

Latvijas Universitāte
Vēstures un filozofijas fakultāte

Elvīra Šimfa

**ĒTIKAS UN ANTROPOLOĢIJAS ATTIECĪBAS IMANUELA KANTA
FILOZOFIJĀ:
MORĀLĀ UN PRAGMATISKĀ ANTROPOLOĢIJA**

Promocijas darbs izstrādāts filozofijas nozarē, filozofijas vēstures apakšnozarē

Darba vadītājs:
Dr. phil. Rihards Kūlis

2015



EIROPAS SAVIENĪBA



LATVIJAS
UNIVERSITĀTE
ANNO 1919

IEGULDĪJUMS TAVĀ NĀKOTNĒ

Šis darbs izstrādāts ar Eiropas Sociālā fonda atbalstu projektā
„Atbalsts doktora studijām Latvijas Universitātē”.

Saīsinājumi

Promocijas darbā izmantotie Kanta darbu akadēmiskajā izdevumā publicēto darbu nosaukumu saīsinājumi

AA	Akademie-Ausgabe (Immanuel Kants Gesammelte Schriften hrsg. von Preussischen Akademie der Wissenschaften)
GNVE	Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen großen Theil der Erde erschüttert hat (AA 1)
GSE	Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (AA 2)
NEV	Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765–1766 (AA 2)
TG	Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik (AA 2)
VKK	Versuch über die Krankheiten des Kopfes (AA 2)
VvRM	Von den verschiedenen Racen der Menschen (AA 2)
AP	Aufsätze, das Philanthropin betreffend (AA 2)
KrV B	Kritik der reinen Vernunft B (AA 3)
KrV A	Kritik der reinen Vernunft A (AA 4)
Gr	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (AA 4)
MAN	Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften (AA 4)
KpV	Kritik der Praktischen Vernunft (AA 5)
KU	Kritik der Urteilskraft (AA 5)
MdS	Die Metaphysik der Sitten (AA 6)
RGV	Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (AA 6)
Anth	Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (AA 7)
SF	Der Streit der Fakultäten (AA 7)
WA	Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (AA 8)
EAD	Das Ende aller Dinge (AA 8)
IaG	Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (AA 8)
MAM	Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (AA 08)
RezHerd	Recensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (AA 8)
RezSchulz	Recension von Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen (AA 8)

TP	Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (AA 8)
MpVT	Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee (AA 8)
ÜE	Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll (AA 8)
VRML	Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen (AA 8)
WDO	Was heißt sich im Denken orientieren? (AA 8)
ZeF	Zum ewigen Frieden (AA 8)
PG	Physische Geographie (AA 9)
Päd	Pädagogik (AA 9)
Br	Briefe (AA 10–13)
Refl	Reflexion (AA 14–19)
Bem	Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (AA 20)
EEKU	Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft (AA 20)
FM	Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat? (AA 20)
VARGV	Vorarbeit zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (AA 23)
V-Anth/Fried	Vorlesungen Wintersemester 1775/1776 Friedländer (AA25)
V-Anth/Pillau	Vorlesungen Wintersemester 1777/1778 Pillau (AA 25)
V-Anth/Mensch	Vorlesungen Wintersemester 1781/1782 Menschenkunde, Petersburg (AA 25)
V-MS/Vigil	Die Metaphysik der Sitten Vigilantius (AA 27)
V-Mo/Collins	Moralphilosophie Collins (AA 27)
V-Mo/Mron	Moral Mrongovius (AA 27)
V-Met-L2/Pölitz	Kant Metaphysik L 2 (AA 28)
V-Mo/Mron II	Moral Mrongovius II (AA 29)

Promocijas darbā izmantoto Kanta darbu nosaukumu saīsinājumi latviešu valodā¹

<i>Novērojumi</i>	Novērojumi par skaistā un cildenā izjūtu
<i>Paziņojums</i>	Paziņojums par viņa lekciju plānojumu 1765.–1766. mācību gada ziemas semestrī
TPK	Tīrā prāta kritika
TMP	Tikumu metafizikas pamatojums
PPK	Praktiskā prāta kritika
SK	Spriestspējas kritika
TM	Tikumu metafizika
<i>Reliģija</i>	Reliģija tikai prāta robežās
<i>Antropoloģija</i>	Antropoloģija pragmatiskā nolūkā
FS	Fakultāšu strīds
<i>Apgaismība</i>	Atbilde uz jautājumu: kas ir apgaismība?
<i>Ideja</i>	Ideja par vispārīgu vēsturi kosmopolītiskā aspektā
<i>Vēstures sākums</i>	Cilvēku vēstures nojaušamais sākums
TP	Par teicienu „Tas var būt pareizi teorijā, bet neder praksei”
MM	Mūžīgu mieru
<i>Ģeogrāfija</i>	Fiziskā ģeogrāfija
<i>Pedagoģija</i>	Par pedagoģiju
<i>Piezīmes</i>	Piezīmes „Novērojumos par skaistā un cildenā izjūtu”
<i>Prolegomeni</i>	Prolegomeni ikvienai nākotnes metafizikai, kas varēs rasties kā zinātne

¹Latviešu valodas filozofiskajā vidē pierasti trīs kritiku saīsinājumi, pārējos Kanta darbu saīsinājumus piedāvā promocijas darba autore.

Saturs

Ievads	9
Situācijas raksturojums un problēmjaudājumu izvirzīšana	9
Promocijas darba izpētes lauks	22
Pētījuma tēmas aktualitāte	23
1. Pasaulē.....	23
2. Latvijā.....	25
Darba mērķis un uzdevumi	26
1. Mērķis.....	26
2. Uzdevumi	29
Darba struktūra un sagaidāmie rezultāti	30
Darba metodes	32
Darba zinātniskā novitāte.....	35
Literatūras apskats	38
1. Avoti.....	38
2. Sekundārā literatūra.....	39
I. Morālā antropoloģija	46
I. 1. Morālās antropoloģijas pieteikums un problēmas	46
I. 1.1. Morālā antropoloģija – praktiskās filozofijas otrā daļa	46
I. 1.2. Morālās antropoloģijas problematizācija no tās iespējamības un nepieciešamības skatpunkta	49
I. 1.3. Morālās antropoloģijas leģitimācija no tās nepieciešamības un neaizvietojamības skatpunkta	54
I. 2. Tīra morāle saprātīgām būtnēm un morāle cilvēkiem	59
I. 2.1. Cilvēka saprātīgās un jutekliskās iedabas nošķirums	59
I. 2.2. „Pilnīgi izolēta tikumu metafizika”: morāles teorija TMP	64
I. 2.2.1. Labā griba.....	67

I. 2.2.2. Subjektīvi nosacīts labās gribas jēdziens – pienākums. Rīcības morālās vērtības noteikšana: pienākums vai tieksmes	74
I. 2.2.3. Imperatīvs – likuma attiecība pret nepilnīgu gribu	82
I. 2.2.4. Cieņa pret likumu	88
I. 2.3. Daļēji izolēta tikumu metafizika: morāles teorija TM	92
I. 2.3.1. Pienākumu noteiksme un iedalījums.....	95
I. 2.3.2. Morālās jūtas	102
I. 3. Cilvēka iedaba no morāles skatpunkta	107
I. 3.1. Tikuma un netikuma saknes: dispozīcijas uz labu un sliekšme uz ļaunu.....	107
I. 3.2. Sliekšmes uz ļaunu pamatojums.....	112
I. 3.3. Cilvēku dzimtas attīstības pieņēmums	118
I. 3.4. Cilvēka iedabas izpratne morāles teorijā un morālā antropoloģija.....	125
II. Pragmatiskā antropoloģija	130
II. 1. Pragmatiskās antropoloģijas pieteikums un problēmas	130
II. 1.1. Kanta antropoloģijas sākotne	130
II. 1.2. Sākotne Kanta interesei par cilvēku praktiskā aspektā	135
II. 1.2.1. Cilvēka noteiksme.....	137
II. 1.2.2. Cilvēka kā sabiedriskas un morālas būtnes aktualizācija	139
II. 1.3. Pragmatiskā antropoloģija – empīrisks brīvības pētījums	145
II. 1.3.1. Kanta antropoloģijas problēma.....	145
II. 1.3.2. Problēmas risinājums.....	151
II. 2. „Antropoloģija pragmatiskā nolūkā” un tās morālais nolūks	156
II. 2.1. Pragmatiskās un morālās racionalitātes attiecības	156
II. 2.1.1. Pragmatiskā racionalitāte – patmīlība vai iedomība.....	156
II. 2.1.1.1. Iedomība	159
II. 2.1.1.2. Patmīlība	163
II. 2.1.2. Pragmatiski racionāla rīcība ir morāli racionāla rīcība.....	171
II. 2.2. <i>Antropoloģijas</i> priekšmets	176
II. 2.3. <i>Antropoloģijas</i> pētījuma nozīmes pamatojums	181

II. 2.3.1. „Greizs koks” un taisni „koki mežā”: cilvēka līdzdalība dzimtas attīstībā.....	184
II. 2.3.2. Attīstība – politiska un morāla.....	190
II. 2.4. Dispozīciju teorija <i>Antropoloģijā</i> un <i>Reliģijā</i>	195
II. 2.4.1. Pirmā dispozīcija <i>Antropoloģijā</i> un <i>Reliģijā</i>	196
II. 2.4.2. Otrā dispozīcija <i>Antropoloģijā</i> un <i>Reliģijā</i>	203
II. 2.4.3. Trešā dispozīcija <i>Antropoloģijā</i> un <i>Reliģijā</i>	208
II. 2.4.4. Trešās dispozīcijas <i>Antropoloģijā</i> un <i>Reliģijā</i> savienojamības problēmas risinājums	212
II. 2.5. Cilvēka brīvības izpratne <i>Antropoloģijā</i> un cilvēciskuma dispozīcijas ietvaros.....	220
Noslēgums.....	227
Secinājumi	227
1. daļa	227
2. daļa	234
Tālākas perspektīvas	248
Literatūras saraksts	249
Avoti	249
Sekundārā literatūra	252
Uzziņu literatūra	261

Ievads

Situācijas raksturojums un problēmjauditājumu izvirzīšana

Kanta ētikas interpretācijas vadlīniju konstituējošajām koncepcijām ir raksturīgs pieņēmums, kas ilgu laiku netika iztaujāts un noteica Kanta ētikas izpratni. Šis pieņēmums paredz, ka Kanta ētika ir tīra ētika. Tās tīrība izriet no tās formālā rakstura. Kanta ētika ir ne tikai, kā raksta Makss Šēlers (*Scheler*), „lielākā un pārliecinošākā” formālas ētikas „reprezentācija”² vispār, t. i., formāla ētika *par excellence*, bet arī pirmā šāda veida ētikas koncepcija. Tādējādi ar formālismu tiek saistīta arī šīs ētikas unikalitāte un nozīmīgums. Latviešu filozofs Rihards Kūlis Kanta formālās ētikas unikalitāti raksturo šādi:

„No sākotnējās abstraktās brīvības (brīvās gribas) apziņas, no vienīgi formālās domas par iespējamu vispārīgo likumdošanu izriet tīrā praktiskā prāta pamatlikums vai tikumiskais likums [...]. Tieši likuma formālisms un konkrēti normatīvi nenosacītā jebūtība atšķir Kanta ētiku no jebkuras līdz tam pastāvošas tikumu mācības. Kanta tikumiskajam likumam nav nekā kopīga ar „tikumību”, kas reducēta uz normu un priekšrakstu kopumu. Tas it kā stāv pāri telpai un laikam, pāri vēsturei.”³

Ētikas formālo raksturu nosaka kritiskās filozofijas kopumā uzstādījums. Kanta filozofijas pētnieks un biogrāfs Manfreds Kūns (*Kuehn*) raksta: „Visa Kanta kritiskā filozofija bija iecerēta kā zinātnes formālā aspekta izstrāde. Viņa morāles filozofija nav izņēmums.”⁴

Formālisms Kanta filozofijas gadījumā galvenokārt nozīmē pretējību empīrismam. Ētika nav formāla tādā pašā nozīmē kā loģika, tā iekļaujas materiālajā filozofijā, „kurai ir darīšana ar noteiktiem priekšmetiem un likumiem”⁵. Materiālā filozofija, atkarībā no tā, vai runa ir par dabas vai brīvības likumiem, iedalāma fizikā un ētikā. Abām, kā fizikai, tā ētikai, ir tīra un empīriskā daļa. Empīriskā daļa balstās pieredzē, bet tīrā – „savas mācības balsta aprioros principos”⁶. Fizikas tīrā jeb racionālā daļa ir dabas metafizika, bet ētikas – tikumu metafizika⁷. Vācu filozofs Rūdigers Bitners (*Bittner*) skaidro, ka „tikumu metafizika ir tīra morāles filozofija”, savukārt tīra morāles filozofija ir tāda, kura „nesatur tēzes, kuras var pamatot tikai empīriski”⁸ un „nebalstās nekādās citās neloģiskās premisās, kā tikai iespējamā morāles pienākumu adresāta praktiskā prāta [premisās]”⁹.

²Scheler, Max. *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Gesammelte Werke. Bd. II. Hrsg. von Maria Scheler. Bern: Francke Verlag, 1966, S. 3.

³Kūlis, Rihards. „Praktiskā prāta kritika” – darba tapšanas vēsture un pamatatziņas // Kants, Imanuels. *Prolegomeni. Praktiskā prāta kritika*. Rīga: Zinātne, 2006, 313.–314. lpp.

⁴Kuehn, Manfred. *Kant. A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 283.

⁵*Gr 4*: 387

⁶*Ibid.*, 388

⁷Sk.: *Gr 4*: 388

⁸Bittner, Rüdiger. *Das Unternehmen einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Zur Vorrede der Grundlegung // Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*. Hrsg. von Otfried Höffe. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 2000, S. 14.

⁹*Ibid.*, 21

No Kanta epistemoloģijas pamattēzes izriet, ka racionālā daļa un empīriskā daļa ne fizikā, ne ētikā nav vienlīdzīgas. „Tīrā prāta kritikā” (A 1781, B 1787) Kants pamato tēzi, ka pieredzē gūtas (empīriskas) atziņas ir nejaušas, bet aprioras atziņas ir vispārīgas un nepieciešamas¹⁰. Tādējādi mācības empīriskā daļa nevar pretendēt uz zinātnes statusu, jo „par īstenu zinātņi var dēvēt tikai to, kuras pārlicība ir apodiktiska; izziņa, kurai var būt raksturīga tikai empīriskā pārlicība, ir tikai šādi neatbilstoši nosauktas zināšanas”¹¹.

Kants uzskata, ka ētikai ir jāatbilst zinātnes prasībām. TPK viņš nodala tikumu metafiziku, „kas satur tikai gribas brīvības vispār nepieciešamos tikumiskos likumus” no ētikas empīriskās daļas, „kura aplūko šos likumus, pastāvot šķēršļiem, ko rada jūtas, tieksmes un kaislības, kurām cilvēki vairāk vai mazāk pakļauti”, pēdējā „nekad nevar būt patiesa un demonstratīva zinātne, jo tai [...] vajadzīgi empīriski un psiholoģiski principi”¹². Bet pirmā var atbilst zinātnes prasībām, jo tā satur vispārīgus un nepieciešamus principus. Saskaņā ar Kanta pārlicību ikvienam ir skaidrs, ka morālei jēga ir tiktāl, ciktāl tās principi ir spēkā vienmēr un visiem neatkarīgi no mainīgajiem apstākļiem, kuros tie aktualizējas. Tā kā tikumu metafizika, ētikas tīrā daļa, noskaidro un satur šos morāles principus, tā „patiesībā varētu saukties par *morāli*”; ētikas empīriskajai daļai „*praktiskajai antropoloģijai*”¹³ saskaņā ar izklāstītajiem apsvērumiem ir ievērojami mazāka nozīme.

Apsvērumi par ētikas tīro un empīrisko daļu galvenokārt izklāstīti pirmajā morāles teorijai veltītajā darbā „Tikumu metafizikas pamatojums” (1785). Darbā, kurā, kā raksta vācu filozofs Ludvigs Zīps (*Siep*), „Kants patiešām apņemas integrēt morāles filozofiju kritiskās filozofijas kontekstā”. Tas arī nosaka, ka „TMP Kants dedzīgi uzstāj uz nepieciešamu tikumu metafizikas ‘neatkarību’ no jebkāda veida antropoloģiskiem apsvērumiem”¹⁴.

Vēlīnajā ētikai veltītajā darbā „Tikumu metafizika” (1797) Kanta nostāja ir mainījusies. Antropoloģija joprojām ir „skaidri nošķirta”¹⁵ no tikumu metafizikas, tomēr Kants apliecina, ka antropoloģija, līdzās tikumu metafizikai, ir praktiskās filozofijas otrā daļa un dēvē to par

¹⁰TPK A ievadā Kants raksta: „Tā saka mums, kas ir, bet ne to, ka tam nepieciešami jābūt tā un ne citādi.” (*KrV4*: 17) TPK B ievadā viņš raksta: „Pieredze māca, ka kaut kādas īpašības kaut kam gan piemīt, bet nevis, ka tas nevarētu būt citādi. Tātad, ja, *pirmkārt*, sastopam kādu nolikumu, kas reizē tiek domāts savā *nepieciešamībā*, tad tas ir aprioris spriedums; ja tas turklāt nav arī atvasināts no ne no kāda cita sprieduma kā tikai tāda, kam pašam savukārt it nepieciešama nolikuma nozīme, tad spriedums katrā ziņā ir aprioris. *Otrkārt*: pieredze nekad nedod saviem spriedumiem patiesu jeb stingru vispārību, bet gan tikai nosacītu un salīdzināmu (uz indukciju pamatotu), tā ka patiesībā būtu jāsaka: cik mums līdz šim zināms, nav sastapts neviens izņēmums no šās vai citas regulas. Tātad, ja kādu spriedumu domā stingrā vispārībā, t. i., tā, ka nav pieļaujama nekāda izņēmuma iespējamība, tad šāds spriedums nav atvasināts no pieredzes, bet katrā ziņā ir nozīmīgs *a priori*.” (*KrV* 3: 3–4)

¹¹MAN 4: 468

¹²KrV 3: 79

¹³Gr 4: 388

¹⁴Siep, Ludwig. What is the Purpose of a Metaphysics of Morals? Some Observations on the Preface to the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* // *Kant's Moral and Legal Philosophy*. Ed. by Karl Ameriks, Otfried Höffe. New York: Cambridge University Press, 2009, p. 78.

¹⁵MdS 6:385

„morālo antropoloģiju”. Viņš arī paskaidro, ka antropoloģijai jāsaturs cilvēka iedabas skaidrojums, kurš ļautu noteikt nosacījumus tikumu metafizikā noteikto morāles principu īstenojumam¹⁶. Pienākumi pret sevi un pret citiem, kā arī morālo jūtu teorija, ko Kants izklāsta TM, izriet no morāles principu attiecinājuma uz cilvēka iedabu. Tātad TM tīrā morāle ir „skaidri nošķirta” no antropoloģijas tikai tās pamatojuma nozīmē, bet ne visa tās satura nozīmē, t. i., „tikumu metafiziku nevar balstīt antropoloģijā, bet var lietot attiecībā uz to”¹⁷, un šī lietojuma rezultāts kā „lietojuma principi”¹⁸ tiek iekļauti tikumu metafizikā. Kanta filozofijas pētnieks Alans Vuds (*Wood*) skaidro, ka TM notiek „ievērojamas pārmaiņas” tikumu metafizikas jēdziena nozīmē: „Kants vairs neuzskata, ka tikumu metafiziku veido tikai tīru morāles principu komplekts (kuru pamatā ir tīrais morālais likums). Tā vietā to veido to pienākumu sistēma, kuri izriet no tīro morāles principu lietojuma attiecībā uz empīrisko cilvēka iedabu vispār.”¹⁹

Neņemot vērā to, ka TM ir Kanta pēdējais darbs ētikā, fundamentāli izstrādāts un apjomīgs, turklāt tas darbs, kurā Kants uz 1785. un 1788. gadā nostiprinātajiem pamatiem būvē noteiktu koncepciju, priekšstatu par Kanta ētiku un tās turpmākās interpretācijas lielā mērā noteica tieši TMP un „Praktiskā prāta kritika” (1788). Nepievēršot uzmanību TM un reliģijai, tiesībām, vēsturei u. c. praktiskās filozofijas tēmām veltītiem darbiem, kuri ir relevanti Kanta ētikas izpratnei, šīs interpretācijas bija nepilnīgas un ievainojamas. Tās netematizēja vienu no svarīgākajiem jautājumiem ētikas teorijā – jautājumu par tās atbilstību cilvēka dzīves praksei un par tās lietojamību. Žils Delēzs (*Deleuze*) jau 1963. gadā raksta: „Ir viens būtisks pārpratums attiecībā uz praktisko prātu kopumā – ticība, ka kantiskā moralitāte ir vienaldzīga pret savu īstenojumu.”²⁰ Ievērojami vēlāk Kanta ētikas un antropoloģijas attiecību pētnieks Roberts Loudans (*Loudan*) uzsver, ka „ne viegla dūja, ne Kanta praktiskā filozofija nevar lidināties bezgaisa telpā, un pats Kants to ļoti labi apzinājās, par spīti Kanta komentētāju paaudzēm, kuras apgalvo pretējo. Lai praktisko filozofiju nostādītu uz zemes un liktu tai darboties, ir nepieciešams antropoloģisks spiediens.”²¹ Amerikāņu filozofs Džons Zammito (*Zammito*) Kanta pētnieku centienus ar antropoloģijas palīdzību risināt Kanta morāles lietojamības problēmu un to pamatojumu paša Kanta filozofiskajā domā raksturo šādi:

„Un tomēr par spīti viņa paša stingrības augļiem, par spīti „fīrībai”, kuru viņš pieprasīja no kritiskās un no visas filozofijas, ir būtiska nozīme, kurā Kants apzinājās un tiecās risināt jautājumus par filozofijas piemērojamību pasaulei. Šī „pasaules filozofijas” nozīme nebija tikai praktiskā prāta primaritātes problēma, bet daudz vairāk jautājums par iespējamību nodibināt praktiskā prāta efektīvu darbību pasaulē. Tas ir šis „netūrais prāts”, iemiesots un nejaus, kas dažos no aizraujošākajiem darbiem Kanta studijās ir nokļuvis uzmanības centrā. Īsi sakot, Kanta kritiskajā filozofijā palika antropoloģiska dimensija, iekļauta viņa domā, ka „morālā antropoloģija” izstrādās konkrētās problēmas tīrā praktiskā prāta lietojumam pasaulē. Ir

¹⁶Sk.: *Ibid.*, 217

¹⁷*Ibid.*

¹⁸*Ibid.*, 216

¹⁹Wood, Allen W. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 195–196.

²⁰Deleuze, Gilles. *Kant's Critical Philosophy. The Doctrine of the Faculties*. Trans. by Hugh Tomlinson, Barbara Habberjam. London: Athlone Press, 1984, p. 39.

²¹Loudan, Robert B. Reply to Pablo Muchnik // *Kantian Review*. Vol. 18. Iss. 3, 2013, p. 473.

nozīmīgi pierādījumi tam, ka Kants nekad nenoslēdza šo projektu, bet ir arī nozīmīgi pierādījumi tam, ka viņš uzkrāja ievērojamu ideju kopumu tā formulēšanai. Vēl vairāk, šāda projekta realizācija daudziem, kas pēta Kanta [filozofiju], ir Kēnigsbergieša filozofiskās pētniecības interesantākais mantojums.”²²

Kanta ētikas uztvērums caur tās formālo raksturu, t. i., tās tīrību, rezultējies kā pozitīvā vērtējumā un atzinībā, tā arī kritikā. Pozitīvo vērtējumu var raksturot, atsaucoties uz Kūļa morālā likuma formālā rakstura skaidrojumu. Viņš norāda, ka „tieši tādā veidā morālais likums iemieso sevī universālu cilvēcības mēru, prasību, kuras apliecinājums ir idents pašai cilvēces un cilvēka esamībai”²³. Prasība atbilst „universālajam cilvēcības mēram” ir arī Kanta ētikai veltītās kritikas būtisks iemesls. Viens no ietekmīgākajiem Kanta ētikas kritiķiem, kura izvirzītos iebildumus var uzskatīt par klasiskiem un tādiem, kuros balstās liela daļa vēlāko kritiku, Georgs Vilhelms Frīdrihs Hēgelis (*Hegel*), raksta: „Morāle, saskaņā ar Kantu, ir atsevišķā pakļaušana vispārīgajam, vispārīgā uzvara pār viņam pretnostatīto atsevišķo.”²⁴

Hēgeļa iebildumus Kantam vislabāk raksturo t. s. „tukšā formālisma” arguments²⁵. Šis arguments identificē problēmu, kas rodas, kategoriskā imperatīva universālā likuma formulu²⁶

²²Zammito, John H. *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2002, p. 348.

²³Kūlis, Rihards. „Praktiskā prāta kritika” – darba tapšanas vēsture un pamatatziņas // Kants, Imanuels. *Prolegomeni. Praktiskā prāta kritika*, 314. lpp.

²⁴Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Der Geist des Christentums und sein Schicksal // Frühe Schriften. Werke 1*. Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1971, S. 299.

²⁵Hēgelis raksta: „Cik lielā mērā svarīgi ir gribas nenosacīto pašnoteikšanos atklāt kā pienākuma sakni, tā kā gribas izziņa savu stingro pamatu un izejas punktu caur tās nebeidzamās autonomijas domu ieguva tikai *kantiskajā* filozofijā, tik lielā mērā turēšanās tikai pie morālā skatpunkta, kas nepāriet tikumiskā jēdzienā, šo ieguvumu padara par *tukšu formālismu* un morālo zinātņi [padara] par parunāšanu par *pienākumu un pienākuma gribēšanu*. Raugoties no šī skatpunkta, nav iespējama imanenta pienākumu mācība, var *no ārpusēs* ņemt materiālu un tādā veidā nonākt pie *atsevišķiem* pienākumiem, bet no pienākuma kā *nepretrunīguma, formālas saskaņas ar sevi* noteiksmes, kas nav nekas cits kā *abstraktās nenoteiktības* nostiprināšana, nevar nonākt pie atsevišķiem pienākumiem, ja noteikts saturs attiecībā uz rīcību tiek izskatīts, izskatīšanas kritērijs ir jautājumā par to, vai tas ir vai nav pienākums. Tieši pretēji – šādā veidā var attaisnot jebkādu netiesisku un nemorālu rīcību.” (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Werke 7. Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1970, S. 252–253.)

Citātā ietvertais tikumības un morāles pretnostatījums ir raksturīgs Hēgeļa izpratnei par šiem fenomeniem. Kants uzskata, ka ar tikumību jāsaprot nevis tas, ko rāda pieredze, t. i., kas notiek un kā cilvēki rīkojas, bet tas, ko pavēl prāts, „lai gan vācu valodas vārds „tikumi” un latīņu *mores* nozīmē tikai manieres un dzīvesveidu” (*Mds* 6: 216). Tādējādi Kants neizmanto šo jēdzienu, ievērojot tā ierasto lietojumu. Savukārt Hēgelis to ņem vērā, jo tas sakrīt ar viņa morāles un tikumības koncepciju. Viņš raksta: „Morāle un iepriekšējais formālo tiesību aspekts ir abstrakcijas, kuru īstenību var sasniegt tikai tikumībā. Tikumība tādējādi ir gribas tās jēdzienā un ikviena atsevišķā, proti, subjekta, gribas vienība.” (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 88–91.) „Tiesību filozofijas pamataspektu” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821) tulkojuma angļu valodā izdevējs piezīmēs Hēgeļa morāles un tikumības izpratni raksturo šādi: „Morāle attiecas uz indivīda subjektīvo dzīvi tiktāl, ciktāl tā abstrahējas no tās sabiedriskās un vēsturiskās situācijas un kritiski par tām reflektē, vai pievēršas to morālajām problēmām, eksplicīti tās neņemot vērā; Hēgelis sliecas morāli identificē ar kantiskās morāles filozofijas pozīciju [...]. ‘Ētika’ vai ‘ētiskā dzīve’ (*Sittlichkeit*) nozīmē kaut ko līdzīgu ‘parastajai morālei’ (*customary morality*)”. Hēgelis to izmanto, lai vienlaikus apzīmētu sabiedriskās institūcijas [...] un indivīda, kurš tajās dzīvo un ar tām identificējas, morālo attieksmi [...]. Ētiskajai dzīvei ir jāharmonizē vai jāapvieno tas, ko šķir morāle [...]” (Wood, Allen W. Editorial Notes // Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Elements of the Philosophy of Right*. Ed. by Allen W. Wood and trans. by H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 404.)

²⁶Runa ir par kategoriskā imperatīva pirmo formulējumu TMP rīkoties tā, „lai es varētu gribēt, ka mana maksima kļūst par vispārīgu likumu” (*Gr* 4: 402). PPK 7. § tas formulēts kā „tūrā praktiskā prāta pamatlikums” – „rīkojies tā, lai tavas gribas maksima vienmēr vienlaikus varētu noderēt par vispārējās likumdošanas principu” (*KpV* 5: 30).

pieņemot kā vienīgo vai galveno tikumības principu. Problēma ir tāda, ka ikviena noteiktā veidā formulēta (t. i., kā nepretrunīga) maksima var atbilst šī likuma prasībai. Tā Šēlers aktualizē Hēgeļa argumentu, apgalvojot, ka, devalvējot „labu” un „launu” līdz likumam atbilstošai vai neatbilstošai formai, no Kanta teorijas izriet, ka arī sātans var rīkoties labi, jo „sātana mērķi nav mazāk „sistemātiski” kā Dieva [mērķi]”²⁷.

Hēgeļa kritika, atbalsojot Frīdrihu Šilleru (*Schiller*), identificē vēl vienu problēmu Kanta ētikā. Šillera satīrā²⁸ kariķēto Kantam šķietami vēlamu tikumības formu – rīcību no pienākuma bez jebkādas tieksmēs balstītas labvēlības – Hēgelis raksturo, pretstatot pozitīvās reliģijas piekritējus vispār (lai gan runa vairāk ir par kristietību) ar Kanta autonomo morāles subjektu. Hēgelis raksta: „nav tā, ka pirmie sevi padara par vergiem, bet pēdējais ir brīvs, ir tā, ka pirmo Dievs ir ārpus viņiem, bet pēdējā Dievs ir viņā pašā, tādējādi viņš pats ir vergs sev”, verdzība izpaužas tajā, ka „atsevišķo – dziņas, tieksmes, patoloģisko mīlestību, juteklisko pieredzi, lai kā mēs to arī sauktu, – pakļauj vispārīgajam, kas nepieciešami un vienmēr ir kaut kas atsvešināts un objektīvs”²⁹. Tātad vēl viena Kanta ētikas problēma tās kritiķu acīs saistās ar jutekliskās³⁰ un emocionālās dimensijas izslēgšanu. Kanta ētikas pētniece Mārša Barone (*Baron*) norāda, ka Kanta ētikas kritiķi „izgaismo konfliktu starp bezpartijiskas moralitātes prasībām no vienas puses un mīlestības, draudzības un citu partijisku saikņu prasībām no otras puses.”³¹

Neņemot vērā iespējamās kritikas atspēkojumus, akceptējot Kanta ētikas formālisma pieņēmumu, ir iespējams to neitralizēt vai vismaz pārskatīt, iztaujājot un apšaubot pašu šo pieņēmumu³². Tieši šī tendence raksturo salīdzinoši nesenu Kanta ētikas interpretācijas posmu.

²⁷Scheler, M. *Der Formalismus in der ethik und die Materiale Wertethik*, S. 46–47.

²⁸„Gewissenskrupel / Gerne dien ich den Freunden, doch tu ich es leider mit Neigung, / und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin. // Decisum / Da ist kein anderer Rat, du mußt suchen, sie zu verachten, / und mit Abscheu alsdann tun, wie die Pflicht dir gebeut.” (Schiller, Friedrich. *Gedichte / Dramen I*. Sämtliche Werke. Bd. I. Hrsg. von Gerhard Fricke, Herbert G. Göpfert. München: Carl Hanser, 1962, S. 299.)

²⁹Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, S.323.

³⁰Viens no promocijas darba pamatnošķīrumiem, kuros balstoties tiek analizēta Kanta morāles teorija, ir juteklības un prāta (brīvības) nošķīrums, tādēļ turpmāk vairākkārt būs runa par juteklību. Lai īsi paskaidrotu šī jēdziena nozīmi, noderīgs ir Kanta pētnieka Maksimiliana Foršnera (*Forschner*) skaidrojums: „To, kas mūsos ir dabas darbība un darbojas kā daba, Kants antropoloģiski praktiskajā kontekstā sauc par juteklību.” (Forschner, Maximilian. *Freiheit als Schlußstein eines Systems der reinen Vernunft // Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*. Kant-Forschungen. Bd.15. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004, S. 145.) Daba, kā viņš norāda, jāsaprot TPK *Transcendentālās analītikas* nozīmē, tātad kā „visu parādību kopums (*natura materialiter spectata*)” (*KrV* 3: 126).

³¹Baron, Marcia W. *Kantian Ethics Almost without Apology*. New York: Cornell University Press, 1995, p. 1.

³²„Iztaujāšana un apšaubīšana” šeit nebūt nenozīmē Kanta ētikas formālā rakstura noliegumu, tā būtiskā veidā ir formāla ētika, proti, tā ir pretēja tādai ētikas koncepcijai, kura aprobežojas ar normu un priekšrakstu kopumu, kuri veidoti, balstoties pieredzē. Kanta praktiskās filozofijas pētniece Kristīne Korsgārda (*Korsgaard*) norāda uz nošķīrumu starp substanciāliem un formāliem morāliem principiem un skaidro, ka „[...] substancionāla morāles teorija identificē moralitāti tās satura kategorijās, bet formāla moralitātes koncepcija identificē to veidā, kādā tiek spriests par praktiskiem jautājumiem. [...] Skaidrākais formālas morāles koncepcijas piemērs [...] ir Kanta [koncepcija]. Ko nozīmē rīkoties morāli? Saskaņā ar Kantu tas nozīmē rīkoties autonomi, t. i., vienmēr pārlicināties, ka maksima, pēc kuras tu rīkojies, ir tāda, kuru tu varētu gribēt kā universālu likumu. Moralitāte Kanta izpratnē nav noteikts apsvērumu kopums, kuru identificē tās saturs, bet domāšanas (*deliberating*) veids: kategoriskais imperatīvs ir praktiskā prāta struktūras vai loģikas daļa.” (Korsgaard, Christine M. *Self-constitution: Agency, Identity, and Integrity*. New York: Oxford University Press, 2009, p. 48.)

Runa ir par interpretācijām, kas balstās iespējami daudzos Kanta darbos un nenoraida viņa apsvērumus, kuri *prima facie* nešķiet saskaņā ar viņa ētikas pamattēzēm, kādas tās ir akceptētas filozofiskajā literatūrā. Būtiski šī tendence izpaužas antropoloģijas lomas izzināšanā un pārskatīšanā attiecībā pret Kanta morāles teoriju³³. Nensija Šermane raksta, ka notiek „pieaugoša Kanta morāles filozofijas reorientācija uz cilvēka gadījumu”³⁴.

Noteiktā aspektā par antropoloģiju var uzskatīt visu Kanta filozofiju, tātad arī tās teorētisko daļu. Kanta pētnieks Folkers Gerhards (*Gerhardt*) šo aspektu raksturo šādi:

„Cilvēka iedabas jēdzienu” var un, jā, pat vajag saprast tik vispārīgi, lai tas aptvertu arī viņa inteligiblo veikumu. Tad pie cilvēka iedabas pieder arī prāts un sapratne, spriestspēja un griba. Tie jāsaprot empīriski vismaz tiktāl, cik tāl tie ietver cilvēka uztverīgumu, vajadzību un galīgumu. Šādi raugoties, arī tīri apriorā, uz prātu, sapratni un spriestspēju vērsta transcendentālfilozofija satur antropoloģisku kodolu. Tādējādi, ar Kantu pret Kantu, *anthropologia transscendentalis*³⁵ pasludināt par prāta kritikas pamatzinātni.”³⁶

Vācu filozofs Rainers Vimmers (*Wimmer*) antropoloģisku Kanta filozofijas skatījumu pamato, atsaucoties uz praktiskā prāta primaritātes tēzi PPK: „Cilvēks un viņa noteiksme – tas galu galā ir filozofijas priekšmets. Tātad tā būtiski ir praktiska antropoloģija, kas arī savos teorētiskajos apsvērumos balstās cilvēka patiesajās interesēs – aptvert viņa dzīves jēgu, viņa esamības mērķi. Tāpēc saskaņā ar Kantu filozofijas pamatjautājums ir „kas ir cilvēks?””³⁷

Gerhards praktiskā prāta primaritātes tēzi min kā vēl vienu iemeslu uzskatīt, ka „transcendentālfilozofija, lai gan meklē mūsu izziņas nenosacītos nosacījumus, balstās antropoloģijā, tas ir – cilvēciskās iedabas pašpiedzē”³⁸.

Šāds antropoloģijas skatījums saskan arī ar Kūļa antropoloģijas izpratni Kanta filozofijas kontekstā, viņš raksta:

Korsgārdas minētajā nošķīrumā, Kanta ētika vienmēr būs formāla ētika. „Iztaujāšana un apšaubīšana” attiecas vienīgi uz jautājumu par to, cik lielā mērā tajā ir ņemta vērā no pieredzes aizgūta informācija un kāda ir tās loma šajā ētikā, leģitimizācija un risinājums.

³³Runa ir par plašāku tendenci Kanta pētniecībā, jaunas interpretācijas skar ne tikai ētiku, bet visu kritisko filozofiju, turklāt saistībā ne tikai ar antropoloģijas, bet arī ar citu Kanta filozofijas sfēru (estētikas, vēstures u. c.) rehabilitāciju. Kanta pētniece Felicita Muncele (*Munzel*) raksta, ka pēdējās desmitgades laikā Kanta pētniecībā notikušas „ievērojamas pārmaiņas” sevišķi attiecībā uz „pieaugošo antropoloģijas un estētikas sistemātiskās nozīmes novērtēšanu viņa kritiskajā un morāles filozofijā” (Felicitas, Munzel G. *Kant's Conception of Moral Character: The „Critical” Link of Morality, Anthropology and Reflective Judgment*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1999, p. xi.).

Pazīstamākie autori, kuri pievēršas tieši Kanta morāles filozofijas un antropoloģijas attiecībām, un, kuru idejas ir būtiskas promocijas darbam, ir pieminētā Felicita Muncele, Roberts Laudens, Patriks Frīrsons (*Frierson*), Alans Vuds, Pablo Mučniks (*Muchnik*), Pols Gajjers (*Guyer*), Rainhards Brants (*Brandt*), Tomass Šturms (*Sturm*), Nensija Šermane (*Sherman*).

³⁴Sherman, Nancy. Reasons and feelings in Kantian morality // *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. LV, Nr. 2, 1995, p. 369.

³⁵Gerhards šeit atsaucas uz Kanta refleksijām par antropoloģiju. Kants norāda uz mācītu vīru, kurš ir „zinātnes egoists, un viņam vajag vēl vienu aci, kura ļaus viņam savu priekšmetu ieraudzīt vēl arī no citu cilvēku skatpunkta, tajā balstās zinātnes humanitāte”. Šādu zinātnes egoistu viņš sauc par ciklopu. Kants raksta: „Šeit ciklopu raksturo nevis spēks, bet vienacība. Nepietiek arī ar to, ka zina daudzas citas zinātnes, bet [nepieciešama] sapratnes un prāta pašizziņa. *Anthropologia transscendentalis*.” (*Ref* 15: 395)

³⁶Gerhardt, Volker. *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*. Stuttgart: Philipp Reclam, 2002, S. 56–57.

³⁷Wimmer, Reiner. Kants praktisch–moralische Anthropologie // *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*. Hrsg. von Norbert Fischer. Kant-Forschungen Bd. 15. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004, S. 351.

³⁸Gerhardt, Volker. *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*, S. 122.

„Ētiskā problemātika vienmēr ir bijusi klātesoša Kanta filosofiskajās pārdomās, arī „Tīrā prāta kritikā”, būtībā veidojot ne vienmēr uzreiz pamanāmu eksistenciālo problēmu loku, kas stimulē centienus risināt izziņas jautājumus. Nav grūti pamanīt, ka izziņas procesa analīzes kontekstā jau „Tīrā prāta kritikā” tiek būvēts tilts no „teorētiskā prāta” uz „praktisko prātu”. Laika gaitā trīs minētajiem jautājumiem, tos it kā sintezējot, pievienojas ceturtais:

Kas ir cilvēks?

„Tīrā prāta kritika” tieši nemeklē atbildi uz šo jautājumu. Taču jautājums vieš skaidrību arī par šā darba vietu un lomu Kanta filosofijas kopainā. „Tīrā prāta kritiku” bieži mēdz dēvēt par filosofa galveno darbu, turklāt par darbu, kas radikāli orientēts uz izziņas teorijas problemātiku. Jautājuma: *Kas ir cilvēks?* Kontekstā kļūst skaidrs, ka „Tīrā prāta kritika” tomēr ir tikai sagatavojošs galvenā uzdevuma veikšanai – rast atbildi uz šo mūžseno jautājumu. Tas nemazina darba nozīmīgumu, un neapšaubāmi tam ir patstāvīga un grandioza loma zinātniskuma iedibināšanā Rietumu kultūrā. *Tā ir izziņas teorija, cilvēka prāta spēju analīze, taču tāda, kas vieš arī skaidrību par cilvēka vietu pasaulē.* Cilvēkam jāapzinās, ka viņš ir galīga, savās spējās un esamībā ierobežota būtne, – cilvēka prāts, lai cik sāpīgi to arī būtu apzināties, nelīdzinās dievišķajam intelektam.”³⁹

Kanta pētnieks Otrfrīds Hefe (*Höffe*), līdzīgi kā Kūlis, TPK attiecina uz ceturto Kanta uzdoto jautājumu un līdz ar to – uz filozofisku antropoloģiju:

„No trim slavenajiem jautājumiem [...] *Kritika* gan lielākoties koncentrējas uz pirmo. Tomēr no šī jautājuma tā tiek virzīta uz otro un trešo, un tāpēc, ka atbildes uz pirmajiem trim jautājumiem kopā veido atbildi uz ceturto [...], darbs attiecas uz eminentu filozofisku antropoloģiju. Nevis *Antropoloģijā pragmatiskā nolūkā* un noteikti ne viņa morāles filozofiju papildinošajā praktiskajā antropoloģijā [...] ir atrodama Kanta fundamentālā antropoloģija, bet gan *Kritikā*.”⁴⁰

Kanta filozofijas kopumā kā antropoloģijas skatījums, balstoties pieņēmumā, ka tā risina jautājumu par cilvēku, tekstuālo pamatojumu rod pasāžā no „Loģikas”, kurā Kants antropoloģiju skaidro šādā plašā nozīmē. Kants raksta:

„Filozofija galīgajā nozīmē ir zinātne par visas izziņas un prāta lietojuma attiecību pret cilvēciskā prāta galamērķi, kuram kā augstākajam ir pakļauti visi citi mērķi un kuriem tajā ir jāapvienojas.

Šajā pasaulpilsoniskajā nozīmē filozofijas sfēra ir atvedināma uz sekojošiem jautājumiem:

- 1) Ko es varu zināt?
- 2) Kas man jādara?
- 3) Uz ko es drīkstu cerēt?
- 4) Kas ir cilvēks?

Uz pirmo jautājumu atbild metafizika, uz otro – morāle, uz trešo – reliģija, bet uz ceturto – antropoloģija. Pamatā tomēr visu to varētu pieskaitīt antropoloģijai, jo pirmie trīs jautājumi attiecas uz ceturto.”⁴¹

Šādi izprastu antropoloģiju Kants citviet nepiemin un tuvāk neizvērs. Tā nav antropoloģija, kurā balstās pieminētā Kanta ētikas formālā rakstura pārvērtēšana, jo tajā nav runa par empīrisku cilvēka iedabas skaidrojumu. Antropoloģija, kurā balstās Kanta ētikas pārvērtēšana, ir pieredzē balstīta cilvēka iedabas mācība, kurai Kants velta lekciju kursu 23 gadu garumā un darbu „Antropoloģija pragmatiskā nolūkā” (1798)⁴². Runa ir par pragmatisko antropoloģiju,

³⁹Kūlis, Rihards. Tulkotāja piezīmes un komentāri // Kants, Imanuels. *Tīrā prāta kritika*. Rīga: Zinātne, 2011, 575.–576. lpp.

⁴⁰Höffe, Otrfried. *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*. München: Verlag C.H. Beck, 2004, S. 19.

⁴¹Log 9: 24–25

⁴²Promocijas darbā turpmāk antropoloģijai izmantosim vairākus apzīmējumus – „antropoloģija”, „morālā antropoloģija”, „pragmatiskā antropoloģija”, *Antropoloģija*. Pēdējais apzīmē 1798. gada darbu, tas tāpat ietilpst arī apzīmējumā „pragmatiskā antropoloģija”, kas attiecas arī uz Kanta lasītajām lekcijām antropoloģijā un citiem Kanta apsvērumiem, kuri sakrīt ar *Antropoloģijas* un lekciju idejām. „Morālā antropoloģija”, kā turpmāk skaidrosim, attiecas uz morāli relevantu un vismaz daļēji pieredzē balstītu cilvēka iedabas raksturojumu, kas ir spēkā morāles teorijā. Apzīmējums „antropoloģija” lielākoties attiecas uz mācību, kura lekciju kursā un 1798.

kura nevar sniegt pilnvērtīgu atbildi uz ietilpīgo ceturto jautājumu⁴³, jo tas attiecas uz izziņas teorētisko, morālo un reliģisko problemātiku. Tāpat tā ir arī morālā jeb praktiskā antropoloģija, kuru nevar identificēt ar citētajā pasāžā pieminēto antropoloģiju, jo tieši tā attiecas tikai uz otro jautājumu un ir saistīta ar morāli. Lai gan ir jāpiekrīt minēto filozofu apgalvojumam, ka antropoloģija Kanta filozofijā nav reducējama vienīgi uz pragmatisko vai praktisko antropoloģiju, t. i., pieredzē balstītu, konkrētu, no citām Kanta filozofijas sfērām nošķiramu mācību, tomēr, Gerharda vārdiem runājot, tas nozīmē ne tikai iet „ar Kantu”, bet arī „pret Kantu”, izpludinot to robežu starp viņa mācībām, kuru iedibināt viņam bija noteikti iemesli. Turklāt, antropoloģijai, kā Kanta filozofijas kontekstā, tā arī ārpus tā, pašsaglabāšanās nolūkos ir jānorobežojas no pilnīgas cilvēka noteiksmes pretenzijas, kā norāda Martins Heidegers (*Heidegger*): „Antropoloģija ir tāds cilvēka skaidrojums, kurā jau zināms galvenais par cilvēku, un tādēļ izslēdz jautājumu, kas viņš ir. Jo ar šo jautājumu tai vajadzētu atzīt sevi par satricinātu un pārvarētu.”⁴⁴

Ierosmi pētīt antropoloģiju un tās attiecības ar morāles teoriju dod Kanta publicēto, bet līdz šim mazāk analizēto darbu nonākšana pētnieku uzmanības centrā. Darbu, kuros Kants pievēršas cilvēka iedabai, cilvēces morālajai un tiesiskajai attīstībai, vēsturei u. c. antropoloģijai Kanta izpratnē relevantām tēmām. Pie šiem darbiem pieder arī *Antropoloģija*, kas, kā trāpīgi atzīmēts kādā recenzijā par šim darbam veltītu grāmatu, ir „Kanta literatūras pabērns”⁴⁵. Tāpat šādu ierosmi dod pievēršanās Kanta korespondencei un piezīmēm. Nozīmīgs minētā ierosmes avots ir Kanta antropoloģijas lekciju kursa studentu pierakstu⁴⁶ publicēšana 1997. gadā. Lekcijas Rainhards Brants un Verners Štarks (*Stark*) izdeva Kanta darbu akadēmiskā izdevuma

gada darbā tiek nodēvēta par pragmatisko antropoloģiju, bet kuras robežas nenosaka tikai lekcijas un minētais darbs, proti, runa ir par pieredzē balstītu mācību par cilvēku, kuru Kants 70. gadu sākumā piesaka kā plašāku mācību, t. i., kā prasmes, saprātīguma un pat gudrības mēģinājumu” (*Br* 10: 146), tā tad mācību, kura pretendē uz plašāku cilvēka skatījumu, nekā paredz pragmatiskā dimensija.

⁴³1793. gada vēstulē Frīdriham Štoidlīnam (*Staudlin*) Kants piemin šo filozofijas skaidrojumu ar četrus jautājumu palīdzību. Viņš raksta: „Mans jau pirms ievērojama laika izstrādātais plāns priekšā stāvošās tīrās filozofijas lauka izstrādei paredzēja trīs uzdevumu atrisināšanu: (1) Ko es varu zināt? (Metafizika); 2) Kas man jādara? (Morāle); 3) Uz ko es drīkstu cerēt? (Reliģija), tiem jāseko ceturtajam jautājumam: Kas ir cilvēks? (Antropoloģija, par kuru es jau vairāk nekā 20 gadus lasīju lekciju kursu).” (*Br* 11: 429) No Kanta rakstītā Štoidlīnam izriet, ka antropoloģija, kas atbild uz ceturto jautājumu, ir pragmatiskā antropoloģija. Tomēr šāds pieņēmums nav saprātīgs, jo Kanta definētā pragmatiskās antropoloģijas sfēra nevar ietvert, piemēram, metafiziku. Tas nav arī pietiekami tekstuāli pamatots pieņēmums, jo Kants uz to norāda tikai minētajā vēstulē.

⁴⁴Heidegers, Martins. *Pasaules ainas laiks // Malkasceļi*. Rīga: Intelekts, 1998, 81. lpp.

⁴⁵Heintel, Peter. Thomas Sturm: Kant und die Wissenschaft vom Menschen // *Kant-Studien*. Bd. 102, Heft 2, 2011, S. 256.

⁴⁶Kādā no vēstulēm Kants atzīst, ka tie viņa klausītāji, „kuri ir visvairāk spējīgi visu aptvert, ir tie, kuri vismazāk izsmeloši un pedantiski pieraksta”, savukārt tiem, kuri tā dara „reti piemīt spriestspēja atšķirt būtisko no nebūtiskā” (*Br* 10: 242). Tomēr starp studentiem, kuru lekciju pieraksti (ne tikai antropoloģijā) ir saglabājušies, ir, piemēram, arī Johans Gotfrīds Herders (*Herder*), kurš laikā no 1762. gada līdz 1764. gadam apmeklēja Kanta lekcijas, un par viņa spriestspēju nav pamata šaubīties, tādēļ minētā Kanta norāde nav iemesls noraidīt šos pierakstus. Būtisks iemesls ņemt vērā tajos ietvertās atziņas ir tāds, ka tajās par antropoloģijas un morāles teorijas attiecībām netiek pateikts kaut kas pilnīgi jauns vai nesavienojams ar tiem nedaudzajiem apsvērumiem, kuri par antropoloģijas vietu praktiskajā filozofijā sastopami Kanta publicētajos darbos.

sērijas 25. sējumā. Par nopietnas filozofiskas intereses priekšmetu šīs lekcijas atzītas tikai nesen. Kanta antropoloģijas pētniece Alikša Koena (*Cohen*) norāda, ka “līdz pavisam nesenam laikam, *Antropoloģijas lekcijas* uzskatīja par īpatnēju, nekritisku un, iespējams, anomālu darbu, kas neiederas Kanta sistēmā kā tādā”⁴⁷.

Minētās Kanta ētikas pārinterpretācijas ierosmes neizsmel iemeslus, kuri liek pārskatīt tās tīrību. Citiem iemesliem, kā norāda Kanta pētnieks Karls Ameriks (*Ameriks*), ir sakars ar „*mūsu pašu* fundamentālajām filozofiskajām perspektīvām”. Ameriks raksta: „Katram laikmetam neizbēgami ir īpaša attieksme pret noteiktām pieejām ētikai, kas tobrīd šķiet auglīgākās. Mūsu laikos, kad ir jauns, savstarpēji konfliktējošu uzskatu (metafizisku un ne-metafizisku) sajaukums, nav pārsteigums, ka pastāv krasī pretrunīgi uzskati par to, kas ir galvenais un vērtīgākais Kanta filozofijā [...]”⁴⁸ Jautājums par to, kas ir galvenais un vērtīgākais Kanta ētikā, atšķiras no jautājuma par to, kādi ir tās pamati un ko tā ietver, lai gan atbilde uz pirmo jautājumu var motivēt otrā jautājuma aktualizāciju un ietekmēt atbildi uz to. Ameriks raksta: „[...] Kanta tīrā praktiskā prāta aizstāvību regulāri pavada pozitīva tādu elementu izpratne, kuri nav pilnībā tīri.”⁴⁹ Centieni tos apzināt arī izvēršas „grāmatu plūdus” „ar tādiem nosaukumiem kā *Kanta netīrā ētika*”⁵⁰⁵¹. Viņš skaidro, ka šo interpretu mērķis „nav Kantu kritizēt, bet aizstāvēt viņu un parādīt, kā Kants piedāvā virkni plašu empīrisku apsvērumu, kas palīdz aizpildīt viņa ētiku tā, ka tā nav tik ievainojama, kā varētu šķist tiem, kuri izvērza ierastos iebildumus par tās pārlikto tīrību, pārlikto attālinātību no realitātes un aktuālajiem cilvēka praktiskās dzīves apstākļiem”⁵². Var pieņemt, ka nepieciešamība pietuvināt Kanta ētiku „realitātei un cilvēka praktiskās dzīves apstākļiem” ir saistīta ar mūsdienu filozofiskajām perspektīvām⁵³.

To Kanta interpretu starpā, kuri atzīst morāles teorijas saikni ar netīriem, tātad – antropoloģiskiem – apsvērumiem, nav vienprātības jautājumā par to, kā tieši noteikt šo saikni. Tāpat kā nav vienprātības, kā vispār skaidrot morāles teorijas un antropoloģijas attiecības. Viens no nozīmīgākajiem iemesliem vienprātības trūkumam ir tas, ka Kants pats šīs attiecības ir pieminējis tikai dažas reizes un nav izvērsis. Nav arī skaidrs, par kādu antropoloģiju ir runa.

⁴⁷Cohen, Alix. Introduction // *Kant's Lectures on Anthropology. A Critical Guide*. Ed. by Alix Cohen. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 2–3.

⁴⁸Ameriks, Karl. *Kant's Elliptical Path*. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 49.

⁴⁹*Ibid.*, 48

⁵⁰Runa ir par Laudena 2000. gadā iznākušo darbu, kurš tiek izmantots promocijas darbā.

⁵¹*Ibid.*, 48–49

⁵²*Ibid.*, 49

⁵³Šo Amerika minēto interpretācijas aspektu par Johana Georga Hāmaņa (*Hamann*) ideju interpretāciju, uzsverot neskaidrību par „mūsu pašu [...] perspektīvām”, trāpīgi skaidro latviešu filozofs Raivis Bičevskis: „Hāmaņa domāšanu raksturot nebūt nav viegli. Grūtības slēpjas ne jau viņa domas vai tekstu savdabīgumā, bet pirmām kārtām neziņā par to, kā un kur esam patlaban – kādā vēsturiskā laikā dzīvojam, kas ir „tagad”, no kura raugāties uz Ziemeļu magu.” (Bičevskis, Raivis. *Savs vārds. Johans Georgs Hāmanis. Ievads viņa domāšanā*. Rīga: LU FSI, 2014, 27. lpp.) Līdzīgi mēs varam teikt, ka tas, ko redzam Kanta ētikā, atkarīgs no tā, „kā un kur esam patlaban”.

Kanta tekstos tiek minēta morālā jeb praktiskā antropoloģija⁵⁴, kuru viņš saista ar morāles teoriju, bet tai nav veltīts neviens atsevišķs teksts. Izvērstākā antropoloģijas koncepcija ir pragmatiskā antropoloģija, tomēr tās attiecības ar morāles teoriju nav tik skaidri noteiktas, kā tas ir morālās antropoloģijas gadījumā. Tātad, pievērsoties antropoloģijai un tās attiecībām ar morāles teoriju, kā norāda Laudens, jāveic „uzmanīgs detektīva darbs”⁵⁵. Tomēr jāņem vērā, ka šis „detektīva darbs” ir tikai viena daļa no pozitīva antropoloģijas un morāles teorijas attiecību skaidrojuma, otra daļa ir šo attiecību konstruēšana un šajā ziņā – attālināšanās no Kanta. Zammito raksta: „Nav tā, ka nevar rekonstruēt, kāda varētu izskatīties Kanta antropoloģija, morāla vai filozofiska. Pētnieki ir mēģinājuši to darīt, pat agrākie Kanta epigoņi to darīja. Problēma ir tajā, ka *Kants* to neizdarīja.”⁵⁶

Lai kādu secinājumu pētnieki izdarītu par morāles teorijas attiecībām ar antropoloģiju, pētniecības gaitā neizbēgami jārisina jautājums par morālās antropoloģijas attiecībām ar pragmatisko antropoloģiju. Pragmatiskā antropoloģija ir vienīgā antropoloģijas koncepcija, ko Kants ir izstrādājis, un, no šāda viedokļa raugoties, tai ir tiesības uz antropoloģijas vispār pārstāvniecību Kanta filozofijā. Jautājums par morālās un pragmatiskās antropoloģijas attiecībām ir sarežģīts un pieprasa atgriezties pie Kanta filozofijas pamatnošķīruma – nošķīruma starp teorētisko un praktisko filozofiju –, jo morālā antropoloģija ir praktiskās filozofijas daļa, savukārt pragmatiskā antropoloģija kā empīrisks pētījums atbilst teorētiskās filozofijas pieejai. Vienlaikus morālā antropoloģija pievēršas „cilvēka īpašajai iedabai, kuru var izzināt tikai caur pieredzi”⁵⁷, bet pragmatiskā – tam, ko cilvēks „kā brīva būtne no sevis veido, vai ko viņš no sevis var veidot un kas viņam no sevis jāveido”⁵⁸. Tādējādi problēma ir pašā Kanta antropoloģijas idejā, jo tā paredz cilvēka kā brīvas būtnes empīrisku pētījumu, kas savukārt nav savienojams ar TPK tēzi, ka „attiecībā uz šo empīrisko raksturu brīvības nav”⁵⁹. Šī problēma, ko 1779. gada recenzijā par *Antropoloģiju* konstatē jau Frīdrihs Daniels Ernsts Šleiermahers (*Schleiermacher*), joprojām ir spēkā un var novest pie antropoloģijas kā noteikta veida psiholoģijas skaidrošanas un ietveršanas teorētiskās filozofijas sfērā, tātad tās piederības ētikai un praktiskajai filozofijai vispār noliegšanas, vai pie kantiskās antropoloģijas kā neiespējama projekta atzīšanas.

⁵⁴Atsaucoties uz vienu un to pašu mācību – morāles filozofijas otru daļu, Kants izmanto apzīmējumus „morālā antropoloģija” (*MdS* 6: 217), „praktiskā antropoloģija” (*Gr* 4: 388), kā arī vienkārši „antropoloģija” (*Gr* 4: 412; *V-Mo/Collins* 27: 244; *V-Mo/Mron* 27: 1398), turpmāk lietosim pirmo apzīmējumu, ņemot vērā, ka pasāzā, kurā Kants visizsmelošāk apraksta šo mācību (*MdS* 6: 217), viņš izmanto tieši šo apzīmējumu.

⁵⁵Louden, Robert B. *The Second Part of Morals // Essays on Kant's Anthropology*. Ed. by Brian Jacobs, Patrick Kain. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 64.

⁵⁶Zammito, John. H. *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*, p. 301.

⁵⁷*MdS* 6: 217

⁵⁸*Anth* 7: 119

⁵⁹*KrV* 3: 578

Ja pieņem, ka Kanta filozofijā ir legītimi runāt par antropoloģiju un var atrast ētikai piederīgu, t. i., morālu, antropoloģiju, tad pētnieki lielākoties to meklē tekstos, kuros izklāstīta pragmatiskās antropoloģijas koncepcija. Šiem meklējumiem raksturīgs pieņēmums, ka morālajai antropoloģijai jābūt ietvertai pragmatiskajā antropoloģijā. Ja noliedz saikni starp pragmatisko antropoloģiju un morāles teoriju, pragmatisko antropoloģiju nošķirot no kritiskās filozofijas vispār, tad noraida arī morālās antropoloģijas vai vismaz tās pētīšanas iespējamību. Iebildumi pret morālās antropoloģijas jautājuma risināšanas iespējamību tātad no vienas puses balstās pragmatiskās antropoloģijas un morāles teorijas nošķiršanā⁶⁰, no otras puses tie balstās argumentos, kuri attiecas uz morālās antropoloģijas konceptuālajām problēmām vai šīs mācības izvērsuma trūkumu Kanta darbos⁶¹. Ja ir pamatota iespēja saistīt pragmatisko antropoloģiju un morāles teoriju, pragmatisko antropoloģiju saprot kā morālo antropoloģiju, raugoties no morāles skatpunkta. Tātad morālo antropoloģiju ielasa pragmatiskās antropoloģijas koncepcijā⁶².

⁶⁰Ievadā antropoloģijas lekciju izdevumam Brants savu pozīciju pauž šādi: „Pragmatiskā antropoloģija nevienā no tās attīstības fāzēm nav identiska ar to antropoloģiju, ko Kants pēc 1770. gada atkārtoti dēvē par savas morāles mācības komplimentāro daļu. Pragmatiskā antropoloģija rodas caur divkārtu nošķiršanu: vispirms empīriskā psiholoģija tiek nošķirta no metafizikas korpusa un atklāta kā patstāvīga (1772/1773), pēc tam tā tiek nošķirta no skolas disciplīnām un padarīta par akadēmisku mācību, kas veido pastarpinājumu starp skolu un pasauli. Bet zināšanām par pasauli kā tādām nav nekādas sākotnējas saiknes ar morāles filozofiju. Lielā, jēdzieniski tuvāk nenoteiktā distance starp kritisko morāles filozofiju un pragmatisko antropoloģiju izriet jau no tā vien, ka ne piezīmēs, ne arī pašā grāmatā nav atrodami vārdi „kategorisks” vai „imperatīvs”, vai „autonomija”. Vienlīdz pārsteidzoši ir tas, ka Kanta publicētajos darbos, izņemot pašu *Antropoloģiju*, jēdzieni „pragmatiskā antropoloģija” vai „antropoloģija pragmatiskā nolūkā” netiek lietoti. [...] Šeit atkal parādās, ka pragmatiskā antropoloģija nav sistemātiski integrēta Kanta filozofijā.” (Brandt, Reinhard, Stark, Werner. *Einleitung // Kants gesammelte Schriften Bd. 25. Vorlesungen über Anthropologie 2*. Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Bearb. von Reinhard Brandt, Werner Stark. Berlin: Walter de Gruyter, 1997, S. xlvi–xlvi.)

Branta skolnieks Šturms arī noliedz tiešu saistību starp pragmatisko antropoloģiju un morāles teoriju: „Kantam starp antropoloģiju un morāles filozofiju pastāv tikai netiešs sakars. Tā vietā, lai tieši un galvenokārt pērtu morālo normu „kā kavējošos tā veicinošos īstenojuma nosacījumus”, viņam ir svarīgi analizēt noteiktu *racionālu* rīcības regulu realizācijas empīriskos nosacījumus, kā arī tam nepieciešamās rakstura un personības struktūras.” (Sturm, Thomas. *Kant und die Wissenschaft vom Menschen*. Paderborn: Mentis Verlag, 2009, S. 570.)

⁶¹Šādu viedokli, kā turpmāk skaidrosim, pauž, piemēram, filozofi Herberts Džeimss Patons (*Paton*) un Mērija Gregore (*Gregor*).

⁶²Pragmatiskās antropoloģijas morālo relevanci un tātad tās iespējamo morālās antropoloģijas statusu pieņem vairāki autori, tostarp Māra Rubene, Laudens, Vuds, Štarks un Frīrsons.

Māra Rubene raksta: „Kantam cilvēka daba vai cilvēka dabas zināšana nav iegūstama empīriskā kultūras vai vēstures pētniecībā. Tātad fizikālā daba tiek apgūta teorētiski, bet morālā, racionālā daba jeb raksturs, kas pārstāv cilvēciskumu, ir pragmatiskās antropoloģijas domēns, kas tuvs praktiskajai vai morāles filozofijai.” (Rubene, Māra. *Cilvēka traģiskais tēls: Imanuels Kants un Larisa Čuhina // Intelektuālās identitātes un vērtības. Filosofoi Larisai Čuhinai – 100*. Rīga: FSI, 2014, 258. lpp.)

Laudens ir Branta pozīcijas pretinieks, viņš uzskata, ka pragmatiskā antropoloģija ir saistīta ar morāles teoriju. Laudens noraida Branta morāles jēdzienu trūkuma argumentu: „Tas, vai noteikts jēdziens parādās vai neparādās tekstā, neatrisina sarežģītāko jautājumu par to, vai tekstā tiek aplūkota noteikta tēma. (Brants daudzviet pieņem šauri leksikogrāfisku perspektīvu, kas viņu maldina.) Skaidrs, ka noteiktu tēmu var aplūkot ar daudzu dažādu jēdzienu palīdzību. Vienlaikus, kad autors atsakās izmantot vispiemērotākos jēdzienus kādas tēmas aplūkojumam, lasītājiem ir nopietns iemesls domāt, ka tēma (labākajā gadījumā) tiek aplūkota aplinkus, nevis tieši.” (Louden, Robert B. *Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings*. New York: Oxford University Press, 2000, p. 202) Laudens raksta: „Mans paša viedoklis ir tāds, ka Kanta antropoloģijas lekcijas satur atsevišķu morālu antropoloģiju.” (Louden, Robert B. *The Second Part of Morals: Kant's Moral Anthropology and its Relationship to his Metaphysics of Morals*. Kant e-prints, 1: 1–13; www.cle.unicamp.br/kant-e-prints, p.5.) Viņš raksta, ka „mūsu kā lasītāju uzdevums ir salikt kopā, noskaidrot un (ja iespējams) integrēt šos morālos

Gan to pētnieku pozīcijas, kuri uzskata, ka pragmatiskā antropoloģija ir nošķirama no morāles teorijas, gan to, kuri pragmatiskajā antropoloģijā saskata noteiktu morālo antropoloģiju, paredz pieņēmumu, ka pragmatiskā racionalitāte⁶³ ir atšķirīga no morālās racionalitātes un ir plašāka par to. Kā raksta Šturms:

vēstījumus Kanta vispārīgajā filozofiskajā projektā tā vietā, lai turpinātu sūkstīties par to, ka antropoloģijas lekcijas mums nesniedz eksplīcītu, sistemātisku un tiešu „praktiskās filozofijas vispār iedalījuma otrās daļas, [...] morālās antropoloģijas” izklāstu” (Louden, Robert B. *The Second Part of Morals*, p. 64.). Loudens uzskata, ka pragmatisko antropoloģiju noteiktā aspektā var skatīt kā tādu, kas satur morālu antropoloģiju, tās neidentificējot: „Bet neviens, un vismazāk filozofs, kurš uzskata, ka mums pret cilvēci vienmēr jāizturas kā pret mērķi, nevis tikai kā pret līdzekli, nekad nav nopietni apgalvojis, ka praktiskā jeb morālā antropoloģija ir *identiska* ar pragmatisko antropoloģiju. [...] Bet mēs varam arī izvēlēties izmantot savas zināšanas par cilvēka iedabu *morāliem* mērķiem, un, kad mēs tā darām, tad mūsu antropoloģija kļūst par morālo antropoloģiju. Morālā antropoloģija jau ir potenciāli klātesoša pragmatiskajā antropoloģijā, un mēs aktualizējam šo potencialitāti, kad vien izvēlamies to izmantot morāliem mērķiem [...]. Ir skaidrs, ka Kants visā divdesmit četrus gadus ilgajā laikā, kad viņš lasīja lekcijas antropoloģijā, eksplīcīti vēlējās, lai cilvēki izvēlētos antropoloģiju lietot morāliem mērķiem.” (Louden, Robert B. *Applying Kant's Ethics*, p. 354.)

Pozīciju, kura paredz ciešu saistību starp antropoloģiju un morāles teoriju, pauž arī Vuds. Tiesa, priekšstats par šīs saistības raksturu viņa domas attīstības gaitā ir ievērojami mainījies. Vienā no agrīnajiem rakstiem paustā tēze paredz, ka antropoloģiju un ētiku vienojošais pamats ir tieši antropoloģija, nevis ētika. Proti, Vuds argumentē par to, ka Kanta ētika ir balstīta (atvedināta no) noteiktā cilvēka iedabas skatījumā: „Vai kāda no šīm Kanta doktrīnām paredz, ka Kanta ētika nav balstīta antropoloģijā, cilvēka iedabas koncepcijā? Tās paredz, ka morāles fundamentālais *principis* ir apriors un tādā neatkarīgs no cilvēciskas būtnes nepastāvīgās iedabas, šajā nozīmē morāle nav balstīta antropoloģijā. Bet kādā plašākā „pamata” nozīmē, morālās teorijas pamati ietver sevī vairāk nekā tikai tās fundamentālo principu. Šāda teorija ietver sevī arī izpratni par to, kas ir morāle, izpratni par morāles principu nozīmīgumu un to lomu cilvēku dzīvē, pat teorijā, kuras fundamentālais princips ir apriors, šī izpratne būs balstīta empīriskā cilvēka iedabas skaidrojumā, antropoloģijā.” (Wood, Allen W. *Unsociable Sociability: The Anthropological Basis of Kantian Ethics // Philosophical Topics*. Vol. 19, Nr. 1, 1991, p. 326.) To, ka Vuds šeit nerunā par morālo antropoloģiju kā atsevišķu koncepciju, bet drīzāk tieši pragmatisko antropoloģiju, var saprast no apgalvojuma, ka ētikai jābūt balstītai „zināšanās par cilvēka iedabu, cilvēka psiholoģijā plašā nozīmē” (Wood, Allen W. *Unsociable Sociability*, p. 326.) Vēlāk tapušā darbā Vuds skaidro līdzīgi: „Nav grūti saprast kā saskaņā ar Kanta uzskatiem empīriskai antropoloģijai ir neaizvietoājama loma praktiskajā filozofijā.” (Wood Allen, W. *Kant's Ethical Thought*, p. 195.)

Atšķirībā no kolēģa Branta, otrs Kanta antropoloģijas lekciju studentu pierakstu izdevējs Štarks arī uzskata, ka pastāv ciešāka saikne starp pragmatisko antropoloģiju un ētiku, nekā ierasti uzskatīts: „Es uzskatu, ka starp Kanta lekcijām antropoloģijā un viņa morāles filozofiju pastāv iekšējas pozitīvas attiecības [...]” (Stark Werner, *Historical Notes and Interpretative Questions // Essays on Kant's Anthropology*, p. 21.) Ņemot vērā šo atziņu, kā arī to, ka Štarks uzskata, ka pragmatiskajai antropoloģijai ir paredzēta vieta Kanta kritiskajā filozofijā, var pieņemt, ka viņš uzskata, ka pragmatiskā antropoloģija aizpilda to vietu, ko Kants paredzējis morālajai antropoloģijai. Štarks raksta: „Citiem vārdiem sakot, es uzskatu, ka Kants antropoloģiju uzskatīja par savas filozofijas (ieskaitot kritisko filozofiju) integrālu daļu un ka to nedrīkst uzskatīt par kādu sistēmas pielikumu. Vēl vairāk, es neuzskatu, ka ir pietiekami lekcijas antropoloģijā, kas lasītas no 1772. /1773. gada, skatīt kā tikai „pedagoģiskas” attiecībā pret studentiem vai kā tikai „populāru filozofiju”, kas pilnībā nošķirta no kritiski ievirzītās filozofijas sistēmas. Pozitīvais un kritiskais antropoloģijas saturs, manuprāt, nevar tikt reducēts tikai uz saprātīguma mācību.” (*Ibid.*)

Pret Branta tēzi, ka pragmatiskā antropoloģija nav identiska ar morālo antropoloģiju, ieilst arī Frīrsons. Viņš raksta: „Pragmatiskā antropoloģija ietver vairāk nekā tikai morālo antropoloģiju, tādā tās nav *identiskas*. Un Kants nekad eksplīcīti neierāda pragmatiskajai antropoloģijai sistemātisku vietu savā morāles teorijā. Bet morālā antropoloģija ir *iekļauta* pragmatiskajā antropoloģijā.” (Frierson, Patrick. *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 178.)

⁶³Ņemot vērā nepieciešamību pamatot noteikta veida attiecības starp pragmatisko un morālo racionalitāti, promocijas darbā būtisks ir racionalitātes jēdziens, kurš šeit jāizskaidro.

To, kas ar prātu apveltītu (tātad – racionālu) būtni atšķir no ikvienas citas būtnes vai lietas, Kants TMP raksturo šādi: „Ikviens dabas lieta darbojas pēc likumiem. Tikai prātīgai būtni piemīt spēja darboties pēc likumu priekšstatiem, t. i., pēc principiem, jeb – griba.” (*Gr 4: 412*)

Uz šo racionalitātes definīciju kā uz racionalitātes pamatizpratni Kanta filozofijā atsaucas arī Korsgārda. Viņa to skaidro šādi: „Ja es pametu gaisā savu pildspalvu, darbosies gravitātes likums: tā galu galā nokritīs atpakaļ uz zemes. Bet, kad tā sasniedz augstāko punktu, tā nesaka sev: „Labāk tagad kritīšu atpakaļ zemē.” Bet mēs, kad rīkojamies, darām tā. [...] Piemēram, [...] es kāpju kalnā, bet, ja es tagad nekāpšu atpakaļ lejā, es nepaspēšu mājās pirms saulrieta. Tādēļ es sev saku: „Es tagad labāk došos atpakaļ lejā, lai paspētu mājās pirms saulrieta.” Šī doma [...] ir mana maksima un tā ir arī mana likuma

„Kanta racionalitātes jēdziens ir aptverošāks par morālās racionalitātes jēdzienu: ir racionālas izšķiršanās un plānošanas formas, kas nevar būt morāli relevantas un, vismaz no subjektu perspektīvas raugoties, ir racionālas izšķiršanās un rīcības, kas nevar kalpot morāliem mērķiem un pat var būt pretrunā ar tiem, un tomēr noteiktā ziņā tās nepārstāj būt racionālas, proti, „saprātīguma” ziņā [...]”⁶⁴

Saskaņā ar šo skatījumu par morālo racionalitāti runa ir tikai tad, kad spēkā ir noteikti nosacījumi, proti, morāli relevantas situācijas, kurās aktualizējas nepieciešamība sekot morāliem mērķiem. Ārpus šīm situācijām spēkā ir pragmatiskā racionalitāte⁶⁵.

Pētnieki, kuri pievēršas morālajai antropoloģijai, tās priekšmetu un uzdevumus skaidro atšķirīgi, jo šīs mācības izklāsta trūkums paver plašas iespējas interpretācijai. Tomēr iemesls, kāpēc morāles teorijai vispār ir nepieciešams kāds papildinājums, atklāj to, kas ir uzskatāms par morālās antropoloģijas priekšmetu. Morāles teorijai, lai tās principi būtu iedarbīgi cilvēku dzīvē, jāņem vērā cilvēka iedaba, t. i., tai jābalstās noteiktā cilvēka iedabas izpratnē vai koncepcijā, jo tikai tā iespējams noteikt, kādi faktori (pozitīvi un negatīvi) ietekmē morāles priekšrakstu lietojumu cilvēku dzīvē.

konceptija. Manas kustības tiek uzskatītas par gribētām, t. i., par rīcību, tāpēc, ka mana maksima nosaka to, ko es daru. Citiem vārdiem sakot, tāpēc, ka es nosaku sevi iet atpakaļ, manas kustības man ir piedēvējamas. Racionalitāte ir pašnoteiksmes spēja.” (Korsgaard, Christine M. *Self-Constitution. Agency, Identity and Integrity*, pp. 68–69.)

Ir skaidrs, ka tiek noteikta gan rīcība, gan mērķis. „Spriestspējas kritika” (1790) Kants padziļina šo nošķirumu starp cilvēku kā prātīgu būtni un ikvienu citu būtni vai lietu, kas darbojas pēc dabas likumiem (kā Korsgārdas minētā pildspalva), ņemot vērā mērķa noteikšanas aspektu. Viņš raksta: „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 sūtības 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.” (KU 5: 431) No šī apgalvojuma izriet, ka jautājums par to, kādu mērķi nosaka, ir būtisks, precizējot, kas cilvēku ļauj nošķirt no citām dabas lietām vai būtnēm. Cilvēks patiešām atšķiras ar to, ka nosaka no dabas neatkarīgu mērķi, tas nozīmē mērķi, kas neizriet no viņa kā dabiskas būtnes. Laime un citi mērķi, kas izriet no cilvēka jutekliskās iedabas, ir tādi tikai daļēji, proti, šo mērķu veidošanā un izvirzīšanā lielā mērā līdzdarbojas prāts, nevis tikai daba, tomēr tie ir nesaraujami saistīti ar cilvēka juteklisko iedabu, un nav tas, ko Kants sauc par „pašpietiekamību”. Korsgārdas minētais piemērs ar došanos mājās pirms saulrieta ir drīzāk pragmatisks mērķis, tas izriet no jutekliskās iedabas diktētajām rūpēm par pašsaglabāšanos, drošību utt. Tas neapšaubāmi ir racionāls mērķis un rīcība, jo to izvirza ar prāta palīdzību un tam seko saskaņā ar maksimu. Tomēr, tā kā tas ir mērķis jutekliskās iedabas interesēs, tas un rīcība saskaņā ar to paliek būtiski saistīti ar dabu. Protams, daba šeit nevada cilvēku tā, kā tā vada pildspalvu Korsgārdas piemērā, bet cilvēks arī nav pilnībā brīvs no tās un neiedibina pilnīgu nošķirumu starp sevi kā prātīgu būtni un dabas lietām. Tādējādi pragmatiski racionāla rīcība ir racionāla, tomēr ne pilnā šinī jēdzienā ietvertajā nozīmē. Pilnā nozīmē racionāls mērķis un rīcība ir morāls mērķis (SK pasāzā norādītais galamērķis) un morāla rīcība.

Promocijas darbā racionalitātes jēdzienu atkarībā no konteksta izmantosim gan šajā, iepriekš izskaidrotajā nozīmē, proti, attiecībā uz mērķa izvirzīšanu un rīcības noteikšanu, ņemot vērā cilvēka kā jutekliskas un racionālas būtnes intereses, gan arī šaurākā nozīmē, attiecinot to uz rīcības un tās maksimas atbilstību konkrētam mērķim. Bet pieņemumu, ka morālā racionalitāte ir plašāka nekā pragmatiskā racionalitāte, pamatosim, balstoties pirmajā plašākajā racionalitātes jēdziena izpratnē.

Apzīmējums „plašāka” paredz, ka morālā racionalitāte arī ir racionalitāte šī jēdziena pilnā nozīmē, ko Kants tai piedēvējis, tādējādi tā ietver pragmatisko racionalitāti kā noteiktu tās veidu.

⁶⁴Sturm, Thomas. *Kant und die Wissenschaft vom Menschen*, S. 570.

⁶⁵Korsgārda ir viena no pazīstamākajām Kanta praktiskās filozofijas pētniecēm, kura morālo racionalitāti skata kā kantisko racionalitātes vispār izpratni definējošu. Viņa raksta: „Pirmais ir nošķirums starp uzskatiem, saskaņā ar kuriem morāla rīcība patiešībā ir racionāla, spriežot saskaņā ar kādu *cit*u prāta principu un uzskatiem, saskaņā ar kuriem morālie principi paši ir prāta principi. Neohobsiskie argumenti, kas tiecas parādīt, ka moralitāte ir mūsu interesēs, ir pirmā uzskatu veida piemēri. Moralitāte tiek uzskatīta par racionālu, spriežot pēc savtīgu interešu standartiem, kas šķietami ir racionalitātes standarts. Tas nav tas, par ko es šeit runāju. Es runāju par uzskatu, ka morāli principi paši ir prāta diktāti.” (Korsgaard, Christine M. *Self-Constitution. Agency, Identity and Integrity*, p. 47.)

Argumentējot par pragmatisko racionalitāti kā daļu no morālās racionalitātes, mēs lielā mērā piekrītam šim uzskatam, tomēr nenoliedzot, ka noteiktā aspektā (kā tas tiks atklāts promocijas darba otrajā daļā) moralitāte iekļaujas arī savtīgu interešu sfērā.

Minētās grūtības morālās antropoloģijas problēmas leģitimācijā vispār, tās satura un uzdevumu noteiksmē, kā arī morālās antropoloģijas un pragmatiskās antropoloģijas attiecību skaidrojumā paredz, ka aktuālajās diskusijās par Kanta ētikas un antropoloģijas attiecībām pastāv daudzi un atšķirīgi uzskati un norisinās aktīvas diskusijas. Promocijas darbā veiktais pētījums iekļaujas šajās diskusijās, jautājumu par ētikas un antropoloģijas attiecībām risinot caur morālās un pragmatiskās antropoloģijas analīzi un abu mācību attiecību skaidrojumu. Pētījums balstās noteiktos pieņēmumos, kuri veido tā izejas pozīcijas, un norisinās, pamatojoties Kanta un viņa filozofijas interpretu tekstos, kas veido minēto diskusiju. Galvenie jautājumi, kas pētījumā tiek risināti, ir: (1) vai Kanta filozofijā ir atrodama morālā antropoloģija; (2) kuros tekstos morālā antropoloģija izklāstīta un ko tā satur; un (3) kādas ir morālās antropoloģijas attiecības ar pragmatisko antropoloģiju? Atbildot uz šiem trim jautājumiem, tiek risināts arī jautājums par pragmatiskās antropoloģijas un morāles teorijas attiecībām, tādējādi arī (4) jautājums par Kanta antropoloģijas vispār kā pieredzē balstītas mācības attiecībām ar viņa morāles teoriju.

Promocijas darba izpētes lauks

Promocijas darba izpētes lauku veido: (1) Kanta teksti un piezīmes publicētajiem tekstiem praktiskajā filozofijā: galvenokārt morāles filozofijā un antropoloģijā, kā arī reliģijā, vēsturē un tiesībās; studentu pieraksti no Kanta antropoloģijas, ētikas un metafizikas lekcijām; kā arī citi Kanta teksti, kuros apskatītas promocijas darba problemātikai relevantas tēmas; (2) Kanta filozofijas pētnieku teksti, kuros analizētas kā ētikas un antropoloģijas sfēras atsevišķi, tā arī to attiecības Kanta filozofijā kopumā; (3) Filozofijas vēsturei vai atsevišķām filozofijas problēmām veltīti teksti, kuros skaidrotas promocijas darba problēmas risinājumam svarīgas tēmas.

Promocijas darba pirmajā daļā, kurā analizējam Kanta tekstus ētikā, lai noskaidrotu, vai tajos ir ietverta noteikta cilvēka iedabas koncepcija, kura veidota no morāles skatpunkta, t. i., morāla antropoloģija, un kāda tā ir, izpētes lauku pamatā veido divi Kanta morāles filozofijas darbi – TMP un TM –, kuros Kants pamato un izvērš tikumu metafiziku un attiecībā pret to skaidro antropoloģijas lomu. Tāpat „Reliģija tikai prāta robežās” (1793), kurā ietvertais cilvēka iedabas skaidrojums ir nozīmīgs morālās antropoloģijas izpratnē, kas ir spēkā promocijas darbā.

Promocijas darba otrajā daļā izpētes lauka robežas galvenokārt iezīmē *Antropoloģija*, kurā izklāstīta pragmatiskās antropoloģijas koncepcija, kurai šī darba daļa ir veltīta. Tāpat citi antropoloģijai relevanti darbi – „Ideja par vispārīgu vēsturi kosmopolītiskā nolūkā” (1794), „Mūžīgu mieru” (1795), „Par teicienu „Tas var būt pareizi teorijā, bet neder praksei”” (1793).

Kā arī lekciju pieraksti antropoloģijas lekcijās un Kanta darbu tapšanas gaitā veiktās piezīmes. Būtiska loma otrajā daļā ir arī *Reliģijai*.

Pētījuma tēmas aktualitāte

1. Pasaulē

Kanta filozofijas aktualitāte nepieprasa pamatojumu. Hefe Kantam veltītā priekšlasījumā to apstiprina šādi:

„Jau sen visa pasaule godina Kantu. Tas notiek, sākot ar kultūrrakstiem avīzēs līdz raidījumiem radio un televīzijā un beidzot ar politiku. Arī ģeogrāfiskajā skatījumā viņu godina visa pasaule. Kantu atceras ne tikai Viduseiropā, bet visos kontinentos. Un šajā ziņā pasaule rīkojas pareizi. Par citiem lieliem filozofiem patlaban ir tikai vēsturiska interese; turpretim Kants aizvien vēl ir „viens no mums”. Cēloņi tam ir tik daudzskaitlīgi, ka, izvēloties, kuru no tiem apskatīt, pārņem mulsums.”⁶⁶

Par vienu no Hefes minētajiem cēloņiem neapšaubāmi var uzskatīt Kanta ētiku. Tās nozīme filozofijā, kā arī citās humanitāro un sociālo zinātņu disciplīnās ir tikai vairojusies un nostiprinājusies, turklāt tās ietekme uz ētikas izpratni krietni pārsniedz zinātņu robežas. Sevišķi filozofijā un ētikā Kanta morāles teorija ir viena no svarīgākajām. Ričards Rortijs (*Rorty*) raksta, ka Kants ir tas filozofs, kura dēļ „morālo jēdzienu studijas var padarīt par profesiju”⁶⁷.

Kanta ētikas studijas un interpretācija, ņemot vērā tās attiecības ar antropoloģiju, ētikas aktualitāti ir vairojusi. Pirmkārt, tāpēc, ka kļūst skaidri vairāki šīs ētikas aspekti, kuru izpratnei bija svarīgi ņemt vērā Kanta apsvērumus, kas ietilpst antropoloģijas laukā. Otrkārt, tāpēc, ka šī ētika tiek bagātināta ar jaunām Kanta atziņām, kuras var būt un ir tikpat nozīmīgas kā līdz šim izceltā Kanta ētikas daļa. Turklāt runa ir par atziņām, kas lielākoties attiecas uz šīs ētikas lietojamību, tātad tuvina to dzīves praksei. Piemēram, Kanta ētikas un antropoloģijas „sadarbība” mūsdienās aktuālu, ikvienu cilvēku skarošu problēmu risināšanā ir pieteikta eseju krājumā „Kanta ļaunuma anatomija” (*Kant's Anatomy of Evil*, 2010), kura centrā ir Kanta koncepcija par sliksmi uz ļaunu, kuru viņš pamato *Reliģijā*. Krājuma izdevēji ievadā raksta:

„Šeit uz spēles ir likts kaut kas vairāk nekā tikai kantiešu ģimenes strīda atrisinājums: atzīstot to, cik lielā mērā cilvēki ir gatavi neievērot morāles prasības, parādās nepieciešamība pēc viņu motivācijas un rīcības skaidrojuma, kurā galvenā loma ir spēcīgai ļaunuma koncepcijai. Šī ir nepieciešamība, ko mūsdienu morāles filozofiem vajadzētu ņemt vērā. Padarot pieejamāku Kanta ļaunuma koncepciju, mēs ceram sniegt savu ieguldījumu (pat ja netieši) novēlotai filozofiskās uzmanības maiņai.”⁶⁸

Neņemot vērā Kanta ētikas un antropoloģijas sastatījuma ārpusfilozofisko aktualitāti, tēma par šo disciplīnu attiecībām ir aktuāla arī filozofijā, sevišķi tai „kantiešu ģimenes” daļai,

⁶⁶Hefe, Otrfrīds. *Kants un pašdomāšana*. Filozofijas lekcijas Rīgā. Rīga: LU FSI, 2011, 9. lpp.

⁶⁷Rorty, Richard. Trapped between Kant and Dewey // *New Essays on the History of Autonomy*. Ed. by Larry Krasnoff, Natalie Brender. New York: Cambridge University Press, 2004, p. 197.

⁶⁸Anderson-Gold, Sharon, Muchnik, Pablo. Introduction // *Kant's Anatomy of Evil*. New York: Cambridge University Press, 2010, p. 2.

kura pēta Kanta praktisko filozofiju. Amerika vārdiem runājot, runa ir par „grāmatu plūdiem”. Galveno diskusijas vadlīniju iezīmē jautājums par to, cik nozīmīga antropoloģija ir ētikas teorijai. Kamēr daļa viedokļu šajā jautājumā pauž pozīciju, ka antropoloģijas nozīme aprobežojas ar tīrās morāles lietojuma nodrošinājumu, citi paredz tīrās morāles principu pamatu iztaujāšanu, secinot, ka šo pamatu veido noteikts Kanta cilvēka iedabas skatījums. Piemēram, Vuds raksta: „Līdz ko mēs apsveram iemeslus, kāpēc Kants uzsver tieši to, ka augstākais morāles princips jāatvedina apriori un neatkarīgi no cilvēka empīriskās iedabas, mēs nekavējoties redzam, ka Kanta ētika ļoti lielā mērā attiecas uz cilvēka empīrisku iedabu.”⁶⁹ Un šis iemesls, Vudaprāt, ir „augstākā mērā strīdīgā empīriskā tēze par cilvēka iedabu”⁷⁰.

Paralēli diskusijām par antropoloģijas un ētikas attiecībām norisinās arī pragmatiskās antropoloģijas pētījumi. Piemēram, Šturms izsmeļošajā pētījumā par Kanta antropoloģiju argumentē, ka tā ir patstāvīga disciplīna, kas pievēršas kompleksajai pragmatiskajai racionalitātei. Šturms ir arī „optimistiskāks nekā lielākā daļa interpretu un kritiķu”⁷¹ par pragmatiskās antropoloģijas zinātnisko statusu.

Antropoloģijas un ētikas attiecību jautājuma risinājums un antropoloģijas lomas vispār pētniecība Kanta filozofijā aktualizē Kanta filozofiskās ietekmes un domas tapšanas kontekstu un liek pārskatīt līdzšinējos priekšstatus. Piemēram, uzmanības centrā izvirzās un tiek pārskatīta Žana Žaka Ruso (*Rousseau*) ietekme uz Kanta filozofisko pozīciju. Ameriks izvērtē un pamato Ruso lomu tajā, ka „Kanta filozofijas, kas sākotnēji šķiet primāri orientēta uz bezlaicisko un ne-vēsturisko, centrā nokļūst īpašs laika un vēstures novērtējums”⁷². Vuds analizē Kanta un Herdera diskusiju, kura attiecas uz „laika un vēstures novērtējumu”, uzrādot tās saknes Ruso filozofijā un uzsverot šīs diskusijas turpmāko nozīmi filozofijā:

„Abi, Kants un Herders, cilvēka iedabu fundamentāli tver caur vēstures procesu, kura gaitā attīstās cilvēku dzimtas spējas. Viņu atšķirīgie šīs idejas izmantošanas veidi ir atvedināti no dažādiem aspektiem Ruso kompleksajā sociālajā domā. Polemika starp Kantu un Herderu ir viena no pirmajām diskusijām apgaismības ietvaros par cilvēces un sabiedrības fundamentālajiem jautājumiem, kas ir bijusi centrāla, domājot par modernitāti pēdējo divu gadsimtu garumā.”⁷³

Kopumā Kanta antropoloģijas, kā arī antropoloģijas un ētikas attiecību tēmas aktualitāte izpaužas dažādās disciplīnās un aspektos. Promocijas darba tēma – ētikas un antropoloģijas attiecību skatījums caur morālās un pragmatiskās antropoloģijas attiecību risinājumu – nepastarpināti ir aktuāls Kanta praktiskās filozofijas pētniecības sfērā, bet pastarpināti – tajā iekļauto atziņu aktualitātei nav noteiktu robežu.

⁶⁹Wood, Allen W. *Kant's Ethical Thought*, p. 10.

⁷⁰*Ibid.*, 11

⁷¹Sturm, Thomas. *Kant und die Wissenschaft vom Menschen*, S. 523.

⁷²Ameriks, Karl. *Kant's Elliptical Path*, p. 29.

⁷³Wood, Allen W. *Kant's Ethical Thought*, p. 227.

2. Latvijā

Viens no Latvijas pirmās brīvvalsts pazīstamākajiem filozofiem Teodors Celms raksta: „Imanuels Kants... uz šo vardu reaģē katra filozofiski kaut cik jutīga dvēsele.”⁷⁴ Šie vārdi attiecas uz pirmskara Latvijas filozofiskās vides veidotājiem. Kants šajā posmā ir viena no populārākajām filozofiskajām figūrām. Tomēr viņa filozofiju šajā posmā tver visai vienpusīgi, lielākoties koncentrējoties uz TPK un pārējām kritikām tiktāl, ciktāl tās ir pirmās kritikas turpinājums. Kantietis Pēteris Zālīte jau agrīnajā filozofiskās darbības posmā, lielākoties neokantiešu Kanta lasījuma ietekmē, konstatē, ka „Kanta nozīme un neatkārtojama lielums” slēpjas viņa izziņas teorijas centrālajā punktā – transcendentālajā estētikā, „kurā ir vismazāk ko nopelt vai pret ko iebilst”⁷⁵. Zālītes 1894. gadā Jēnā tapušās disertācijas tēma ir Kanta mācība par brīvību. Slavinošus vārdus Zālīte velta Kanta izziņas teorijai, savukārt par brīvību viņš konstatē, ka tā nav pietiekami pamatota, jo transcendentālā brīvība „ir tikai fikcija” un „ar šo mācību nevar iesākt absolūti neko”⁷⁶. Zālītes argumenti un secinājums liek domāt, ka viņš, kurš novērtēja un pārzināja Kanta teorētisko filozofiju, praktiskajā orientējās sliktāk, ja neņem vērā noteiktus Kanta tiesību filozofijas aspektus.

Tāpat citi Latvijas filozofi šajā posmā kā galveno Kanta devumu izceļ TPK, no ētikas minot tikai zināmo kategoriskā imperatīva formulējumu.

Pirms padomju okupācijas un tās laikā Latvijā nozīmīgu darbu Kanta filozofijas apzināšanā veica Atis Rolavs. Viņš iztulkoja daudzus Kanta darbus, tostarp darbus praktiskajā filozofijā – PPK, *Reliģija*, „Mūžīgais miers. Seši apcerējumi vēstures un tiesību filozofijā”, kā arī uzrakstīja monogrāfiju „Imanuela Kanta dzīve, darbi, sistēma”. Ņemot vērā apjomīgo darbu, ko Rolavs ieguldīja Kanta filozofijas pētniecībā, nav iemesla šaubīties par viņa Kanta praktiskās filozofijas izpratni un novērtējumu. Tomēr darbā „Kāda dzīve”, kurā Rolavs apraksta savu dzīves gājumu, viņš norāda, ka viņa interese par Kantu un filozofiju vispār ir saistāma ar ietekmi, ko uz viņu atstāja TPK un tajā pamatotā transcendentālā filozofija.⁷⁷ Tādējādi arī Rolava sirds drīzāk pieder Kanta teorētiskajai filozofijai.

Arī pēc neatkarības atjaunošanas Kants Latvijas filozofijā ir populāra figūra. Ņemot vērā ieguldījumu Kanta pētniecībā un viņa darbu tulkošanā, jāizceļ trīs latviešu filozofi – Igors Šuvajevs, Andris Rubenis un Rihards Kūlis.

Kūļa skatījumā Kanta filozofiju primāri raksturo tās racionālisms, viņš norāda, ka „Kanta filozofiju varētu raksturot kā vienu no spilgtākajām Rietumu racionālistiskās kultūras

⁷⁴Celms, Teodors. *Phänomen und Wirklichkeit des Ich*. (A. Mazlovska tulkojumā.)

⁷⁵Zālīte, Pēteris. Imanuela Kanta mācība par brīvību // *Pēteris Zālīte: kantiskais ideālisms un laicīgie ideāli*. Rīga: FSI, 2008, 154.–155. lpp.

⁷⁶*Ibid.*, 202

⁷⁷Rolavs, Atis. *Kāda dzīve*. (Manuskripts.)

izpaušmēm” un ka tā „savās pamattendencēs ir orientēta uz vispārnozīmīgo, pat nemainīgo”⁷⁸. Kanta ētiku viņš skaidro kā izrietošu no šī racionālisma un balstītu tajā. Savu Kanta ētikas skatījumu Kūlis lielākoties pamato ar pirmās un otrās kritikas atziņām.

Citi latviešu filozofi vairāk pievēršas arī Kanta praktiskajai filozofijai. Piemēram, Māra Rubene lekciju kursā par SK piedāvā daudzpusīgu Kanta estētikas skaidrojumu, atsaucoties uz Kanta praktiskās filozofijas darbiem un dažādām to interpretācijām. Tāpat Šuvajevs, kura dēļ latviešu valodā ir pieejami būtiski Kanta praktiskās filozofijas teksti (2005. gadā iznākušajā Kanta darbu apkopojumā „Kas ir apgaismība?”), pievērsies Kanta veikumam ārpus kritikām, vadot seminārus par TMP un *Antropoloģiju*, darbiem, kuri paver citu ainu uz Kanta filozofiju kopumā.

Ja neskaita Šuvajeva vadītos seminārus par *Antropoloģiju*, šai Kanta filozofijas daļai Latvijā nav pievērsta pētnieku uzmanība. Tāpat nav problematizētas ētikas un antropoloģijas attiecības. Tādējādi promocijas darbā veiktais pētījums Latvijā ir unikāls un arī aktuāls, jo tematizē Kanta ētiku veidā, kas to padara, pirmkārt, saprotamāku un līdz ar to noderīgāku tiem, kuri, kā norāda Zālīte, ir iesaistīti „šīs zemes cīņās un centienos pēc tikumiskiem ideāliem”⁷⁹, un, otrkārt, pieejamāku visiem, kurus interesē Kanta filozofija. Līdz ar šīs tēmas pētījumu Latvijas filozofiskajā vidē, tajā ienāk arī šajā vidē līdz šim neaktualizēti citu filozofu darbi un idejas, jo promocijas darbā veiktais pētījums balstās arī tādās Kanta filozofijas interpretācijās, kuras Latvijā līdz šim nav bijušas iesaistītas ne filozofiskajās, ne ārpusfilozofiskajās diskusijās.

Darba mērķis un uzdevumi

1. Mērķis

Promocijas darba mērķis ir pamatot tēzi, kura sastāv no divām daļām.

(1) Morālā antropoloģija ir cilvēka iedabas koncepcija, kura paredz, ka cilvēka iedabu raksturo dispozīcijas uz labu (dzīvnieciskuma, cilvēciskuma un personības dispozīcija) un sliksme uz ļaunu, šī koncepcija izklāstīta *Reliģijā*.

(2) Pragmatisko antropoloģiju var interpretēt kā *Reliģijā* pamatotās cilvēciskuma dispozīcijas izvērsumu, tādējādi – kā morālās antropoloģijas daļu.

Tēzes pirmās daļas pamatojumā spēkā ir pieņēmums, ka morālā antropoloģija ir tā cilvēka iedabas koncepcija, kurā balstās Kanta ētikas premisa par prāta (tātad arī morāles principu) un tieksmju, t. i., juteklības, nesaskaņu. Šī premisa paredz, ka tieksmes ne tikai nesakrīt ar prāta

⁷⁸Kūlis, Rihards. *Tulkotāja piezīmes un komentāri*, 579. lpp.

⁷⁹Zālīte, Pēteris. *Imanuela Kanta mācība par brīvību*, 202. lpp.

prasībām, jo tām ir atšķirīga izcelsme (juteklībā), bet ka tās pretojas prāta prasībām, kā skaidro Kanta pētnieks Benjamins Lipskombs (*Lipscomb*), ka tieksmes ir „nevis tikai ne-rationālas, bet [...] kontra-rationālas”⁸⁰. Tēzes pirmā daļa tiek pamatota, nosakot, kā Kanta morāles teorijā ir spēkā minētā premisa, uz kādiem nosacījumiem cilvēka iedabā tā un citi Kanta apsvērumi sakarā ar šo premisu un cilvēka juteklisko iedabu norāda. Tiek parādīts, ka šie nosacījumi ir ietverti cilvēka iedabas raksturojumā ar dispozīciju uz labu un sliekšmes uz ļaunu palīdzību.

Šeit nepieciešams paskaidrojums, jo minētā cilvēka iedabas koncepcija ir izklāstīta 1793. gadā, bet premisa, kura saskaņā ar promocijas darbā izvirzīto tēzi ir spēkā Kanta ētikā, ir spēkā jau vismaz 1785. gada darbā TMP. Šis pieņēmums paredz, ka Kants jau krietni pirms 1793. gada balstās noteiktā cilvēka iedabas skatījumā, kas atklājas arī *Idejā* ietvertajā cilvēka iedabas raksturojumā ar nesabiedrisko sabiedriskumu. Šis raksturojums un Kanta cilvēka iedabas skatījums, kas ir spēkā morāles teorijas darbos, *Reliģijā* izklāstītajā dispozīciju un sliekšmes uz ļaunu teorijā tiek formulēts un pamatots.

Tēzes otrā daļa tiek pamatota šādi.

(a) Pamatojot, ka Kants sākotnēji cilvēkam kā pētīšanas priekšmetam pievēršas praktiskā aspektā, t. i., tematizējot cilvēku kā morālu būtni, kas ļauj pieņemt, ka cilvēks kā morāla būtne Kantu interesē arī vēlāk pieteiktajā antropoloģijā.

(b) Pamatojot iespējamību pieņemt, ka pragmatiskajā antropoloģijā runa ir par cilvēku kā morālu būtni, ņemot vērā problēmas, kuras izriet no Kanta izziņas teorētiskās pozīcijas.

(c) Pamatojot pragmatiskās racionalitātes iekļautību morālajā racionalitātē, tātad – cilvēka pragmatiskā aspektā un nolūkā pētījuma morālo relevanci.

(d) Pamatojot savienojamību cilvēka raksturojumam ar dispozīciju palīdzību *Reliģijā* un *Antropoloģijā*.

Jāpaskaidro, kā izvirzītās tēzes un promocijas darba vispār ietvaros saprotam pragmatisko antropoloģiju. Runa ir par mācību, kura izklāstīta 1798. gada darbā un antropoloģijas lekcijās, kuras ir pieejamas studentu lekciju pierakstos. Tomēr tā nav mācība, kas ir identificējama ar visiem apsvērumiem par cilvēku, kuri ietverti grāmatā vai analizēti lekcijās. Pragmatiskā antropoloģija ir cilvēka kā brīvas (tātad ar prātu apveltītas) un vienlaikus arī jutekliskas būtnes pētījums, kas tematizē cilvēku vienā viņa prāta lietojuma sfērā, proti, ciktāl viņš realizē sevis kā jutekliskas būtnes intereses, t. i., patmīlības intereses, to nosaka pragmatiskuma predikāts. Pragmatiskā racionalitāte Kanta izpratnē ir vērsta uz laimes sasniegšanu. TPK viņš raksta:

⁸⁰Lipscomb, Benjamin. *Moral Imperfection and Moral Phenomenology in Kant // Kant's Moral Metaphysics. God, Freedom and Immortality*. Ed. by Benjamin J. Bruxvoort Lipscomb, James Krueger. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2010, p. 55–56.

„Praktisko likumu, kas pamatojas uz dziņu pēc svētlaiemes⁸¹, es saucu par pragmatisku likumu (gudrības⁸² regulu) [...]”⁸³

⁸¹Lai apzīmētu juteklisko tieksmju mērķu summu, Kants izmanto jēdzienu „Glückseligkeit”. Kūlis un Šuvajevs šo jēdzienu tulko atbilstoši vācu vārdam – „svētlaieme”. Tomēr gan vācu, gan latviešu valodā šim vārdam ir cita nozīme, to izmanto, lai apzīmētu garīga rakstura apmierinājumu, kas nav iegūstams šīs dzīves laikā, tam ir reliģiskas konotācijas. Savukārt jēdziens „laime” attiecas uz cilvēka apmierinājumu viņa dzīves laikā, t. i., uz stāvokli, kam ir juteklisks (psihofizioloģisks) raksturs, tā šo jēdzienu izmanto arī Kants. Tādēļ turpmāk promocijas darbā, tostarp Kanta citātu tulkojumā, lietošim vācu jēdzienam mazāk atbilstošu, bet pēc nozīmes vairāk piemēroto „laimes” jēdzienu. Tulkojot Kanta „Glückseligkeit”, to izmanto arī Rubenis (sk.: Rubenis, Andris. *Imanuels Kants. Ķerras stūmēja mēģinājums tuvoties karalim*. Rīga: Minerva, 2006, 159. lpp.). Tāpat Kanta darbu tulkojumos angļu valodā izmanto vārdu „happiness”, nevis, piemēram, „beatitude”, kas atbilst reliģiskam kontekstam.

Citējot Kantu no Kūļa un Šuvajeva tulkotajiem darbiem, atveidosim šo jēdzienu saskaņā ar tulkotāju piedāvājumu, t. i., kā „svētlaieme”.

⁸²Kants izmanto jēdzienu „Klugheitsregel”, tas balstās viņa filozofijā būtiskajā jēdzienā „Klugheit”, kas jānošķir no cita bieži izmantota jēdziena „Weisheit”. Promocijas darbā „Klugheit” tulkosim kā „saprātīgums”, bet „Weisheit” kā „gudrība”. Pamatojums minētajam lietojumam ir šāds.

Saprātīgums ir „patmīlības maksima” (*KpV* 5: 36). TMP Kants saprātīgumu skaidro, nodalot tā privāto un pasaules aspektu. Abu jēdzienu skaidrojums norāda uz to, ko Kants saprot ar saprātīgumu vispār: „Pirmais attiecas uz cilvēka izveicīgumu ietekmēt citus, lai viņus izmantotu savos nolūkos. Otrais ir spēja visus šos nolūkus apvienot sava ilgstošā izdevīguma vārdā. Pirmā vērtība ir jāatvedina uz otro, kurš ir saprātīgs pirmajā veidā, bet ne otrajā, ir apķērīgs un izmanīgs, bet kopumā – nav saprātīgs.” (*Gr* 4: 416) Ir skaidrs, ka Kants saprātīgumu skata kā īpašību, kas ir saistīta ar spēju realizēt patmīlības intereses, nevis morāles prasības. Attiecībā uz morāli Kants izmanto gudrības jēdzienu. Gudrību viņš skaidro kā „gribas īpašību” „tikt noteiktai uz augstāko labumu kā visu lietu galamērķi” (*MpVT* 8: 256). Līdzīgi šim raksturojumam citviet viņš gudrību identificē ar praktisko prātu: „Gudrība, t. i., praktiskais prāts tā atbilstībā visu lietu galamērķim, augstākajam labumam pilnībā atbilstoši principi (*Maßregeln*), piemīt tikai Dievam, redzami nerīkoties pretēji tās idejai ir tas, ko var dēvēt par cilvēcisko gudrību.” (*EAD* 8: 336) Kants arī norāda, ka „gudrību kā ideju par likumam atbilstošu pilnvērtīgu prāta lietojumu ir par daudz prasīti no cilvēka” (*Anth* 7: 200), lai gan, ciktāl cilvēks rīkojas saskaņā ar tikumisko likumu, viņš rīkojas saskaņā ar gudrību.

Latviešu valodā abus jēdzienus ierasts tulkot kā „gudrība” (piem.: „Weisheit” kā „gudrība”: *TPK*, 378, 413; *PPK*, 256, 168; *MM*, 123, un „Klugheit” kā „gudrība”, piem.: *TPK*, 465; *PPK*, 193, 273; *MM*, 130). Gadījumos, kad Kants nelieto šos jēdzienus iepriekš izskaidrotajās nozīmēs, bet, piemēram, vienkārši izmanto tos kā citus īpašības vārdus, problēmas nerodas. Tomēr tur, kur runa ir par šo jēdzienu lietojumu patmīlības un tikumības nošķiruma kontekstā, tas var radīt pārpratumus. Piemēram, *MM* Kants raksta: „Tā, piemēram, viens morālās politikas princips ir tāds, ka tautai jāapvienojas valstī saskaņā tikai ar brīvības un vienlīdzības tiesiskajiem jēdzieniem, un šis princips ir sakņots nevis gudrībā, bet gan pienākumā.” (*MM*, 130) Vācu valodā attiecīgā teikuma daļa skan šādi: „dieses Prinzip ist nicht auf Klugheit sondern auf Pflicht gegründet” (*ZeF* 8: 378). Varētu pieņemt, ka tulkotājs jēdzienu „Klugheit” atveido kā „gudrība”, bet jēdzienu „Weisheit” citādi, tas izskaidrotu teikumā ietvērto gudrības un pienākuma pretnostatījumu, tomēr, piemēram, vietā (šajā pašā darbā), kur Kants izmanto jēdzienu „Weisheit”, norādot uz Dievu, tas arī tulkots kā „gudrība”: „tomēr nedrīkstam neievērot teleoloģisko cēloni, kas norāda uz gādīgo gudrību, kura valda pār dabu” (*MM*, 115). Līdzīga problēma parādās arī *PPK*, vienviet Kanta lietotais „Klugheit” tulkots kā „gudrība” un savienots ar patmīlību: „patmīlības maksima (gudrība)” (*PPK*, 193), citviet savukārt kā „gudrība” atveidots „Weisheit” un savienots ar tikumību: „gudrība teorētiskā aplūkojumā nozīmē augstākā labuma izziņu un praktiskā aplūkojumā – gribas atbilstību augstākajam labumam” (*PPK*, 277). *PPK*, vietā, kur Kants reizē izmanto abus jēdzienus, piedāvāts alternatīvs atveidojums jēdzienam „Klugheit”, „Weisheit” tulkojot kā „gudrība”: „epikūriešu, stoiķu un kristiešu idejas ir dabiskā naivitāte, saprātīgums (*Klugheit*), gudrība (*Weisheit* – E. Š.) un svētums” (*PPK*, 274). Izmantojot šo piedāvājumu, promocijas darbā „Klugheit” tulkosim kā „saprātīgums”, bet „Weisheit” – kā „gudrība”.

Trešais racionalitātes mods, ko Kants bieži min kopā ar gudrību un saprātīgumu, ir prasme (*Geschicklichkeit*). Latviešu valodā šo jēdzienu tulko dažādi. Gadījumos, kad Kants to izmanto ne šajā specifiskajā racionalitātes modā nozīmē, latviski to tulko kā „izveicību” (sk.: *TP*, 25), „izveicīgumu” (sk.: *TPK*, 370; *MM*, 126), „māku” (sk.: *SK*, 14, 110, 216, 217). Ja runa ir par šo racionalitātes modu, to tulko kā „izveicību” (sk.: *TP*, 66, 75), „izveicīgumu” (sk.: *Vēstures sākums*, 43), „prasmī” (sk.: *TPK*, 416; *SK*, 14, 217, 117, 121; *PPK*, 176, 182, 196, 229). Rubenis piedāvā šo jēdzienu otrajā nozīmē tulkot kā „izveicību” (sk.: Rubenis, Andris. *Imanuels Kants*, 176.lpp.). Šo jēdzienu tā specifiskajā Kanta praktiskās filozofijas nozīmē vairāk lieto tajos darbos, kurus tulkojis Kūlis (*PPK* un *SK*), tādēļ latviešu filozofiskajā valodā vairāk iegājies Kūļa lietotais „prasmes” jēdziens, to arī turpmāk izmantosim promocijas darbā, izņemot gadījumus, kad Kantu citēsīm pēc tulkojuma, kurā izmantots cits variants. Jēdziens „prasme” arī veiksmīgāk atklāj to, kā Kants saprot šo fenomenu. Viņš skaidro, ka prasmes racionalitātes modā nav runa par to, „vai mērķis ir saprātīgs vai labs, bet tikai kas jādara, lai to sasniegtu” (*Gr* 4: 415). Tādējādi runa nav par spēju, kas tās realizācijā prasītu no cilvēka īpašu piepūli, bet vārds „izveicība”, jeb „izveicīgums” latviešu valodā tādu, šķiet, paredz.

⁸³*KrV* 3: 523

Jāņem vērā, ka nosacījums, ar kuru cilvēks tiecas pēc laimes un kurš tātad iezīmē pragmatiskās racionalitātes realizācijas sfēru, ir cilvēka esamība sabiedrībā. Tādēļ pragmatiskumu Kants skaidro kā spēju „veikli izmantot cilvēkus savos nolūkos”⁸⁴. Tomēr ne visi apsvērumi, kuri par cilvēka iedabu ietverti *Antropoloģijā* vai lekciju pierakstos, atbilst šim uzstādījumam. *Antropoloģijas* priekšvārdā Kants gan nošķir fizioloģisko un pragmatisko mācību par cilvēku, norādot, ka pēdējā attiecas uz cilvēku kā brīvu būtni⁸⁵ un daudzos būtiskos veidos cilvēks *Antropoloģijā* tiek skatīts tieši šādā veidā, tomēr Kants šajā darbā iekļauj arī tādu cilvēka skatījumu, kas patiesībā ietilpst fizioloģiskajā antropoloģijā, piemēram, analizējot maņas – tausti, redzi, dzirdi, garšu un smaržu. Tāpēc pragmatisko antropoloģiju, kas ir promocijas darba izpētes priekšmets, nevar identificēt ar visiem apsvērumiem, kas iekļauti publicētajā darbā un lekciju pierakstos. Vienlaikus pragmatiskā antropoloģija izklāstīta tieši šajos tekstos, kas nosaka, ka tie ir pētījuma uzmanības centrā, bet ar nosacījumu – ciktāl tie pievēršas cilvēkam kā pragmatiskās racionalitātes subjektam.

2. Uzdevumi

Promocijas darba pirmās daļas galvenais uzdevums ir pamatot izvirzītās tēzes pirmo daļu. Lai to izdarītu, jāveic šād uzdevumi.

(1) Jāanalizē tikumu metafizikas modelis TMP un TM, lai noskaidrotu, cik lielā mērā un kādā veidā Kanta morāles teorijā spēkā ir premisa par prāta un juteklības nesaskaņu, kura saskaņā ar promocijas darbā izdarīto pieņēmumu balstās morāli relevantā cilvēka iedabas koncepcijā, t. i., morālā antropoloģijā.

(2) Morāles teorijā (galvenokārt TMP un TM) ietvertā cilvēka iedabas koncepcija jāpamato kā sakritīga ar cilvēka iedabas raksturojumu ar dispozīciju uz labu (dzīvnieciskuma, cilvēciskuma un personības dispozīciju) un sliekšmes uz ļaunu palīdzību *Reliģijā*.

(3) Jāuzrāda cilvēka iedabas koncepcijai *Reliģijā* pamatā esošais cilvēku dzimtas attīstības pieņēmums, kas ļauj pieņemt šīs koncepcijas saikni ar Kanta vēstures un tiesību filozofijas un antropoloģijas apsvērumiem.

Promocijas darba otrās daļas uzdevums attiecīgi ir pamatot tēzes otro daļu. Lai to izdarītu, jāveic šādi uzdevumi.

(4) Jāpamato, ka sākotnēji (jau no 60. gadu vidus) Kantu cilvēks interesē praktiskā aspektā, galvenokārt – kā morāla vai uz morāli spējīga būtne. Lai to izdarītu, jāveic šādi uzdevumi.

⁸⁴*Anth* 7: 322

⁸⁵Sk.: *Ibid.*, 119

(4.1) Jāatklāj sākotne Kanta interesei par cilvēku, pamatojot, ka, pirms vēl Kants piesaka un uzsāk darbu pie pragmatiskās antropoloģijas, vismaz divu būtisku faktoru ietekmē viņš pievēršas cilvēkam – pētījuma priekšmetam – tieši kā morālai būtnei.

(4.2) Jāpamato antropoloģijas kā pieredzē balstītas mācības iespējamība pievērsties cilvēkam kā brīvai būtnei morālei nepieciešamās brīvības nozīmē.

(5) Jāpamato pragmatiskās antropoloģijas morālā relevance, kas ir izdarāms, veicot šādus uzdevumus.

(5.1) Pierādot, ka pragmatiskā racionalitāte ne tikai nav pretrunā ar morālo racionalitāti, bet ir tās daļa tādā nozīmē, ka morālā racionalitāte Kantam sakrīt ar racionalitātes kā tādas izpratni, tādējādi morāli racionāla rīcība ir arī pragmatiski racionāla rīcība, bet rīcība, kas ir pretrunā ar morālo racionalitāti, nav racionāla arī pragmatiski.

(5.2) Pamatojot, ka pragmatiskās antropoloģijas pētījumā Kants tematizē cilvēku kā morālu būtni savā kritiskās morāles teorijas nozīmē.

(5.3) Parādot, ka Kants pragmatiskās antropoloģijas pētījuma nozīmi pamato ar tā lomu ne tikai cilvēku dzimtas politiskajā, bet arī morālajā attīstībā.

(5.4) Pamatojot cilvēka iedabas raksturojuma ar dispoziciju palīdzību savienojamību *Reliģijā* un *Antropoloģijā*.

(5.5) Pamatojot noteiktu brīvības izpratni kā vienojošu nosacījumu cilvēka skatījumam *Antropoloģijā* un *Reliģijas* cilvēciskuma dispozicijā. Šis nosacījums iezīmē arī pragmatiskās antropoloģijas konceptuālās saiknes ar morālo antropoloģiju robežu.

Darba struktūra un sagaidāmie rezultāti

Promocijas darbs sastāv no ievada, pirmās un otrās daļas, noslēguma un izmantotās literatūras saraksta. Promocijas darba daļas vēltas morālajai antropoloģijai un pragmatiskajai antropoloģijai.

Promocijas darba pirmā daļa “Morālā antropoloģija” veidota atbilstoši minētajam pieņēmumam, ka tā cilvēka iedabas koncepcija, kas ir morālās antropoloģijas priekšmets, ir ietverta morāles teorijā kā premisa par prāta un juteklības nesaskaņu, tādējādi morālās antropoloģijas pētījums šajā daļā tiek veikts, atvedinot morālajā antropoloģijā ietilpstošos elementus no Kanta morāles teorijas un analizējot cilvēka iedabas koncepciju, kurā šie elementi balstās – koncepciju, kas izklāstīta *Reliģijā*. Šīs daļas iekšējo struktūru nosaka tas, ka no morālās antropoloģijas skatpunkta morāles teorijā izdalāmi divi turpmāk norādītie modeļi⁸⁶.

⁸⁶Jautājumā par to, vai runa ir par diviem dažādiem modeļiem vai attīstības posmiem, viedokļi var atšķirties. Pētnieki, kuri Kanta ētiku skaidro caur TMP, varētu apgalvot, ka tajā piedāvāta patstāvīga morāles koncepcija, kas, neņemot vērā dažāda rakstura iebildumus, var pastāvēt kā tāda. Citi pētnieki, kas vairāk pievērš uzmanību TM, varētu uzskatīt, ka TMP, kā norāda pats nosaukums, un Kanta iecere tajā „reiz piedāvāt tikumu metafiziku”

Pirmais modelis izklāstīts TMP un paredz, ka tikumu metafizika ir „rūpīgi nošķirta” no antropoloģijas, proti, „rūpīgi attīrīta no visa empīriskā”⁸⁷. Šāda tikumu metafizika satur tikai tīrus praktiskus principus. Šo modeli Kants piesaka TPK, kur viņš metafizikas vispārīgā iedalījuma kontekstā nosaka, ka tikumu metafizika satur „principus, kas *a priori* nosaka un dara nepieciešamu visu mūsu *uzvedību*”. Kants ir pārliecināts, ka „moralitāte ir vienīgā uzvedības likumsakarība, ko var pilnīgi *a priori* atvasināt no principiem”. Tādēļ tikumu metafizika ir „tīrā morāle, kuras pamatā nepavisam nav likta antropoloģija”⁸⁸. PPK „ceļu sagatavo „Tikumu metafizikas pamatojums”⁸⁹ un Kanta nostāja šeit attiecībā pret to, kas iederas tikumu metafizikā, nemainās. Joprojām „tikumu mācība ir pilnīgi brīva”⁹⁰ no empīriskiem principiem.

Otrs tikumu metafizikas modelis izklāstīts TM, kur Kants iekļauj gan morālo jūtu koncepciju, gan noteiktus pienākumus pret sevi un pret citiem. Tas norāda, ka Kants balstās noteiktā cilvēka iedabas koncepcijā. PPK viņš skaidro, ka „pienākumu īpašā noteikšana, lai tos iedalītu, iespējama tikai tad, ja šās noteikšanas subjekts (cilvēks) iepriekš atbilstoši savai īstenajai iedabai ir izzināts”⁹¹. TM Kants atzīst: „mums bieži kā priekšmetu vajadzēs ņemt cilvēka īpašo iedabu, kuru var izzināt tikai caur pieredzi.”⁹² Iztirzājot morālo jūtu lomu morālajā dzīvē un izvirzot noteiktus pienākumus, Kants cilvēka iedabu ir ņēmis vērā. Tas nenozīmē, ka tikumu metafizika ir balstīta empīriskos principos, jo Kants joprojām skaidri norāda, ka tikumu mācība no antropoloģijas ir „skaidri nošķirta”, jo tā „balstās tīrā praktiskā prāta *a priori* dotajos principos”⁹³. Tikumu metafizikas pamatojuma aspektā tā ir nošķirta no antropoloģijas, proti, tās pamatā ir tīri praktiski principi. Bet tikumu metafizikas modelī, ko Kants piedāvā TM, ietilpst elementi, kas izriet no šo tīro principu saattiecinājuma ar noteiktu, pieredzē balstītu cilvēka iedabas koncepciju. Vuds norāda, ka „Kants tagad savu tikumu metafiziku redz kā tādu, kuru veido ne tikai tīri morāles principi, bet pienākumu sistēma, kura izriet no tīro principu attiecinājuma uz cilvēku vispār empīrisko iedabu”⁹⁴.

(Gr 4: 391) ietverta tikai tikumu metafizikas tīrā daļa, kuru Kants vēlāk papildina, ņemot vērā no pieredzes gūtas zināšanas par cilvēka iedabu. Piemēram, Vuds argumentē par to, ka tikumu metafizika tās galīgajā formā atrodama TM, un, „ja vēlas patiešām labi izprast TMP un otro *Kritiku*, tad šie darbi jālasa TM gaismā” (Wood, Allen. *The Final Form of Kant's Practical Philosophy // Kant's „Metaphysics of Morals”*. Interpretative Essays. Ed. by. Mark Timmons. New York: Oxford University Press, 2004, p. 20).

Promocijas darbā runa ir par diviem modeļiem, uzsverot, ka morāles teorija, kas piedāvāta katrā no diviem minētajiem darbiem, var pastāvēt kā patstāvīga teorija. Vienlaikus, protams, abu modeļu aplūkojumā spēkā ir pieņēmums, ka pirmajā jau ietverts zināms cilvēka iedabas skatījums, kas tiek eksplīcēts otrajā, tādējādi šīs attīstības attiecības starp abiem modeļiem tiek atzītas.

⁸⁷Gr 4: 388

⁸⁸KrV 3: 869

⁸⁹KpV 5: 8

⁹⁰*Ibid.*, 92

⁹¹*Ibid.*, 8

⁹²*MdS* 6: 217

⁹³*Ibid.*, 385

⁹⁴Wood, Allen. *The Final Form of Kant's Practical Philosophy*, p. 4.

Promocijas darba pirmā daļa ir sadalīta trīs nodaļās. Pirmajā nodaļā tiek apskatīts morālās antropoloģijas pieteikums un problēmas, kas ar to saistās. Otrajā nodaļā atbilstoši skaidrotajai atšķirībai starp TMP un TM tiek analizēts tikumu metafizikas modelis katrā no darbiem, nosakot, cik lielā mērā un kādos aspektos morāles teorijā ir spēkā premisa par prāta un juteklības nesaskaņu. Trešajā nodaļā *Reliģijā* ietvertā cilvēka iedabas koncepcija tiek pamatota kā tā, kas ir spēkā morāles teorijā, tātad kā morālā antropoloģija. Trešajā daļā cilvēka iedabas koncepcija tiek raksturota cilvēku dzimtas attīstības pieņēmuma kontekstā, caur vēstures filozofiju veidojot pāreju uz pragmatisko antropoloģiju. Pirmās daļas sagaidāmie rezultāti ir pamatojums izvirzītās tēzes pirmajai daļai.

Promocijas darba otrajā daļā “Pragmatiskā antropoloģija” tiek analizēta Kanta pragmatiskās antropoloģijas koncepcija. Šī daļa sadalīta divās nodaļās. Pirmajā nodaļā tiek analizēts pragmatiskās antropoloģijas koncepcijas pieteikums, pievēršoties lekciju kursa aizsākumiem 1772. gadā un Kanta filozofiskajai pozīcijai un interesēm šajā laikā un agrāk (60. gados), un ar tās pieteikumu saistītās problēmas. Otrajā nodaļā tiek analizēta pragmatiskās antropoloģijas koncepcija, pragmatisko racionalitāti pamatojot kā morālās racionalitātes daļu, noskaidrojot pragmatiskās antropoloģijas pētījuma priekšmetu un nozīmes pamatojumu, kā arī šī pētījuma attiecības ar cilvēka iedabas koncepciju *Reliģijā*. Otrās nodaļas nobeigumā tiek noformulētas morālās un pragmatiskās antropoloģijas attiecības, pamatojot, ka pragmatisko antropoloģiju var interpretēt kā morālās antropoloģijas daļu tiktāl, ciktāl tajā ir runa par cilvēku kā sabiedrisku būtni un tādu būtni, kurai piemīt noteiktā veidā saprasta brīvība. Ņemot vērā drīzāk fizioloģiskajai antropoloģijai piederīgos apsvērumus par cilvēku, kurus Kants iekļauj pragmatiskajai antropoloģijai veltītajos tekstos, pragmatisko antropoloģiju var skatīt arī kā patstāvīgu mācību, nošķirti no morālās antropoloģijas un Kanta morāles teorijas vispār.

Darba metodes

Jautājums par promocijas darbā izmantotajām metodēm ir saistīts ar Kanta apsvērumiem par metodēm, to izvēli un lietojumu atkarībā no veicamā darba. Ņemot vērā, ka promocijas darba tēma liek pievērsties Kanta veikumam dažādās jomās – kritiskajā filozofijā, ētikā, antropoloģijā –, bet tas nozīmē, ka runa ir par dažādiem veidiem jeb principiem⁹⁵, kuros balstoties, Kants atzīst par iespējamu veikt pētījumu un paust noteiktus apgalvojumus, – šis ir arī visai sarežģīts jautājums, jo, izvērtējot Kanta pētījumu kādā no jomām, jāreķinās ar atļaidēm vai pienākumiem, kurus paredz izvēlēta metode.

⁹⁵TPK Kants norāda, ka metode ir „darbības veids atbilstoši pamatprincipiem” (*KrV* 3: 551).

Kritiskajā filozofijā tapušo pētījumu metode ir transcendentālā metode. Transcendentālās metodes būtisko raksturojumu Kants sniedz TPK: „Es saucu par transcendentālu jebkuru izziņu, kas vispār nodarbojas ne tik daudz ar priekšmetiem, bet ar mūsu priekšmetu izziņas veidu, ciktāl tam jābūt iespējamam *a priori*.”⁹⁶ Šī metode ir „kritiskais ceļš”, nošķirams no „zinātniskās metodes” dogmatiskā vai skeptiskā ceļa un „naturālistiskajām metodēm”, kuru izvēle nozīmē dot priekšroku „parastajam prātam bez zinātnes”, t. i., norobežoties no spekulācijām, kas līdzinās uzskatam, ka „Mēness lielumu un attālumu drošāk var noteikt pēc acumēra nekā aplinkus ceļā ar matemātiskiem pētījumiem”⁹⁷.

Kants apgalvo, ka naturālistiskā metode ir „vienkārši naids pret zinātni, kas padarīts par principu”⁹⁸. Tomēr tas nav tik „vienkārši”, jo spekulācijas ir noliekamas malā arī tad, ja prāts „uzstājīgi rekomendē”⁹⁹ pieņemt to, ko nevar pamatot ar spekulāciju palīdzību. Runa ir par „gribas brīvību, dvēseles nemirstību un Dieva esamību”¹⁰⁰. Prāta rekomendācijas un spekulatīvā ceļā gūtas atziņas iezīmē nošķirumu starp spekulācijas subjektu un rīcības subjektu, pārliecība, kas raksturo vienu, neraksturo otru: „Pat vispārliciecinātākais fatālists var būt tāds tikai tiktāl, ciktāl nododas spekulācijām, bet, kolīdz viņam jārīkojas gudri un saskaņā ar pienākumu, viņš ikreiz rīkojas tā, it kā būtu brīvs, un no šīs idejas patiesi izriet ar to saskanīgā rīcība, un šī rīcība var izrietēt tikai no tās”¹⁰¹. Šeit runa, protams, nav par rupji pieļautu pretrunu Kanta uzskatos, jo spēkā ir teorētiskās un praktiskās sfēras nošķirums, tas nozīmē, ka abējādi gūtās pārliecības ir savienojamas, ja katra no tām attiecas uz savu sfēru. Tomēr morāles teorijā šis TPK piedāvātais pretrunas risinājums nav tik neproblemātisks, jo tikumu metafizika ir „nenovēršami nepieciešama” saskaņā ar „spekulācijas pamudinājumu, lai izpētītu apriori mūsu prātā ietverto praktisko principu avotu”¹⁰², vienlaikus spekulatīvajiem risinājumiem ētikā būtu jāsakrīt ar vispārējo tikumisko prātizziņu¹⁰³. Ētikai raksturīgā nepieciešamība atbilst kā spekulatīvas pieejas prasībām, tā vienkāršajai sapratnei, kas piemīt arī „astoņus vai deviņus gadus vecam bērnam”¹⁰⁴, tāpat arī atsaukšanās uz morālpсихолоģiskiem argumentiem, kuri ir balstīti pieredzē, ievērojami sarežģī metožu izvēli un piemērošanu Kanta ētikai.

⁹⁶*KrV* 3: 43

⁹⁷*Ibid.*, 552

⁹⁸*Ibid.*

⁹⁹*Ibid.*, 519

¹⁰⁰*Ibid.*, 518

¹⁰¹*RezSchulz* 8: 13

¹⁰²*Gr* 4: 389–390

¹⁰³Vispārējā tikumiskā prātizziņa (*gemeine sittliche Vernunftkenntnis*), kā skaidro Vuds, atsaucoties uz Stīvenu Engstromu (*Engstrom*), neietver refleksijas darbību, runa ir par ikdienas nereflektējošo racionālo standartu, kas saskaņā ar Kanta domām ir spēkā ikviena izmantotajos morālajos spriedumos. Šī prātizziņa ir pirmsfilozofiska un kā tāda var tikt pakļauta filozofiskam skaidrojumam, kritikai, uzlabojumam un arī noraidījumam. (Sk.: Wood, Allen W. *Kant's Ethical Thought*, pp. 18–19.)

¹⁰⁴*TP* 8: 286

Ētikas un pragmatiskās antropoloģijas sastatījums rada papildu problēmas metožu izvēlē, jo pats Kants pētījumus abās sfērās veicis, balstoties atšķirīgos principos. „Loģikā” viņš formulē šo atšķirību šādi: „Zinātniskā jeb sholastiskā metode atšķiras no populārās ar to, ka pirmā balstās pamat- un elementārprincipos, bet otrā – ierastajā un interesantajā. Pirmā ir orientēta uz pamatīgumu un tādēļ nošķir visu neiederīgo, bet otrā ir orientēta uz izklaidi.”¹⁰⁵

Ņemot vērā izklāstītās problēmas, promocijas darba galvenā metode ir sekošana Kanta iezīmētajam „kritiskajam ceļam”, kas, kā viņš norāda, ir vienīgais vēl ejamais ceļš. Runa nav par transcendentālās metodes izmantošanu, kā to dara Kants saskaņā ar iepriekš citēto šīs metodes skaidrojumu. Runa ir par šīs metodes izmantošanu tiktāl, ciktāl tā paredz taujāšanu par kaut kā spēkā esamības vai iespējamības nosacījumiem (šī metode paredz priekšmetu izziņas iespējamības nosacījumu noskaidrošanu). Tādējādi promocijas darbā tiek meklēti nosacījumi Kanta piedāvātajam cilvēka raksturojumam praktiskā aspektā, t. i., cilvēka kā sabiedriskas un morālas būtnes raksturojumam un cilvēka raksturojumam fenomenālā līmenī, t. i., cilvēka kā jutekliskas būtnes skatījumam.

Vienlaikus promocijas darbā tiek ekspluatēta cita kritikas jēdziena nozīme, no kuras savās *Kritikās* nenorobežojas arī Kants, lai gan tā nav reprezentatīva šī jēdziena skaidrojumā Kanta filozofijā. Runa ir par argumentu analīzi, kas ļauj izvērtēt, vai kāda tēze ir pieņemama vai noraidāma, ņemot vērā tās pamatojumu. Tas nenozīmē, ka veikums ir tikai negatīvs, jo uzskatu pamatojuma analīze ļauj noteikt, vai un kā tie ir savstarpēji saistīti. Nosakot minēto saistību, ir iespējams sniegt pozitīvu pienesumu teorijas interpretācijā, t. i., nevis tikai norādīt uz tās problēmām, bet arī risinājumiem, pat ja neatrisina visas problēmas un piedāvātie atrisinājumi rada jaunas problēmas.

Līdzās jau minētajai metodei, kuru var dēvēt par (1) kritisko metodi iepriekš izklāstītajās nozīmēs, promocijas darba tapšanā izmantotas vēl trīs metodes.

(2) Tekstu studijas. Šeit runa ir par paša Kanta tekstiem un viņa interpretācijām, kas ir relevantas promocijas darba tēmai.

(3) Tekstu interpretācija, t. i., sava skaidrojuma veidošana lasītajam tekstam un pētījuma turpināšana, ņemot vērā šo skaidrojumu. Sevišķi svarīgi tas ir paša Kanta tekstiem, kuriem pieejams dažāds skaidrojums un interpretācijas, kuras neizbēgami uzurpē tiesības runāt Kanta tekstu vietā.

(4) Loģiska argumentācija. Ar tās palīdzību, balstoties izpētītajos tekstos un to interpretācijā, tiek būvēts promocijas darbā izvirzītās problēmas risinājums.

¹⁰⁵Log 9: 148

Darba zinātniskā novitāte

Promocijas darba zinātniskā novitāte skaidrojama attiecībā pret izvirzīto tēzi. Tās pirmā daļa – morālā antropoloģija ir morāles teorijā ietvertā cilvēka iedabas koncepcija, kura paredz, ka cilvēka iedabu raksturo dispozīcijas uz labu un sliksme uz ļaunu – Kanta pētniecībā vismaz implicīti nav izvirzīta pirmo reizi. Piemēram, Frīrsons pētījumā par antropoloģijas un ētikas attiecībām norāda, ka morālā antropoloģija ir „disciplīna, kura māca, kā veicināt progresu no ļauna uz labu parādību līmeni”¹⁰⁶, proti, tā ir disciplīna, kura lielā mērā balstās Kanta tēzē par radikālo ļaunumu cilvēku iedabā. Savukārt Vuds norāda, ka Kanta ētika ir „balstīta empīriskā cilvēka iedabas skaidrojumā, antropoloģijā”¹⁰⁷ un „Kanta antropoloģijas ievērojamākā doktrīna paredz, ka cilvēka iedabā ir radikāla sliksme uz ļaunu”¹⁰⁸. Abos gadījumos ir skaidrs, ka morālā antropoloģija ir saistīta ar cilvēka iedabas koncepciju *Reliģijā*, tomēr šo saistību var skaidrot un to skaidro dažādi. Viens no retajiem autoriem, kas *Reliģijā* saskata tajā ietverto morālo antropoloģiju, ir Mučniks. Viņš raksta: „Antropoloģiski informēta satura un Kanta praktiskās filozofijas transcendentālā aparāta kombinācija *Reliģijā* glabā unikālu morālo antropoloģiju.”¹⁰⁹ Tomēr viņa uzmanības centrā ir nevis pati morālās antropoloģijas problēma, bet sliksmes uz ļaunu problēma, tādējādi viņš nepamato, ka morālā antropoloģija, par kuru Kants runā savos ētikas tekstos, ir šī cilvēka iedabas koncepciju *Reliģijā*.

Lielākā problēma, pētot morālo antropoloģiju, ir neskaidrība par to, ko tā var saturēt, šī problēma izriet no Kanta skopajām norādēm attiecībā uz morālās antropoloģijas saturu. Tādējādi morālās antropoloģijas skaidrojumi, lai gan vienoti tajā, ka tai jābūt sajūgtai ar ētiku, tomēr savstarpēji ir ļoti atšķirīgi. Piemēram, Frīrsons skaidro, ka „morālā antropoloģija pēta ietekmes, kas cilvēkam palīdz vai viņu kavē pieņemt un rīkoties saskaņā ar morāles principiem”¹¹⁰. Šeit viņš balstās paša Kanta rakstītajā¹¹¹. Savukārt Vuds norāda, ka „Kanta morālās antropoloģijas pamatprincips ir bagātīgā, bet oksimoroniskā ideja par nesabiedrisko sabiedriskumu”¹¹². Pētnieku starpā trūkst pārliecības un vienošanās par to, ka morālā antropoloģija ir noteikta cilvēka iedabas koncepcija, kurai ir noteikta loma Kanta morāles teorijā. Promocijas darbā tiek pamatots, ka morālā antropoloģija ir noteikta cilvēka iedabas koncepcija, kura noteiktā veidā ir spēkā morāles teorijā.

¹⁰⁶Frierson, Patrick R. *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*, p. 135.

¹⁰⁷Wood, Allen W. *Unsocial Sociability*, p. 326.

¹⁰⁸*Ibid.*, 338

¹⁰⁹Muchnik, Pablo. *Kant's Theory of Evil. An Essay on the Dangers of Self-love and the Apriority of History*. Plymouth: Lenxington Books, 2009, p. 129.

¹¹⁰Frierson, Patrick R. *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*, p. 49.

¹¹¹Sk.: *MdS* 6: 217

¹¹²Wood, Allen W. *Kantian Ethics*. New York: Cambridge University Press, 2008, p. 234.

Akceptējot promocijas darbā izvirzīto tēzi par *Reliģijā* skaidroto cilvēka iedabas koncepciju kā morālo antropoloģiju, ir iespējams izvairīties no kritikas, kas vērsta pret Kanta ētiku un antropoloģiju, ņemot vērā atsevišķus Kanta apsvērumus par rasēm, dzimumiem, tautībām u.c. cilvēkus raksturojošiem faktoriem. Identificējot ar ētiku sajūgto morālo antropoloģiju ar šiem apsvērumiem, tā kļūst tikpat problemātiska kā šie apsvērumi. Piemēram, Tomass Makartijs (*McCarthy*) pētījumā par cilvēces attīstības ideju morālo antropoloģiju skaidro šādi:

„Galvenais šīs morāli praktiskās antropoloģijas mērķis ir identificēt kulturālos un vēsturiskos faktorus, kuri palīdz vai kavē moralitātes iedibināšanu un efektivitāti cilvēku dzīvē. Tā nodarbojas ar kultūras, institucionālo un morālo progresu, un kultūras, politiskajiem, un reliģiskajiem nosacījumiem dzimtas kopumā augstākā labuma – globālas mērķu valstības – realizācijai.

Bet ir arī tāda praktiskās antropoloģijas daļa, kas nodarbojas ar morāli relevantām atšķirībām starp grupām dzimtas ietvaros, tas ir, atšķirībām, kurām ir nozīme attiecībā uz pienākumiem pret tām.”¹¹³

Ja atzīst, ka morālā antropoloģija ņem vērā “kulturālus un vēsturiskus faktorus”, kā arī “atšķirības starp grupām dzimtas ietvaros”, lai veidotu morāles priekšrakstus un morāli padarītu efektīvāku, tā un morāle, kura to ietver, kļūst tikpat aizdomīga, kā šo atšķirību morālas relevances atzinums.

Jāuzsver, ka pat ja Kants ņem vērā Makartija uzskaitītos faktorus, tie nevar būt morālās antropoloģijas galvenais priekšmets. Morālajai antropoloģijai jāsaturs tāda cilvēka iedabas koncepcija, kura var būt relevanta risinot jautājumu par to kāpēc un kā cilvēki ievēro vai pārkāpj morāles prasības. Minētie faktori, kas raksturo atsevišķas cilvēku grupas, nav palīdzīgi šī jautājuma risināšanā, jo sekošanā morāles prasībām vai to pārkāpšanā cilvēki ir vienoti par spīti atšķirībām, kuras uzrāda Makartija minētie faktori. Tādēļ šie faktori morālā antropoloģijā ir nebūtiski un, iespējams, nemaz nav nepieciešami.

Otrā promocijas darbā izvirzītās tēzes daļa paredz, ka pragmatiskā antropoloģija iekļaujas morālajā antropoloģijā, ciktāl cilvēka iedabas skaidrojumu pragmatiskajā antropoloģijā var interpretēt kā cilvēciskuma dispozīcijas izvērsumu. Šī tēze iebilst daudzu Kanta interpretu pieņēmumam, ka morālā antropoloģija iekļaujas pragmatiskajā. Šī pieņēmuma pamatā ir uzskats, ka pragmatiskā racionalitāte ir plašāka par morālo, tādējādi tā ietver morāli racionālas mērķizvēles un rīcības. Formulējot precīzāk, šis uzskats paredz, ka morāla racionalitāte ir tikai daļa no racionalitātes vispār, kas var būt morāli neitrāla vai pat amorāla, bet, kas tomēr, ja ir racionāla vispār, nav pragmatiski neracionāla. Šturms šo uzskatu pauž šādi:

„Kanta racionalitātes jēdziens ir aptverošāks par morālās racionalitātes jēdzienu: ir racionālas izšķiršanās un plānošanas formas, kas nevar būt morāli relevantas un, vismaz no subjektu perspektīvas raugoties, ir racionālas izšķiršanās un rīcības, kas nevar kalpot morāliem mērķiem un pat var būt pretrunā ar tiem, un tomēr noteiktā ziņā tās nepārstāj būt racionālas, proti, „saprātīguma” ziņā [...]”¹¹⁴

¹¹³McCarthy, Thomas. *Race, Empire, and the Idea of Human Development*. New York: Cambridge University Press, 2009, p. 45.

¹¹⁴Sturm, Thomas. *Kant und die Wissenschaft vom Menschen*, S. 570.

Promocijas darbā tiek argumentēts, ka kantisko racionalitāti kā tādu raksturo tieši morālā racionalitāte un rīcība, ja pārkāpj morāles prasības, nav racionāla. Kants uzskata, ka morāles principu leģitimitāte ir atkarīga tieši no to racionalitātes. Kants raksta, ka “tāpēc, ka morāles likumiem ir jābūt spēkā ikvienai saprātīgai būtnei vispār, tie jāatvedina no vispārīgā šādas saprātīgas būtnes vispār jēdziena”¹¹⁵. Tādējādi morāles likumi kā morāļu nosaka to, kas ir racionāls, tas, kas nav morāls, nav arī racionāls. Rīcībai nav nepieciešami jābūt tieši morāli relevantai, bet tā, lai būtu racionāla, nevar būt pretrunā ar morāles prasībām. Tiekšanās uz laimi, pragmatiska rīcība, tādējādi ir racionāla tiktāl, ciktāl tā nav pretrunā ar morāles prasībām.

Promocijas darba otrajā daļā tiek argumentēts, ka morāles prasības pragmatiskajā sfērā darbojas ne tikai kā ierobežojums, bet arī kā prasība un iespēja apmierināt subjekta morālās iedabas intereses, kuras iekļaujas patmīlības subjekta interešu sfērā. Pragmatiskās racionalitātes uzdevums ir „visu mūsu tieksmju izvirzīto mērķu apvienošana vienā svētlaimes mērķī un šo mērķu sasniegšanas līdzekļu saskaņošana”¹¹⁶. Rīcība, kas pārkāpj morāles prasības, nevar novest pie stāvokļa, kas būtu saprotams, kā visu tieksmju apvienojums – laime, jo morāles prasību pārkāpšanai (gluži kā to ievērošanai) ir sekas jutekliskajā pasaulē. No Kanta morāles teorijas izriet, ka morālais pienākums mīt ikvienā cilvēkā un ir „saprotamāks un dabiskāks”¹¹⁷ par jebkādu dzinuli, kas nāk no pieredzes, to sevī atrod pat „ļauņprātīgākais nelietis”¹¹⁸. Citiem vārdiem sakot, sekot pienākumam ir dabiski, bet tā pārkāpšana rada „rūgtu nepatiku pret sevi”¹¹⁹. Tādējādi ikviena rīcība, kas pārkāpj cilvēkā iemītošo prasību sekot pienākumam, ir pretrunā ar tiekšanos sasniegt visu tieksmju apmierinājuma stāvokli.

Tēze, ka pragmatisko antropoloģiju var skatīt kā morālās antropoloģijas daļu, nenozīmē, ka pragmatiskajai antropoloģijai ir jāzaudē patstāvība, t. i., ka to nevar skatīt šķirti no ētikas. Bet tā paredz, ka šīs antropoloģijas saikne ar ētiku ir ciešāka nekā tad, ja par morāli relevantu to uzskata tikai tiktāl, ciktāl tajā iekļauto informāciju var izmantot arī morālos nolūkos.

Izklāstītais skatījums uz pragmatiskās un morālās antropoloģijas attiecībām un morālās un pragmatiskās racionalitātes attiecību skaidrojums tā pamatā uzskatāms par novitāti Kanta pētniecībā. Tāpat par novitāti var uzskatīt promocijas darbā piedāvāto atsevišķu Kanta filozofijas problēmu interpretāciju, piemēram, patmīlības un morāles savienojamības problēmas interpretāciju.

¹¹⁵*Gr* 4: 412

¹¹⁶*KrV* 3: 828

¹¹⁷*TP* 8: 286

¹¹⁸*Gr* 4: 454

¹¹⁹*RGV* 4: 45

Literatūras apskats

1. Avoti

Promocijas darba tapšanu lielā mērā atvieglojis tas, ka ievērojama daļa no Kanta tekstiem ir iztulkoti latviešu valodā. Sevišķi svarīgi tas ir terminoloģijā. Lai gan dažviet promocijas darbā Kanta jēdzieni tulkoti atšķirīgi nekā publicētajos tulkojumos, sniedzot pamatojumu šādai izvēlei, tomēr lielākoties Kanta terminoloģijas ierastā atveide latviešu valodā ir ievērota. Jāpiemin arī tas, ka visos tulkojumos ir iekļauti tulkotāju ievadvārdi vai pēcvārdi, kā arī piezīmes un cita svarīga informācija, kas izmantota promocijas darba tapšanas gaitā.

Tēmas risinājumam vienlīdz svarīgi ir Kanta teksti, kas veltīti antropoloģijai, kā arī tie, kas veltīti ētikai. No antropoloģijas tekstiem, pirmkārt, jāmin *Antropoloģija* – vienīgais darbs, ko Kants veltījis šai mācībai. Šis darbs ir iekļauts Prūsijas Karaliskās zinātņu akadēmijas Kanta darbu izdevumu 7. sējumā. Šajā sējumā ietverts arī tā sauktais H manuskripts (atrodas Rostokas Universitātes bibliotēkā), Kanta rakstīts teksts jeb tekstu fragmentu apkopojums, kas atbilst *Antropoloģijas* tekstam un satur vairākas tajā neiekļautas idejas. Otrkārt, šī izdevuma 1997. gadā publicētā 25. sējuma abas daļas „Lekcijas par antropoloģiju”, kurās iekļauti Kanta studentu lekciju pieraksti (veikti laika periodā, kurā Kants lasīja lekcijas antropoloģijā, t. i., no 1772./1773. līdz 1796. gadam). Treškārt, Kanta rokrakstu mantojums antropoloģijā, kas ir publicēts 15. sējumā.

Galvenie ētikai veltītie teksti promocijas darbā ir TMP un TM, būtiska ir arī PPK. Izmantoti arī Kanta studentu lekciju pieraksti morāles filozofijas lekcijās, kas publicēti 27. sējumā 1974., 1975. un 1979. gadā.

Promocijas darbā veiktajā pētījumā izmantoti vairāki Kanta teksti, kas tieši neattiecas uz antropoloģiju vai ētiku. Pirmkārt, runa ir par TPK, kura nav apejama nevienā pētījumā par Kanta filozofiju. Otrkārt, Kanta teleoloģijas koncepcijas kontekstā izmantota arī SK.

Pētījumā izmantotie Kanta teksti neaprobežojas tikai ar kritisko periodu. Ņemot vērā, ka Kants lekcijas antropoloģijā sāka lasīt jau 1772./1773. mācību gadā, uzmanība tiek pievērsta šajā laikā un iepriekš tapušiem darbiem. Šeit jāpiemin „Novērojumi par skaistā un cildenā izjūtu” (1764) un „Piezīmes *Novērojumos par skaistā un cildenā izjūtu*”¹²⁰. Kā arī 1765. gada

¹²⁰Darbs „Novērojumi par skaistā un cildenā izjūtu” tika publicēts 1764. gadā. Piezīmes, par kurām šeit ir runa, Kants rakstīja savā *Novērojumū* kopijā drīz pēc tam, kad tie iznāca, tātad 1764. vai 1765. gadā. Par to, kādam nolūkam Kants šīs piezīmes rakstījis un kādas tieši ir to attiecības ar *Novērojumiem*, skaidrības nav. Tomēr Kanta pētnieku starpā piezīmes netiek aplūkotas kā piederīgas *Novērojumiem*, bet kā atšķirīgs darbs. Pirmo reizi *Piezīmes* publicēja Gustava Hartenšteina (*Hartenstein*) izdotajā „Immanuel Kants Sämtliche Werke” 8. sējumā 1836–1839. gadā. Pēc tam, 1942. gadā, Gerhards Lēmans (*Lehmann*) tās izdeva Akadēmiskā izdevuma 20. sējumā kā „Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen”. 1991. gadā Marija Rišmillere (*Rischmüller*) izdeva piezīmes „Kant-Forschungen” sērijā ar nosaukumu „Bemerkungen in den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen” (Kant-Forschungen, Vol. 3. Hamburg: Felix

paziņojums par lekcijām 1765./1766. gada ziemas semestrim. Izmantots arī darbs, ko varētu pieskaitīt antropoloģijas darbiem – „Par dažādām cilvēku rasēm” (1775).

Neskaitot nosauktos, no kritiskā perioda darbiem izmantoti vēl tie, kuri veltīti vēstures filozofijai un kuri ir antropoloģiski relevanti, jo tajos Kants piedāvā noteiktu skatījumu uz cilvēka iedabu. Runa ir par *Ideju* un „Cilvēku vēstures nojaušamo sākumu” (1786). Tematiski šiem tekstiem atbilst pēckritiskā perioda darba „Fakultāšu strīds” (1798) fragmenti, kas arī izmantoti promocijas darbā.

No pēckritiskā perioda darbiem, ja neņem vērā jau nosaukto *Antropoloģiju* un TM, saskaņā ar promocijas darbā izvirzīto tēzi būtiskākais darbs ir *Reliģija*. Svarīgs ir arī tiesību filozofijai veltītais MM, kurā Kants risina vēstures filozofijai veltītajos darbos aizsākto tematiku (cilvēces politisko attīstību) un līdz ar to piedāvā ieskatu savā cilvēka iedabas izpratnē. Tāpat nozīmīgs ir TP, sevišķi tā pirmā daļa, kurā Kants aizstāv savu morāles teoriju pret sava filozofiskā oponenta Kristiana Garves (*Garve*) iebildumiem, kā arī trešā daļa, kurā Kants iebilst Mozesa Mendelsoņa (*Mendelssohn*) tēzei par to, ka cilvēku dzimta nav tikumiskās attīstības procesā.

2. Sekundārā literatūra

Sekundārās literatūras tekstus var iedalīt piecās grupās, bet dalījums ir nosacīts, jo tematiski šie darbi var piederēt pie vairākām grupām. Šīs grupas ir šādas.

2.1. Kanta laikabiedru darbi

Šeit runa ir par autoriem, kuri Kantu ietekmējuši vai kritizējuši, un tiem, kuri ar viņu iesaistījušies diskusijā par promocijas darbam relevantām tēmām. Tas nozīmē, ka runa lielākoties ir par Kantam hronoloģiski tuviem domātājiem.

Antropoloģijas un Kanta intereses par cilvēku vispār sākotnes pētīšanai svarīgi ir četri autori. Svarīgākais no tiem, kā pieņemam promocijas darbā, ir Ruso. No Ruso darbiem promocijas darbā izmantoti „Apcerējums par zinātnēm un mākslām” (*Discours sur les sciences et les arts*, 1750), „Apcerējums par nevienlīdzības starp cilvēkiem izcelsmi un pamatu” (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1754), „Sabiedriskais līgums” (*Du contrat social*, 1762).

Meiner Verlag, 1991), tādējādi uzsverot *Piezīmju* patstāvību attiecībā pret *Novērojumiem*. Atveidojot *Piezīmju* nosaukumu latviešu valodā, izmantosim Rišmilleres piedāvāto variantu un šī darba nosaukumu tulkosim nevis kā „Piezīmes „Novērojumiem par skaistā un cildenā izjūtu””, bet „Piezīmes „Novērojumus par skaistā un cildenā izjūtu””.

Tāpat svarīgs ir Johana Joahima Spaldinga (*Spalding*) darbs „Apcerējums par cilvēka noteiksmi” (*Betrachtung über die Bestimmung des Menschen*, 1748). Šis darbs aizsāk diskusiju par cilvēka noteiksmi vācu valodas telpā, kas būtiski ietekmē arī Kantu.

Antropoloģijas lekciju pētniecībā jāpievēršas darbam, kas kalpoja par Kanta antropoloģijas lekciju kursa pamattekstu – Aleksandra Gotlība Baumgartena (*Baumgarten*) „Metafizikai” (*Metaphysica*, 1739). Svarīga ir tieši „Metafizikas” trešā daļa, kas ir veltīta psiholoģijai.

Antropoloģijas pētīšana paredz, ka uzmanība jāpievērš arī šī darba recenzijai, kurā atklāta tā būtiskā problēma – nesavienojamība ar kritiskās filozofijas tēzēm. Runa ir par Šleiermahera recenziju „Imanuela Kanta antropoloģija (Kēnigsberga, 1798)” (*Anthropologie von Immanuel Kant (Königsberg, 1798)*, 1799).

Cilvēka iedabas un cilvēces raksturojuma un vēsturiskās attīstības kontekstā svarīgi ir analizēt Kanta polemiku ar Herderu. Herdera ideju atspoguļošanai svarīgi ir šādi darbi: „Arī vēstures filozofija cilvēces audzināšanai” (*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 1774) un „Idejas par cilvēces vēstures filozofiju” (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784–1791).

Kanta morāles teorijas analīzes kontekstā, jāpiemin arī Hēgelis un Šillers, kuri aizsāk klasisku Kanta ētikas kritikas līniju. No Šillera darbiem promocijas darbā izmantots viņa kopdarbs ar Johanu Volfgangu fon Gēti (*Goethe*) „Xenien” (1797). No Hēgeļa darbiem izmantots agrīnais darbs „Kristietības gars un tās liktenis” (*Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, 1798–1800) un „Tiesību filozofijas pamataspekti”.

2.2. Pētījumi par Kanta antropoloģiju

Šie ir padziļināti pētījumi, lielākoties par Kanta pragmatiskās antropoloģijas koncepciju. Šādu pētījumu Kanta pētniecības literatūrā nav daudz, promocijas darbā izmantoti būtiskākie no tiem.

Vispirms jāmin Branta detalizētais komentārs par *Antropoloģiju* „Kritisks komentārs par Kanta *Antropoloģiju pragmatiskā nolūkā* (1798)” (*Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, 1999). Šis ir vienīgais *Antropoloģijas* komentārs, tas ietver arī izsmeļošu autora ievadu, kurā viņš izklāsta savu pozīciju par pragmatisko antropoloģiju un tās vietu Kanta filozofijas korpusā. Autors piedāvā ne tikai *Antropoloģijas* skaidrojumu, bet tās tēžu un ideju saattiecinājumu ar citiem Kanta darbiem un ideju filozofisko ģenealoģiju, kas lasītājam ir neaizvietoājams palīgs šī teksta izpratnē.

Jāpiemin arī Šturma izsmeļošais pētījums par pragmatisko antropoloģiju, kas tapis, balstoties viņa promocijas darbā „Kants un zinātne par cilvēku” (*Kant und die Wissenschaft vom Menschen*, 2009). Šturms šajā darbā apskata gan filozofiskās debates par antropoloģiju un psiholoģiju 18. gadsimtā vispār, gan antropoloģijas attiecības ar citām Kanta filozofijas daļām (ārējo sistēmiskumu) un iekšējo organizāciju (iekšējo sistēmiskumu). Šis darbs ir būtisks arī tādēļ, ka Šturms tajā izvirza promocijas darbā izvirzītajai tēzei pretēju tēzi par antropoloģijas attiecībām ar morāles filozofiju.

Vēl viens pētījums par pragmatisko antropoloģiju, kas izmantots promocijas darbā, ir Hollijas Vilsones (*Wilson*) „Kanta Pragmatiskā antropoloģija. Tās izcelsme, nozīme un kritiskais nozīmīgums” (*Kant's Pragmatic Anthropology. Its Origin, Meaning and Critical Significance*, 2006). Vilsones pētījumā ir ne vien izsmeļoši apskatīta lielākā daļa no *Antropoloģijas* tematiem, bet tajā ir uzrādīta arī pragmatiskās antropoloģijas saikne ar kritisko filozofiju.

Būtisks darbs Kanta antropoloģijas vispār izpratnei ir Braiena Džeikobsa (*Jacobs*) un Patrika Keina (*Kain*) izdotais eseju krājums „Esejas par Kanta Antropoloģiju” (*Essays on Kant's Anthropology*, 2003), kurā ietvertas prominentu Kanta pētnieku esejas par pragmatisko un morālo antropoloģiju. Ņemot vērā, ka krājumā ietverti vairāku autoru teksti, tas atspoguļo arī savstarpēji nesavienojamas interpretācijas un dod ierosmi savienojuma problēmas risinājuma meklējumiem.

2.3. Pētījumi par Kanta ētiku

Ņemot vērā plašo pētījumu klāstu par Kanta ētiku vispār un arī to šādu pētījumu skaitu, kuri izmantoti promocijas darbā, visus šeit nav iespējams pieminēt. Šeit nosauksim tikai dažus, tēmas risinājumam nozīmīgākos pētījumus.

Viens no svarīgākajiem šāda veida pētījumiem ir Vuda „Kanta ētiskā doma” (*Kant's Ethical Thought*, 1999). Šajā darbā Vuds, pirmkārt, rūpīgi analizē Kanta morāles filozofiju, atklāj, tās antropoloģisko lietojumu. Viņš izvirza vairākas būtiskas tēzes par morāles teoriju un skaidro tās caur Kanta komplekso antropoloģisko, vēsturisko un politisko domu. Būtisks atbalsta punkts promocijas darbā ir viņa izvirzītā tēze, ka Kanta ētikā runa ir ne tikai par to, kā cilvēkiem jāīstojas un jāizturas citam pret citu, bet par to, „kā viņi patiesībā sliecas izturēties cits pret citu un kāpēc”¹²¹.

Tāpat jāpiemin Henrija Elisona (*Allison*) pētījums „Kanta brīvības teorija” (*Kant's Theory of Freedom*, 1990), kas, kopš ticis publicēts pirms piecpadsmit gadiem, ir ievērojami

¹²¹Wood, Allen W. *Kant's Ethical Thought*, p. 8.

ietekmējis Kanta morāles teorijas interpretācijas. Elisona uzdevums šajā darbā ir piedāvāt „labvēlīgu transcendentālā ideālisma izpratni¹²²”, atspēkojot iebildumus pret transcendentālās brīvības teoriju. Veicot šo uzdevumu, viņš aktualizē Kanta ētikas antropoloģisko daļu. Elisons argumentē, ka „Kanta morālās psiholoģijas, autonomijas, morālās vērtības, morālās motivācijas un radikālā ļaunuma koncepciju centrālie aspekti ir daudz labāk pamatoti, nekā tiek uzskatīts”¹²³.

No tekstiem, kas veltīti Kanta ētikai, jāpiemin arī Patona „Kategoriskais imperatīvs. Pētījums par Kanta morāles filozofiju” (*The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, 1947). Patona (un viņa skolnieces Gregores) paustā pozīcija, kura paredz antropoloģijas un psiholoģijas identifikāciju, kalpo kā pretējība promocijas darbā aizstāvētajai pozīcijai, kas ļauj to labāk pamatot.

Citi izmantotie darbi attiecas uz šaurāku Kanta ētikas daļu. Piemēram, Kristofa Horna (*Horn*) un Dītera Šonekera (*Schönecker*) izdots eseju krājums par TMP „Tikumu metafizikas pamatojums” (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 2006), kurā izsmeltoši aplūkotas dažādas

¹²²Runa ir par transcendentālā ideālisma izpratni, kuru Elisons pamato 1983. gadā iznākušajā darbā „Kanta transcendentālais ideālisms” (*Kant's Transcendental Idealism*). Elisona piedāvātā transcendentālā ideālisma interpretācija ir viena no nozīmīgākajām un ietekmīgākajām interpretācijām Kanta teorētiskās filozofijas pētniecībā. Vuds par šo darbu saka šādi: „Tas pieteica jaunu filozofiskā veikuma par Kanta [filozofiju] standartu un padarīja Kanta filozofiju pieejamu kā nopietnu iespēju daudziem filozofiem, kas to par tādu neuzskatīja.” (Wood, Allen. Guyer, Paul. Allison, Henry E. Debating Allison on Transcendental Idealism // *Kantian Review* Vol. 12, No. 2, 2007, p. 2.) Šī interpretācija paredz epistemoloģisku, nevis metafizisku transcendentālā ideālisma skatījumu. Tas nozīmē, ka „transcendentālais nošķirums starp parādībām un lietām par sevi jāsaprot kā nošķirums starp diviem veidiem kā *aplūkot* lietas (kā tās parādās un kā tās ir par sevi), nevis, kā tas ir saskaņā ar tradicionālu lasījumu, kā nošķirums starp diviem atšķirīgiem vienību kopumiem (parādībām un lietām par sevi). Šādi to varētu raksturot kā „divu aspektu” lasījumu.” (Allison, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. New Haven, London: Yale University Press, 2004, p. 16.) Citā darbā Elisons paskaidro, ka saskaņā ar divu aspektu lasījumu „lietas var skaidrot tā, kā tās parādās, tas ir, kādas tās ir attiecībā pret cilvēku izziņas subjektīvajiem nosacījumiem, vai kā tādas, kādas tās ir par sevi, tas ir, neatkarīgi no šiem nosacījumiem” (Allison, Henry E. *Idealism and Freedom. Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1996, p. 3). Tādējādi šī interpretācija transcendentālo ideālismu skaidro kā „metafilozofisku skatpunktu, nevis, kā tas ierasti tiek darīts, kā metafizisku doktrīnu par cilvēka izziņas objektu ontoloģisko statusu” (Allison, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism*, p. 35).

Šādai transcendentālā ideālisma interpretācijai, kā norāda pats Elisons, ir „acīmredzamas filozofiskas priekšrocības un ievērojams tekstuāls pamatojums” (Allison, Henry E. *Idealism and Freedom*, p. 4), tai ir arī daudz kritiķu. Viens no prominentākajiem kritiķiem šīs interpretācijas antimetafiziskā rakstura kontekstā ir Ameriks. Pats Elisons trāpīgi kopsavelk Amerika kritiku šādi: „Amerika iebildums nav tāds, ka transcendentālais ideālisms šajā interpretācijā ir nekoherents [...], bet ka tas nav taisnīgs attiecībā uz paša Kanta ideālisma izpratni. Saskaņā ar viņu, epistēmiska interpretācija vienkārši ignorē ontoloģisko nozīmīgumu, ko Kants piedēvē transcendentālajam nošķirumam.” (Allison, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism*, p. 45.) Tomēr Amerika, kurš atzīst transcendentālā ideālisma metafizisko nozīmi, iebildums nav tikai tāds, ka Elisons ir neprecīzs attiecībā uz paša Kanta pozīciju, pat ja tas palīdz atrisināt ievērojamu daudzumu ar metafiziskajām Kanta pozīcijas implikācijām saistītu problēmu un, kā norādīja Vuds, šo pozīciju padarīt pievilcīgu tiem, kuri tai iepriekš nepievērsās. Bet gan tāds, ka Kanta pozīcijas metafiziskai interpretācijai ir lielāka nozīme, nekā tikai precizitāte, no filozofijas vēstures skatpunkta raugoties, proti, ka šīs interpretācijas noliegums noliedz arī būtiskas problēmas un filozofisku risinājumu, ko tā paredz. Kā raksta Ameriks: „Man ir aizdomas, ka pašreizējie mēģinājumi padarīt Kantu modernāku ir ne tikai vēsturiski apšaubāmi, bet tie var mums apslēpt kādas kritikā joprojām klātesošas tradicionālas pozīcijas spēku.” (Ameriks, Karl. *Interpreting Kant's Critiques*. New York: Oxford University Press, 2003, p. 99.)

¹²³Allison, Henry E. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1990, p. 3.

TMP risinātās tēmas. Šeit jāpiemin arī Vuda TMP tulkojums angļu valodā ar esejām (2002). Kā arī pēc formāta līdzīgs Jensa Timmermaņa (*Timmerman*) izdots eseju krājums „Kanta *Tikumu metafizikas pamatojums*. Kritisks ceļvedis” (*Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Critical Guide*, 2009). Līdzīgi pētījumi izmantoti arī par TM. Piemēram, Marka Timonsa (*Timmons*) izdotais krājums „Kanta *Tikumu metafizika*. Interpretatīvas esejas” (*Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, 2002). Šis ir svarīgs darbs arī tāpēc, ka ir veltīts mazāk pētītajam Kanta ētikas darbam TM.

Tāpat promocijas darbā izmantoti teksti par Kanta reliģijas koncepciju. Piemēram, Vuda „Kanta morālā reliģija” (*Kant's Moral Religion*, 1970) un „Kritusī brīvība. Kants par radikālo ļaunumu un morālo atdzimšanu” (*Fallen Freedom. Kant on radical evil and moral regeneration*, 1990). Kā arī darbi, kas veltīti atsevišķiem, reliģijas teorijā izstrādātiem aspektiem, kas promocijas darba tēmai ir būtiski, piemēram, Mučnika un Šāronas Andersones-Goldas (*Anderson-Gold*) izdoto krājumu „Kanta ļaunuma anatomija”.

Izmantoti arī komentāri, kas veltīti atsevišķiem Kanta ētikas tekstiem. Piemēram, ietekmīgais Luisa Vaita Beka (*Beck*) PPK komentārs „Komentārs par Kanta *Praktiskā prāta kritiku*” (*A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, 1960). Kā arī Timmermaņa „Kanta *Tikumu metafizikas pamatojums*. Komentārs” (*Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*, 2007).

2.4. Pētījumi par antropoloģijas un ētikas attiecībām Kanta filozofijā

Šajā sadaļā iederētos daži no ētikai veltītajiem darbiem, piemēram, Vuda „Kanta ētiskā doma”. Nenosauktie teksti, kuri galvenokārt ir par antropoloģijas un ētikas attiecību problemātiku, ir šādi.

Jāmin Vuda raksts „Nesabiedriskais sabiedriskums: Kanta ētikas antropoloģiskais pamats” (*Unsociable Sociability: The Anthropological Basis of Kantian Ethics*, 1991). Šis ir viens no pirmajiem darbiem, kurā, kā atklāj nosaukums, tiek izvirzīta tēze par to, ka Kanta ētikas pamatā ir Kanta vismaz daļēji pieredzē balstītais cilvēka iedabas skatījums.

Promocijas darbā izmantots Frīrsona ētikas un antropoloģijas attiecībām veltītais darbs „Brīvība un antropoloģija Kanta morāles filozofijā” (*Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*, 2003). Frīrsons ir viens no retajiem pētniekiem, kurš ne vien problematizē ētikas un antropoloģijas attiecības, bet atsevišķi pievēršas morālajai antropoloģijai.

Promocijas darbā izvirzītās morālās antropoloģijas problēmas legitimitātes pamatošanai svarīgi ir Laudena darbi, sevišķi viņa „Kanta netīrā ētika. No racionālām būtnēm pie cilvēciskām būtnēm” (*Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings*, 2000).

Laudena pētnieciskā motivācija ir saistīta ne tik daudz ar antropoloģijas problēmu un tās leģitimitāti Kanta filozofijā, bet ar Kanta ētikas pārinterpretāciju, raugoties no tajā ietvertu un ar to saistīto empīrisku atziņu viedokļa, tādēļ Laudena darbs atklāj citu antropoloģijas un ētikas attiecību risinājuma aspektu.

Jāpiemin arī viens no pirmajiem pētījumiem par ētikas un antropoloģijas attiecībām Kanta filozofijā, Monikas Firlas (*Firla*) disertācijā balstītais darbs „Pētījumi par attiecībām starp Kanta antropoloģiju un morāles filozofiju” (*Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant*, 1981). Firlas pozīcija šajā pētījumā kopumā ir tālu no promocijas darbā paustās pozīcijas, viņa pieņem, ka Kanta filozofijā ir ietverta tāda mācība kā transcendentālā antropoloģija, kura pēta cilvēka dzimtas iespējamības nosacījumus. Tādējādi uz šo transcendentālo antropoloģiju attiecas arī dispozīcijas uz labu, kuras promocijas darbā tiek skatītas kā morālās antropoloģijas priekšmets. Lai gan pamatā šīs pozīcijas atšķiras, tomēr atsevišķa Firlas veiktā Kanta ideju analīze ir derīga promocijas darba tēmas izvērsumam.

2.5. Promocijas darba tēmas izvērsumam būtiski pētījumi par citām Kanta filozofijas tēmām

Šeit lielākoties iekļaujas darbi par Kanta vēstures un tiesību filozofiju, kā arī atsevišķi pētījumi par Kanta estētiku un par viņa teorētisko filozofiju. Šie darbi promocijas darba tapšanā ir būtiski, jo daudzas antropoloģijai relevantas tēmas Kants izvērš un risina tieši vēstures filozofijai un tiesību filozofijai vēltītos darbos.

Trīs promocijas darba pētījumam svarīgi darbi par Kanta vēstures filozofiju ir Amēlijas Oksenbergas Rortijas (*Oksenberg Rorty*) un Džeimsa Šmida (*Schmid*) izdotais krājums „Kanta Ideja par vispārīgu vēsturi kosmopolītiskā aspektā. Kritisks ceļvedis” (*Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*, 2009), Hefes izdotais krājums „Imanuels Kants. Teksti par vēstures filozofiju” (*Immanuel Kant. Schriften zur Geschichtsphilosophie*, 2011) un Jirmiahu Jovela (*Jovel*) darbs „Kants un vēstures filozofija” (*Kant and the Philosophy of History*, 1980).

No darbiem par Kanta tiesību filozofiju, kas ir svarīgi promocijas darbā, jāmin Hefes un Amerika izdotais krājums „Kanta morāles un tiesību filozofija” (*Kant's Moral and Legal Philosophy*, 2009). Kā arī Hannas Ārentes (*Arendt*) lekciju apkopojums „Lekcijas par Kanta politisko filozofiju” (*Lectures on Kant's Political Philosophy*, 1992), kurā caur spriestspējas aplūkojumu sniegta būtiska Kanta ētikas tēzu interpretācija.

No darbiem par Kanta estētiku jāmin Gaijera „Kants un brīvības pieredze: Esejas par estētiku un morāli” (*Kant and the Experience of Freedom: Essays on Aesthetics and Morality*, 1996). Gaijers ir viens no pētniekiem, kurš aplūko Kanta estētikas tēmas kopsakarā ar ētikas problēmām.

Kanta teorētiskas filozofijas (sevišķi TPK) izpratnei izmantoti vairāki kā komentējoši un skaidrojoši, tā interpretējoši darbi. Šeit jāmin Hefes darbs „Kanta Tīrā prāta kritika. Modernās filozofijas pamatojums” (*Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der Modernen Philosophie*, 2004), Amerika darbs „Kanta prāta teorija. Tīrā prāta paralogismu analīze” (*Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, 1982), kā arī Elisona darbs „Kanta transcendentālais ideālisms”.

2.6. Pētījumi par Kanta filozofiju kopumā

Svarīgs ir Kūna „Kants. Biogrāfija” (*Kant. A Biography*, 2001), kas ir nevis vienkārši Kanta dzīves gājuma apraksts, bet intelektuāla biogrāfija, kurā analizēti Kanta domas attīstības apstākļi un ietekmes, Kanta paustās idejas, kontekstualizējot tās viņa laikā un situācijā. Sevišķi svarīgi tas ir, piemēram, pētot antropoloģijas lekciju pieteikumu.

Jāpiemin arī Elisona „Ideālisms un Brīvība. Esejas par Kanta teorētisko un praktisko filozofiju” (*Idealism and Freedom. Essays on Kant's theoretical and practical Philosophy*, 1996). Tas ir darbs, kurā Elisons komentē iebildumus, kas izvirzīti sakarā ar viņa darbiem „Kanta transcendentālais ideālisms” un „Kanta brīvības teorija”. Elisona Kanta teorētiskās filozofijas interpretācijas izpratne ir nozīmīga arī viņa Kanta ētikas analīzē. Tāpat darbs „Ideālisms un brīvība” ir svarīgs promocijas darbam tajā iztīrītās ļaunuma problēmas kontekstā.

Kanta kritiskās domas izpratnei svarīgs ir Amerika darbs „Interpretējot Kanta *Kritikas*” (*Interpreting Kant's Critiques*, 2003). Būtisks ir Amerika darbs „Kanta eliptiskais ceļš” (*Kant's Elliptical Path*, 2012), sevišķi tāpēc, ka Amerika sniegtā Kanta 60. gadu domas revolūcijas interpretācija kalpo par atbalsta punktu, argumentējot pret Kanta antropoloģijas sākotnes saistīšanu ar Baumgartena empīrisko psiholoģiju.

I. Morālā antropoloģija

I. 1. Morālās antropoloģijas pieteikums un problēmas

I. 1.1. Morālā antropoloģija – praktiskās filozofijas otrā daļa

Divos morāles filozofijai veltītajos darbos Kants līdzās tikumu metafizikai praktiskajā filozofijā nostāda morālo antropoloģiju. TMP viņš raksta:

„Visu filozofiju, ciktāl tā balstās pieredzē, var saukt par empīrisku, bet to, kas savu mācību gūst no principiem *a priori*, var saukt par tīru. Pēdējo, ja tā ir tikai formāla, sauc par loģiku, bet, ja tā ir vērsta uz noteiktiem sapratnes priekšmetiem, to sauc par metafiziku.

Šādā veidā rodas divkāršas metafizikas ideja – dabas metafizikas un tikumu metafizikas. Fizikai tātad būs empīriskā un arī racionālā daļa; ētikai tāpat, šeit empīrisko daļu varētu saukt par praktisko antropoloģiju, bet racionālo daļu varētu saukt par morāli.”¹²⁴

Un tālāk:

„[...] tādēļ šeit es tikai jautāju, vai zinātnes iedaba nepieprasa ikreiz rūpīgi nodalīt empīrisko no racionālās daļas un pirms īstenās (empīriskās) fizikas izveidot dabas metafiziku, bet pirms praktiskās antropoloģijas – tikumu metafiziku, kurai jābūt rūpīgi atīrītai no visa empīriskā, lai zinātu, cik daudz prāts abos gadījumos var sniegt, un no kādiem avotiem tas *a priori* smeļas savas mācības [...]”¹²⁵

TM Kants raksta:

„Pretēja tikumu metafizikai, kā praktiskās filozofijas vispār iedalījuma otrā daļa, būtu morālā antropoloģija, kas nodarbotos¹²⁶ tikai ar subjektīvajiem, kā kavējošajiem tā veicinošajiem, pirmās (tikumu metafizikas – E.Š.) īstenojuma nosacījumiem cilvēka iedabā, morālo principu (audzināšanā, skolas un tautas apmācībā) radīšanu, izplatīšanu un stiprināšanu, un citām tamlīdzīgām uz pieredzi balstītām mācībām un priekšrakstiem. No tās (morālās antropoloģijas – E. Š.) nevar izvairīties, bet to nedrīkst arī nostādīt pirms pirmās (tikumu metafizikas – E. Š.) vai sajaukt ar to [...]”¹²⁷

Arī ievērojami agrāk, 70. gadu pirmajā pusē, citā kontekstā¹²⁸ Kants norāda uz tuvu saikni starp praktisko filozofiju un antropoloģiju. Viņš raksta: „Subjektīvi praktiskā filozofija ir antropoloģija, un tā ir saradota (*verschweistert*) ar morāli.”¹²⁹

Laika posmā no 70. gadu sākuma līdz 90. gadu beigām, kad iznāk TM, Kanta morāles filozofija mainās, bet pārliecība par morāles un antropoloģijas saistību saglabājas. Turklāt, kā atklāj pasāža no TM, Kants savas morāles filozofijas brieduma stadijā antropoloģijai ierāda konkrētu vietu praktiskajā filozofijā. Kants atklāj, ka (1) morālā antropoloģija ir praktiskās filozofijas otra daļa, nepieciešami pakārtota pirmajai daļai, t. i., tikumu metafizikai, kā arī to,

¹²⁴Gr 4: 388

¹²⁵*Ibid.*, 388–389

¹²⁶Kants šeit raksta „enthaltten würde”. Tulkojot atbilstošākais vārds būtu „saturētu”, tomēr, tā kā runa ir nevis tikai par „nosacījumiem”, „mācībām un priekšrakstiem”, bet arī par „radīšanu, izplatīšanu un stiprināšanu”, šāds atveidojums nav piemērots. Tulkojot šo pasāžu angļu valodā, vārds atveidots kā „deal with” (Kant, Immanuel. *The Metaphysics of Morals. The Metaphysics of Morals*. Trans. by Mary Gregor. New York: Cambridge University Press, 1991, p. 45; Kant, Immanuel. *The Metaphysics of Morals // Practical Philosophy*. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Trans. and ed. by Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 372.). Piedāvājot atveidojumu latviešu valodā, sekojam šim piedāvājumam.

¹²⁷*MdS* 6: 217

¹²⁸Runa ir par Kanta piezīmi A. G. Baumgartena 1760. gada darbam „Initia philosophiae practicae primae”.

¹²⁹*Refl* 19: 137

ka (2) morālās antropoloģijas uzdevums ir atklāt subjektīvos moralitāti kavējošos un veicinošos faktorus cilvēka iedabā, no kā izriet uzdevums noteikt un veicināt morālo principu darbību cilvēku izglītošanā un audzināšanā, un, visbeidzot, (3) morālās antropoloģijas darbības sfēra un iespējamais zināšanu ieguves avots ir pieredze.

1777./1778. mācību gada laikā veiktajos lekciju pierakstos norādīts, ka antropoloģijas uzdevumu Kants skaidro šādi:

„Tā mums dod visu zinātņu subjektīvos principus. Un šiem subjektīvajiem principiem ir liela nozīme:

- 1) morālē;
- 2) reliģijā;
- 3) audzināšanā.”¹³⁰

Konkrētais un pārdomātais skatījums uz morālo antropoloģiju, kā arī tās nozīmīgā loma ļauj pieņemt, ka runa nav par marginālu ideju vai ieteikumu turpmākajiem morāles filozofiem. Kants drīzāk norāda uz morālo antropoloģiju kā savas praktiskās filozofijas daļu. Tomēr, kā nopietnu argumentu neņemot vērā to, ka Kants šo nepieciešamību apliecina tikai septiņus gadus pirms nāves, tātad arī radošā mūža nogalē¹³¹, morālo antropoloģiju viņš nav izveidojis. Tai nav veltīts atsevišķs darbs, un tā nav izvērsti izklāstīta nevienā no Kanta sarakstītajiem darbiem. Vēl vairāk – citētā pasāža no TM ir viens no izvērstākajiem apsvērumiem, ko Kants velta morālajai antropoloģijai.

Viens no nozīmīgākajiem iemesliem nenoraidīt morālās antropoloģijas problēmu Kanta filozofijas kontekstā ir Kanta arguments, kas pamato morālās antropoloģijas nepieciešamību. Viņš apgalvo, ka „[...] jebkādai morālei, kurai, lai tā varētu tikt attiecināta uz cilvēku, ir nepieciešama antropoloģija [...]”¹³², un „iemesls tam, ka morāle un sprediķi ir tik neiedarbīgi, ir zināšanu par cilvēku trūkums. Morālei ir jābūt saistītai ar zināšanām par cilvēci”¹³³. Skaidrojot pēdējo argumenta daļu, Kants norāda:

„Jebkāda morāle pieprasa zināšanas par cilvēkiem, lai mēs viņu priekšā nevicinātos ar pliekanām pamācībām, bet mācētu viņus tā ietekmēt, ka viņi sāktu augstu vērtēt morāles likumus un padarītu tos par saviem pamatprincipiem. Man jāzina, kādas pieejas man var būt cilvēku noskaņojumam, lai veicinātu lēmumus. Te var palīdzēt zināšanas par cilvēku, lai audzinātājs [un] sprediķotājs varētu veicināt nevis tikai elsas un asaras, bet patiesus lēmumus.”¹³⁴

Tātad Kants uzskata, ka morāles teorijas attiecinājumu uz cilvēku un viņa dzīves praksi nodrošina antropoloģija, bez antropoloģijas morāle paliek neefektīva, tā kļūst par „tautoloģiskiem likumu atkārtojumiem, kurus visi jau zina un kuri mums liekas garlaicīgi”¹³⁵.

¹³⁰V-*Anth/Pillau* 25: 734–735

¹³¹Šis arguments nav ņemams vērā tāpēc, ka domu par tādas mācības kā morālā antropoloģija nepieciešamību Kants, kā turpmāk redzēsīm, pauž arī agrāk, turklāt pēc TM iznāk vēl vairāki Kanta darbi, trīs no tiem ir viņa paša sakārtoti un izdoti, vēl vairāk mulšina tas, ka viens no šiem darbiem ir veltīts antropoloģijas problēmai, proti, 1798. gadā iznāk *Antropoloģija*, tomēr tajā morālā antropoloģija nav pat pieminēta.

¹³²Gr 4: 412

¹³³V-*Anth/Fried* 25: 471-472; V-*Mo/Collins* 27: 244

¹³⁴V-*Anth/Mensch* 25: 858

¹³⁵V-*Mo/Collins* 27: 244

Šis pēdējais aspekts ir īpaši svarīgs, jo tieši attiecas uz morāles teorijas pastāvēšanas jēgu, uz tās praktisko nozīmību.

Kants runā par „jebkādu morāli”, kas ļauj pieņemt, ka runa ir par jebkādiem morāliem apsvērumiem vispār, turklāt viņš piemin „zināšanas par cilvēku” vispār, nevis kādu noteiktu mācību. Tomēr, ņemot vērā citētos izteikumus un citas Kanta un viņa filozofijas pazinēju norādes, jāuzsver, ka runa ir par Kanta paša morāles teoriju un par morālo antropoloģiju kā noteiktu mācību ar skaidru un nopietnu uzdevumu.

Minētās norādes atrodamas Kanta filozofijas agrīno komentētāju darbos. Runa ir par Georgu Samuelu Albertu Mellīnu (*Mellin*) un Karlu Kristianu Erhardu Šmidu (*Schmid*). Mellīns „Kritiskās filozofijas enciklopēdiskajā vārdnīcā” (*Enzyklopädische Wörterbuch der Kritischen Philosophie*, 1797–1803) raksta: „Praktiskās antropoloģijas uzdevums ir noskaidrot, kā cilvēks jānosaka caur morālo likumu vai kādi ir morālie likumi, kuru subjekts ir cilvēks, kas pakļauts jūtu, iekāru un kaislību ierobežojumiem.”¹³⁶ Un tālāk: „Vēl neviens, pat neviens no kritiskajiem filozofiem, nav izveidojis praktisko antropoloģiju no šī viena pareizā skatpunkta.”¹³⁷ No tā tieši neizriet, ka Kants to ir izveidojis vai izveidos, tomēr būtiska ir norāde uz šīs antropoloģijas svarīgās lomas atzīšanu attiecībā pret morāles teoriju, ko Mellīns Kantam piedēvē¹³⁸.

Šmids „Vārdnīcā kantiskās filozofijas vieglākam lietojumam” (*Wörterbuch zum leichteren Gebrauch der Kantischen Schriften*, 1798) raksta, ka praktiskā antropoloģija ir „lietojamā un empīriskā morāles filozofija [...], tā ir morālā likuma aplūkošana saistībā ar cilvēka gribu, kuras iekāres un dziņas ir šķēršļi morālā likuma lietošanā”¹³⁹. Šis morālās antropoloģijas skaidrojums sakrīt ar Kanta un arī Mellīna piedāvāto.

Mellīna norāde, ka morālās antropoloģijas kompetencē ir jautājums par to, „kādi ir morālie likumi, kuru subjekts ir cilvēks”, skaidro pirmo pieminētā Kanta argumenta daļu – kādā veidā morālei, „lai tā varētu tikt attiecināta uz cilvēku, ir nepieciešama antropoloģija”. Protī, morālei antropoloģija nepieciešama, ne tikai ciktāl runa ir par tās efektivitāti tās prasību pasniegšanas nozīmē, bet arī ciktāl runa ir par tās saturu. Kad Kants TM norāda konkrētus pienākumus, ir skaidrs, ka viņš tos nosaka, balstoties noteiktā izpratnē par cilvēka iedabu. Nevis vienkārši idejā par saprātīgu un juteklisku būtni,

¹³⁶Mellin, Georg Samuel Albert. *Enzyklopädische Wörterbuch der Kritischen Philosophie*. Bd. I. Aalen: Scientia Verlag, 1970, S. 280.

¹³⁷*Ibid.*

¹³⁸1797. gada vēstulē Kantam Mellīns raksta: „es, sev glaimojot, uzskatu, ka, pateicoties divpadsmit gadus ilgām noturīgām studijām, esmu pārņēmis šīs filozofijas garu un vismaz lielākoties sapratis Jūsu, dziļi cienītais Profesors, darbus.” (*Br* 12: 196) Turpmāk vēstulē Mellīns izsaka cerību, ka Kants pārskatīs atsūtīto darbu un izteiks savu viedokli. Tātad, iekļaujot minēto morālās jeb praktiskās antropoloģijas skaidrojumu savā *Enciklopēdiskajā vārdnīcā*, Mellīns ir pārliecināts, ka pareizi sapratis Kanta domas šajā jautājumā. To zināmā mērā apstiprina arī tas, ka Mellīna *Enciklopēdiskās vārdnīcas* pirmā daļa tāpat kā minētā vēstule Kantam top 1797. gadā, šajā pašā gadā iznāk arī TM, kurā Kants raksta par morālo antropoloģiju.

¹³⁹Schmid, Carl Christian Erhard. *Wörterbuch zum leichteren Gebrauch der Kantischen Schriften*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, S. 62–63.

bet izpratnē par to, kādu kombināciju šajā būtņē veido saprātīgums un jutekliskums, kādas ir to attiecības. Tātad Kants balstās visai specifiskā un detalizētā izpratnē par cilvēka iedabu. Piemēram, kad Kants nosaka, ka pašnāvība (arī sevis sakropļošana) „ir noziegums”¹⁴⁰, viņš to dara, balstoties zināšanās par tieši cilvēkam raksturīgo īpašo spēju pietiekami abstrahēties no savas jutekliskās iedabas tās vārdā, t. i., atņemt sev dzīvību tāpēc, lai izvairītos no ciešanām¹⁴¹. Balstoties šādā izpratnē, TM tiek noteikti arī citi pienākumi un vēl vairāk – izvērsta morālo jūtu teorija.

Gan TMP, gan TM Kants uzrāda vēl vienu attiecību aspektu starp tikumu metafiziku un antropoloģiju, tas paredz, ka tikumu metafizikas izveidošanas un nostiprināšanas nepieciešamību pamato tieši antropoloģisks apsvērumus. Proti, viens no būtiskajiem iemesliem, kāpēc Kants uzskata, ka nepieciešams izveidot tikumu metafiziku un norobežot to no empīriskiem apsvērumiem, saistās ar pārliecību par cilvēkam raksturīgo tendenci manipulēt ar tikumību savtīgu interešu vārdā.

Ņemot vērā šos apsvērumus, kurus turpmāk promocijas darbā izskatīsim detalizētāk, ir pamats pieņemt, ka morālās antropoloģijas priekšmets ir morāli relevanta cilvēka iedabas koncepcija un ka tai ir nozīmīga vieta un loma Kanta praktiskajā filozofijā. Tomēr šī mācība Kanta tekstos nav pamatota. 1789. gadā iznākušajā *Antropoloģijā* tā nav pat pieminēta.

I. 1.2. Morālās antropoloģijas problematizācija no tās iespējamības un nepieciešamības skatpunkta

Morālās antropoloģijas iespējamības problēma atklājas uzreiz, pārskatot I.1.1.nodaļā citēto pasāžu no TM, kurā runa ir par pieredzē balstītas mācības piederību praktiskajai filozofijai. Kā norāda Šmids, no vienas puses morālo antropoloģiju balsta tīrās morāles principi, no otras – teorētiskās psiholoģijas doktrīnas¹⁴². Tas nozīmē, ka tā ir mācība, kas balstās divās Kanta filozofijā citādi pilnībā nošķirtās sfērās – brīvības un empīriskajā jeb dabas sfērā. SK ievadā Kants raksta par filozofijas iedalījumu:

„Bet ir tikai divējādi jēdzieni, kas pieļauj tikpat daudz dažādu savu priekšmetu iespējas principu: proti, *dabas jēdzieni* un *brīvības jēdzieni*. Tā kā dabas jēdzieni dara iespējamu teorētisku izziņu pēc aprioriem principiem, bet brīvības jēdziens attiecībā uz tiem jau pats sevī ietver tikai negatīvu (tikai pretstata) principu, turpretim gribas noteikšanai izvērza paplašinošus pamatprincipus, kas tāpēc tiek saukti par praktiskiem likumiem, tad filozofiju gluži dibināti iedala divās, principu ziņā pilnīgi dažādās daļās: teorētiskajā – kā dabas filozofiju – un praktiskajā – kā morāles filozofiju (jo tā sauc prāta praktisko likumdošanu atbilstoši brīvības jēdzienam).”¹⁴³

¹⁴⁰MdS 6: 422

¹⁴¹Kants, demonstrējot atsauci uz šo tieši cilvēkam raksturīgo, no pieredzes zināmo spēju, raksta: „Tas, ka cilvēks spētu sev nodarīt pāri, šķiet nepieņemami (*volenti non fit iniuria*). Tāpēc stoīki par savas (gudras) personības priekšrocību uzskatīja vienkārši, esošu vai gaidāmu nelaimju nepiespiesti, ar mierīgu dvēseli iziet no dzīves (kā no dūmojošas istabas), jo viņi tajā vairs nevarēja neko paveikt. Bet tieši šai drosmei, šim dvēseles spēkam nebaidīties no nāves un pazīt kaut ko, ko cilvēks var vērtēt vēl augstāk nekā savu dzīvību, vajadzēja būt vēl lielākam virzītājspēkam neiznīcināt sevi kā būtņi, kurai piemīt tik liela vara pār spēcīgākajiem jutekliskajiem pamudinājumiem, un neatņemt sev dzīvību.” (MdS 6: 422)

¹⁴²Sk.: Schmid, Carl Christian Erhard. *Wörterbuch zum leichteren Gebrauch der Kantischen Schriften*, S. 63.

¹⁴³KU 5: 171

Tātad morālā antropoloģija, ja to domā kā praktiskās filozofijas daļu, ir iekļauta brīvības sfērā un pakļauta likumiem, kuri nosaka jābūtību. Bet, ja ņem vērā, ka tā ir balstīta pieredzē, tad tā ir iekļauta dabas sfērā un pakļauta likumiem, kuri nosaka faktisko esamību. Runa nav tikai par neskaidrību attiecībā uz to, vai mācībai piedēvējams deskriptīvs vai normatīvs raksturs, bet par to, ka tā ir piederīga abām „pilnīgi dažādajām” sfērām. Šī problēma ir viens no nozīmīgākajiem iemesliem, lai noraidītu morālās antropoloģijas iespējamību. Ir arī citi iemesli, kuri attiecas kā uz tās iespējamību, tā uz nepieciešamību.

Skeptisku interpretāciju, kura balstās minētajos iemeslos, piedāvā H. D. Patons¹⁴⁴. Patona arguments ir šāds. Ņemot vērā, ka Kanta tikumu metafizika satur empīriskus elementus, t. i., tā nav tikai tīra morāle, tā jau paredz morālā likuma izmantojumu saskaņā ar nosacījumiem, kuri izriet no cilvēka iedabas. Tomēr svarīga ir arī teorētiska mācība, kas pievērštos konkrētiem empīriskiem faktoriem cilvēka iedabā, kuri ietekmē viņa morālo stāvokli, šī pēdējā nav praktiska. Tātad uzdevumu, kuru Kants uztic morālajai antropoloģijai, var izpildīt viņa morāles teorija un teorētiska mācība, kas pievēršas cilvēka iedabai, kāda tā atklājas pieredzē. Nav pamata apgalvot, ka vajadzīga vēl morāla antropoloģija, kas turklāt no Kanta teorijas viedokļa nemaz nav iespējama. Šis Patona arguments ietver morālās antropoloģijas iespējamības un nepieciešamības problēmu.

Lai izskaidrotu, kāpēc Kants raksta par morālo antropoloģiju, Patons pieņem, ka Kants šo jēdzienu lieto jucekļīgi, daļēji saistot to ar tikumu metafiziku, daļēji – ar teorētisku cilvēka iedabas pētījumu. Tāpat Patons pieņem, ka morālās antropoloģijas jēdziens vispār nav ņemams vērā, t. i., ka tā ir kļūda. Viņš raksta:

„[...] lietojamā ētika (*applied ethics*) attiecas uz morālajiem likumiem un morālajiem noteikumiem, kuri rodas tad, kad mēs augstākos morālos principus saistām ar cilvēciskās iedabas īpašajiem nosacījumiem. Pats Kants par lietoto ētiku runā vēl vienā citādā nozīmē, vai, iespējams, viņš neskaidri lieto šo apzīmējumu, aptverot abas nozīmes. Otrajā nozīmē ‘lietojamā ētika’ apzīmē īpašu morālu vai praktisku psiholoģiju (vai antropoloģiju, kā viņš to dēvē), kas nodarbojas ar nosacījumiem, kuri veicina vai kavē morālo dzīvi. Tas būtu ārkārtīgi noderīgi gan izglītībā, gan mūsu dzīves vadīšanā, ja mums būtu šāda veida autoritatīva psiholoģija. Izmantojot vienkāršu piemēru, tādēļ, ka tās trūkst, daudzi vecāki mūsdienās nezina, kas – disciplīna vai tās trūkums – drīzāk rosinās morālo izcilību viņu bērnos. Tomēr nav iemesla, kādēļ lai mēs šādu psiholoģiju skatītu kā praktisku, tā ir teorētisks cēloņu pētījums noteiktām morāli vēlamām sekām. Vēl jo mazāk pamatota ir nepieciešamība līdz ar Kantu skatīt to kā noteiktu lietotu jeb empīrisku ētiku.”¹⁴⁵

¹⁴⁴Šeit nepieciešams paskaidrojums, kāpēc pievēršamies tieši Patona un arī Gregores piedāvātajai praktiskās jeb morālās antropoloģijas interpretācijai, ņemot vērā, ka tās ir visai senas (tapušas laika posmā no 40. līdz 60. gadiem) un Kanta pētniecība kopš tā laika ir attīstījusies pietiekami intensīvi. Pirmkārt, kā minēts, antropoloģija (sevišķi morālā antropoloģija) nav bijusi Kanta pētnieku uzmanības centrā un tai veltītas tikai dažu pētnieku pārdomas, Patons un viņa skolniece Gregore ir pieskaitāmi šiem pētniekiem. Otrkārt, Patons pirmais formulē šo fundamentālo problēmu attiecībā uz morālo antropoloģiju (attiecībā uz pragmatisko antropoloģiju, kā vēlāk redzēsīm, šo iebildumu formulē Šleiermahers) un piedāvā interpretēt to kā psiholoģiju. Šis skatījums uz morālo antropoloģiju joprojām ir ietekmīga interpretācijas pozīcija.

Jāuzsver, ka Patons ir viens no pirmajiem, kas aktualizē jautājumu par to, cik lielā mērā Kanta tikumu metafizika jau ir lietotā ētika.

Tādējādi mēģinot leģitimizēt morālās antropoloģijas tēmu Kanta praktiskajā filozofijā, neizbēgami jāiesaistās diskusijā ar Patona un Gregores skatījumu uz šo mācību.

¹⁴⁵Paton, Herbert James. *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*. London: Hutchinson & Company, 1947, p. 32.

Savu interpretāciju Patons veido, pievēršoties trim galvenajiem Kanta darbiem morāles filozofijā – TMP, PPK un TM, viņš saista tos savā starpā šādi. TMP Kanta uzdevums ir noteikt augstāko morāles principu¹⁴⁶. Saskaņā ar Kanta ieceri, TMP jāseko TM, lai izveidotu tīrās morāles teoriju, balstoties atrastajā augstākajā moralitātes principā. PPK, kas noteiktu spekulatīvā un praktiskā prāta vienību, jāseko tikumu metafizikai¹⁴⁷. Tomēr TMP sekoja PPK un TM tapa krietni vēlāk, turklāt tās abas galvenās daļas par tiesībām un par tikumu atklāja to, ka runa ir nevis par tikumu metafiziku, bet metafizikas sākumprincipiem, kas nozīmē, ka tā satur empīriskas izcelsmes elementus. Patons raksta:

„Kanta paša „Tikumu metafizika” atšķiras no tā, kādai tai saskaņā ar Kanta apgalvojumu jābūt, proti, tīrai morālei. Viņš atklāti atzīst, ka tā satur empīriskus elementus un tiesību un tikumu teoriju – divas daļas, kurās tā iedalīta, – viņš sauc nevis par metafiziku, bet metafiziskajiem sākumprincipiem (*Metaphysische Anfangsgründe*). Tieši tāpat ir ar „Tīrā prāta kritiku”: tai neseko „Dabas metafizika”, bet „Dabaszinātnes metafiziskie sākumprincipi”. Abos gadījumos frāze „metafiziskie sākumprincipi” norāda uz empīrisku elementu klātbūtni. Kants, iespējams, domāja, ka lielāka daļa viņa „Tikumu metafizikas” ir tīrāka ētika, nekā tā ir patiesībā. Tā satur daļu ētikas, ko varētu saukt par tīru, bet lielākoties tā ir lietojamā ētika.”¹⁴⁸

Patons nenorāda konkrēti, kuros aspektos viņa paša un Kanta domas attiecībā uz Kanta tikumu metafizikas tīrību nesakrīt. Tas, uz ko viņš atsaucas, apgalvojot, ka Kants pats atzīst empīrisku elementu klātbūtni tikumu metafizikā, ir Kanta apsvērumi par tās pirmo daļu – tiesību mācību. Kants skaidro, ka tiesību jēdziens, lai gan ir tīrs, tomēr tas ir arī praksē balstīts jēdziens, ciktāl tas jādomā kā lietojams pieredzē sastopamiem gadījumiem. Tādēļ arī metafiziskai sistēmai, kas balstās uz šo jēdzienu, savā iedalījumā jāņem vērā pieredzē sastopamo gadījumu daudzveidība. Tomēr pieredzes daudzveidību nekādi nav iespējams ņemt vērā un atbilstoši pilnvērtīgi iedalīt metafizikas sistēmu. Tādēļ, ka sistēma nevar būt pilnīga, tai atbilstošs nosaukums ir tiesību mācības sākumprincipi¹⁴⁹. Šis pats apsvērumi darbojas arī tikumu mācības gadījumā un raksturo Kanta kopējo pozīciju TM, proti, tā satur ne tikai tīrus elementus, bet arī elementus, kuru izcelsme ir tīro elementu lietojumā attiecībā uz empīrisku. Kants raksta: „Tā kā dabas metafizikai jā satur dabas vispār vispārīgo augstāko pamatprincipu lietojuma principi attiecībā uz pieredzes priekšmetiem, tā arī tikumu metafizikai nedrīkst tādu trūkt, mums bieži vajadzēs vērsties pie cilvēka īpašās iedabas, kuru var izzināt tikai caur pieredzi, lai tajā parādītu vispārīgo morālo principu izpausmes (*Folgerungen*) [..].”¹⁵⁰

¹⁴⁶Sk.: *Gr* 4: 392

¹⁴⁷Šeit netiek ievērota kārtība, kādā Kants nonāk līdz dabas metafizikai, kuras nepieciešamie priekšdarbi ir tīrā jeb spekulatīvā prāta kritika. Kanta arguments šeit ir – praktiskajam prātam nav tik steidzami nepieciešama kritika kā spekulatīvajam prātam, jo morāles jautājumos prātam krietni vieglāk ātri un skaidri nonākt pie pareizā risinājuma. Tāpēc praktiskā prāta kritiku var atlikt. (Sk.: *Gr* 4: 391)

¹⁴⁸Paton, Herbert James. *The Categorical Imperative*, pp. 31–32.

¹⁴⁹Sk.: *MdS* 6: 205

¹⁵⁰*Ibid.*, 216–217

Tiktāl jāatzīst, ka Patona viedoklis sakrīt ar Kanta ieceri: tikumu metafizika satur ne tikai tīros elementus, bet arī to lietojuma principus pieredzē, kas nozīmē, ka tikumu metafizika veidota, ņemot vērā cilvēka iedabu. Tomēr tālāk Kants norāda, ka tikumu metafizika vēršas pie cilvēka iedabas, bet tādēļ tā „nezaudē neko no savas tīrības, arī tās apriorā sākotne caur to nekļūst apšaubāma”¹⁵¹. Tas nozīmē, ka Kanta uzskats par tikumu metafiziku atšķiras no Patona izpratnes.

Atšķirība par starp Patona un Kanta skatījumu uz tikumu metafiziku ir šāda. Patons atzīst, ka tikumu metafizikā ir tīri un empīriski elementi, kas rodas, pirmos attiecinot uz pieredzi un tajā atklāto cilvēka iedabu. Ņemot vērā abu šo elementu esamību un iekļautību vienotā mācībā, šī mācība kopumā kā tāda jau ir tīrās morāles lietojums. Kants atzīst, ka tikumu metafizikā ņem vērā cilvēka iedabu, tomēr viņš neatkāpjas no apgalvojuma, ka tā šādi neko nezaudē no savas tīrības, kas nozīmē, ka tā nevar būt tīrās morāles lietojums, bet tikai tīrā morāle. Patons atzīst, ka tikumu metafizika ir tīra tiktāl, ciktāl runa ir par tās izcelsmi un pamatojumu¹⁵², tomēr, ņemot vērā, ka tā ietver tīro elementu lietojumu attiecībā uz pieredzi, kopumā tā jau ir lietojamā ētika. Kants tīro un empīrisku elementu attiecības tikumu metafizikā nosaka citādi, konceptuāli saglabājot distanci starp mācības tīro daļu un to daļu, kas rodas, tīro morāli attiecinot uz cilvēka iedabu, un kurai tātad ir daļēji empīriskā izcelsme, tā ka pēdējā nosaka pirmās robežu, bet nekādi to neietekmē¹⁵³.

Tikumu metafizikas tīrības jautājuma kontekstā būtiski ņemt vērā atšķirību starp TM un TMP. Lai gan Kants TM stingri pieturas pie uzskata, ka tikumu metafizika ir tīra un, vērsoties pie cilvēka iedabas, tā nezaudē neko no savas tīrības, šī pozīcija salīdzinājumā ar vairāk nekā pirms desmit gadiem TMP pausto, ir piekāpīgāka attiecībā uz empīrisku elementu klātbūtni morāles filozofijā.

TMP Kants norāda uz nepieciešamību izveidot pilnīgi tīru morāles filozofiju, kas būtu attīrīta no visa empīriskā, kas ir piederīgs antropoloģijai, „visa morāles filozofija pilnībā balstās tikai savā tīrajā daļā un, lietota attiecībā uz cilvēku, tā neko neaizgūst no zināšanām par viņu (antropoloģijas)”¹⁵⁴. Tādai mācībai, kas kaut vai tikai pamatos satur empīrisku un tīro principu sajaukumu, nepienākas ne filozofijas vispār, ne morāles filozofijas statuss:

„Tikumiskais likums savā tīrībā un īstenumā (kas praktiskajā jomā ir svarīgākais) nav meklējams nekur citur kā vien tīrā filozofijā, tātad tai (metafizikai) ir jābūt pirmajai, un bez tās vispār nevar būt nekādas morāles filozofijas; pat tā mācība, kas sajauc tīros principus ar empīriskajiem, nav pelnījusi filozofijas nosaukumu (jo tā no vispārējās prātizziņas atšķiras ar to, ka to, ko pēdējā aptver tikai sajauktā veidā (*vermengt*), tā pasniedz atsevišķā zinātnē (*abgesonderter Wissenschaft*)), vēl jo mazāk tai pienākas morāles filozofijas nosaukums, jo tā caur šo sajaukumu kaitē pat tikumu tīrībai un tādējādi darbojas pretēji savam mērķim.”¹⁵⁵

¹⁵¹*Ibid.*, 217

¹⁵²Sk.: Paton, Herbert James. *The Categorical Imperative*, p. 32.

¹⁵³Kanta izvēlētais izteiksmes veids iepriekš citētajā pasāzā no TM (*MdS* 6: 217) var kalpot par apstiprinājumu šādam skaidrojumam Kanta nostājamam par tikumu metafizikas tīro un empīrisku elementu attiecībām. Kants norāda, ka TM bieži kā priekšmetu vajadzēs izmantot cilvēka īpašo iedabu. Citāta, kas iekļauts pamattekstā, tulkojumā nav izmantots vārds „priekšmets”, jo tas šajā gadījumā nebūtu labskanīgi, Kants raksta šādi: „wir werden oft die besondere Natur des Menschen, die nur durch Erfahrung erkannt wird, zum Gegenstande nehmen müssen.” Šeit viņš no morāles filozofa pozīcijām distancējas no cilvēka iedabas, to priekšmetiskojo.

¹⁵⁴*Gr* 4: 389

¹⁵⁵*Ibid.*, 390

Ņemot vērā Kanta uzskatu, ka visa morāles filozofija jeb tikumu metafizika balstās *tikai* tīrajā daļā, kā arī viņa kategorisko toni, rakstot par tādām mācībām, kurās iekļauti empīriski elementi, var uzskatīt, ka saskaņā ar Kanta nostāju TMP periodā tikumu metafizika arī aprobežojas ar tīro daļu. Vuds skaidro, ka šajā periodā Kants tikumu metafiziku saprot kā morālo principu vai pat morālo pienākumu sistēmu, kas būtu pilnīgi apriora un kuru tādā veidā varētu izpaust pilnīgi neatkarīgi no jebkādām empīriskām zināšanām par cilvēka iedabu. Tomēr nav skaidrs, ko šāda pilnīgi apriora principu sistēma varētu saturēt¹⁵⁶. TM satur pienākumus, kuri atvedināti no morālā principa lietojuma attiecībā uz cilvēku iedabu, bet, ja šāds lietojums nav atļauts, tad pieteiktā morāles metafizika kā aprioru principu sistēma paliek tukša.

Attiecībā pret tīro tikumu metafiziku antropoloģija sākumā parādās kā pilnībā no tās nošķirta empīriskā mācība. Kants uzsver nepieciešamību radīt tīro morāles filozofiju, kas būtu „pilnībā attīrīta no visa, kas ir tikai empīrisks un pieder antropoloģijai”¹⁵⁷. Nolūks radīt šādu pilnīgi tīru morāles filozofiju un negatīvā nostāja pret mācībām, kas satur tīrus un empīriskus elementus, ļauj domāt, ka Kanta ētikā antropoloģijai nevar būt atvēlēta nekāda loma, proti, ka nav iespējams nekas tāds kā morālā antropoloģija. Tomēr Kants arī TMP antropoloģiju nosaka kā praktisku un ierāda tai vietu savā ētikā¹⁵⁸. TMP viņš arī apgalvo, ka morālei, lai to varētu lietot attiecībā uz cilvēku, ir vajadzīga antropoloģija¹⁵⁹.

Antropoloģija pieminēta arī Kanta ētikas lekcijās laikā no 1784. līdz 1785. gadam:

„Tikumu metafizika jeb *Metaphysica pura* ir tikai pirmā morāles daļa, otra morāles daļa ir *philosophia moralis applicata*, morālā antropoloģija, kura satur empīriskus principus. Tas ir tā kā ar metafiziku un fiziku. Morāli nevar izveidot no empīriskiem principiem, jo tie nenodrošina absolūtu, bet tikai noteiktu nepieciešamību, bet morāle saka: tev jārikojas tā, bez nosacījuma un izņēmuma. Vispārīgā praktiskā filozofija ir propedeutika. Morālā antropoloģija ir attiecībā uz cilvēku lietota morāle. *Moralia pura* ir veidota uz nepieciešamu likumu pamata, tādēļ tā nevar balstīties uz saprātīgas būtnes, cilvēka, īpašo iedabu. Cilvēka īpašā iedaba un likumi, kas tajā balstās, ietilpst morālajā antropoloģijā ar nosaukumu – ētika. Vispārīgajā praktiskajā filozofijā jaukti pasniedz arī tikumu metafiziku jeb *metaphysica pura*¹⁶⁰.”¹⁶¹

Tādā veidā TMP tāpat kā TM antropoloģijai ir ierādīta vieta līdzās tīrajai morālei. Atšķirība starp antropoloģijas lomu abos darbos ir tajā, ka saskaņā ar vēlāko tikumu metafizikas koncepciju Kants antropoloģijas lomu ierobežo un konkretizē. Vuds to skaidro šādi. Tā kā tikumu metafizikas sfēra paplašinās empīriskā virzienā, praktiskās antropoloģijas sfēra

¹⁵⁶Wood, Allen. *The Final Form of Kant's Practical Philosophy*, p. 3.

¹⁵⁷Gr 4: 389

¹⁵⁸Sk.: *Ibid.*, 388–389

¹⁵⁹Sk.: *Ibid.*, 412

¹⁶⁰Šis pēdējais teikums pieprasa paskaidrojumus par jēdzienu „vispārīgā praktiskā filozofija (*praktische allgemeine Philosophie*)” un „jaukti (*vermischt*)”. Pirmais jēdziens, cik zināms, nekur Kanta darbos nav sastopams, tomēr šķiet, ka tas šeit neattiecas uz plašāk saprastu mācību kā praktiskā filozofija vai kādu populāru mācību, runa ir par praktisko filozofiju, ciktāl tās priekšmets ir nevis daba, bet brīvība, tā paredz tīro daļu – tikumu metafiziku un empīrisku daļu – antropoloģiju. „Jauktums” te neattiecas uz tikumu metafizikas iekšējiem principiem, kuros tā balstās (tādu mācību, kā zināms, Kants neatzīst par morāles filozofiju vispār), bet uz to, ka tikumu metafizika tiek pasniegta kopā ar antropoloģiju.

¹⁶¹V-Mo/Mron II 29: 599

atbilstoši sašaurinās, tagad (saskaņā ar 90. gadu koncepciju) tā attiecas uz morāles principu īstenošanas subjektīvajiem nosacījumiem cilvēka iedabā un nevis vairs ar cilvēka iedabas, uz kuru jāattiecinā morāles apriorie principi, izprašanu¹⁶².

Ja arī Patona rakstīto – TM pieteiktā tikumu metafizika jau ietver sava veida morālu antropoloģiju – var akceptēt, tomēr Kanta nostāja par antropoloģijas lomu TMP norāda, ka runa ir par atsevišķu mācību, kura, ja ievēro Kanta nostāju TM, saglabā savu vietu pret tikumu metafiziku. Patons, neņemot vērā antropoloģijas stabilo pozīciju TM un TMP, pieņem, ka Kants savai ētikai piedēvē divas nozīmes: (1) tikumu metafizika kā sistēma, kas satur no tīrās morāles principa lietojuma attiecībā uz cilvēka iedabu atvedinātus elementus un (2) morālā antropoloģija jeb īpaša veida morāla (praktiska) psiholoģija¹⁶³. Šis pieņēmums paredz, ka morālā antropoloģija ir pārpratums. Ņemot vērā, ka Kanta tikumu metafizika nav tik tīra, kā „Kants, iespējams, domāja”, tā jau ir tīrās morāles lietojums pret cilvēka iedabu. Tas nozīmē, ka nav nepieciešama vēl kāda mācība (morāla antropoloģija), kas veido pāreju no tīrās morāles uz cilvēka dzīves realitāti un viņa iedabas noteiktajiem nosacījumiem. Kanta ētikā ir vieta teorētiskai psiholoģijai, kas varētu noteikt konkrētus morāles priekšrakstu īstenojumam relevantus empīriskus faktorus.

Divi apsvērumi vedina Patonam piekrist. Pirmkārt, kā iepriekš minēts, morālās antropoloģijas neskaidrais statuss. Otrkārt, ņemot vērā problēmas saglabāt robežu tikumu metafizikā starp tīro daļu un daļēji tīro daļu un līdz ar to saglabāt distanci starp abām daļām tā, lai visu tikumu metafizikas koncepciju neskaidrotu kā lietojamu ētiku, nav skaidrs, kur šādā koncepcijā iederas morālā antropoloģija. Ja tās uzdevums ir vienīgi sniegt detalizētāku informāciju par cilvēka iedabu, papildus tai, kas jau ir spēkā tikumu metafizikā, tad nav skaidrs, kāpēc tā nevar būt teorētiska, kā piedāvā Patons.

Tomēr ir iespējams arī pamatoti iebilst Patonam, saglabājot iespēju skatīt morālo antropoloģiju kā būtisku un risināmu problēmu Kanta praktiskajā filozofijā. Iebildumus izklāstīsim nākamajā nodaļā, līdz ar to leģitimizējot morālās antropoloģijas problēmu.

I. 1.3. Morālās antropoloģijas leģitimācija no tās nepieciešamības un neaizvietojamības skatpunkta

Iepriekš minētie apsvērumi atklāj grūtības pamatot morālās antropoloģijas iespējamību (mācība starp praktisko un teorētisko sfēru) un nepieciešamību (praktiskās filozofijas otra daļa, kuras pienesums tai ir zināšanas par cilvēka iedabu, kuras jau iekļautas pirmajā daļā, bet to, kas nav iekļauts,

¹⁶²Wood, Allen. *The Final Form of Kant's Practical Philosophy*, pp. 3–4.

¹⁶³Sk.: Paton, Herbert James. *The Categorical Imperative*, p. 32.

var noskaidrot teorētiskajā psiholoģijā). Iespējamības problēma pilnībā nav atrisināma, tā saglabājas kā spēcīgākais arguments pret morālās antropoloģijas leģitimitāti Kanta filozofijā. Tomēr šo leģitimitāti var nodrošināt ar citu apsvērumu palīdzību. Runa ir par turpmākajiem apsvērumiem, kuri ir veidoti kā iebildumi Patona piedāvātajam morālās antropoloģijas problēmas skatījumam.

(1) Pret Patona pieņēmumu, ka morālā antropoloģija varētu būt pārpratums, galvenokārt runā tekstuālais materiāls, kas morālo antropoloģiju neparāda kā neskaidra jēdzienu lietojuma rezultātu. Attiecībā pret abām tikumu metafizikas koncepcijām morālā antropoloģija skaidri noteikta kā praktiskās filozofijas daļa ar konkrētu uzdevumu¹⁶⁴. Balstoties līdz šim aplūkotojos tekstos, var pieņemt, ka Kants ir pārliecināts par morālās antropoloģijas nepieciešamību.

(2) Morālās antropoloģijas vietā Patons piedāvā teorētisku mācību – psiholoģiju. Par psiholoģiju kā alternatīvu morālajai jeb praktiskajai antropoloģijai raksta arī Gregore: „Morālā antropoloģija ir [...] nevis ētika, bet drīzāk noteikta veida psiholoģija, dabisko cēloņu pētījums, kas var sniegt ieguldījumu morālo dispozīciju attīstībā un atvieglot un padarīt efektīvāku mūsu rīcību, pildot pienākumu. Kāpēc lai Kants šo zinātnei skaidrotu kā morāles filozofijas daļu?”¹⁶⁵

Gregores uzdotais jautājums implicē divus jautājumus – kāpēc šī zinātne nevar būt psiholoģija un kāpēc tai jābūt praktiskai? Uz šiem jautājumiem sniedzamas šādas atbildes.

(2.1) Mums jāpieņem, ka minētā zinātne nevar būt psiholoģija tāpēc, ka Kants uzskata, ka tai jābūt praktiskai. Kants norāda, ka „nepastāv praktiskā psiholoģija”¹⁶⁶, psiholoģija viņam vienmēr ir „visu iekšējo uztvērumu, pakļautu dabas likumiem, kopums”¹⁶⁷.

(2.2) Tomēr runa nav par nosaukumiem. Ja meklē būtisko atšķirību starp morālo antropoloģiju (ciktāl tā līdz šim aplūkota) un psiholoģiju un reizē mēģina pamatot iebildumu pret pieņēmumu, ka morālo antropoloģiju varētu aizvietot ar psiholoģiju, tad jāuzsver šāds aspekts. Psiholoģijas sfēra ir ierobežota, tā nesniedzas tālāk par iekšējiem uztvērumiem un skata tos kā pakļautus dabas likumiem. Psiholoģija sniedz zināšanas par cilvēku, bet tiktāl, „ciktāl viņš sevi pazīst kā iekšējās maņas priekšmetu”¹⁶⁸. Proti, „psiholoģijā mēs pētām paši sevi saskaņā ar mūsu iekšējās maņas priekšstatiem”¹⁶⁹. Psiholoģijas priekšmets un sfēra ir iekšējā pieredze, to ierobežo indivīda vērstība sevī un šajā sfērā var noteikt faktorus, kas ietekmē cilvēka morālo dzīvi. Tomēr, kā atklāj pasāža no TM, Kants morālajai antropoloģijai piedēvē plašāku darbības sfēru: „morālo principu (audzināšanā, skolas un tautas apmācībā) radīšanu, izplatīšanu un stiprināšanu un citas tamlīdzīgas uz pieredzi balstītas mācības un priekšrakstus”.

¹⁶⁴Sk.: *MdS* 6: 217; *Gr* 4: 388; *Moral Mrongovius* II 29: 599; u. c.

¹⁶⁵Gregor, Mary J. *Laws of Freedom. A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperatives in the „Metaphysik der Sitten”*. Oxford: Basil Blackwell, 1963, p. 8.

¹⁶⁶*EEKU* 20: 199

¹⁶⁷*Anth* 7: 141

¹⁶⁸*FM* 20: 308

¹⁶⁹*Anth* 7: 134

(2.3) Tekstuālais materiāls liecina par to, ka empīriskā psiholoģija, Kantaprāt, jāiekļauj antropoloģijā:

„[...] kur tad paliek empīriskā psiholoģija, kura vienmēr ir aizstāvējusi savu vietu metafizikā un no kuras tad, kad bija zaudēta cerība gūt kaut ko noderīgu apriorā [ceļā], mūsu laikos tik daudz gaidīja metafizikas noskaidrošanai? Es atbildu: tā pāriet tajā laukā, kurā ir vieta visai īstajai (empīriskajai) dabasmācībai, proti, *lietojamās* filozofijas laukā, kas gan saistīta ar tīro filozofiju, kura satur tās aprioros principus, bet nedrīkst tikt sajaukta ar to. Tātad empīriskā psiholoģija pilnīgi jāpadzen no metafizikas, un tā jau ir pilnīgi izslēgta no tās jau ar metafizikas ideju. Taču pēc skolas paraduma tai tomēr vēl ir jāatrod vietīņa metafizikā (kaut vai tikai epizodes veidā) un, proti, aiz ekonomiskiem motīviem, jo tā vēl nav tik bagāta, lai pati par sevi būtu pētīšanas priekšmets, taču ir pārāk svarīga, lai to pilnīgi izmestu vai pievienotu kādai citai zinātnei, ar kuru tai būtu vēl mazāk radniecības nekā ar metafiziku. Tātad tā ir tikai svešiniece, kam uz kādu laiku dota uzturēšanās atļauja, kamēr tā varēs atrast savu pašas mitekli pamatīgi izstrādātajā antropoloģijā (kas ir korelēts empīriskajai dabas mācībai).”¹⁷⁰

Nevar pamatoti apgalvot, ka šī izstrādātā forma ir morālā antropoloģija, tomēr iecere psiholoģiju ietvert antropoloģijā kopā ar antropoloģijas plašāk noteikto uzdevumu liek domāt, ka morālā antropoloģija saskaņā ar Kanta ieceri gan attiecībā uz psiholoģiju, gan antropoloģiju nav vienkārši aizvietoājama ar empīrisko psiholoģiju.

Pievērsoties antropoloģijas plašāk noteiktajam uzdevumam un līdz ar to tās darbības sfērai un mēģinot formulēt tās atšķirību no psiholoģijas, jāuzsver, ka morālā antropoloģija TM paplašinās līdz cilvēku savstarpējo attiecību skaidrošanas un pat regulācijas sfērai. Uz to norāda tās uzdevumā ietvertā virzība no indivīda līdz tautai, kā arī morālo principu izplatīšana un stiprināšana attiecīgi individuālā un starpindividuālā līmenī. Tātad, ja empīriskā psiholoģija vērsas uz indivīda iekšējo sfēru un ar to arī aprobežojas, tad antropoloģijai saskaņā ar Kanta norādi, jāietiecas ārpusindividuālajā sfērā. Ja pieņemam šo skaidrojumu, tad iegūstam argumentu pret morālās antropoloģijas aizvietošanu ar psiholoģiju.

(2.4) Vēl viens arguments balstās Kanta attieksmē pret psiholoģiju. Antropoloģijas uzdevums, kā norādīja Vuds, saistās ar cilvēka iedabas izprašanu, cilvēka kā tīrās morāles priekšmeta noteiksmes veidošanu, kā Kants vairākkārt norāda – tīrajai morālei, lai to varētu attiecināt uz cilvēku, ir nepieciešama antropoloģija. Gadu vēlāk pēc šīs atziņas paušanas, 1786. gada darbā „Dabaszinātnes metafiziskie sākumprincipi”, Kants par empīrisko psiholoģiju apgalvo, ka to nevar skatīt kā dabaszinātni un zinātniskuma hierarhijā tā ir pat zemākā statusā nekā ķīmija¹⁷¹:

„[...] pirmkārt, tāpēc, ka attiecībā uz iekšējās maņas fenomeniem un to likumiem nav izmantojama matemātika, jo tad vajadzētu rēķināties ar šo fenomenu iekšējo pārmaiņu norises pastāvīgumu, kas būtu izziņas paplašinājums, kas pret matemātikas izziņas paplašinājumu mācībai par ķermeņiem attiecas aptuveni tā, kā mācība par taisnas līnijas īpašībām attiecas pret visu ģeometriju. Jo tīrais iekšējais vērojums, kurā jākonstituē dvēseles parādības, ir laiks, kuram ir tikai viena dimensija. Bet tā (empīriskā dvēseles mācība – E. Š.) nevar tuvoties ķīmijai arī kā sistemātiska sadalīšanas māksla (*Zergliederungskunst*) vai eksperimentālmācība, jo iekšējā vērojuma daudzveidīgo tajā var nošķirt tikai ar domas dalījuma (*Gedankentheilung*) palīdzību, nevis nošķirti arī saglabāt un jebkurā laikā atkal sasaisīt; vēl mazāk cits domājošs subjekts, saprotot mūsu nolūku, mums paklausies, un jau pats vērojums novērotā priekšmeta stāvokli maina un pārgroza. Tādēļ tā

¹⁷⁰KrV 3: 876–877

¹⁷¹Kanta attieksme pret ķīmiju gan nav viennozīmīga, no vienas puses, TPK viņš atzīst, ka metafizika savā attīstībā ir atpalikusi no ķīmijas (KrV 3: XII–XIII; 870), no otras puses, ķīmiju viņš neatzīst par zinātni šī vārda stingrā nozīmē (kas nozīmē, ka tajā iekļautajām atziņām jābūt apodiktiski drošticamām), jo tā balstās tikai uz empīriskiem principiem, kuri nav nepieciešami un ķīmijā arī nevar realizēt matemātisko pieeju, piemēram, daļiņu kustību nevar pakļaut stingram likumam, ķīmija tātad drīzāk ir „sistemātiska māksla” nekā zinātne (Sk.: MAN 4: 468). Kanta attieksmi pret ķīmiju maina Lavuazjē (*Lavoisier*), kuru viņš vērtē atzinīgi un ierindo starp zinātniekiem (*Anth* 7: 326).

(empīriskā dvēseles mācība – E. Š.) nevar būt nekas vairāk nekā vēsturiska un kā tāda tā var būt iekšējās maņas sistemātiska dabas mācība, t. i., dvēseles apraksts saskaņā ar dabas likumiem, bet nevis dvēseles zinātne [...].”¹⁷²

Kants noraida arī empīriskās psiholoģijas filozofiskās pretenzijas:

„Turklāt tomēr jāatzīst, ka ar psiholoģiskiem izskaidrojumiem, ja tos salīdzina 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 saviļņojumam, ko izraisa izrādes, poētiski uzvedumi un dabas priekšmeti, visu šo asprātību sauc par filozofiju, 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 darīja *Bērks* 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 empīriskās psiholoģijas pienākums – psiholoģijas, kas diez vai kādreiz varēs pretendēt uz filozofiskas zinātnes nosaukumu.”¹⁷³

Pirmkārt, šeit jāņem vērā Kanta nostāja pret psiholoģiju vispār. Citātos paustais psiholoģijas vērtējums ļauj šaubīties par to, vai Kants tai uzticētu svarīgo uzdevumu – raksturot cilvēka iedabu, lai uz viņu varētu attiecināt tīro morāli, no kā atkarīga arī morāles efektivitāte cilvēka dzīvē. Citiem vārdiem sakot, var šaubīties, vai cilvēka morālās attīstības efektivitātes problēmu Kants uzskatītu par iespējamu uzticēt mācībai, kura nevar būt nekas vairāk „kā vēsturiska” un ar kuru ir „ļoti bēdīgi”.

Otrkārt, jāņem vērā epistemoloģiskās problēmas. Saskaņā ar pirmo citēto pasāžu empīriskajā psiholoģijā iegūtā informācija ir grūti analizējama un nesniedz noteiktu pētāmā priekšmeta kopainu, kas varētu kalpot par pamatu turpmākām atziņām un secinājumiem. Turklāt šī informācija, ņemot vērā subjekta tendenci, līdzko viņš apzinās, ka viņu novēro, šim novērojumam neatklāties, t. i., neatklāt to, kas varētu būt vērotāja intereses patiesais objekts, nav drošticama. Kants norāda, ka subjekta veiktais sevis vērojums „pats par sevi jau maina un sagroza vērotā priekšmeta stāvokli”, tas nozīmē, ka uz šī vērojuma rezultātiem nevar paļauties ne sevis, ne cita subjekta vērojuma gadījumā¹⁷⁴. No morāles filozofijas viedokļa raugoties, morāles priekšrakstu efektivitāte ir augstākā mērā atkarīga no tā, cik pilnvērtīgas un drošas būs zināšanas par cilvēka iedabu, tās interesēs tātad ir tāda mācība, kas šādas zināšanas var sniegt lielākā, nevis mazākā mērā.

(2.5) Svarīgākais no visiem minētajiem argumentiem pret psiholoģiju ir saistīts ar brīvību. Tai cilvēka iedabas koncepcijai, kura ir svarīga morāles teorijai, jāskaidro cilvēks kā vienlaikus brīva un jutekliska būtne, kura kā tāda arī atklājas pieredzē. Bet psiholoģijā tāpat kā fizioloģiskos pētījumos¹⁷⁵ cilvēku skata kā juteklisku būtni. Kants raksta, ka psihologs nevar apmierināt morālista vajadzības:

¹⁷²MAN 4: 471

¹⁷³EEKU 20: 238

¹⁷⁴MAN 4: 471, arī *Anth* 7: 121

¹⁷⁵Alisdārs Makintairs (*MacIntyre*) norāda, ka Kants, risinot jautājumu par tīrās morāles lietojamību, ņem vērā tikai cilvēka fizioloģisko, ne racionālo iedabu (sk.: *MacIntyre, Alasdair. After Virtue*. Notre Dame: Notre Dame Press, 1984, p. 52). Pret šo tēzi var vērst tos pašus argumentus, kurus izklāstījām, atspēkojot Patona pozīciju.

„Tā morālists prasa no psihologiem izskaidrot dīvaino skopuma parādību, kas vienā vienīgā līdzekļu ieguvē pārticīgai dzīvei (vai jebkuram citam mērķim) saskata absolūtu vērtību, taču bez nodoma jebkad tos lietot, vai godkārtību, 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.”¹⁷⁶

Lai pamatotu uzskatu, ka morāles teorijai, lai to varētu attiecināt uz cilvēku, pietiek ar psihofizioloģisku cilvēka raksturojumu, jāpamato tēze, ka cilvēka psihofizioloģiskās īpašības pašas par sevi ir morāli relevantas, t. i., labas vai sliktas. Šī tēze nav pamatojama, jo morāli relevantas ir tas, kas ir brīvas izvēles un racionālu apsvērumu rezultāts, tātad nevis šīs īpašības pašas par sevi, bet attieksme pret tām. No morāles teorijas viedokļa raugoties, svarīgākais, kas ir jāzina par cilvēku, ir viņa iedaba tieši šajā – brīvības un juteklības sarežģītā apvienojuma – aspektā. Ir saprātīgi pieņemt, ka cilvēka iedabas raksturojums šajā aspektā ir morālās antropoloģijas uzdevums. Tas arī pamato tās nepieciešamību un unikālo raksturu, to, kādēļ šo mācību nevar aizvietot ar cilvēka raksturojumu citos aspektos, kā tas notiek, piemēram, psiholoģijā.

Patons uzskata, ka daļu no funkcijām, kuras Kants piedēvē morālajai antropoloģijai, var uzņemt psiholoģija. Tomēr psiholoģijai šajā gadījumā jāsaskaras ar to pašu, no Kanta teorijas viedokļa raugoties, neizbēgamo problēmu – jautājumu par empīrisku faktoru un brīvas izvēles (kas ir morālas rīcības priekšnosacījums) attiecībām. Pieņemsim, tiek izpētīts, ka bērns melo retāk, ja viņu pārliecina un pierunā nemelot, nevis soda. Tomēr kā pamatot šī faktora morālo relevanci, ja nemelošana šeit izriet no bērna pārliecināšanas un pierunāšanas, nevis viņa izvēles? Frīrsons minēto problēmu raksturo šādi:

„Tādos gadījumos kā morālā audzināšana var mēģināt iespaidot sevi vai citu ar empīrisku cēloņu palīdzību un iespaidot sevi vai citu tiktāl, ciktāl runa ir par saprātīgu subjektu. Šādos gadījumos domā: „Es rīkošos A, lai ar virkni dabisku cēloņu panāktu, ka persona P dara B, tādēļ, ka viņam ir iemesls R.” Šādi gadījumi, šķiet, pieprasa uz personu P skatīties no abiem skatpunktiem, praktiskā un teorētiski zinātniskā, reizē, vienā un tajā pašā nozīmē. No vienas puses, P jāskata no teorētiski zinātniskā skatpunkta, jo P izvēli skata kā iepriekšēja cēloņa – rīcības A – rezultāts. No otras puses, P jāskata no praktiskā skatpunkta, tātad – kā brīvs, jo mērķis ir, lai P rīkotos saskaņā ar noteiktu *ieseslu*. Nozīme tam, ka „B dara tādēļ, ka R”, ir tajā, ka P uzskata par *atbildīgu*, rīkojoties tieši šajā veidā. Ja P skatītu tikai no teorētiskā skatpunkta, varētu censties panākt, lai P rīkojas B tādēļ, ka viņam ir noteikts mentāls stāvoklis, bet nevarētu censties panākt, lai P dara B noteikta *iesesla* dēļ.”¹⁷⁷

Tādējādi jautājumi par attiecībām starp empīriskiem faktoriem un brīvu izvēli un rīcību ir vērsami ne tikai pret Kanta pieteikto morālo antropoloģiju, bet jebkādu pētījumu, kurā cilvēku vienlaikus skatīta kā jutekliski nosacītu un brīvu būtņi. Morālā antropoloģija tādējādi nav vairāk problemātiska kā citi šāda veida pētījumi, akceptējot Kanta izziņas teorētiskās tēzes. Nav jāpieņem, ka morālā antropoloģija pilnībā atrisina šo problēmu un izpilda iepriekš minēto uzdevumu, lai atzītu, ka to nevar noraidīt, balstoties apsvērumā, ka tā aizvietoama ar citu mācību, kuru skar tā pati problēma, kura ļauj apšaubīt morālās antropoloģijas iespējamību.

¹⁷⁶EEKU 20: 237–238

¹⁷⁷Frierson, Patrick. Two Standpoints and the Problem of Moral Anthropology // *Kant's Moral Metaphysics*, p. 104.

Tādējādi ir vismaz pamatota iespēja pētīt, kā šo uzdevumu veic morālā antropoloģija, ja tā ir atrodamā Kanta tekstos.

Lai noskaidrotu, vai Kanta morāles filozofijā ir ietverta noteikta cilvēka iedabas koncepcija, ko var uzskatīt par morālo antropoloģiju, pievērsīsimies abiem minētajiem tikumu metafizikas modeļiem – TMP, kur Kants norobežojas no jebkādiem pieredzē balstītiem apsvērumiem, un TM, kur viņš tos pieļauj. Bet vispirms tematizēsim cilvēka jutekliskās un saprātīgās iedabas nošķirumu, kurā Kants balstās, morāles teorijā nošķirot empīriskus un tīrus elementus.

I. 2. Tīra morāle saprātīgām būtnēm un morāle cilvēkiem

I. 2.1. Cilvēka saprātīgās un jutekliskās iedabas nošķirums

Morāles filozofijā, ciktāl tā ir tīra, runa nav par cilvēkiem, bet par saprātīgām būtnēm vispār. Kants uzsver, ka tikumības likums nav spēkā „tikai ar cilvēces nejaušajiem nosacījumiem”, bet tas ir „vispārējs priekšraksts ikvienai saprātīgai iedabai”¹⁷⁸. Iemesls ir tāds, ka šis likums ir atvedināts no prāta, tātad tas attiecas uz cilvēku tiktāl, ciktāl viņam ir prāts, un uz ikvienu domājamu būtni¹⁷⁹, kurai ir prāts.

Tikumiskā likuma izcelsmes noteiktais šķēlums cilvēkā starp viņa saprātīgo un juteklisko iedabu ir viens no nozīmīgākajiem Kanta morāles teorijas kritikas iemesliem. Kritiķi pieņem, ka, no morāles subjekta nošķirot juteklībai piederīgo jūtu dimensiju, un atstājot tikai prātu, šis subjekts un viņa īstenotā morāle zaudē ievērojamu vai pat lielāko daļu no tā, kas morāli vispār konstituē – iejūtību, žēlsirdību, līdzjūtību, mīlestību u. c. cilvēka jūtu dzīvē balstītus fenomenus. Savu pozīciju attiecībā pret Kanta morāles subjektu, aktualizējot minēto nošķirumu, izteiksmīgi pauž, piemēram, britu rakstniece un filozofe Airisa Mērdoka (*Murdoch*). Viņa norāda, ka „Kanta cilvēks jau pirms vesela gadsimta ieguvis slavenu veidolu Milтона darbā: Viņa īstais vārds ir Lucifers.”¹⁸⁰ Bet filozofs Ričards Teilors (*Taylor*) raksta šādi:

¹⁷⁸GM 4: 408. Arī GM 4: 412, 442, 447; KpV 5: 19, u. c.

¹⁷⁹Zināms, ka Kants uzskatīja, ka apdzīvotas varētu būt arī citas planētas un starp šiem citu planētu iedzīvotājiem varētu būt saprātīgas būtnes. Šis pieņēmums nav spēkā tikai viņa agrīnajā filozofijā, turklāt tas nav tik fantastisks, kā sākotnēji varētu šķist. Šo pieņēmumu viņš pamato ar ierobežoto empīriskās pieredzes sfēru, kura (tādēļ, ka ir ierobežota), neļauj izslēgt šādu būtņu eksistenci: „Tas, ka uz Mēness var būt iedzīvotāji, kaut arī neviens cilvēks tos nekad nav redzējis, bez šaubām, ir pieļaujams, bet nozīmē tikai to, ka iespējamās pieredzes attīstībā mēs varētu ar tiem sastapties [...]” (*KrV* 3: 521)

Tomēr šeit jāuzsver, ka, kad runājam par cilvēkiem kā vienu no saprātīgo būtņu kopumu veidojošajām grupām, mēs neskatām cilvēku citu planētu iedzīvotāju kontekstā, bet runājam par cilvēkiem tiktāl, ciktāl tie ir saprātīgi, proti, ņemot vērā tikai viņiem piemītošo saprātīgumu un nekādus citus raksturlielumus, kas piemīt cilvēkiem kā noteikta veida saprātīgām būtnēm.

¹⁸⁰Murdoch, Iris. *The Sovereignty of Good*. London: Routledge, 1970, p. 80.

„Es esmu pazinis daudzus, kuri apbrīnoja Kantu, arī mani var viņiem pieskaitīt, bet, ja es kādreiz sastaptu, man gan ir paveicies, jo tā nav noticis, kādu, kurš mani pārlicinātu, ka tiešām tic Kanta metafiziskajai morālei¹⁸¹ un ka viņš rīkojas un veido savas attiecības ar citiem saskaņā ar šiem principiem, tad mana skepse un neticība viņam kā cilvēcisai būtnei nevarētu būt lielāka nekā tad, ja viņš man teiktu, ka regulāri slīcina bērnus tikai tāpēc, lai redzētu, kā viņi ūdenī mokās.”¹⁸²

Nošķīrumam starp cilvēka juteklisko un saprātīgo iedabu ir divi iemesli. TMP Kants abus pauž šādi: „Tātad tikumu metafizika ir neizbēgami nepieciešama, ne tikai balstoties spekulācijas pamudinājumā, lai izpētītu mūsu prātā apriori esošo praktisko principu avotu, bet tāpēc, ka paši tikumi ir pakļauti dažādai samaitātībai, kamēr trūkst to pareiza izvērtējuma vadlīnijas un augstākā kritērija.”¹⁸³ Pirmais iemesls tātad ir „spekulācijas” prasības, bet otrs – tikumu pasargāšana no kaitējumiem.

Pirmais iemesls īsi skaidrojams šādi. Morāles teoriju Kants iecerējis veidot uz kritiskās filozofijas pamatiem. Viņš norāda, ka tikumu metafizikai nav nekāda cita pamatojuma „kā vien tīrā praktiskā prāta kritika, tā kā metafizikai jau veiktā tīrā spekulatīvā prāta kritika”¹⁸⁴. Tas nozīmē, ka, Kantaprāt, morāles teorijai tāpat kā metafizikai ir jānostājas „uz zinātnes drošā ceļa”¹⁸⁵. TPK viņš uzsver, ka tīrā morāle līdz ar transcendentālo filozofiju un tīro matemātiku ir tīra „prāta zinātne”¹⁸⁶. Morālei atbilstoši savam patiesajam aicinājumam nostāties uz zinātnes drošā ceļa nozīmē atzīt savus aprioros pamatus: „Tikumu vispārīgajos principos nevar būt nekā nedroša, jo šie nolikumi vai nu ir pavisam nenozīmīgi un bez jēgas, vai arī tiem jāizriet tikai no mūsu prāta jēdzieniem”¹⁸⁷. Atbilstoši vienai no galvenajām Kanta izziņas teorijas tēzēm, ka empīriskas atziņas nevar būt vispārīgas un nepieciešamas¹⁸⁸, nedrošības avots slēpjas tieši šāda rakstura atziņās. Tās zināmā mērā diskreditē arī dabas mācību, kurā „ir bezgala daudz pieņēmumu, par kuriem nekad nevar gaidīt drošticamību, jo dabas parādības ir priekšmeti, kas

¹⁸¹Par šādu personu var uzskatīt Kanta skolnieku Frīdrihu Augustu Hanrīderu (*Hahnrieder*). 1796. gada vēstulē viņš Kantam raksta: „Jūs mani iedrošināt turēties pie manas apņemšanās un nesvārstīties, nē, cēlais kungs! Es nesvārstos, debesis un zeme var paiet, mans ķermenis var sadalīties elementos, bet mans prāts nav satricināms, vienreiz izdarīta uz prātu balstīta izšķiršanās ir jārealizē, lai ko tas maksātu; tikumība nav himera, to Jūs pierādījāt, es esmu pilnīgi drošs un izlēmis rīkoties pēc savas pārlicības, spēka man netrūkst [...]. Mani vecāki ir mani pametuši, un mani draugi ir neapmierināti ar mani, un tas ir sāpīgi; cīņa, kas man jāizcīna, ir smaga, bet es to vēlos, es gribu būt tikumīgs, un tā ir jābūt, šo likumu man dod mans prāts un tieksmēm, lai cik skaļi tās vienmēr sauktu, beigās jāapklus.” (*Br* 12: 124–125)

Hanrīdera gaitas aprakstījis krievu filozofs Aleksejs Kruglovs (sk.: Krouglov, Alexei N. „Mein Leben Gleich einem Roman...”: Kants Schüler Friedrich August Hahnrieder und seine Geschichte // *Kant-Studien*. Bd. 103, Heft 2, 2012, S. 242–253).

Jāatzīst, ka šāda izpratne par Kanta morāles teoriju patiešām varētu līdzināties tai, par kuru runā Teilors. Lai gan Hanrīders ir kvēls Kanta piekritējs, tomēr viņš šajā ziņā ir viens no tiem Kanta draugiem, uz kuriem var attiecināt Kanta izmantoto (gan citā kontekstā) itāļu teicienu „Dievs, pasargā mūs tikai no mūsu draugiem, no mūsu ienaidniekiem uzmanīsimies mēs paši.” (*Br* 12: 371, arī: *ŪE* 8: 247) (Itāļu val.: „Dai nemici mi guardo io, dagli amici mi guardi Dio”).

¹⁸²Taylor, Richard. *Good and Evil A new direction: A forceful attack on the rationalistic tradition in ethics*. Buffalo, New York: Prometheus Books, 1984, p. xii.

¹⁸³*Gr* 4: 389–390

¹⁸⁴*Ibid.*, 391

¹⁸⁵*KrV* 3: VII

¹⁸⁶*Ibid.*, 508

¹⁸⁷*Ibid.*

¹⁸⁸Sk.: *KrV4*: 17; *KrV* 3: 3–4

mums doti neatkarīgi no mūsu jēdzieniem, un to atslēga tātad atrodas nevis mūsos un mūsu tīrajā domāšanā, bet ārpus mums [...]”¹⁸⁹. Bet morālē nedrošticamas atziņas ir „nenozīmīgas” un „bez jēgas”, jo principi, kas tajās ir balstīti, ir viegli apejami vai maināmi, mainoties apstākļiem un nosacījumiem, kuri nosaka to pamatā esošo atziņu spēkā esamību. Kants raksta: „Smelties tikumības jēdzienus no pieredzes vai (kā to patiešām daudzi darījuši) pieņemt par izziņas avota paraugu to, kas katrā gadījumā var kalpot tikai par nepilnīga izskaidrojuma piemēru, – tas pārvērstu tikumību par kaut kādu atkarībā no laika un apstākļiem mainīgu, nekādiem noteikumiem nepakļautu divdomīgu absurdu.”¹⁹⁰

Tieši pārliecībā par to, ka morāles principiem ir jābūt vispārīgiem un nepieciešamiem, ka to spēkā esamību nevar ierobežot nekādi nosacījumi, balstās Kanta apgalvojums, ka tiem ir jābūt tīriem, tātad – attīrītiem no empīriskām atziņām un balstītiem tikai prāta jēdzienos. Savukārt no tā, ka tie ir tikai prāta jēdzienos balstīti principi, izriet, ka tie ir spēkā visām būtnēm, kam ir prāts, neatkarīgi no tā, kāda ir šo būtņu jutekliskā konstitūcija un vai tāda vispār ir. TMP priekšvārdā Kants raksta:

„Ikvienam ir jāatzīst, ka likumam, ja tam jābūt spēkā kā morālam, t. i., kā saistīguma pamatam, ir jābūt absolūti nepieciešamam, ka pavēle – tev nebūs melot – attiecas nevis tikai uz cilvēkiem, bet ka arī citas saprātīgas būtnes tajā neko nemainītu, un tāpat arī citos īstos tikumības likumos saistīguma pamats šeit nav jāmeklē cilvēka iedabā vai tajos apstākļos pasaulē, kuros cilvēks atrodas, bet apriori tikai tīrā prāta jēdzienos, un ka ikviens cits priekšraksts, kas balstās tikai pieredzes principos [...] var gan saukties tikai par praktisku regulu, bet nekad par morālu likumu.”¹⁹¹

Kanta arguments tēzei, ka morālei ir jābūt atvedinātai tikai no prāta, no vienas puses balstās šajā pasāžā eksplīcētajā premisā, ka morāles principiem ir jābūt nepieciešamiem (un vispārīgiem), no otras puses – tēzē par to, ka pieredze nevar nodrošināt šo nepieciešamību (un vispārību). No šajā argumentā ietvertās tēzes par pieredzes atziņu epistemoloģisko statusu arī izriet nepieciešamība nošķirt cilvēka juteklisko un saprātīgo iedabu, tādējādi šī nošķiruma iemeslam ir epistemoloģisks raksturs. Kants, atsaucoties uz morāles tīrības nepieciešamību spekulāciju nolūkā, domā izziņas teorētiskus apsvērumus.

Otrais minētais cilvēka saprātīgās un jutekliskās iedabas nošķiruma iemesls ir tikumu pasargāšana no kaitējumiem. Vismaz daļēji te var būt runa par spekulatīvu kaitniecību, jo teorētiska kļūda var nozīmēt arī praktisku problēmu. Tomēr galvenokārt te ir runa nevis par izziņas teorētisku problēmu (kļūdainu tikuma izpratni vai tā nezināšanu), bet par subjekta interesi noteiktā veidā traktēt tikumību vai pārkāpt tās principus, interesi, kuras izcelsme ir subjekta jutekliskajā iedabā.

Šis Kanta cilvēka jutekliskās iedabas skatījums vairākkārt parādās viņa izteikumos par nepieciešamību nošķirt morāles tīro daļu no empīriskās. Piemēram, TM viņš norāda, ka antropoloģiju nedrīkst nostādīt pirms tikumu metafizikas vai sajaukt ar to,

¹⁸⁹*KrV* 3: 508

¹⁹⁰*Ibid.*, 371

¹⁹¹*Gr* 4: 389

„jo tas rada draudus nonākt pie nepareiziem vai vismaz iecietīgiem morālajiem likumiem, kas tēlo kā nenasniedzamu to, kas netiek sasniegts tikai tāpēc, ka likums nav apzināts un priekšstatīts savā tīrībā (kurā ir arī tā spēks), vai tāpēc, ka tam, kas pats par sevi ir pienākumam atbilstošs un labs, ir izmantoti neīsti vai netīri dzinuļi, kas iznīcina visus morālos principus gan vadlīniju izvērtēšanai, gan dvēseles (*Gemüth*) disciplīnā, sekojot pienākumam, kas var tikt uzdots tikai caur tīro prātu *a priori*”¹⁹².

„Iecietīgi morālie likumi”, kas pazemina prasības pret morāles subjektu, kā arī „neīsti vai netīri dzinuļi”, kas diskreditē ārēji šķietami tikumisku rīcību, norāda uz morāles subjekta manipulāciju ar morāles priekšrakstiem. Ņemot vērā, ka likums „savā tīrībā” ir pretnostatīts nepareizi izprastam likumam vai tendencei ar to manipulēt, koruptīvajai tendencei tas paliek neaizsniedzams tāpēc, ka ir tīrs, no kā savukārt izriet, ka minētā koruptīvā tendence tiek saistīta tieši ar empīriskiem apsvērumiem, kurus nosaka subjekta jutekliskās iedabas intereses.

PPK analītikā, pamatojot nepieciešamību nošķirt „tikumu mācību” un „laimes mācību”, likuma tīrības iedarbību uz subjektu, kas noskaņots rīkoties amorāli, Kants salīdzina ar ķīmisku reakciju. Šeit ir vērts citēt šo garo pasāžu. Pirmkārt, tāpēc, ka līdzība ar ķīmisko reakciju veiksmīgi ilustrē Kanta apsvērumus par tīriem un jauktiem principiem un to iedarbību¹⁹³. Otrkārt, tāpēc, ka šajā pasāžā Kants izmanto opozīciju tīrs – empīrisks un atbilstoši tai, prāts – (nenosauktais pretstats) juteklība, pirmās pozīcijas saistot ar morālu, bet otrās ar amorālu rīcību (šajā gadījumā – savtīgiem meliem).

„Pirmais un svarīgākais darbs, kas jādara tīrā praktiskā prāta analītikai, ir *laimes mācības* atšķiršana no *tikumu mācības*: laimes mācība pilnīgi dibinās uz empīriskiem principiem, toties tikumu mācība ir pilnīgi brīva no tiem: šai darbā praktiskā prāta analītikai jārikojas tikpat *rūpīgi* un, ja tā var izteikties, *pedantiski*, kā to dara ģeometrs savā darba laukā. Bet filosofam, kam šeit [...] jācinās ar vēl lielākām grūtībām, jo viņš nevar (tīram noumenam) pamatā likt vērojumu, tomēr par labu nāk tas, ka viņš, gandrīz tāpat kā ķīmiķis, katrā laikā var izdarīt eksperimentu ar ikviena cilvēka praktisko prātu, lai atšķirtu morālo (tīro) noteicējamu no empīriskā, proti, ja viņš empīriski aficētajai gribai (piemēram, tā [cilvēka] gribai, kurš labprāt samelot, ja ar to viņš varētu sev ko iemantot) pievieno morālo likumu (kā noteicējamu). Tas ir tas pats, kas notiek tad, kad ķīmiķis kaļķainas zemes sajaukumam ar sālsskābi pievieno sārms; sālsskābe tūlīt atstāj kaļķus, savienojas ar sārmiem, un kaļķi nogulsņējas. Tāpat atgādiniet kādam, kas citādā ziņā ir godīgs cilvēks [...], morālo likumu, kas viņam liek atzīt meļa necienību, – tūdaļ viņa praktiskais prāts (spriežot par to, kas viņam būtu jāizdara) pamet [iekārto] labumu un savienojas ar to, kas viņā saglabā cieņu pret savu paša personu (patiesīgumu); šo labumu, pēc tam kad tas atšķirts un attīrīts no jebkuras prāta (kas pilnā mērā stāv vienīgi pienākuma pusē) piedevas, tagad ikviens apsver, lai varbūt vēl citos gadījumos stātos sakaros ar prātu, izņemot gadījumus, kad cilvēks varētu vērsties pret morālo likumu, kuru prāts nekad nepamet, bet ir ar to cieši vienots.”¹⁹⁴

Šī pasāža atklāj, ka Kants izvirza nepieciešamību pēc tikumu metafizikas, kas pilnībā attīrīta no empīriskajiem elementiem, tādējādi nošķir cilvēka saprātīgo un juteklisko iedabu, nevis tikai epistemoloģisku iemeslu dēļ, bet tādēļ, ka cilvēka juteklisko iedabu uzskata par tikumības apdraudējumu avotu.

¹⁹²*MdS* 6: 217

¹⁹³Kanta korespondences partnere Marija fon Herberta (*von Herbert*) aplicina Kanta idejas par tīra morāles likuma spēcīgo iedarbību uz cilvēku, viņa raksta: „Kam pienākums reiz ir kļuvis skaidrs, tas nemaz nevar to pārkāpt, es nodarītu kaitējumu savai patmīlībai, ja man vajadzētu pārkāpt pienākuma [prasību], tas man šķiet tik instinktīvi, ka morālā uzvedībā neredzu nekādu nopelnu.” (*Br* 11: 400)

Fon Herberta šajos vārdos aktualizē vēl vienu būtisku morāles likuma iedarbības uz cilvēku aspektu, t. i., tā fenomenālo jeb juteklisko izpausmi, kura ir saistīta ar cilvēka patmīlību tādā nozīmē, ka rīcība saskaņā ar likumu pozitīvi iedarbojas uz patmīlību, bet rīcība, ar kuru likums tiek pārkāpts, iedarbojas negatīvi. Šim aspektam pievērsīsimies promocijas darba otrajā daļā.

¹⁹⁴*KpV* 5: 92–93

Komentējot Kanta izteikumus, kuri norāda uz šo uzskatu kā minētā nošķiruma iemeslu, Vuds raksta:

„Šie nav apgalvojumi par morāles likuma epistemoloģisko statusu. Šie ir pieņēmumi par ietekmi uz cilvēka rīcību (cilvēka iedabai esot tādai, kāda tā ir), kādu atstāj tāda vai citāda morāles priekšrakstu *priekšstatīšana*. Tie attiecas uz apgalvojumu, ka neviena no mūsu empīriskajām vēlmēm nav dabiskā harmonijā ar morāles prasībām, turklāt ne izglītība, ne paradumi nevar izveidot uzticamu saskaņu starp prātu un tieksmēm. Kopā ņemti tie attiecas uz augstākā mērā strīdīgu *empīrisku tēzi* par cilvēka iedabu: mūsu iedaba neļauj *tieksmei* darīt to, ko no mums pieprasa morāle, tā nepieļauj *patiku* pret to, ko prasa pienākums [...].”¹⁹⁵

Jāuzsver, ka tēze, kuru Vuds šeit Kantam piedēvē, aprobežojas nevis ar to, ka tieksmes „nav dabiskā harmonijā” ar morāles prasībām, tātad – prātu, bet paredz, ka tām ir tendence pretoties prātam. Pirmais apgalvojums izriet no tā vienkāršā apsvēruma, ka tieksmes – tātad juteklība – ir atšķirīga no prāta un nav nekāda pamata pieņemt, ka tas, kas izriet no prāta, ir tas pats vai saskan ar to, kas izriet no juteklības. Tomēr šis apgalvojums vēl neparedz, ka starp no prāta izrietošo un no juteklības izrietošo, ir nesaskaņa, jo saskaņas trūkums vēl nenozīmē nesaskaņu konflikta nozīmē. Otrais apgalvojums – tieksmju pretestība prātam – paredz šādu konfliktu.

Ja Kantam var piedēvēt šādu tēzi, tad jāpieņem, ka tā balstās noteiktā cilvēka iedabas skatījumā. Runa nav par skatījumu, kas izriet no transcendentālā ideālisma pozīcijas un paredz, ka cilvēks, no vienas puses, „ir viena no jutekliskās pasaules parādībām un tāpēc arī viens no dabiskajiem cēloņiem, kuru kauzalitātei jābūt pakļautai empīriskiem likumiem”¹⁹⁶, bet, no otras puses, viņam piemīt sapratne un prāts, kas „ievērojami atšķiras no visiem empīriski nosacītajiem spēkiem, jo tas aplūko savus priekšmetus tikai pēc idejām un pēc tam nosaka sapratni”¹⁹⁷. Balstoties šajā pozīcijā, var pieņemt vienīgi to, ka ir „ievērojama atšķirība” starp prātu un juteklību, un tas nozīmē, ka tas, kas cilvēkam ir saistošs kā saprātīgai būtnei, nav nepieciešami saistošs viņam kā jutekliskai būtnei. Runa ir par skatījumu, kas satur nevis atziņu par šo divu elementu – prāta un juteklības – sastatījumu cilvēka iedabā, bet noteiktu priekšstatu par šo elementu raksturu un to attiecībām.

Ja pieņem, ka viens no iemesliem, kādēļ Kants morāles ietvaros uzskata par nepieciešamu nošķirt cilvēka saprātīgo iedabu no viņa jutekliskās iedabas, ir noteikts cilvēka iedabas skatījums, tad jāatzīst, ka runa ir par morāli relevantu skatījumu, kas balstās cilvēka iedabas raksturojumā no morāles skatpunkta, kas savukārt nevar būt nekas cits kā morāla antropoloģija. Šo iemeslu tādējādi var nosaukt par antropoloģisku iemeslu.

Raksturojums no morāles skatpunkta ir īpašs ar to, ka tā premisa ir cilvēka brīvība. Tādējādi arī raksturojuma priekšmets ir nevis cilvēka juteklība kā tāda, kas nav morāli relevanta kategorija, bet viņa attieksme pret juteklību.

¹⁹⁵Wood, Allen W. *Kant's Ethical Thought*, p. 11.

¹⁹⁶*KrV* 3: 574

¹⁹⁷*Ibid.*, 575

Turpmāk, analizējot tikumu metafizikas modeļus TMP un TM, noskaidrosim, vai Kanta morāles teorijā spēkā ir šāda tēze par juteklības pretestību prātam, kurai morāles teorijas darbos ir premisas statuss. Jautājums par to, vai šī tēze ir spēkā Kanta morāles teorijā, paredz jautājumu par to, cik tīra ir morāle, kurai Kants pievēršas, jeb cik lielā mērā runa ir par tīru morāli tikai saprātīgām būtnēm un cik lielā mērā runa ir par morāli cilvēkiem.

I. 2.2. „Pilnīgi izolēta tikumu metafizika”: morāles teorija TMP

Pilnīga tikumu metafizikas izolācija šeit nozīmē tās izolāciju no jebkādiem empīriskiem apsvērumiem. Kants raksta:

„Tā ir šāda pilnīgi izolēta tikumu metafizika, kas nav sajaukta ne ar kādu antropoloģiju, ne ar kādu teoloģiju, ne ar kādu fiziku vai hiperfiziku un vēl jo mazāk ar apslēptām īpašībām (ko varētu saukt par hipofiziskām), nevis tikai visas teorētiskās, droši noteiktās pienākumu izziņas nepieciešamais substrāts, bet vienlaikus augstākā mērā svarīga vēlme patiesi īstenot tās priekšrakstus. Jo tīram priekšstatam par pienākumu un tikumisko likumu vispār, bez kādiem svešiem empīrisku iespaidu piemaisījumiem, tikai caur prātu (kas šādi var sev būt arī praktisks), uz cilvēcisko sirdi ir spēcīgāks iespaids nekā visiem citiem dzinūļiem.”¹⁹⁸

Par iemeslu pilnīgi izolētas tikumu metafizikas izveidei Kants šajā pasāžā min tīra tikumiskā likuma iedarbību. TP Kants min šādas tīra likuma priekšstata iedarbības piemēru:

„[...] kādam ir uzticēta sveša manta (depositum), kuras īpašnieks ir miris, bet mantinieki par to neko nezina, nedz arī jebkad varēs par to kaut ko uzzināt. Pastāstiet šo gadījumu kaut vai astoņus vai deviņus gadus vecam bērnam, vienlaikus piebilstot, ka šī depoziņa glabātājs tieši ap šo laiku (bez paša vainas) nonācis pilnīgā savas labklājības sabrukuma stāvoklī, redz ap sevi posta nospiestu ģimeni – sievu un bērnus, bet no trūkuma viņš izklūtu vienā mirklī, ja piesavinātos šo noguldījumu; turklāt lai viņš ir cilvēkdraugs un labsirdīgs, bet šie mantinieki – bagāti, bezsirdīgi un pie tam ārkārtīgi izšķērdīgi savā mantas pārpilnībā, tā, ka šī piedeva viņu īpašumam ir tas pats, kas tās izmešana jūrā. Un nu jautāsim, vai šādos apstākļos atļauts izmantot šo depoziņu savā labā? Tas, kam jautāsim, bez šaubām, atbildēs: Nē! Un bez kādiem pamatojumiem varēs tikai vienkārši teikt: tas ir netaisni, t. i., tas ir pretrunā ar pienākumu”¹⁹⁹.

Papildu apsvērumi, kas šajā piemērā minēti (mantas glabātāja grūtais stāvoklis un labdabīgums, mantinieku bagātība un izšķērdība) ir apsvērumi, kuri, Kantaprāt, neatkarīgi no tā, cik būtiski tie šķiet un cik skaļi tie runā pretī pienākuma pildīšanai, ir jāizslēdz no sprieduma par to, kā rīkoties šajā situācijā. Tam ir divi iemesli. Pirmkārt, tādēļ ka šie spriedumi ir piederīgi „laimes mācībai”, nevis „tikumības mācībai”. Tie ir pieredzē balstīti apsvērumi, kas morāles principu liek pakārtot situācijai nevis otrādi un, ja pirmajai tas pilnībā atbilst, tad otro, kā minēts iepriekš, tas padara bezjēdzīgu. Šis iemesls atbilst iepriekšējā nodaļā minētajam epistemoloģiskajam cilvēka saprātīgās un jutekliskās iedabas nošķiršanas iemeslam.

Otrkārt, tādēļ ka morāles principa pielāgošana situācijai slēpj sevī bīstamību pakļaut to savtīgām interesēm. Piesavinoties minēto īpašumu, šis cilvēkdraugs vadītos nevis pēc morāles prasībām, bet pēc patmīlības interesēm, pat ja šīs intereses ir pilnībā izprotamas un leģitīmas.

¹⁹⁸Gr 4: 410

¹⁹⁹TP 8: 286

Balstoties šajos iemeslos, TMP Kants uzskata par nepieciešamu „pētīt iespējamās *tīrās* gribas ideju un principus”²⁰⁰ un „noskaidrot un noteikt moralitātes augstāko principu”²⁰¹.

Kants to uzskata par nepieciešamu uzdevumu morāles teorijā un filozofijā vispār. Viņš atsaucas uz senajiem grieķiem un norāda, ka tie filozofiju iedalīja fizikā, ētikā un loģikā. Šis iedalījums, Kantaprāt, ir pilnībā atbilstošs „lietas būtībai”, un tajā nekas nav uzlabojams, bet tikai precizējams. Precizējums notiek, prātizziņu vispār iedalot formālajā un materiālajā. Formālā prātizziņa attiecas uz sapratnes un prāta vispār formu, uz domāšanas vispārējiem likumiem neatkarīgi no prātizziņas objektiem, to sauc par loģiku. Materiālā prātizziņa atšķiras ar to, ka tajā ir runa par objektiem un likumiem, kuriem šie objekti ir pakļauti. Ņemot vērā, ka objekti un likumi var piederēt pie divām dažādām kategorijām – dabas un brīvības –, materiālā prātizziņa iedalās fizikā un ētikā. Abām zinātnēm var būt tīra un empīriskā daļa, jo fizika nosaka dabu un tās likumus kā pieredzes priekšmetu, bet ētika – cilvēka gribu un tās likumus, ciktāl to aficē daba. Pirmās likumi ir esamības likumi, bet otrās – jābūtības likumi. Prātizziņas jeb filozofijas (Kants šeit lieto abus jēdzienus vienā nozīmē) tīrā daļa, ja tā neattiecas uz noteiktiem priekšmetiem, bet ir tikai formāla, ir loģika, bet, ja tā attiecas uz noteiktiem priekšmetiem (kā tas ir fizikas un ētikas gadījumā), tad tā ir metafizika²⁰². No šī iedalījuma izriet ideja par „divējādu metafiziku, *dabas metafiziku* un *tikumu metafiziku*”²⁰³. Ētikas empīriskā daļa, kā skaidrots, būs praktiskā antropoloģija, bet racionālā (jeb tīrā) daļa – morāle²⁰⁴.

Kants norāda, ka „publikas gaumei”, iespējams, atbilstošāk būtu pasniegt mācību, kurā apvienoti empīriskie un tīrie jeb racionālie elementi, bet, ņemot vērā, ka katrai no šīm daļām nepieciešama atšķirīga, rūpīga pieeja, pašas zinātnes iedaba pieprasa nošķirt abas daļas un racionālo daļu izveidot pirms empīriskās²⁰⁵. Tomēr šim zinātniskajam uzdevumam ir zināms sakars ar „publikas gaumi”, jo tas ir praktiski relevantants tādā ziņā, ka morāles princips, reiz noskaidrots un pamatots, var kļūt par ikdienas morālo spriedumu vadlīniju. Šo morāles principa potenciālu TMP gan nevar īstenot, tas pieprasa citu, populārāku izklāstu. Kants raksta, ka „tikumu metafizika, neņemot vērā atbaidošo nosaukumu, tomēr ir spējīga uz lielu popularitāti un atbilstību vispārējai sapratnei, tādēļ es uzskatu par lietderīgu no tās nošķirt šo pamatojuma priekšdarbu, lai subtilo, kas tajā ir neizbēgams, turpmāk nevajadzētu pievienot saprotamākām mācībām”²⁰⁶.

²⁰⁰Gr 4: 390

²⁰¹Ibid., 392

²⁰²Sk.: Ibid., 387–388

²⁰³Ibid., 388

²⁰⁴Sk.: Ibid.

²⁰⁵Sk.: Ibid.

²⁰⁶Ibid., 392

Jautājums par noskaidrotā morāles principa lietojamību Kantam ir ļoti svarīgs. Kanta pētnieks Semjuels Kerstīns (*Kerstein*) raksta:

„[...] Kants uzskata, ka moralitātes augstākajam principam ir jābūt praktiskam – tam jābūt likumam, uz kuru atsaucoties, subjekts var rīkoties. [...] Kāds augstāko moralitātes principu var uzskatīt par tikai teorētisku instrumentu. Piemēram, kāds var uzskatīt to par likumu, kuru (iespējams, ekspertu grupa) var izmantot, lai pareizības un nepareizības kategorijās izvērtētu rīcību, bet kuru (iespējams, tā neiedomājamās sarežģītības dēļ) nevar izmantot pats subjekts, lemjot par savu rīcību. Šī būtu ļoti nekantiska moralitātes augstākā principa koncepcija. Kantaprāt, augstākajam principam jābūt spēkā tieši subjekta praktiskajos apsvērumos.”²⁰⁷

Morāles teorija, kurai veltīti Kanta pūliņi TMP, ir nošķirama no citām morāles koncepcijām tieši tādēļ, ka tā satur empīriskas atziņas un arī teorētiski nepamatotas atziņas.

Šādas morāles koncepcijas ņem vērā

„te īpašo cilvēciskās iedabas noteiksmi (kurā iekļaujas arī ideja par saprātīgu iedabu vispār), te pilnību, te svētlaimi, te morālo izjūtu²⁰⁸, te dievbijību, kaut ko no šā, kaut ko no tā, apbrīnojamā apvienojumā, nemaz neiedomājoties pajautāt, vai tikumības principi vispār jāmeklē zināšanās par cilvēcisko iedabu (ko mēs varam iegūt tikai no pieredzes) un ja tā nav, tad vai tie nav meklējami pilnīgi *a priori*, brīvi no visa empīriskā, tikai tīrajos prāta jēdzienos un ne mazākajā mērā nekur citur”²⁰⁹.

Šādi tikumība ir kā „no dažādas izcelsmes elementiem kopā salikts bastards, kas līdzinās visam, ko tajā vēlas saskatīt, tikai ne tikumam tā cilvēka acīs, kurš to redzējis tā īstenajā veidolā”²¹⁰.

Kants uzskata, ka morāles princips, kuru viņš nosaka TMP, var iemantot popularitāti tāpēc, ka šis princips, pēc viņa domām, jau ir spēkā ikviena cilvēka morālajos spriedumos. TM Kants norāda, ka tikumu metafizika piemīt ikvienam cilvēkam, „lai arī parasti neizgaismotā veidā”²¹¹.

Tas, ka ikvienam cilvēkam morāles princips jau ir saistošs nozīmē, ka savu nodarbi TMP Kants izprot nevis kā jaunas morāles teorijas²¹² pamatošanu, bet vienīgās esošās un iespējamās teorijas aktualizāciju un nostiprināšanu. PPK viņš raksta:

„Bet kas gan te vēlas ieviest jaunu tikumības pamatprincipu un it kā pirmoreiz izgudrot pašu tikumību – it kā pasaule pirms viņa nebūtu zinājusi, kas ir pienākums, vai šajā ziņā vienmēr būtu maldījusies? Toties tie, kuri zina, ko matemātiķim nozīmē formula, kas pilnīgi precīzi noteic, kas jādara, lai izpildītu zināmu uzdevumu, un novērs kļūdīšanos, neuzskatīs formulu, kura to pašu dara attiecībā uz jebkuru pienākumu vispār, par kaut ko nenozīmīgu un nevajadzīgu.”²¹³

²⁰⁷Kerstein Samuel J. *Kant's Search for the Supreme Principle of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 200, p. 3.

²⁰⁸Kants raksta – „Moralisches Gefühl”. Šuvajevs tulko šo jēdzienu kā „morālā izjūta” (*TP*, 71), bet Kūlis to pašu terminu atveido kā „morālās jūtas” (*PPK*, 227, 231, 195–196). Ņemot vērā, ka Kants jēdzienu lieto vienskaitlī, bet pēdējais variants ir labskanīgs un saprotams tikai daudzskaitlī, turklāt Kūlis, tulkojot teikumu, kurā ir runa par to pašu fenomenu, bet vārds „Gefühl” lietots atsevišķi, arī tulko to kā „izjūta” (*PPK*, 225), izmantosim apzīmējumu „morālā izjūta”.

²⁰⁹*Gr* 4: 410

²¹⁰*Ibid.*, 426

²¹¹*MdS* 6: 216

²¹²Bet viņš piedāvā jaunu filozofisku tikumības teoriju, turklāt uzskata, ka viņa pieeja ir vienīgā pareizā un līdz šim tā nekad nav realizēta. Viņa pieteikums TMP nav pieticīgs. (Sk.: Scarano, Nico. *Necessity and Apriority in Kant's Moral Philosophy // Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Ed. by C. Horn, D. Schönecker. Berlin: Walter de Gruyter, 2006, p. 16.) Viņš norobežo savu tikumu metafiziku no Volfa morāles filozofijas, jo tajā nav apskatīta „īpaša veida griba, tāda, kas tiek noteikta pilnīgi *a priori* no principiem, bez jebkādiem empīriskiem virzītājspēkiem un ko varētu nosaukt par tīru gribu, bet tikai gribēšana vispār kopā ar visām rīcībām un nosacījumiem, kas tai ir piederīgi šajā vispārējā nozīmē” un kas „lielākoties ir ņemti no psiholoģijas” (*Gr* 4: 390). No psiholoģijas atvedinātas atziņas šajā Volfa morāles filozofijā, Kantaprāt, ir lielākā problēma, kas ir saprotami, ņemot vērā viņa uzskatu par (1) zinātnes iedabas noteiktu iedalījumu starp zinātnēm, kuras aizgūst savus principus no pieredzes vai nosaka tos *a priori*, un (2) pārliecību par cilvēka iedabas tieksmi korumpēt tikumības principus, kas arī nozīmē, ka iztaujāt mācību par cilvēka psiholoģisko konstitūciju, lai aizgūtu morālē derīgas atziņas (atziņas, kuras morālē ne tikai izmantotu, bet morāles teoriju tajā balsītu) ir nepareizi un nelietderīgi.

²¹³*KpV* 5: 8

Balstoties pieņēmumā, ka morāles princips ir spēkā ikvienā morāles spriedumā, Kants TMP virzās no vispārējās tikumiskās prātizziņas uz filozofisku tikumības skaidrojumu.

„Šajā rakstā es izvēlējos tādu metodi, kāda man šķiet piemērotākā, kad analītiski grib iet no vispārējās izziņas uz tās augstākā principa noteikšanu un sintētiski atkal atpakaļ no šā principa pārbaudes un tā avotiem uz vispārējo izziņu, kurā to lieto. Tādēļ iedalījums ir šāds: 1. Pirmā nodaļa: Pāreja no vispārējās tikumiskās prātizziņas uz filozofisko. 2. Otrā nodaļa: Pāreja no populārās morāles filozofijas uz tikumu metafiziku. 3. Trešā nodaļa: Pēdējais solis no tikumu metafizikas uz tīrā praktiskā prāta kritiku.”²¹⁴

Kanta vērsšanās pie vispārējās tikumiskās prātizziņas paredz, ka TMP būtiska loma ir novērojumiem par cilvēku rīcību morāli relevantās situācijās, proti, empīriskai informācijai par to, kas cilvēkiem raksturīgs kā morāles subjektiem, izmantojot Gerharda apzīmējumu, tajā ietvertais „tīri jēdzieniskais nenokrīt taisni no debesīm”²¹⁵. Jautājums, kuram jāpievērš uzmanība, ir, par kādu cilvēka iedabas izpratni šī informācija liecina un kāda ir tās loma morāles teorijā TMP.

1. 2.2.1. Labā griba

TMP Kants uzsāk ar apgalvojumu: „Nekur pasaulē un pat ārpus tās nevar domāt neko, ko varētu bez ierobežojumiem uzskatīt par labu, kā tikai labo gribu.”²¹⁶²¹⁷ Kanta morāles filozofijas lekciju pierakstos atkārtojas šis pats apgalvojums, atsaucoties uz to kā vispārpieņemtām zināšanām: „Ikviens cilvēks zina, ka pasaulē nav nekā, kas ir labs pats par sevi bez ierobežojumiem, izņemot labu gribu, un šī labā griba, kas ir visa cita ierobežojums, tādēļ pati ir bez ierobežojumiem laba.”²¹⁸ Lasītāja (kas ir arī vispārējās tikumiskās prātizziņas subjekts) piekrišanu tam, ka šo apgalvojumu tiešām pamato vispārējā tikumiskā prātizziņa, Kants panāk, pārliecinot, ka visas citas lietas, kuras var uzskatīt un kuras uzskata par labām, ir labas tikai ar nosacījumu, ka tās ir apvienotas ar labo gribu – apvienojumā ar ļaunu gribu, tās būtu pat kaitīgas²¹⁹.

Arguments, kas pamato tēzi par labo gribu kā vienīgo labo bez ierobežojumiem, nav tik neproblemātisks, kā var šķist. Ikviens varētu piekrist, ka dažādi labumi, piemēram, bagātība, ļauna cilvēka rokās patiešām var nest ļaunu un pat veselība, ja pagarina citādi ciešanu pilnu dzīvi, ja arī nav ļaunums, tad nav atzīstama arī par labumu, tomēr tas vēl nenozīmē, ka ikviens piekristu arī tam, ka labā griba ir augstākais labums, jo no šiem apsvērumiem izriet tikai tas, ka

²¹⁴Gr 4: 392

²¹⁵Gerhardt, Volker. *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*, S. 185.

²¹⁶Rubenis šo teikumu latviešu valodā tulko šādi: „Nekur pasaulē un pat ārpus tās nevar domāt neko, ko varētu uzskatīt bez ierobežojumiem labu, kā tikai labo gribu [...]” (Rubenis, Andris. *Immanuel Kants*, 158.–159. lpp.) Šim tulkojumam sekojam ar nelielām korekcijām, jo šeit trūkst prievārda „par”, iekļaujot to teikumā, mainās arī vārdu „bez ierobežojumiem” vieta teikumā.

²¹⁷Gr 4: 393

²¹⁸V-Mo/Mron II 29: 607

²¹⁹Sk.: Gr 4: 393–394

vairākas lietas, kuras uzskata par labām, ir tādas tikai ar zināmiem nosacījumiem jeb ierobežojumiem. No šiem apsvērumiem tieši neizriet ne tas, ka labā griba ir laba bez ierobežojumiem, ne arī tas, ka augstākais labums ir tas, kas ir labs bez ierobežojumiem. Ir skaidrs, ka bez papildu apsvērumiem nevar apgalvot, ka augstākais labais ir bez ierobežojumiem labais. Savukārt tas, ka labā griba ir laba bez ierobežojumiem, paredz, ka par ierobežojumiem jeb nosacījumiem neatzīst rīcības, kas izriet no labās gribas, rezultātu. Pietiek iedomāties kādu, kurš rīcības rezultātu atzīst par rīcības izvērtējuma kritēriju, lai atzītu, ka laba griba ir laba tikai tad, ja tā panāk labu rezultātu²²⁰. Tādējādi Kants liek lasītājam akceptēt tēzi ar tāda argumenta palīdzību, kurā ietvertās premisas pieprasa pamatojumu.

Kantam ir būtiski pamatot tēzi par labo gribu kā vienīgo nenosacīto un tādēļ – augstāko – labumu, lai pārliecinātu lasītāju pieņemt ideju, kas šķietami izriet no šīs tēzes, bet patiesībā – figurē kā premisa tās pamatojumā –, ideju par to, ka rīcības rezultāts jeb sekas nav morālās vērtības noteikšanai relevanta kategorija. Proti, var šķist, ka, akceptējot apgalvojumu par labo gribu kā vienīgo nenosacīti labo, jāakceptē arī apgalvojums, ka labās gribas vadītas rīcības sekas nevar būt šāds nosacījums un tādējādi – tās jānošķir no rīcības morālās vērtības noteikšanas, lai gan to, ka labā griba ir vienīgais nenosacīti labais, var pamatot ar premisu, kas izslēdz rīcību no šī izvērtējuma.

Kants tāpat pārliecina, ka labā griba ir laba „tikai caur gribēšanu, t. i., par sevi”²²¹, un no tā izriet, ka, ja nelabvēlīgu apstākļu gadījumā labās gribas gribētais nerealizētos un ar šo labo gribu pilnīgi neko nepanāktu, „tad tā, kā dārgakmenis, mirdzētu pati par sevi, kā kaut kas, kā vērtība ir tikai tajā pašā”²²². Tas nozīmē, ka labai gribai piemīt „absolūta”²²³ vērtība²²⁴.

Lai gan atziņa par labās gribas absolūto vērtību un tāpat to, ka rīcības sekas nav šīs vērtības noteikšanas faktors, šķietami ir iegūta no vispārējās tikumiskās prātizziņas, tomēr Kanta piedāvātais arguments balstās nevis tikai apsvērumos, kuriem piekristu ikviens, ja vien viņam tos pietiekami skaidri izklāstīti, bet pārliecībā par nepieciešamību no morālās vērtības noteiksmes izslēgt empīriskus

²²⁰Ameriks norāda uz šo problēmu: „Ja pārticība izrādās ‘nosacīts’ labums, nevis tāpēc, ka tajā pašā par sevi būtu kāds trūkums, bet tikai tāpēc, ka ir noteikti apstākļi, kuri nosaka, ka tā ir nosodāma, tad nav skaidrs kāpēc gribu ar īpašu labu nodomu arī nevarētu skatīt kā par sevi slavējamu un tomēr ar līdzīgi nosacītu vērtību, ciktāl ir nosacījumi kādos tās esamību varētu nosodīt.” (Ameriks, Karl. *Interpreting Kant's Critiques*, p. 195.)

²²¹*Gr* 4: 394

²²²*Ibid.*

²²³Kad Kants norāda, ka labai gribai piemīt absolūta vērtība, viņš domā kaut ko vairāk nekā tikai to, ka tās vērtība „ir tikai tajā pašā”. Tas ir saprotams, ņemot vērā TPK izdarīto nošķirumu starp divām nozīmēm, kādās kaut kas var būt absolūts. Pirmā paredz, ka „kaut kam ir nozīme attiecībā uz lietu, ja to aplūko *pašu par sevi*, t. i., iekšēji”. „Šinī nozīmē *absolūti iespējama* nozīmētu to, kas iespējams pats par sevi (*interne*), un tas patiesībā ir *vismazākais*, ko var sacīt par kādu priekšmetu.” Otrā nozīme paredz, ka „kaut kas ir nozīmīgs visās attiecībās [...]”, un šajā nozīmē *absolūti iespējama* nozīmētu to, kas *iespējams* jebkurā nolūkā un *jebkurās attiecībās*, bet tas savukārt ir vislielākais, ko var sacīt par kādas lietas iespējamību” (*KrV* 3: 252). Pirmā nozīme nepieciešami neparedz otru, proti, no tā, ka kaut kas ir absolūts iekšēji, neizriet, ka tas ir absolūts arī ārēji, visās attiecībās un nolūkos. Kad Kants piedēvē absolūtu vērtību labai gribai, vārdu „absolūts” viņš domā otrajā nozīmē.

²²⁴*Gr* 4: 394

apsvērumus, kas šajā gadījumā ir saistīti ar rīcības sekām. Pārlicībā, kuru TPK Kants skaidro kā pierādītu morāles filozofiju:

„Es pieņemu, ka patiešām ir tīri morāli likumi, kas pilnīgi *a priori* (neņemot vērā empīriskus motīvus, t. i., svētlaimi) noteic saprātīgas būtnes vispār uzvedību, t. i., brīvības lietojumu, un ka šie likumi pavēl *absolūti* (nevis tikai hipotētiski, pieņemot citus empīriskus mērķus) un tād ir nepieciešami jebkurās attiecībās. Man ir tiesības pieņemt šo nolikumu, atsaucoties ne tikai uz pašu apgaismotāko morālistu pierādījumiem, bet arī uz jebkura cilvēka tikumisko spriedumu, ja viņš mēģina skaidri domāt šādu likumu.”²²⁵

No iepriekšējās nodaļas zināms, ka, pierādīta vai ne, daļēji šī pārlicība balstās premisā par cilvēka jutekliskās iedabas pretestību morāles prasībām.

Rīcības sekas saskaņā ar Kanta apsvērumiem TMP ir būtisks faktors nevis morālās rīcības, bet patmīlības interešu realizācijas izvērtēšanā, tād – nevis morāles, bet pragmatiskajā sfērā. Šo divu sfēru nošķirumu morālē Kants TMP padziļina, izmantojot teleoloģiska rakstura argumentu. Šis arguments balstās pieņēmumā par dabas nolūku, kas paredz, ka visas spējas, kuras ir piešķirtas mērķatbilstīgi²²⁶ iekārtotai būtnei, ir pilnībā piemērotas kāda mērķa sasniegšanai, nekas šādā būtnē nevar būt lieks. Arguments ir šāds. Ja kā augstāko mērķi ar prātu un gribu apveltītai būtnei daba būtu noteikusi laimi (tās saglabāšanu un labklājību), tad tā šo būtni nevajadzīgi būtu apveltījusi ar prātu, kas šim mērķim nav piemērots. Vēl vairāk, Kants apgalvo, ka prāts pat traucē laimes sasniegšanai, tam pilnīgi pietiek ar instinktiem²²⁷. Tā kā cilvēkam piemīt prāts, turklāt „kā praktiska spēja, t. i., kā tāda, kurai jāietekmē griba”, tad Kants secina, ka „viņa īstenajai noteiksmei jābūt realizēt nevis citos nolūkos kā līdzekli, bet gan par sevi labu gribu”²²⁸.

Ja pieņemam, ka Kants, apgalvojot, ka labā griba ir vienīgais nenosacītais labais un tād arī augstākais labais, balstās nevis vispārējā tikumiskā prātizziņā, bet pārlicībā, kuras pamatā ir antropoloģiskā premisa, un ja ņemam vērā, ka TMP ietverta noteikta Kanta izpratne par cilvēka iedabu, pie kuras pieder arī uzskats, ka cilvēks ir mērķatbilstīgi iekārtota būtne, tas

²²⁵KrV 3: 835

²²⁶Kants lieto jēdzienu „Zweckmäßigkeit”. Atveidojot to kā „mērķatbilstību”, sekojam 2005. un 2011. gada Kanta darbu tulkojumiem, pieņemot Kūļa pamatojumu šādai jēdziena atveidei (sk.: TPK, 594). Kants lieto arī mērķtiecības jēdzienu, kas vācu valodā tulkojams kā „Zielstrebigkeit” (lai gan ne kā salikteni, bet divus atsevišķus vārdus, piem., „auf ein Ziel hinstreben”). Tomēr jāatzīst, ka šis jēdziens ietver tikai darbīgas tiekšanās uz kādu noteiktu mērķi nozīmi. Tam nepiemīt tā nozīme, ko Kants izmanto, lai raksturotu organizētas būtnes, kuru izskaidrojumam nepietiek ar kauzālo, bet nepieciešams arī teleoloģiskais skatījums: „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.” (KU 5: 377) Mērķatbilstības jēdziens ietver šo nozīmi, un, kas ir svarīgi, tas neizslēdz arī aktīvu tiekšanos uz mērķi.

Izmantojot tos tulkotos Kanta darbus, kuros jēdziens „Zweckmäßigkeit” atveidots kā „mērķtiecība” (runa galvenokārt ir par SK, bet vietām šāds atveidojums ir arī tekstos, kuri iekļauti krājumā „Kas ir apgaismība?” un TPK), citējam saskaņā ar attiecīgās pasāžas atveidojumu.

²²⁷Sk.: Gr 4: 395

²²⁸*Ibid.*, 396

nebūt nenozīmē, ka labā griba un no tās atvedināts morāles princips izriet no noteikta cilvēka iedabas skatījuma un ir specifiski cilvēcisks.

Labās gribas jēdziens kā Kanta morāles teorijas pamatjēdziens ir saslēgts ar Kanta brīvās gribas jēdzienu, kuru viņš pamato TPK²²⁹. Jau TPK B izdevuma priekšvārdā viņš norāda, ka

²²⁹Šis apgalvojums pieprasa paskaidrojumu, jo TPK runa ir par transcendentālo un praktisko brīvību. Tādēļ, kad atsaucamies uz brīvās gribas jēdzienu, nepieciešams paskaidrot, kādēļ nenosšķiram starp transcendentālo un praktisko brīvību.

Transcendentālo brīvību Kants pamato ar transcendentālo ideālismu, bet praktisko brīvību, kā viņš apgalvo, var pamatot pieredzē. Morāle balstās praktiskajā brīvībā. Attiecības starp abām brīvības koncepcijām ir neskaidras: TPK *Dialektikā* Kants apgalvo, ka praktiskā brīvība balstās transcendentālajā brīvībā (sk.: *KrV* 3: 561), bet *Kanonā*, ka praktiskajai brīvībai nav nekāda sakara ar transcendentālo brīvību (sk.: *Ibid.*, 829–830).

Šai problēmai nedaudz tuvāk pievērsisimies promocijas darba otrajā daļā, kas ir veltīta pragmatiskajai antropoloģijai, analizējot Šleiermahera Kanta pragmatiskās antropoloģijas teorijas kritiku. Šeit to neaktualizējam šāda iemesla dēļ.

Neņemot vērā Kanta izteikumus par praktiskās brīvības un tātad – morāles neatkarību no transcendentālās brīvības, TMP morāles pamatā esošās brīvības dedukcija paredz transcendentālā ideālisma nošķirumu starp fenomenālo un nūmenālo sfēru. TMP 3. daļā, kuras sākumā ir izvirzīta tēze „Brīvības jēdziens ir atslēga gribas autonomijas izskaidrojumam.” (*Gr* 4: 446) Kants norāda uz cirkulārā argumenta problēmu savos apsvērumos. Apsvērumi ir šādi. Morāle un morāles princips izriet no gribas brīvības: „Tātad, ja pieņem gribas brīvību, tad tikumība, līdz ar tās principu, izriet no tās jēdziena sadalīšanas.” (*Ibid.*, 447) Savukārt brīvība ir jāpiedēvē subjektam, ja viņš uzskata sevi par saprātīgu būtni, t. i., var būt morāls: „Noteikto tikumības jēdzienu mēs atvedinājam uz brīvības ideju, bet to mēs nevaram pat pierādīt kā kaut ko īstenu sevī un cilvēka iedabā, mēs tikai redzējam, ka mums tā jāpieņem, ja mēs gribam domāt būtni kā saprātīgu un apveltītu ar kauzalitātes apziņu attiecībā pret savu rīcību, t. i., ar gribu, tādējādi mēs saprotam, ka mums šī paša iemesla dēļ īpašība – noteikt savu rīcību, balstoties savas brīvības idejā – jāpiedēvē ikvienai ar prātu un gribu apveltītai būtni.” (*Ibid.*, 449) Problēma ir tajā, ka morāli, t. i., mūsu spēju būt morāliem un rīkoties saskaņā ar morāles likumiem Kants min kā brīvības pamatojumu, savukārt kā morāles pamatojumu viņš min to, ka mēs sev piedēvējam brīvību. (Sk.: *Ibid.*, 450) Šī problēma veidojas analītiskā spriedumā par sevi kā morāli, tātad brīvu būtni. Tās risinājumu Kants saredz atziņā, ka patiesībā runa nav par analītisku, bet sintētisku spriedumu, jo, „kad mēs domājam sevi caur brīvību kā apriori darbīgu cēloni”, mēs ieņemam „citu skatpunktu” (*Ibid.*), un tas inteligīblai pasaulei piederīgas būtnes skatpunkts. Kants raksta: „[...] Saprātīgai būtni jāskata sevi nevis kā inteligēnci [...], piederīgu nevis jutekļu, bet prāta pasaulei, tādējādi viņam ir divi skatpunkti [...], pirmkārt, ciktāl viņš ir piederīgs jutekļu pasaulei un ir pakļauts dabas likumiem (heteronomija), otrkārt, kā piederīgam inteligīblai pasaulei, pakļautam likumiem, kuri ir neatkarīgi no dabas, kuri nav empīriski, bet ir balstīti tikai prātā.” (*Ibid.*)

Morāles principa un brīvības dedukciju TMP 3. daļā vairums komentētāju (tai pievērsušies daudzi, jo tas ir galvenais TMP arguments, kas balsta meklēto morāles principu) atzīst par problemātisku. Viens no iemesliem ir tas, ka Kants šeit nav sniedzis pietiekamus paskaidrojumus un nav pietiekami izvērsis šo argumentu. Ameriks, atsaucoties uz Vinstona Čērčila izteikumu, raksturo minēto argumentu kā „noslēpumā iefītu sietu un visu to klāj laba tiesa pārklāja” (Ameriks, Karl. *Interpreting Kant's Critiques*, p. 226).

Šīs problēmas kodols ir komplekss jautājums: pirmkārt, vai morāles pamatā esošā brīvība kā savu pamatojumu paredz transcendentālo brīvību, otrkārt, kā transcendentālā brīvība pamato morāli. Noprotams, ka atbilde uz otro jautājumu atkarīga no atbildes uz pirmo jautājumu. Jāuzsver, ka šī problēma pārsniedz TMP robežas, lai gan tieši tur tā izpaužas visspilgtāk un tās risinājums ir stratēģiski nozīmīgs.

Atbildes uz jautājuma pirmo daļu komentējošajā literatūrā ir dažādas. Tā kā šeit nav iespējams izskatīt visas pozīcijas un to pamatojumus, minēsim divu prominentu komentētāju pozīcijas. Ameriks 1982. gada darbā raksta, ka TMP atklājas, „kas Kanta filozofijai vajadzīgs attiecībā pret brīvību, un tajā ietverts mēģinājums šo vajadzību apmierināt”. Vajadzība ir šāda: „Tā neapmierinās ar tikai loģisku transcendentālas brīvības iespējamību, ne arī tā apmierinās ar atziņu, ka mēs varam rīkoties tā, it kā mēs būtu brīvi, vai tā, it kā šai atziņai būtu kāds pamats, bet ne pietiekami teorētiski nostiprināts. Kants redz, ka viņš nesamierināsies ne ar ko mazāku kā ar transcendentālo gribas brīvību kā pretnostatītu praktiskajai gribas brīvībai (salīdzinošas gribas brīvības nozīmē) un ka nepietiek arī tikai ar transcendentālo brīvību, tas, kas ir jāpierāda, ir, ka mūsos ir šī brīvība un tādā veidā, ka tas norāda uz mūsu pakļautību morālei.” (Ameriks, Karl. *Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*. New York: Oxford University Press, 1982, p. 209.) 2003. gada darbā Ameriks raksta, kas tas, ko Kants „patiesām uzskata, ir, ka transcendentālā brīvība ir nepieciešama (un pierādāma), bet, ka [...] mūsu pierādījums šai brīvībai ir ‘tikai praktiski’ pietiekams”. (Ameriks, Karl. *Interpreting Kant's Critiques*, p. 165.) Ameriks uzskata, ka transcendentālā brīvība morālē ir izšķiroša: „Lai arī transcendentālā ideālisma doktrīna neparedz, ka morāles „jābūtības” var pamatot stingrā mūsu absolūtās brīvības pierādījumā, tā atļauj mums pateikt kaut ko izšķirošu par to, ko Kants uzskata par mūsu svarīgāko īpašību. Reiz pieņemta, šī doktrīna (un Kants uzskata, ka tikai šī doktrīna) racionāli ļauj mums turēties pie pamatpatiesības, ka mēs esam absolūti brīvi rīcības subjekti un ka tikai dabisko likumu regularitātēm, ciktāl mēs varam zināt, nav jābūt spēkā kā iebildumam pret pieņēmumu, ka moralitātes

jābūtības ir patiesi kategoriski imperatīvi.” (Ameriks, Karl. *Reality, Reason, and Religion in the Development of Kant's Ethics // Kant's Moral Metaphysics. God, Freedom and Immortality*, p. 40.)

Komentējot Amerika 1982. gada darbā (un citos sekojošos darbos) risināto praktiskās un transcendentālās brīvības problēmu TMP 3. daļas kontekstā un plašāk – morāles un brīvības pamatojuma vispār kontekstā, Elisons 1990. gada darbā par Kanta brīvības teoriju raksta šādi. „Pirmkārt, Kants neliek noprast, ka moralitāte paredz tikai kompatibilistisku brīvības koncepciju [...], viņš drīzāk norāda, ka moralitāte neparedz tādu brīvības koncepciju, kas būtu atšķirīga no tās, kura izriet no mūsu kā galīgu, jutekliski ietekmētu, racionālu būtņu koncepcijas. Otrkārt, spekulatīvais pierādījums, kas pamato šo rīcību transcendentālajā brīvībā, nav nepieciešams morālos nolūkos tādēļ, ka no praktiskās sfēras skatpunkta jautājums par mūsu racionālas rīcības ontoloģisko statusu vienkārši neaktualizējas. Citiem vārdiem sakot, Kants nevis uzskata, ka spekulatīvais pierādījums ir tikai praktiski pietiekams, bet ka tas nav praktiski relevantš.” (Allison, Henry E. *Kant's Theory of Freedom*, p. 62.) Elisona ideja par to, ka praktiskā brīvība, ko paredz morāle, nebūt nenozīmē brīvību kompatibilisma izpratnē un ka tā ir norobežojama arī no transcendentālās brīvības teorētiskās problemātikas kontekstā, nebūt nenozīmē, ka Elisons norobežo transcendentālo brīvību un plašāk – transcendentālā ideālisma pozīciju – no morāles pamatojuma problēmas, gluži pretēji, analizējot TMP 3. daļas dedukcijas problēmu, viņš atzīst, ka spēkā ir „transcendentālā ideālisma vispārīgais ietvars” (*Ibid.*, 225). Viņš piedāvā specifisku brīvības interpretāciju, kas norobežo to no metafiziskās transcendentālās brīvības un transcendentālā ideālisma problemātikas vispār. 1996. gadā izdotajā darbā Elisons savu interpretāciju skaidro šādi: „[...] Es mēģinu risināt problēmu, pirmkārt, norādot uz to, ka *Dialektikā* apstiprinātā praktiskās brīvības atkarība no transcendentālās brīvības būtu jāsaprot *konceptuālā* nevis *ontoloģiskā* nozīmē un, otrkārt, iztaujājot šo pamatpieņēmumu. Tātad es apgalvoju, ka ir pierādījumi tam, ka Kantam patiešām bija praktiskās brīvības koncepcija, kas ir nošķirama gan no transcendentālās brīvības, gan no pazīstamās kompatibilisma vai naturālisma koncepcijas.” (Allison, Henry E. *Idealism and Freedom*, p. 110.)

Ņemot vērā šo norobežošanas no ontoloģiskās dimensijas, Elisona uzskati arī ir opozīcijā Amerikas pozīcijai, kura paredz, ka „TMP galējie apgalvojumi par brīvību un autonomiju” paredz lasījumu, kurā ņemtas vērā „ontoloģiskās un metafiziskās doktrīnas”, turklāt „visai acīmredzamā un saprotamā, ja arī sarežģītā veidā” (Ameriks, Karl. *Interpreting Kant's Critiques*, p. 227.)

Iespēju izvairīties no metafiziskas problēmas, tomēr atzīstot transcendentālā ideālisma nozīmi, Elisons pamato ar transcendentālā ideālisma kā divu aspektu, nevis divu pasaulu nošķiruma interpretāciju. Ētikā šīs interpretācijas priekšrocību Frīrsons formulē šādi: „tā ļauj izmantot Kanta apsvērumus par brīvību no praktiskā skatpunkta, neizvirzot būtiskus metafiziskus pieņēmumus. Īpaši tiem, kuri Kantā vispirms ieinteresēti kā morāles filozofā, šī priekšrocība ir ievērojama.” Viņš formulē arī šīs interpretācijas problēmas ētikā: „Pirmkārt, divu skatpunktu teorijai ir grūti atskaitīties par teorētisko apgalvojumu izmantojumu praktiskajā sfērā, jo šis izmantojums ir starp diviem skatpunktiem, kuriem vajadzētu būt nošķirti. Otrkārt, divu skatpunktu teorijai, šķiet, trūkst piemērotas atbildes uz jautājumu, vai cilvēki patiešām, ir brīvi. Un visbeidzot divu skatpunktu teorija, šķiet, nespēj pamatot Kanta būtisko pieņēmumu par to, ko Ēriks Vatkins (Watkins) nosauca par „pamatojuma tēzi”, „ka lietas par sevi jeb nūmenālā pasaule ‘balsta’, jeb ‘pamato’ parādības jeb juteklisko pasauli [...]” (Frierson, Patrick. *Two Standpoints and the Problem of Moral Anthropology // Kant's Moral Metaphysics*, p. 84.) Vēl vienu problēmu formulē Kanta pētniece Džanīna Grīnberga (*Grenberg*). Morālei nepieciešamās brīvības pamatojamības problēmas risinājums praktiskajā skatpunktā, kādu paredz divu aspektu skatījums, neatbilst Kanta uzrādītajai problēmai un uzdotajam jautājumam. Viņa raksta: „Atzīstot, ka nav gaidāms apmierinošāks teorētisks stāsts par attiecībām starp empīrisko un inteligīblo raksturu, mēs kaut ko zaudējam. Atmetot šos centienus, Kants patiešām atmet projektu, kas kļūva par vācu ideālisma projektu, projektu, kas paredz teorētisku risinājumu nošķirumam starp dabu un brīvību. Vēršanās pie praktiskās brīvības ir vairāk veselajam saprātam atbilstošs, uz rīcību orientēts veids, kā atrisināt šo problēmu, tas neapmierinās tos, kuri meklē skaidru teorētisku risinājumu šai spriedzei. Hēgelis būtu šausmās.” (*Grenberg, Jeanine. In Search of the Phenomenal Face of Freedom // Kant's Moral Metaphysics*, p. 115.) Citiem vārdiem sakot, Elisona interpretācija izvairās no dažām problēmām, radot dažas citas.

Tātad, konkretizējot iepriekš pieminēto TMP 3. daļā koncentrēto problēmu Amerika un Elisona diskusijas kontekstā, var sacīt, ka jautājums galu galā ir nevis par to, cik lielā mērā Kanta morāles teorija balstās transcendentālajā brīvībā un transcendentālā ideālisma pozīcijā, bet par to, cik lielā mērā tā balstās metafiziskā pozīcijā.

Negatīva atbilde uz šo jautājumu neparedz tikai nemetafizisku transcendentālā ideālisma interpretāciju, kā Elisona gadījumā, tā var paredzēt arī novēršanos no transcendentālā ideālisma pozīcijas kā tādas, interpretējot Kanta morāles teoriju. Piemēram, Džons Rolss (*Rawls*) raksta: „Kanta skatījumu iezīmē vairāki dziļi nošķirumi, īpaši nošķirums starp nepieciešamo un nejauso, formu un saturu, prātu un tieksmēm, un nūmenu un fenomenu. Pamest šos nošķirumus, kā viņš tos izprata, daudziem nozīmē pamest to, kas viņa teorijā ir īpašs. Es domāju citādi. Viņa morālajai koncepcijai ir raksturīga struktūra, kas ir skaidrāk saskatāma, ja šos nošķirumus nepem vērā tādā nozīmē, kādu viņš tiem piešķīra, bet pārveido un to morālo spēko pārformulē empīriskā teorijā.” (*Rawls, John. A Theory of Justice*. Harvard University Press, 1971, pp. 226–227.)

Ņemot vērā šos apsvērumus, atgriezīsimies pie mūsu apgalvojuma par to, ka labās gribas jēdziens paredz transcendentālo brīvību. Iespējamie iebildumi pret šo apgalvojumu tātad varētu būt šādi: pirmkārt, nepievēršanās praktiskajai brīvībai, otrkārt, argumenta trūkums par saikni starp morāles principu, kas izriet no labās gribas, un transcendentālo brīvību. Šie abi iebildumi var būt spēkā tikai tad, ja mūsu uzdevums šajā sadaļā ir pievērsties komplicētajai TMP morāles un brīvības dedukcijas problēmai. Mūsu uzdevums ir parādīt, ka labās gribas subjekts nav cilvēks, t. i., tā nav raksturīga tieši cilvēkam, ņemot vērā viņa iedabu. Tas izriet jau no tā vien, ka labo gribu par sevi Kants identificē ar svētu

„morāle nepieciešami [kā priekšnosacījumu] izvirza brīvību (visstingrākajā nozīmē) kā mūsu gribas īpašību”²³⁰. TMP viņš morāli jeb moralitāti definē kā „rīcības attiecību pret gribas autonomiju [..]. Rīcība, kuru var savienot ar gribas autonomiju, ir atļauta, rīcība, kuru nevar savienot ar to, ir aizliegta”²³¹. Tātad brīvība ir morāles nosacījums tādā nozīmē, ka morāla rīcība ir brīva rīcība. Kanta izmantotais autonomijas jēdziens šeit norāda, ka brīvību atbilstoši TPK brīvības skaidrojumam viņš saprot nevis tikai kā „neatkarību no juteklības pamudinājumu *spaidiem*”, bet kā „spēju patstāvīgi noteikt sevi neatkarīgi no juteklisko dziņu spaidiem”²³², proti, kā gribas spēju, jeb, kā viņš to skaidro TMP, kā „gribas īpašību (*Beschaffenheit*), caur kuru tā sev (neatkarīgi no jebkādam gribēšanas priekšmetu īpašībām) ir likums”²³³. Labā griba tātad ir brīva jeb autonoma griba, un morāles princips ir princips, kas izsaka gribas autonomiju un kā likums pieprasa rīkoties tā, lai rīcība ikreiz realizētu gribas autonomiju. Īstenojot gribas autonomiju, prāts tiek izmantots pilnībā, jo tas pakļaujas savam likumam, nevis „lokās citu izdoto likumu jūgā”²³⁴.

TPK brīvo gribu jeb gribas brīvību Kants pamato, atrisinot prāta strīdu pašam ar sevi, kas rodas, izvirzot vienlīdz labi pamatotus savstarpēji pretējus apgalvojumus, un šī strīda atrisinājuma atslēga ir transcendentālais ideālisms²³⁵. Transcendentālais ideālisms ir „mācība, kas apgalvo, ka visas parādības ir tikai priekšstati, nevis lietas pašas par sevi”²³⁶. Tā kā „parādības nav lietas pašas par sevi, to pamatā jāatrodas transcendentālam priekšmetam, kas tās nosaka tikai kā priekšstatus, un tādēļ nekas mūs netraucē piešķirt šim transcendentālajam priekšmetam bez īpašības, caur kuru tas parādās, arī *kauzalitāti*, kas nav parādība, lai gan tās *īstenojums* tomēr sastopams parādībā”²³⁷.

Subjektam, kas ir jutekliskās pasaules daļa, var piedēvēt ne tikai empīrisku kausalitāti jeb raksturu, bet arī inteligīblu raksturu, tātad brīvu cēlonību:

gribu, kura „nepieciešami saskan ar autonomijas likumiem” (*Gr* 4: 439). Labās gribas skaidrojums caur nepieciešamu saskaņu ar likumu ekspluatē tieši to brīvības aspektu, kuru sevī ietver transcendentālā brīvība, bet neietver praktiskā brīvība, tādējādi tieši iezīmējot robežu starp to, kas var un kas nevar piemist cilvēkam kā jutekliskai būtnei. Elisons to skaidro šādi: „Kādā tad nozīmē praktiskā brīvība ir ierobežota un norobežojama no pilnvērtīgas transcendentālās brīvības? [..] Pēdējā, nevis pirmā paredz neatkarību no jebkādas jutekliskas *ietekmes* (*affection*) un nevis vienkārši *noteiksmes* (*determination*). [..] Spontanitāte paredz kazuālu neatkarību [..]. Turpretī autonomija paredz to, ko es esmu nosaucis par „motivācijas neatkarību”, ar ko es domāju spēju noteikt sevi rīkoties, balstoties apsvērumos, kas ir pilnībā neatkarīgi no cilvēka kā jutekliskas būtnes vajadzībām. Dievišķajai gribai šāda neatkarība piemīt *ex hypothesi*, jo tai nav nekādu juteklisku dotumu.” (Allison, Henry E. *Idealism and Freedom*, p. 111) (Šādi nošķirot un raksturojot praktisko un transcendentālo brīvību, Elisons balstās 1968. un 1870. gadā izdotajās Kanta metafizikas lekcijās. Sk.: V-Met-L1/Pöhlitz 28: 257–258, 269–270.)

Tādējādi, kad norādām uz saikni starp labo gribu un gribas brīvību, ko Kants pamato TPK, tā paliek spēkā, jo šī brīvība ir jādodomā abās Elisona tai piedēvētajās nozīmēs, tā savukārt var būt tikai brīvība, kuru pamato transcendentālais ideālisms, kas dara iespējamu nošķirt jutekliski aficētu un nūmenālu gribu. Jautājums par to, kāda loma turpmāk ir praktiskajai brīvībai no labās gribas atvedinātā kategoriskā imperatīva noteiksmē, ir no šī nošķirams jautājums.

²³⁰ *KrV* 3: XXVIII

²³¹ *Gr* 4: 439

²³² *KrV* 3: 562

²³³ *Gr* 4: 440

²³⁴ *WDO* 8: 145

²³⁵ *KrV* 3: 518

²³⁶ *KrV* 4: 369

²³⁷ *KrV* 3: 566–567

„Tātad pēc sava empīriskā rakstura šis subjekts kā parādība būtu pakļauts visiem noteikšanas likumiem atbilstoši kauzālajam saistījumam, un tiktāl tas nebūtu nekas cits kā jutekliskās pasaules daļa, kuras īstenojumi, tāpat kā jebkura cita parādība, nepieciešami izriet no dabas. [...]

Bet pēc sava inteligīblā rakstura (lai gan mums var būt tikai vispārīgs jēdziens par to) šis pats subjekts tomēr būtu jāuzskata par atbrīvotu no jebkuras ietekmes, ko varētu radīt juteklība un noteikšana ar parādību palīdzību; un, tā kā tajā – jo tas ir *nūmens* – nekas *nenotiek* un nav nekādu izmaiņu, kas prasītu dinamisku laika noteikšanu, tātad nav arī nekādas saistības ar parādībām kā cēloņiem, tad tāda darbīgā būtne savās rīcībās būtu neatkarīga un brīva no jebkuras dabiskas nepieciešamības, kas sastopama tikai jutekliskajā pasaulē”²³⁸.

Brīvās un tātad arī labās gribas subjekts nav cilvēks, bet brīvas cēlonības subjekts, nūmenāls subjekts, kuram brīvību piedēvē, balstoties izziņas teorētiskā vai metafiziskā pieņēmumā, atkarībā no tā, kā skaidro Kanta ideālisma pozīciju. TMP Kants apliecina, ka gribas brīvība kā tikumības nosacījums ir jāpiedēvē visām saprātīgām būtnēm un tā nav atvedināma no cilvēka iedabas:

„Nepietiek, ka mēs savai gribai, lai kādu iemeslu dēļ, piedēvējam brīvību, ja mums nav pamatota iemesla to piedēvēt visām saprātīgām būtnēm. Jo, tā kā tikumība mums ir likums tikai kā saprātīgām būtnēm un tā kā tā jāatvedina no brīvības īpašības, brīvība jāpierāda kā visu saprātīgu būtnu gribas īpašība, un nepietiek ar to, ka to pierāda, balstoties noteiktā šķietamā cilvēciskās iedabas pieredzē (kas arī ir pilnīgi neiespējami un jāpierāda apriori), bet ir jāpierāda, ka tā piemīt saprātīgu un ar gribu apveltītu būtnu vispār rīcībai.”²³⁹

Minētais pierādījums paredz, Kantaprāt, vienīgi atziņu, ka „ikviena būtne, kas nevar rīkoties citādi, kā vien balstoties brīvības idejā, tieši tādēļ praktiskā aspektā ir patiešām brīva”²⁴⁰, un tas paliek spēkā neatkarīgi no teorētiska brīvības pierādījuma, tādēļ šeit var „atbrīvoties no nastas, kuru uzspiež teorija”²⁴¹. Tomēr dažas lappuses tālāk Kants aktualizē teorētiskā pierādījuma problēmu, norādot, ka saprātīgums ir iemesls piedēvēt brīvību nevis tikai tāpēc, ka tas paredz, ka ar to apveltītas būtnes nevar rīkoties citādi, kā tikai balstoties brīvības idejā, bet tāpēc, ka, prāta dēļ tā subjekti ir ne tikai jutekliskās, bet arī inteligīblās pasaules daļa²⁴².

Neņemot vērā to, cik problemātisks ir Kanta iepriekš minētais arguments, labās gribas norobežošana no cilvēciskās iedabas tās pamatojuma aspektā ir nepieciešama, un tā ir iespējama, kā labās gribas subjektu skatot tikai nūmenālu subjektu, kuram brīvība piemīt nevis tikai kā neatkarība no juteklības ietekmes gribas noteiksmē, bet kā neatkarība no potenciālas šādas juteklības ietekmes. Balstoties šādā labās gribas subjekta izpratnē, Kants labo gribu par sevi identificē ar svētu gribu²⁴³. Runa ir par Dievu, kuram labā griba piemīt dabiski: „Būtnei, kurai ar prāta palīdzību ir pilnīga vara pār savu gribu, piemīt dabiski laba griba. Šādai būtnei nevajag imperatīvu, jo jābūtība uzrāda, ka gribai tas nav dabiski, bet tā jāpiespiež. Mūsu griba nav pati par sevi laba, tikai Dieva griba ir pati par sevi laba, pilnīga, un par to nevar sacīt tā, kā par cilvēcisko: viņam tā jādara”²⁴⁴.

²³⁸*Ibid.*, 568–569

²³⁹*Gr 4*: 447–448

²⁴⁰*Ibid.*, 448

²⁴¹*Ibid.*

²⁴²Sk.: *Ibid.*, 452

²⁴³*Ibid.*, 439

²⁴⁴*V-Mo/Mron II 29*: 605

No nošķīruma starp Dieva un cilvēka gribu izriet, ka arī cilvēkam var piemist labā griba, tomēr ar piespiešanas mehānisma palīdzību, jo cilvēks ir jutekliska būtne, kuras griba ir pakļauta arī tieksmēm un tādēļ nevar būt „dabiski laba”. Labās gribas jēdziens tātad nav atvedināts no cilvēka iedabas. Lai gan cilvēks var būt labās gribas subjekts, šī griba attiecībā pret viņu ir svešs elements, jo tā ir spriedzes attiecībās ar jutekliskumu cilvēkā. Šīs spriedzes attiecības izsaka pienākuma jēdziens.

I. 2.2.2. Subjektīvi nosacīts labās gribas jēdziens – pienākums. Rīcības morālās vērtības noteikšana: pienākums vai tieksmes

Pienākumu Kants skaidro attiecībā pret labo gribu. Pienākuma jēdziens, „lai gan ar noteiktiem subjektīviem ierobežojumiem un šķēršļiem, satur labās gribas jēdzienu, šķēršļi labo gribu nepavisam neapslēpj un nepadara neskaidru, drīzāk, atkāpjoties, to izceļ un ļauj tai mirdzēt jo spožāk”²⁴⁵.

Hēgelis norāda, ka pienākuma pavēle ir „vispārība, kas paliek pretnostatīta atsevišķajam, un tas ir pakļautais, kad tā valda”²⁴⁶, „[...] atsevišķajam – dziņām, tieksmēm, patoloģiskajai mīlestībai, juteklībai, lai kā to sauc, – vispārīgais ir nepieciešami un mūžīgi svešais, objektīvais”²⁴⁷. Hēgeļa kritika paredz, pirmkārt, ka Kanta pieminētie „subjektīvie ierobežojumi” ir juteklība, otrkārt, ka tā ir pretnostatīta labajai gribai tā, ka to saskaņa iespējama tikai caur viena elementa valdīšanu, tātad otra elementa piespiešanu pakļauties. No tā izriet, ka Hēgeļa izpratnē pienākums ir labās gribas piespiešanas attiecība pret juteklību, turklāt piespiešanas, tieši balstoties to „svešumā” jeb atšķirīgumā.

Ja skaidrojam „subjektīvos ierobežojumus” kā juteklību, tad TMP izvirzītajā pienākuma jēdzienā vispilnīgāk atklājas juteklības un prāta pretnostatījums kā morāli raksturojošā opozīcija. Pienākuma jēdzienā ietvertā labā griba pārstāv prātu. Kants to identificē ar praktisko prātu:

„Tātad atšķirība starp *gribu pakļaujošās* dabas likumiem un *gribai* pakļautas *dabas* likumiem (raugoties uz gribas attiecībām pret tās brīvo rīcību) dibinās uz to, ka pirmajā gadījumā objektiem ir jābūt par to priekšstatu cēloņiem, kuri nosaka gribu, bet otrajā gadījumā gribai jābūt objektu cēlonim tā, ka šā cēloņa kauzalitāte savu noteicējpamatu rod vienīgi tirajā prāta spējā, kuru tāpēc var saukt par tīru praktisku prātu.”²⁴⁸

Beks to komentē šādi: „Griba ir spēja noteikt kauzalitāti ar noteikumu priekšstatu un, tā kā rīcības vadīšanai pēc noteikuma vai likuma ir vajadzīgs prāts, griba ir nekas cits kā praktiskais prāts.”²⁴⁹

Jautājums, kas šeit ir svarīgs, ir: vai pienākuma jēdziens paredz juteklības pretestību prātam un tās apspiešanu. Ja šāda pretestība pienākuma jēdzienā ir ietverta, tad nepieciešams noskaidrot, kā tā ir pamatota.

²⁴⁵Gr 4: 397

²⁴⁶Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Der Geist des Christentums und sein Schicksal, S. 322.

²⁴⁷Ibid.

²⁴⁸KpV 5: 44

²⁴⁹Beck, Lewis White. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960, p. 178

Galvenā morālā izvēle starp rīcību „pienākuma, vai savtīga nolūka dēļ”²⁵⁰, kuru Kants piesaka TMP, paredz, ka juteklība ir aktīvs morāles prasībām pretdarbīgs faktors. Tieksmes un šajā izvēles formulējumā „savtīga nolūka” identifikācijas pamatojums atklāj to, kā un kāpēc juteklība pretojas morāles prasībām.

Tieksmes izcelsme ir juteklībā, bet tās apmierinājumam nepieciešams arī prāts. Cilvēks izdara racionālu izvēli par labu tieksmes apmierinājumam. Kanta racionālas darbības izskaidrošanas kontekstā tas nozīmē, ka tiekme kā rīcības dzinulis tiek uzņemta maksimā, kas nosaka rīcību. *Religiijā* Kants to formulē šādi: „patvarības²⁵¹ brīvībai piemīt kāda īpatnēja īpašība: neviens dzinulis to nevar noteikt uz rīcību, ja vien cilvēks to nav uzņēmis savā maksimā”²⁵². Šai Kanta idejai īpaši uzmanību pievērš Elisons, viņš to sauc par inkorporācijas tēzi, kas „ir pamatā visam, kas Kantam sakāms par racionālu rīcību”²⁵³. Elisons to raksturo šādi:

„[...] tā parāda, ka Kantam tiekme vai iekāre *pati par sevi* nav iemesls rīcībai. Tā var kļūt par tādu tikai attiecībā pret rīcības noteikumu vai principu, kas nosaka, ka mums jātiecas pēc šīs tieksmes vai iekāres apmierinājuma. Vēl vairāk, [...] šāda noteikuma pieņemšanu pašu par sevi nevar uzskatīt par iekāres vai, precīzāk, būšanas iekāres stāvokli kauzālajām sekām. Gluži pretēji, tā jāuzskata par rīcības subjekta spontanitātes aktu.”²⁵⁴

Proti, „tieksmes vai iekāres pašas par sevi nav pietiekams iemesls rīkoties, tās kļūst par tādām tikai tiktāl, ciktāl rīcības subjekts tās „uzņem” vai „inkorporē” maksimā. Tas nozīmē, ka spontanitātes jeb pašnoteikšanās akts ir ietverts pat tieksmē vai iekārē balstītā (heteronomā) rīcībā”²⁵⁵.

Šī tēze ir ļoti būtiska, jo, tikai balstoties tajā, ir iespējams pieņemt juteklības un prāta pretnostatījumu. Juteklību nevarētu uzskatīt par pretestības avotu morāles prasībām, ja tā cilvēku ietekmētu nepieciešami neatkarīgi no viņa izvēles. Juteklība kļūst par pretestības avotu morāles

²⁵⁰Gr 4: 397

²⁵¹Šeit svarīgi izskaidrot atšķirību starp jēdzieniem griba (*Wille*) un patvarība (*Willkür*) (tulkojot *Willkür* kā *patvarība*, sekojam Kūļa piedāvātajam atveidojumam 2011. gada TPK tulkojumā). TPK Kants raksta, ka „brīvība praktiskā izpratnē ir patvarības neatkarība no juteklības pamudinājumu *spaidiem*”, pati „patvarība ir *jutekliska*, jo tā ir *patoloģiski* (ar juteklības dziņām) *aficēta*”, tikai cilvēka patvarība var būt neatkarīga no juteklības, jo „cilvēkam piemīt spēja patstāvīgi noteikt sevi neatkarīgi no juteklisko dziņu *spaidiem*” (*KrV* 3: 363–364). Patvarība tātad ir jutekliskas būtnes spēja noteikt sevi neatkarīgi no juteklības, un kā tāda tā ir brīvības sākotnējā izpausme, negatīvā. Tā pārtop par pozitīvo brīvību tad, kad tiek īstenota tajā implicētā spēja šo neatkarību no juteklības realizēt saskaņā ar likumiem. Ņemot vērā, ka likumus nenosaka no ārpusē, bet tos nosaka griba, griba ir plašāks jēdziens, t. i., tas apzīmē kā neatkarību no juteklības, tā šīs neatkarības (jeb sākotnējās negatīvās brīvības) realizāciju saskaņā ar pašas noteiktiem likumiem. Likumdošana ir brīvās gribas nosacījums, kā likumdevējs griba ir identiska ar praktisko prātu.

Kants tātad lieto jēdzienu (1) „griba” divējādi, lai apzīmētu (1.1.) gribu vispār kā gribēšanas spēju, (1.2.) gribu kā brīvu gribu, kā likumdevēju, kas ir identiska ar praktisko prātu, savukārt jēdzienu (2) „patvarība” viņš lieto, lai apzīmētu gribēšanas spējā vispār ietverto (2.1.) nepieciešamo sākotnējo neatkarību no juteklības un (2.2.) tajā ietverto spēju pakļauties likumiem.

Jāuzsver, ka Kanta praktiskajā filozofijā dominējošā gribas jēdziena nozīme ir 1.2. punktā minētā nozīme, t. i., griba kā praktiskais prāts, tas nozīmē arī, ka neviena no citām nozīmēm neattiecas uz gribu kā kādu atsevišķu patstāvīgu spēju. Kā raksta Ārente, Kantam „griba nav *īpaša* garīga spēja, kas atšķirtos no domāšanas, bet gan praktisks prāts [...] Kantam griba nav nedz izvēles brīvība (*liberum arbitrium*), nedz arī pati sev cēlonis; Kantam tūra spontanitāte, ko viņš bieži dēvējis par „absolūtu spontanitāti”, pastāv vienīgi domāšanā. Kantam prāts ir gribai uzticējies būt par izpildorgānu visās rīcības izpausmēs.” (Ārente, Hanna. *Prāta dzīve. II. Gribēšana*. Intelekts, 2001, 133. lpp.)

²⁵²RGV 6: 23–24

²⁵³Allison, Henry E. *Kant's Theory of Freedom*, p. 40.

²⁵⁴*Ibid.*

²⁵⁵Allison, Henry E. *Idealism and Freedom*, p. xviii

prasībām tad, kad no tās izrietošās tieksmes ietver maksimā kā rīcības dzinuli²⁵⁶. Kā formulē Elisons – Kantam morālās vērtības noteiksmes centrā ir „kontrasts starp pienākumu un tieksmēm kā diviem konkurējošiem motivācijas avotiem”²⁵⁷.

Tas, ka morāles prasību pārkāpšanas gadījumos cilvēks izdara izvēli par labu tieksmēm, norāda, ka morāles problēma ir nevis juteklība kā tāda, bet iemesls, kāpēc cilvēks izdara šādu izvēli. Elisons norāda, ka iemesls ir noteikta cilvēka *attieksme* pret savu juteklisko iedabu un tieksmēm. Tā liek pakļauties tieksmēm un apmierināt šo iedabu: „tā kā šī atvērtība kārdinājumam nav tikai sekas tam, ka mums piemīt jutekliska iedaba, bet tā atspoguļo mūsu attieksmi pret šo iedabu, jeb drīzāk vērtību, ko mēs piešķiram tās prasībām, tai var inkriminēt pretestību likumam”²⁵⁸.

Elisona pieminētā attieksme paredz nevis tikai juteklību, bet noteiktus nosacījumus, kādos veidojas un realizējas tās intereses. Šie apstākļi nosaka to, ka juteklības un morāles mērķi ne tikai nesakrīt, bet var būt pat nesavienojami. Tas ir jāpieņem, jo citādi nav pamata apgalvot, ka priekšrokas došana juteklības interesēm ir morāla problēma. Juteklības un morāles mērķu nesakritība vai nesavienojamība nosaka, ka pienākums ietver piespiešanu no morāles likuma puses: „rīcības nepieciešamība pēc šī principa ir praktiskā piespiešana, t. i., pienākums”²⁵⁹.

Juteklības un tikumības interešu nesakritība nav pašsaprotama un neizriet tikai no tā, ka tās, Hēgeļa vārdiem runājot, ir svešas viena otrai. *Reliģijā* Kants skaidro šādi:

„Cilvēks (pat nelietīgākais), lai par kādu maksimu būtu runa, nepakļaujas morālajam likumam dumpīgi (noliedzot pakļautību). Drīzāk tas viņam neizbēgami uzmācas ar viņa morāles dispozīcijas spēku. Un, ja nebūtu neviena cita dzinuļa pretdarbības, viņš to arī ietvertu savā maksimā kā pietiekamu patvarības noteicējamatu, t. i., viņš būtu morāli labs. Bet viņš savas tikpat nevainīgās dabiskās dispozīcijas dēļ ir atkarīgs no juteklības dzinuļiem un (saskaņā ar patmīlības subjektīvo principu) uzņem tos savā maksimā. Bet, ja viņš tos, kā par sevi pietiekamas patvarības noteiksmes, uzņemtu savā maksimā, neņemot vērā morāles likumu (kas taču viņā ir), viņš būtu morāli ļauns.”²⁶⁰

Vismaz trīs šajā pasāžā ietvertās idejas norāda uz to, ka pats par sevi juteklības un tikumības sastatījums vēl neparedz aktuālus draudus tikumībai. (1) Ņemot vērā, ka morālais likums

²⁵⁶ „Triebfedern” Kūlis, tulkojot Kanta darbus, atveido kā „motīvi”, bet Šuvajevs – kā „dzinuļi”. Lai izšķirtos par noteiktu lietojumu, jāņem vērā Vuda apsvērumi par šā jēdziena manīgo nozīmi Kanta darbos un labāko iespējamo tulkojumu angļu valodā. Vuds norāda, ka TMP Kants izmanto jēdzienu „Triebfedern”, lai apzīmētu empīrisku faktoru ietekmi uz gribu, bet vēlākos darbos viņš izmanto šo jēdzienu, lai apzīmētu arī morālo faktoru ietekmi uz gribu. Angļu valodā šo jēdzienu atveido kā „incentives”, un Vuds norāda, ka tas ir labs tulkojums tādā ziņā, ka aptver abas nozīmes, bet, lai apzīmētu morālo faktoru ietekmi uz gribu, izmanto jēdzienu „motives”, tādējādi to norobežojot no pirmās nozīmes. (Sk.: Wood, Allen W. *Kant's Ethical Thought*, p. 360–361.) Kūlis jēdzienu „motīvs” izmanto tur, kur runa ir par empīriskiem faktoriem (piem., *TPK*, 340), tāpat arī tur, kur runa ir par to, ka gribu nosaka tikumiskais likums (*PPK*, 224). Arī Šuvajevs apzīmējumu „dzinuļi” lieto abās nozīmēs (*TP*, 67, 121). Turpmāk izmantosim jēdzienu „dzinuļi”, kas ir plašāks un var ietvert abas minētās nozīmes.

Kā „dzinuļi” dažkārt tulko citu būtisku jēdzienu „Bewegungsgrund”, tā tulko gan Kūlis (*PPK*), gan Šuvajevs (*Idejā*), tomēr dažkārt šim jēdzienam ir arī citi tulkojumi: *TPK* tas tulkots kā „stimulējošais motīvs” (*TPK*, 299), *PPK* kā „virzītājspēks” (*PPK*, 263), *Idejā* kā „stimuls” (*Ideja*, 35). Jēdzienu „Bewegungsgrund”, balstoties uzskatā par tā lielāku atbilstību oriģinālajēdzienam un ņemot vērā, ka līdzšinējos Kanta tulkojumos īpaši apsvērumi par šā jēdziena latviskojumu nav atrodamā, atveidosim kā „virzītājspēks”.

²⁵⁷Sk.: Allison, Henry E. *Kant's Theory of Freedom*, p. 108.

²⁵⁸*Ibid.*, 157

²⁵⁹*Ibid.*, 434

²⁶⁰*RGV* 6: 36

„uzmācas” cilvēkam, nav saprotams, kā cilvēks var tam nepakļauties tikai tāpēc, ka ir juteklīks. (2) Turklāt juteklība kā tāda ir tikai „nevainīga dabiska dispozīcija”. (3) Jāņem vērā iztrūkstošais posms starp „nevainīgo dabisko dispozīciju” un „dzinuļu *pretdarbību*”.

Juteklības un prāta sastatījums var izvērsties dažādās kombinācijās. Lipskombis raksta, ka „ir dažādi veidi, kādos racionāla griba var būt saistīta ar jutekliskām tieksmēm. Pirmkārt, tā varētu nebūt pakļauta šādām tieksmēm. Otrkārt, tā varētu būt pakļauta tieksmēm, kas ir pilnībā saskaņā ar prātu, ja arī tās neizriet no prāta. Visbeidzot, tā varētu būt pakļauta kontra-racionālām tieksmēm”²⁶¹. Kants pieņem pēdējo kombināciju. Tas ir iespējams, tikai zinot nosacījumus, kas juteklības klātbūtni padara par draudu moralitātei. Nosacījumi šajā gadījumā izriet no tā, kas raksturīgs tieši cilvēkam. Par rīcības morālās vērtības kritēriju izvirzot pienākumu, nevis tieksmi kā tās dzinuli, Kants ņem vērā cilvēkam raksturīgu morāli neitrālu vai pat amorālu motīvu slēpšanu aiz šķietami morālas rīcības. TMP Kants raksta, ka, „ja mēs pievēršam uzmanību cilvēku rīcības pieredzei”, „mēs nevaram norādīt uz drošiem piemēriem, kur notikusi apņemšanās rīkoties no tīra pienākuma, [...], ja kaut kas notiek saskaņā ar to, ko pavēl pienākums, tomēr ir apšaubāmi, ka tas notiek no pienākuma un tād – ka tam ir morāla vērtība”²⁶².

TMP Kants postulē, ka morāla vērtība pienākas nevis ar pienākumu tikai saskaņā esošai rīcībai, bet rīcībai, kuras dzinulis ir pienākums, t. i., rīcībai no pienākuma. Lai ilustrētu rīcību, kura ir gan saskaņā ar pienākumu, gan no pienākuma, Kants piedāvā cilvēkdrauga (*Menschenfreund*) piemēru.

„Darīt labu, kur tas ir iespējams, ir pienākums, turklāt ir arī tādas līdzdalīgi noskaņotas dvēseles, kuras bez cita iedomības vai pašlabuma virzītājspēka izjūt iekšēju apmierinājumu, ap sevi izplatot prieku, un kuras var baudīt citu apmierinājumu, ciktāl tas ir viņu veikums. Bet es apgalvoju, ka šādas rīcības gadījumā, lai cik atbilstoša pienākumam, lai cik labvēlīgi vērtējama tā arī nebūtu, tai nepiemīt patiesa tikumiska vērtība, bet tā iet roku rokā ar citām tieksmēm, piemēram, ar tieksmi pēc goda, kura, ja laimīgā kārtā attiecas uz to, kas patiešām ir noderīgs visiem un atbilstošs pienākumam, tād godājams, pelna uzslavu un iedrošinājumu, bet ne augstu novērtējumu, jo maksimāli trūkst tikumiskā satura, proti, šādu rīcību veikt nevis no tieksmes, bet no pienākuma. Pieņemsim tād, ka šī cilvēkdrauga dvēsele būtu paša bēdu, kas izdzēs jebkādu līdzdalību cita liktenī, nomākta, viņam joprojām būtu spēja darīt labu citiem cietējiem, bet sveša nelaime viņu neaizkustinātu, jo viņš būtu pietiekami nodarbināts ar savu [nelaimi], lūk, kad nekāda tieksme viņu vairs nerosina, ja viņš izrautu sevi no šī nāvīgā nejutīguma un rīkotos bez jebkādas tieksmes, tikai no pienākuma, tikai tad rīcībai piemistu tās patiesā morālā vērtība”²⁶³.

Reliģijā šajā piemērā ietverto tēzi par nepieciešamību izslēgt jūtas un tieksmes no rīcības maksimas Kants formulē šādi:

„Ja ir nepieciešami citi dzinuļi, kas patvarību nosaka rīcībai, nevis tikai pats likums (piemēram, godkāre, patmīlība vispār, jā, pat labdabīgs instinkts, kuram līdzinās līdzjūtība), tad tā ir tikai nejaušība, ka tā sakrīt ar likumu, jo tie tikpat labi varētu mudināt arī uz tā pārkāpšanu. Maksima, pēc kuras jāvērtē visa personas morālā vērtība, tomēr ir likumam neatbilstoša, un cilvēks, darot daudz labus darbus, tomēr ir ļauns.”²⁶⁴

²⁶¹Lipscomb, Benjamin. *Moral Imperfection and Moral Phenomenology in Kant // Kant's Moral Metaphysics*, p. 57.

²⁶²*Gr* 4: 406

²⁶³*Ibid.*, 398

²⁶⁴*RGV* 6: 30–31

Kanta apgalvojumu, ka rīcībai ir morāla vērtība tad un tikai tad, ja to veic bez jebkādas pozitīvu, tātad – rīcību veicinošu – tieksmju klātbūtnes, kas *prima facie* izriet no cilvēkdrauga piemēra un kuru savā safīrā diskreditē Šillers, turpmāk problematizē un pat apšaubā daudzi komentētāji. Vuds raksta:

„Kants noteikti neuztver rīcību, kas veikta no pienākuma, kā veiktu „ar riebumu”. [...] Viņš domā par rīcību no pienākuma kā veiktu *labprāt*, ar *vēlmi* to darīt un tādējādi ar labpatikas jūtām, kas pavada tās mērķa priekšstatīšanu. Viņam lielākā atšķirība ir tajā, vai vēlme izriet no brīvības, no tā, ka prāts atzīst rīcību par praktiski nepieciešamu, vai no tieksmes, kas nejausi sakrīt ar pienākumu. [...] Rīkoties no pienākuma nozīmē atpazīt rīcībā ietverto morālo vērtību, un šī atpazīšana izraisa tiešu vēlmi rīkoties pašas rīcības dēļ. Kanta uzskats, ka ikviens pienākums ietver sevis ierobežošanu, tātad noliegumu, balstās viņa īpašajā cilvēka iedabas teorijā, atbilstoši kurai mūsu tiešās racionālās vēlmes rīkoties morāli pareizi sistemātiski sastopas ar pretēju spēku mūsu dabisko tieksmju formā. Savos galvenajos ētikas darbos Kants bieži slēpj komplekso šo uzskatu motivāciju zem pavisam nepārliciecināša argumenta, ka ikvienas galīgas būtnes vajadzībām jāveido pretestība morālajam prātam.”²⁶⁵

Vuda komentārs šeit ir būtisks. Pirmkārt, tādēļ ka viņš saskata vairāku morāles teorijā svarīgu Kanta uzskatu saknes viņa cilvēka iedabas izpratnē, kas veido minēto šādu uzskatu izteikšanas „komplekso motivāciju”. Otrkārt, tādēļ ka Vuds jautājumu par rīcības morālo vērtību saista ar šo cilvēka iedabas koncepciju, lai arī tikai tiktāl, ciktāl skaidro, kādā nozīmē Kants pienākumu uzskata par sevis noliegumu. Treškārt, tādēļ ka viņš norāda uz juteklisko tikumiskas rīcības pavadoņu izcelsmes dalījumu kā relevantu jautājumā par rīcības morālo vērtību.

Vienā no zemsvītras piezīmēm *Reliģijā*, kur Kants aktualizē Šillera kritiku, viņš noliedz, ka abu strīda tēma ir neaktuālais jautājums par to, vai tikumiskai rīcībai vispār ir jābūt saistītai ar tieksmēm un līdz ar to – jūtām, iesaistoties diskusijā par to, kādas jūtas iet roku rokā ar tikumisku rīcību. Viņš raksta, ka „morāli vienaldzīga rīcība (*adiaphoron morale*) būtu tikai no dabas likumiem izrietoša rīcība, kas tātad nav nekādās attiecībās ar tikumības kā brīvības likumu”. Bet „morāli vērstis prāts [...] iesaista juteklību”. „Tātad, ja jautā: kāds ir tikumības estētiskais veidols, līdz ar to temperaments – drosmīgs, arī priecīgs vai bailīgi pazemīgs un nomākts? Atbilde nemaz nav vajadzīga. Pēdējais verdziskais noskaņojums nav iespējams bez slēpta naida pret likumu, un priecīga sirds, sekojot savam pienākumam [...], ir tikumiska noskaņojuma īstenuma pazīme [...]”²⁶⁶. Antropoloģijas lekcijās Kants min: „Ir ļoti labi, ja tikumībā valda zināma noskaņa vai prieks.”²⁶⁷ Tātad, kā norāda Vuds, Kants uzskata, ka pienākuma pildīšana, ja to dara no pienākuma, notiek ar „priecīgu sirdi”.

Jāuzsver, ka Kanta interpretu lielākā interese ir pievērsta nevis jautājumam par to, kā un kādas jūtas ir „tikumības estētiskais veidols”, proti, pavada rīcību no pienākuma, bet vai Kants uzskata, ka jūtas un tieksmes ir pilnībā izslēdzamas no tikumiskas rīcības motivācijas, un ja ne, tad kāds statuss tām ir šajā motivācijā. Šim jautājumam pievērsīsimies, aplūkojot morālo jūtu nozīmi morālā rīcībā. Šeit šo nozīmi var atzīt vismaz tiktāl, ciktāl Kants pats atzīst, ka rīcība no pienākuma kā dzinuli paredz cieņu pret likumu. Cieņai pievērsīsimies nākamajā nodaļā, šeit

²⁶⁵Wood, Allen W. *Kant's Ethical Thought*, pp. 29–30

²⁶⁶RGV 6: 23

²⁶⁷V-Anth/Mron 25: 1506

mums svarīgi norādīt, ka ir jūtas (cieņa), kuru Kants ietver tikumiskas rīcības motivācijā, un tādas, kuras viņš izslēdz. Viņš raksta: „Tā tad rīcībai no pienākuma pilnībā jānošķiras no tieksmju ietekmes un līdz ar to no ikviena gribas priekšmeta, tā tad gribai nepaliek nekas cits, kas to varētu noteikt, kā vien objektīvi likums un subjektīvi tīra cieņa pret šo praktisko likumu [...]”²⁶⁸ Cieņa rada tādu vēlmi rīkoties, kuras izcelsme, kā norāda Vuds, ir brīvībā, jo Kants cieņu skaidro kā jūtas, kuras izriet no tikumiskā likuma ietekmes uz cilvēku. Tādējādi cieņa, lai gan ir jūtas, tomēr Kants tās skaidri nošķir no tām jūtām, kuras izriet no cilvēka jutekliskajai iedabai raksturīgās patmīlības.

Pievēršoties iepriekš minētajam cilvēkdrauga piemēram, sākotnēji šķiet, ka jūtu iedalījums jautājumā par rīcības morālo vērtību nav spēcīgs, jo tieksmi „ap sevi izplatīt prieku” un „baudīt citu apmierinājumu” Kants pieskaita visām citām tieksmēm un tālāk šī iemesla dēļ liedz attiecīgajai rīcībai morālu vērtību. Tādējādi var pieņemt, ka visas jūtas un tieksmes viņš pretnostata pienākumam. Tomēr šo pasāžu iespējams lasīt pieņemot, ka šeit nav runa par jebkādam jūtām un tieksmēm, bet tādām, kuras izriet no patmīlības. Ir pamats pieņemt, ka cilvēkdraugam rūp tieši patmīlības apmierinājums. Ja tā ir, tad Kants te izslēdz nevis jebkādas tieksmes, bet no patmīlības izrietošās tieksmes.

Iebildumu pret šo pieņēmumu veido Kanta norāde pasāžas sākumā, ka cilvēkdrauga vēlme palīdzēt citiem rodas „bez cita iedomības vai pašlabuma virzītājspēka”, tādējādi viņš izslēdz iespēju cilvēkdrauga tieksmes attiecināt uz patmīlību. Tomēr ir skaidrs, ka noteiktā aspektā tās tomēr attiecas uz patmīlību. Patmīlība ir ievērojami sarežģītāks fenomens, nekā atklāj TMP piemērs ar pārdevēju²⁶⁹, kurš rīkojas saskaņā ar pienākumu, bet dara to tāpēc, lai nezaudētu pircēju uzticību un neciestu viņa ienākumi. Patmīlības apmierinājuma veidu spektrs ir plašāks, nekā tikai skaidri saprotamu un lielākajai daļai cilvēku piedēvējamu pragmatisku nolūku realizācija. Tas ietver arī rīcību, kuru veic vienkārši tāpēc, ka tā sagādā prieku vai ka citādi rīkoties konkrētais subjekts nevēlas²⁷⁰. Ja šis subjekts ir cilvēku nīdējs, viņš tiem nodara

²⁶⁸Gr 4: 400

²⁶⁹Sk.: Gr 4: 397

²⁷⁰Tieši netriviāla patmīlības iedabas izpratne attaisno Kantu to kritiķu priekšā, kuri par neatbilstošu uzskata viņa radikālā ļaunuma skaidrojumu, kas paredz, ka patmīlība, „pieņemta kā visu mūsu maksimu princips, tieši ir visa ļaunuma avots” (RGV 6: 45). Viena no pazīstamākajām šī uzskata kritiķēm, kas balstās tajā 20. un arī 21. gadsimta ļaunuma pieredzē, kuru kā argumentu piesauc arī citi, ir Hanna Ārente. Darbā „Totalitārisma izcelsme” (*The Origins of Totalitarianism*, 1951) viņa raksta: „Kad neiespējama tika padarīta iespējama, tas kļuva par nesodāmu, nepiedodamu absolūtu ļaunumu, kuru vairāk nevarēja saprast un izskaidrot ar izdevīguma ļaunajiem nolūkiem, alkātību, nenovīdību, dūsmām, varaskāri un glēvulību, kuru tādēļ dusmas nevar atriebt, mīlestība nevar paciest, draudzība nevar piedot. Gluži kā upuri nāves fabrikās vai aizmirstības caurumi vairs nav „cilvēki” viņu bendes acīs, tā šī jaunākā noziedznieku suga ir pat ārpus cilvēku grēcīguma solidaritātes teritorijas.” (Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. Cleveland and New York: Meridian Books. The World Publishing Company, 1951, p. 459.) Ja skatāmies uz šo ļaunuma izpratni kā vērstu pret Kanta koncepciju, tā trāpa tai tikai tiktāl, ciktāl patmīlību uzskata par visiem cilvēkiem piemītošu savtīgumu. Tomēr patmīlība ir daudz sarežģītāka nekā, piemēram, alkātība, un arī tās realizācija ir sarežģīta, tā paredz arī, piemēram, iespēju melot sev, šķietami rīkojoties ar pārliecību par to, ka šī rīcība ir nevis savtīga, bet objektīvi nepieciešama, vēl vairāk – ka tā pat kaitē savtīgām interesēm.

kaitējumu, jo tādējādi viņš apmierina savu kā cilvēku nīdēja iedabu, tas viņam sagādā patiku, jo viņš rīkojas saskaņā ar šo iedabu, viņš nedara ļaunu tikai tāpēc, ka tas ir ļauns. Tas pats attiecas uz šo subjektu, ja viņš ir cilvēkdraugs. Tas nenozīmē, ka cilvēkdrauga vēlme palīdzēt citiem nevar būt īsta un atzinīgi novērtējama, tas nozīmē, ka tieši cilvēkdrauga gadījumā tā vienmēr ir vērsta arī uz patmīlības apmierinājumu²⁷¹. Tāpat patmīlības apmierinājums var notikt arī slēptā veidā, turklāt slēptā kā no apkārtējiem, tā arī no paša patmīlības subjekta. *Antropoloģijā* Kants norāda, ka tieksmes ir „krāpnieks mūsos”²⁷², kuru var pārspēt nevis ar varu, bet ar viltu un, „kā saka Svifts, jāatvēl valim tukša muca, ar ko paspēlēties, lai izglābtu kuģi”²⁷³. „Tukšā muca” šajā gadījumā ir pieklājība: „Daba ar gudru ziņu cilvēkā iedēstīja sliekšmi labprāt ļaut sevi apmānīt, lai izglābtu tikumību vai lai aizvestu pie tās. Labā, godājamā stāja ir tukšs šķitums, kas citiem iedveš cieņu [...]”²⁷⁴ Citiem vārdiem sakot, labākais ierocis pret tieksmēm ir viltība tāpēc, ka tas nav ienaidnieks, kas uzbrūk atklāti un kuru iespējams pieveikt ar drosmi vai pārspēku.

Lai izprastu situāciju ar cilvēkdraugu, pievērsīsimies Filipa Stratona-Leika (*Stratton-Lake*) divu kārtu vēlmju dalījuma skaidrojumam. Viņš norāda, ka var izdalīt pirmās kārtas vēlmi (*first-order desire*), piemēram, rīkoties pareizi, un otrās kārtas vēlmi (*second-order desire*), kas ir vēlme apmierināt pirmo vēlmi. Viņš raksta:

„Var būt tiesa, ka mums visiem ir otrās kārtas vēlmes apmierināt pirmās kārtas vēlmes, bet no tā neizriet, ka mums nerūp pirmās kārtas vēlmju saturs, bet mums patiesībā rūp tikai otrās kārtas vēlmes saturs. Ne tikai šis secinājums nav izdarāms, bet tas šķiet nepareizs. Tam, vai es patiesībā esmu norūpējies par savas vēlmes saturu, nav nekā kopīga ar šo otrās kārtas vēlmi, bet tas ir atkarīgs no tā, vai es vēlos šo saturu tā paša dēļ vai tikai kā līdzekli, lai apmierinātu kādu citu vēlmi [...]. Kants nevēlējās noliegt tiešas (*immediate*) vēlmes palīdzēt citiem iespējamību, bet vienkārši noliegt, ka tai piemīt morāla vērtība. Es neredzu iemeslu, kāpēc viņam vajadzētu domāt, ka vēlme rīkoties pareizi nevarētu būt *tieša* vēlme. Ja tas ir pareizi, tad šī vēlme izpaustu neatvedinātu (tiešu) norūpētību nevis par savu tieksmju apmierinājumu, bet par rīcības pareizību. Tādējādi šķiet, ka, kad kāds rīkojas no *de dicto* vēlmes rīkoties pareizi, viņa rīcības pareizums atspoguļo rīcības subjekta patieso norūpētību par viņa rīcības moralitāti tieši tāpat, kā to dara rīcība no pienākuma.”²⁷⁵

Jāpiebilst, ka “Totalitārisma izcelsmes” tapšanas laikā, Ārente Kanta teoriju par sliekšmi uz ļaunu interpretēja šo sliekšmi atiecinot uz ārkārtēju, t.i., ne-cilvēciska ļaunuma gadījumiem, nevis uz to, kas nepieciešami raksturīgs visiem cilvēkiem un nav uzskatāms par kaut ko ārkārtēju. Vēl 1958. gadā Ārente raksta: “Alternatīva piedošanai, bet nekādā gadījumā ne pretējs tai, ir sods. Tos vieno tas, ka tie mēģina pielikt punktu kaut kam tādām, kas citādāk varētu turpināties bezgalīgi. Tādēļ ir gluži zīmīgi, tas ir cilvēka darbības sfēras strukturāls elements, ka cilvēki nevar piedot to, ko nevar sodīt, un viņi nevar sodīt to, kas nav piedodams. Tā ir pazīme visām tām rīcībām, kuras kopš Kanta mēs saucam par “radikāli ļauno” un par kura iedabu tik maz ir zināms pat mums, kuri ir bijuši pakļauti vienai no tā retajām izpausmēm publiskajā sfērā. Viss, ko mēs zinām, ir tas, ka šīs rīcības mēs nevaram ne sodīt, ne piedot un ka tās tādēļ pārsniedz cilvēku darbības sfēru un cilvēku spēju potencialitāti, kuras tās iznīcina līdz ar savu parādīšanos.” (Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1958, p. 241.) Vēlāk, analizējot viena no nacistu līderiem Ādolfā Eihmaņa (*Eichmann*) tiesas prāvu, Ārente maina savu skatījumu uz ļaunuma iedabu un arī Kanta ļaunuma teorijas interpretāciju.

²⁷¹ 1777.–1778. gada antropoloģijas lekciju pierakstos Kants norāda, ka no saistības ar patmīlību nevar izvairīties ne tikumiska, ne netikumiska rīcība: „Mūsu morālie apmierinājumi (*Vergnügungen*) nav pilnībā neinteresanti, jo ikvienas labas rīcības gadījumā mēs ņemam vērā slavu. Tie arī nav pilnībā interesanti, jo citādi tie zaudētu savu statusu. Mūsu ļaunie apmierinājumi arī nav pilnībā neinteresanti, jo ļaunais nesniedz apmierinājumu. Nekas nav riebīgāks kā bezjēdzīgs ļaunums. Tātad nav atrodams ne tīrs tikums, ne tīrs netikums.” (*V-Anth/Pillau* 25: 802)

²⁷² *Anth* 7: 151

²⁷³ *Ibid.*, 152

²⁷⁴ *Ibid.*

²⁷⁵ Stratton-Lake, Philipp. *Kant, Duty and Moral Worth*. London, New York: Routledge, 2000, p. 98.

Iespējams, ka Stratonam-Leikam ir taisnība, ka otrās kārtas vēlmju esamība nediskreditē pirmās kārtas vēlmes. Tomēr, šī dalījuma kontekstā pievērsoties cilvēkdrauga piemēram, jāatzīst, ka runa nav par „tiešu vēlmi”. Kants izvirza tieši tāda cilvēka piemēru, kuram vēlme rīkoties saskaņā ar savu psiholoģisko konstitūciju, savu raksturu sakrīt ar vēlmi rīkoties pareizi. Lai arī ir skaidrs, ka šis cilvēks gūst apmierinājumu, rīkojoties pareizi, tas tomēr vēl nenozīmē, ka viņš rīkojas pareizi apmierinājuma dēļ. Tomēr konkrētajā piemērā cilvēkdraugs ir nostādīts arī tādos apstākļos, kuros viņa normālais psiholoģiskais stāvoklis nav spēkā, šajos apstākļos „paša bēdas” „izdzēš jebkādu līdzdalību cita liktenī”, kas nozīmē, ka vēlme būt līdzdalīgam cita liktenī iepriekš, normālos apstākļos nav tieša vēlme, t. i., tāda, kas izpauž rūpes par rīcības pareizību, jo šai vēlmei nevajadzētu būt atkarīgai no cilvēkdrauga ierastā psiholoģiskā stāvokļa, proti, tā nebūtu izslēgta arī tad, ja cilvēkdraugu nomāktu bēdas. Citiem vārdiem sakot, Stratonam-Leikam var piekrist, ka patiešām ir iespējama tieša vēlme, kas paredz rūpes par rīcības morālo statusu, tomēr nav saprātīgi pieņemt, ka Kants, izvēloties cilvēkdrauga, t. i., tāda cilvēka, kurš pēc definīcijas gūst apmierinājumu no pareizas rīcības, piemēru, kā pienākuma konkurentu vēlēties izslēgt tieši šo vēlmi.

Balstoties cilvēkdrauga piemērā, ir pamats pieņemt, ka jūtas un tieksmes, kuras Kants izslēdz no morālas rīcības motivācijas, ir tās, kuras izriet no patmīlības. Tas nenozīmē, ka no morālas rīcības motivācijas Kants neizslēdz arī visas citas tieksmes, balstoties arī dažādos citos apsvērumos²⁷⁶, nevis tikai tajos, uz kuru pamata var diskvalificēt tieši patmīlību. Tas nozīmē, ka patmīlības iedaba un tās sarežģītās un slēptās izpausmes ir nozīmīgākie iemesli tam, ka tieksmes vispār tiek izslēgtas no morālas rīcības motivācijas pamata, cilvēkdrauga piemērs to demonstrē vislabāk.

No iepriekšējās argumentācijas izriet, ka, izvirzot pienākuma jēdzienu ar tajā ietverto piespiešanas elementu, Kants rēķinās nevis ar juteklības klātbūtni, bet ar specifisko juteklības realizāciju patmīlībā. Viņš skaidro: „Visām pienākuma pavēlēm, ko prāts ar cieņu noliek cilvēka priekšā, viņš jūt sevī spēcīgu pretsvaru savās vajadzībās un tieksmēs, kuru apmierinājumu viņš ietver laimes nojēgumā.”²⁷⁷ Laimes nojēguma piesaukšana šeit norāda, ka runa ir par patmīlību. Tādējādi subjektīvie nosacījumi, kuri konstituē pienākuma nojēgumu, attiecas nevis tikai uz juteklību, kura jāpiespiež, jo tā, kā norāda Hēgelis, ir sveša prātam, bet uz juteklības interešu noteiktu, tikai cilvēkam raksturīgu realizāciju.

²⁷⁶Viens no būtiskākajiem šādiem apsvērumiem neapšaubāmi ir rīcības, kuras motīvs ir tieksmes, nejaušais raksturs. „Novērojumos par skaistā un cildenā izjūtu”, kur Kants atzīst, ka „patiesa tikumība var tikt potēta tikai uz principiem” (*GSE* 2: 217), Kants juteklībā balstītas rīcības nejaušības problēmu raksturo šādi: „Jo nav iespējams, ka mūsu krūtīs pret ikvienu cilvēku uzvirto maigums un ieplūst līdzjūtība pret ikvienu svešinieku nelaimē, citādi tikumīgais kā Heraklīts izplūstu nebeidzamās asarās, un ar visu šo labsirdību viņš nebūtu nekas vairāk, kā mīkstsirdīgs slaists.” (*GSE* 2: 216)

²⁷⁷*Gr* 4: 405

I. 2.2.3. Imperatīvs – likuma attiecība pret nepilnīgu gribu

Gribas principu, kas ietverts tikumiskā likuma pamatformulā²⁷⁸, Kants skaidro kā kategorisku imperatīvu – „rīkojies tikai saskaņā ar to maksimu, kuru tu vienlaikus vari gribēt kā vispārēju likumu”²⁷⁹. Lai saprastu, kāpēc likums pieņem imperatīva formu, jāpievēršas gribas jēdzienam. Pienākuma jēdziens ietver nošķirumu starp labu gribu kā tādu un labo gribu ar noteiktiem subjektīviem ierobežojumiem, proti, starp gribu, ko var piedēvēt Dievam, un gribu, kas piemīt būtņēm, kas ir arī jutekliskas. Šī atšķirība jāņem vērā, skaidrojot imperatīva jēdzienu.

Tā kā jutekliskas un saprātīgas būtnes gribas subjektīvais princips var pakļauties tieksmju ietekmei, tas nesakrīt nepieciešami ar objektīvo principu, kuru nosaka prāts. Kants raksta:

„Ar vienu vārdu sakot, ja griba nav *pati par sevi* pilnīgi atbilstoša prātam (kā tas cilvēku gadījumā patiešām arī ir), tad rīcība, ko objektīvi atzīst par nepieciešamu, subjektīvi ir nejauša, un šādas gribas noteiksme atbilstoši objektīvam likumam ir piespiešana²⁸⁰; t. i., objektīva likuma attiecību pret ne pilnīgi labu gribu priekšstata kā saprātīgas būtnes gribas noteiksmi caur prātu, kuram šī griba savas iedabas pēc neseko nepieciešami.”²⁸¹

Tālāk: „Objektīva principa priekšstatījums, ciktāl tas gribu piespiež, ir (prāta) pavēle, un pavēles formulu sauc par imperatīvu.”²⁸² Arī Dieva griba ir pakļauta objektīvajiem likumiem, bet to nepiespiež rīkoties likumīgi, jo šī griba pati par sevi (tātad arī subjektīvi) ir noteikta tikai caur labā priekšstatīšanu. „Tādēļ uz *dievišķo* gribu un vispār uz *svētu* gribu imperatīvi neattiecas; par jābūtību šeit runāt ir nevietā, jo gribēšana jau nepieciešami saskan ar likumu.”²⁸³ Imperatīvs tātad izpauž specifisko objektīvā gribu nosakošā principa (likuma) attiecību pret subjektīvo principu tādas būtnes gribā, kurā šis princips jau nav nepieciešami saistīts ar objektīvo: „Visi imperatīvi izpauž *jābūtību*, un tā atklāj prāta objektīvā likuma attiecību pret

²⁷⁸TMP ir formulētas vēl vairākas citas tikumiskā likuma formulas. (1) Dabas likuma formula (DLF): „rīkojies tā, ka tavas rīcības maksima caur tavu gribu varētu kļūt par vispārīgu dabas likumu” (*Gr* 4: 421). (2) Gribas autonomijas formula (GAF): neizvēlies „citādi kā vien tā, ka izvēles maksima šajā pašā gribēšanā var vienlaikus tikt domāta arī kā vispārīgs likums” (*Gr* 4: 440). Šajā imperatīvā ir ietverta „ideja par katras saprātīgas būtnes gribu kā vispārīgi likumdodošu gribu” (*Gr* 4: 431). (3) Mērķu valstības formula (MVF): „rīkojies saskaņā ar tikai iespējamās mērķu valstības locekļa kā likumdevēja maksimu” (*Gr* 4: 439). (4) Cilvēces formula (CF): „rīkojies tā, lai tu vienmēr izturētos pret cilvēci gan tavā personā, gan jebkurā citā personā kā pret mērķi un nekad neizturētos pret viņu tikai kā pret līdzekli” (*Gr* 4: 429).

Viedokļi par formulu skaitu un formulējumu komentējošajā literatūrā var atšķirties. Piemēram, Rubenis uzskaita kopā piecas formulas, tomēr ar atšķirībām. Rubenis norāda uz: (1) „dabas likuma formulu [...], ko dēvē arī par standarta jeb „universalizācijas formulu”; (2) „personālistisko formulu” jeb „mērķa sevī formulu””, kas „centrā nostāda cilvēka cieņu”; (3) „autonomijas formulu”; (4) „kategoriskā imperatīva vispārējo formulu”; (5) mērķu valstības formulu (Rubenis, Andris. *Imanuels Kants*, 181.–182. lpp.). Pirmkārt, mēs neidentificējam dabas likuma formulu un universalizācijas formulu. Otrkārt, ceturto formulu mēs atsevišķi neizdalām, tā uzsver to pašu akcentu, ko autonomijas formula, proti – nepieciešamību izvēlēties maksimu, kas ir saskaņā ar gribu kā likumdevēju. Mēs atsevišķi izdalām tās formulas, kuras Rubenis kā vienu iekļauj pirmajā punktā, savukārt viņa izdalīto ceturto formulu mēs skatām kā autonomijas formulas daļu.

²⁷⁹*Gr* 4: 421

²⁸⁰Kūlis šo vārdu tulko kā „pamudinājums” (*PPK*, 234), bet, ņemot vērā, ka no tā izriet imperatīvs kā pavēle, runa ir par spēcīgāku ietekmi nekā tikai pamudinājums, tādēļ lietosim apzīmējumu „piespiešana”.

²⁸¹*Gr* 4: 412–413

²⁸²*Ibid.*, 413

²⁸³*Ibid.*, 414

gribu, kas subjektīvi nav tā noteikta (piespiešanu).”²⁸⁴ Tas, ka griba subjektīvi jau nav likuma noteikta, bet tai nepieciešama piespiešana, paredz, ka runa ir par nepilnīgu gribu, gribu, kas piemīt „tādai vai citādai saprātīgai būtnei, piem., cilvēkam”²⁸⁵.

Kants pats neproblematizē cilvēku un citu saprātīgu būtņu identifikāciju, runājot par nepilnīgas gribas subjektiem, bet tas nav pašsaprotami, jo, ja visas saprātīgas jutekliskas būtnes vispār saprot kā nepilnīgas gribas subjektus, tad attiecībā uz visām šīm būtnēm darbojas pieņēmums, ka to griba *var* pakļauties tieksmēm, proti, ka jutekliska subjekta subjektīvie principi „varētu būt pretēji praktiskā prāta objektīvajiem principiem”²⁸⁶, bet ne to, ka griba sliecas tām pakļauties. Citiem vārdiem sakot, imperatīva formas pieteikums pirmajā tuvinājumā, gluži kā pienākuma jēdziens, paredz vienīgi to, ka runa ir par būtni, kura ir ne tikai saprātīga, bet saprātīga un jutekliska būtne. Palūkojoties tuvāk, runa ir par būtni, kurā juteklības realizācija domāta, ņemot vērā noteiktus nosacījumus, kuri ir iemesls tam, ka juteklību tver kā morāles ienaidnieku, kas neitralizējams ar preventīva kara palīdzību. Atsauces uz militāro sfēru vairāk ir spēkā TM, tomēr arī TMP juteklība ir nevis vienkārši svešinieks, kā norāda Hēgelis, bet naidīgs svešinieks, kas var uzbrukt.

Hipotētisko un kategorisko imperatīvu dalījums un hipotētisko imperatīvu darbības sfēras raksturojums atklāj vēl vienu būtisku aspektu, kurā Kants, pamatojot morāles likuma kategoriskā imperatīva formu, balstās cilvēka iedabas koncepcijā, kura paredz specifiskus tieksmju realizācijas nosacījumus. Imperatīvu iedalījums balstās atziņā, ka visi principi, kas attiecas uz gribu, nepiespiež to vienādi. Šo principu iedarbība uz gribu ir atšķirīga un, Kantaprāt, tā ir trejāda: kā kārtulas, kuras nosaka prasmes principi; kā padomi, kuri atvedināmi no saprātīguma principiem; kā pavēles jeb likumi, kurus nosaka tikumības principi. Pirmie principi nosaka gribu kā tehniski imperatīvi, otrie kā pragmatiski, bet trešie kā morāli²⁸⁷. Pirmie divi imperatīvi nosaka rīcību atbilstoši izvirzītam mērķim un ir (1) hipotētiski, bet otrie nosaka rīcību neatkarīgi no mērķa un ir (2) kategoriski.

(1) „Hipotētiskie imperatīvi tāad saka tikai to, ka rīcība varētu būt laba attiecībā uz kādu *iespējamo vai īsteno nolūku*.”²⁸⁸ Ja runa ir par iespējamu nolūku, tad principi, kurus nosaka imperatīvs, ir problemātiski, bet, ja par īstenu nolūku, tad tie ir asertoriski praktiski principi. Problemātisko un asertorisko principu nošķirums atbilst nošķīrumam starp tehniskajiem un pragmatiskajiem imperatīviem, kas savukārt atbilst nošķīrumam starp prasmi un saprātīgumu, tie ir noteikti cilvēka racionalitātes veidi.

²⁸⁴*Ibid.*, 413

²⁸⁵*Ibid.*, 414

²⁸⁶*Ibid.*

²⁸⁷Sk.: *Ibid.*, 416–417

²⁸⁸*Ibid.*, 414

Galvenā atšķirība starp šīm divām racionalitātēm – prasmi un saprātīgumu – ir šāda. Prasme ir šauri skaidrojama spēja noteikta mērķa īstenošanai veikt attiecīgu darbību, bet saprātīgums sava specifiskā galvenā mērķa dēļ ir kompleksa racionalitātes forma, kas paredz spēju noteikt un mainīt šo mērķi, pielāgot tā sasniegšanai veicamās rīcības un tās savstarpēji saskaņot.

„Prasme ir prāta spēja attiecībā uz līdzekļu izvēli patvaļīgiem mērķiem, bet saprātīgums attiecībā uz visu subjektīvo mērķu summu.”²⁸⁹ Šī racionalitātes forma un imperatīvi, ar kuriem saskaņā tā īstenojas, paredz skaidra mērķa un tam atbilstošas rīcības saattiecinājumu. Priekšstats par nepieciešamo rīcību jau ir ietverts mērķī. Tātad, „kas grib mērķi, tas (ciktāl uz viņa rīcību izšķirošā ietekme ir prātam) grib arī neizbēgami nepieciešamos līdzekļus, kas ir viņa varā”²⁹⁰. Šis nolikums ir analītisks, jo nepieciešamās rīcības jēdzienu imperatīvs atvedina no šīs rīcības mērķa gribēšanas jēdziena²⁹¹.

Racionalitāte kā saprātīgums ir vērsta uz laimes sasniegšanu. Pragmatiskie imperatīvi nosaka rīcību atbilstoši laimei kā augstākajam mērķim. Laime ir visu saprātīgu būtņu mērķis, to nosaka dabas nepieciešamība: „Ir *viens* mērķis, kuru var pieņemt kā īstenu visām saprātīgām būtnēm (ciktāl uz tām, kā uz atkarīgām būtnēm attiecas imperatīvi), un tātad viens nolūks, kas viņiem nevis vienkārši *varētu* būt, bet par kuru droši var pieņemt, ka viņiem tas *ir* pēc dabas nepieciešamības, un tas ir nolūks sasniegt *laimi*.”²⁹² Mērķi sasniegt laimi cilvēkiem var piedēvēt „droši un *a priori*”²⁹³, jo tas pieder viņu būtībai.

Šis Kanta pieņēmums arī nosaka tehnisko imperatīvu problemātisko statusu un pragmatisko imperatīvu asertorisko raksturu. Pirmie ir problemātiski, jo konkrēto mērķi, kura sasniegšanu šis imperatīvs paredz, nevar piedēvēt visiem cilvēkiem, bet pragmatiskā imperatīva noteiktas rīcības mērķis – laime – nepieciešami ir visu cilvēku mērķis.

Pragmatiskais imperatīvs nosaka rīkoties saskaņā ar mērķi, bet rīcības jēdziens nav analītiski atvedināms no mērķa jēdziena, jo mērķa jēdziens nav nosakāms: „Nelaieme ir tāda, ka laimes jēdziens ir tik nenoteikts jēdziens, ka, lai gan cilvēks vēlas to sasniegt, viņš nevar noteikt un pats ar sevi saskaņā pateikt, ko viņš patiesībā vēlas un grib.”²⁹⁴ Tā kā pragmatiskajiem imperatīviem nav dots mērķis, kas tos arī atšķir no tehniskajiem imperatīviem, tie nemaz nevar pavēlēt noteiktu rīcību kā praktiski nepieciešamu, bet tikai dot padomus, kā rīkoties, lai veicinātu nenoteiktajā un mainīgajā laimes jēdzienā ietverto mērķu sasniegšanu. Pragmatisku jeb saprātīguma imperatīvu tātad nemaz nav²⁹⁵.

²⁸⁹HN 17: 175

²⁹⁰Gr 4: 417

²⁹¹Sk.: *Ibid.*, 417–418

²⁹²*Ibid.*, 415

²⁹³*Ibid.*

²⁹⁴*Ibid.*, 418

²⁹⁵Sk.: *Ibid.*

Ņemot vērā laimes jēdziena nenoteiktību, diskusija par pragmatiskajiem imperatīviem atklāj īpašu racionalitātes veidu, kas būtiski atšķiras no tehniskās un morālās racionalitātes. Salīdzinājumā ar tehnisko racionalitāti tā ir kompleksa, jo paredz ne tikai noteikta mērķa sasniegšanai no mērķa jēdziena analītiski atvedināt rīcību, bet, pirmkārt, noteikt mērķu summu un izvērtēt atsevišķos mērķus attiecībā pret šo summu un, otrkārt, noteikt rīcības attiecībā pret šiem mērķiem²⁹⁶.

Arguments, kas balsta tēzi par to, ka laimes jēdziens nav nosakāms, ir šāds:

„visi elementi, kuri ir piederīgi laimes jēdzienam kopumā, ir empīriski, t. i., tiem jābūt aizgūtiem no pieredzes, vienlaikus laimes idejai ir nepieciešams absolūts veselums, mana tagadējā un ikviena nākotnes stāvokļa labklājības maksimums. Tātad ir neiespējami, ka visgudrākā un vienlaikus visvarenākā, bet tomēr galīga būtne varētu izveidot noteiktu jēdzienu par to, ko tā patiesībā grib. Ja tā vēlas bagātību, tad cik daudz rūpju, skaudības un izlikšanās tā varētu piesaukt! Ja tā vēlas daudz zināšanu un izpratnes, iespējams, ka tas atklātu ļaunumu, kas tai pagaidām vēl ir apslēpts, bet no kura nevar izvairīties, to spilgti izgaismojot, vai vēl vairāk ierosinātu iekāres, kas jau tāpat sagādā pietiekami daudz rūpju. Ja tā vēlas garu mūžu, kas var garantēt, ka tas nekļūs par ilgām mocībām? Ja tā vēlas vismaz veselību, [jāpadomā] cik gan bieži ķermeņa nepilnība ir pasargājusi no pārmērībām, kurās iekrist atļautu nesatricināma veselība, utt. Īsāk sakot, galīga būtne nav spējīga pēc kaut kādiem principiem pilnīgi droši noteikt, kas to patiesi darītu laimīgu, lai to izdarītu, būtu jāzina viss.”²⁹⁷

Vienā aspektā šis arguments ir spēkā ikvienai jutekliskai būtnei, jo jutekliska būtne, kura var izmantot tikai ierobežotu daudzumu empīrisku atziņu, nevar zināt „absolūtu veselumu”, kas paredz arī, piemēram, „ikviena nākotnes stāvokļa” zināšanu. Citā savukārt tas attiecas tieši uz cilvēku. Kanta minētās iespējamās un bieži sastopamās laimes izpratnes – bagātība, zināšanas, ilgs mūžs, veselība – ir atvedinātas no pieredzes, bet izklāstītais arguments paredz, ka tās varētu piedēvēt ikvienai jutekliskai būtnei. Tomēr piedēvēt tās ikvienai jutekliskai būtnei nav pamata, jo neviena no tām tādā nozīmē, kurā tās izvirzītas, neizriet tikai no juteklības. Piemēram, ikvienas jutekliskas būtnes interesēs var būt ilgs mūžs un veselība kā ekvivalents pašsaglabāšanās tieksmei, bet pašsaglabāšanās paredz vienīgi saglabāt labu ķermenisko un psiholoģisko formu, kas nav savienojami ar Kanta pieminētajām ciešanām, jo šīm ciešanām, ja tās var savienot ar ilgu mūžu un labu veselību, nav ne fizioloģisks, ne psiholoģisks raksturs, kas nozīmē, ka tās nevar piedēvēt kādai būtnei tikai tāpēc, ka tā ir jutekliska. Tas savukārt nozīmē, ka ilgs mūžs un laba veselība kā laime ir kaut kas vairāk, nekā to paredz tikai psihofizioloģisks šo kategoriju traktējums. SK Kants min, ka laimes jēdziens „nav tāds jēdziens, ko cilvēks varbūt abstrahē no saviem instinktiem un tādējādi aizgūst no dzīvnieciskuma sevī pašā”²⁹⁸. Ir skaidrs, ka minētās laimes izpratnes ir raksturīgas tieši cilvēkam un izriet no viņa iedabā noteiktajām

²⁹⁶Vuds argumentē, ka, tā kā tiekšanās uz laimi ir nepieciešami piedēvējama katrai saprātīgai jutekliskai būtnei, tad netiekšanās uz to būtu pragmatiskās racionalitātes kļūda un noteikta šajā racionalitātē darbīga prāta principa pārkāpšana, šo principu viņš nosauc par „pragmatisko (jeb gudrības) imperatīvu, un tas ir šāds: „Izveido sev ideju par augstāko sasniedzamo empīriskā apmierinājuma (ar nosaukumu „laime”) summu un padari laimi par savu mērķi, vienmēr dodot tam priekšroku attiecībā pret ierobežotiem empīriskiem apmierinājumiem.” (Wood, Allen W. *Kant's Ethical Thought*, pp. 66–67.)

²⁹⁷Gr 4: 418

²⁹⁸KU 5: 430

attiecībām starp juteklisko un saprātīgo iedabu un apstākļiem, kādos viņam jārealizē savas kā jutekliskas būtnes intereses. Ja abstrahējamies no šīm izpratnēm un domājam jebkādas citas, tad, lai pamatotu Kanta tēzi par laimes jēdziena nenoteiktību, arī tās jāpiedēvē cilvēkam. Ja izvirzīsim tādu laimes jēdzienu, kas varētu atbilst ikvienai jutekliskai būtnei, un tādā balstīsimies tikai priekšstatā par juteklību, tad nebūs iespējams apgalvot, ka tas nav noteikts mērķis, jo tas būtu dabas mērķis un daba saskaņā ar Kanta teleoloģisko dabas skatījumu nevar izvirzīt veltīgu, galu galā pašdestruktīvu mērķi. Dabisku mērķu sasniegšanai jutekliskas būtnes ir apveltītas ar instinktiem, kuri, kā norāda pats Kants, „daudz tiešāk” nosaka „visus viņa izturēšanās likumus”²⁹⁹. Tādējādi Kants nevar pamatoti apgalvot, ka ikvienas jutekliskas būtnes laimes jēdziens nav nosakāms, jo no juteklības predikāta šī nenosakāmība neizriet, bet citi apsvērumi, kuriem var būt pamatojuma spēks, ir aizgūti no pieredzes par cilvēkiem raksturīgu laimes izpratni.

Pragmatiskās racionalitātes īpatnība – tiekšanās uz nenoteiktu mērķi un tādēļ neiespējamība vadīties pēc imperatīviem, bet tikai pēc padomiem – veido pamatu, pret kuru Kants atklāj morālās racionalitātes un kategorisko imperatīvu specifiku. Iemesls, kāpēc morālā racionalitāte ir nošķirama no pragmatiskās, ir tāds, ka pēdējā nav iespējams morālos principus atklāt kā nepieciešamus, jo tajā nav iespējami imperatīvi, kuri rīcību saskaņā ar principiem noteiktu kā nepieciešamu. Ja šādi imperatīvi pastāvētu, tas nozīmētu, ka laimes jēdziens ir skaidri nosakāms, kas savukārt varētu pretendēt uz morāles pakārtošanu šim jēdzienam, jo laime pieder pie saprātīgu juteklisku būtņu iedabas un tiekšanās uz to ir dabas nepieciešamība. Bet, tā kā laimes jēdziens nav nosakāms un imperatīvi šajā sfērā nav iespējami, tad morāle nevar būt balstīta pragmatiskā racionalitātē, jo morāles principi gribai jāpriekšstata kā nepieciešami. Tiem ne tikai jābūt nepieciešamiem, bet arī neatkarīgiem no cilvēku izvēlētajiem ne nepieciešamajiem mērķiem (ko bieži diktē mirkļa iekāres), laime, ja būtu nosakāma, veidotu izņēmumu no šo mērķu grupas. Ņemot vērā pragmatiskās racionalitātes īpatnības, morāle nevar būt tajā balstīta. Tā kā arguments par laimes jēdziena nenosakāmību ir balstīts pieredzē, arguments, kas Kantu noved pie morālās racionalitātes un kategoriskā imperatīva īpašā rakstura, neizriet tikai no morāles jēdziena, bet balstās arī antropoloģiskā atziņā³⁰⁰.

²⁹⁹Gr 4: 395

³⁰⁰Šādu skatījumu piedāvā arī Vuds. Viņa lasījumā Kanta apsvērumi par pragmatisko racionalitāti un tās imperatīviem ir veidoti kā iebildums tādai moralitātes koncepcijai, kurā moralitāti varētu uzskatīt par atkarīgu no laimes. Vuda interpretācija ir šāda: lai gan ar morālajiem principiem saprot tādus principus, kuri ir spēkā neatkarīgi no jebkādiem ārējām apstākļiem, proti, vispārīgi saistoši, morāles principus būtu iespējams skaidrot kā piederīgus pragmatiskajai racionalitātei, ja tajā būtu kāds nepieciešams mērķis (laime) un imperatīvi, kas noteiktu, kā šis mērķis jāsasniedz, jo morālo nepieciešamību tad varētu skaidrot kā nepieciešamību, kuru diktē pragmatiski nepieciešams mērķis. (Tā varētu raksturot Loka morāles izpratni.) Ja laime būtu nosakāms mērķis un tās sasniegšanu regulētu imperatīvi, tad ar laimi saistītā (caur nepieciešamību) morāle joprojām būtu neatkarīga no iekārēm un tieksmēm, no mērķiem, ko mēs varam izvēlēties vai neizvēlēties (jo laime nebūtu izvēlēts mērķis un tāpat pieprasītu ar to nesaskanošu tieksmju un iekāru izslēgšanu), tādējādi Kanta apgalvojums par nepieciešamību

(2) Kategorisko imperatīvu iztirzājuma sākumā Kants uzsver to, ka atšķirībā no rīcības, ko vada hipotētiskie imperatīvi, par kategoriska imperatīva noteiktu rīcību pieredzē pārliecināties nav iespējams. Šīs rīcības būtiskā pazīme ir tā, ka tās motīvs ir pats likums, ko pavēl imperatīvs, un nevis kaut kas cits, pieredze to neparāda, jo tā var atklāt vienīgi to, ka motīvs mums nav dots, nevis ka tā nav³⁰¹. Tas nozīmē, ka noteikt šo imperatīvu ir iespējams tikai apriori.

Ņemot vērā, ka kategorisks imperatīvs nosaka gribu nepieciešami, neatkarīgi no jebkādiem apstākļiem, tam jābūt praktiskam likumam³⁰². Tā kā griba ar rīcību nav saistīta caur gribas noteiktu mērķi, t. i., rīcība nav atvedināma no mērķa analītiski, tad jāpieņem, ka kategoriskā imperatīva gadījumā gribas un rīcības saistījuma, kuru nenodrošina nekāds gribēts mērķis, nolikums ir sintētisks. Gribas un rīcības saistījuma priekšnoteikums šajā gadījumā nav ietverts pašā gribā³⁰³. Kategoriskā imperatīva sintētiskais raksturs ir atvedināts no jutekliskas būtnes specifiskās iedabas. Svēta griba jau ir praktiskā likuma noteikta, un tādējādi rīcība, kas izriet no šīs gribas un ir saskaņā ar likumu, ir analītiski atvedināma no pašas gribas noteiksmes. Proti, praktiskā likuma pavēle šai gribai nav nekas jauns, bet tajā jau ir ietverts kā šīs gribas noteicējamats. Jutekliskas būtnes gribas saistījums ar likuma noteiktu rīcību nav ietverts pašā gribā, bet ir gribai kaut kas ārējs, kas uz to attiecas caur piespiešanu, nevis ir tai „dabisks”.

Ņemot vērā, ka kategoriskajam imperatīvam nav nekāda nosacījuma (nav mērķa, kurš nosaka rīcību), un tāpat, ja tas vispār ir iespējams³⁰⁴, tam ir jābūt universālam, no pašas šīs imperatīva jēdziena ir iespējams atvedināt tā formulu. Šādam imperatīvam jāsaturs (1) pavēlētais praktiskais likums un (2) maksimas (gribas subjektīvā principa, kas nosaka rīcību) saskaņa ar likumu. Tā kā likumam nav nekādu to ierobežojošu nosacījumu, tad, runājot par šādu likumu, varam domāt tikai „vispār likuma vispārību”, ar kuru rīcības maksimāli jāsaprot. Kategoriskais imperatīvs tādēļ var būt tikai viens: „rīkojies tikai saskaņā ar to maksimu, par kuru tu vari gribēt, ka tā kļūst par vispārīgu likumu”³⁰⁵.

morāli skatīt kā neatkarīgu no dažādiem apstākļiem un mirkļa iekārēm un tieksmēm tikpat labi atbilstu vispārējam priekšstatam par morāli kā, piemēram, Loka. Bet, tā kā Kants apgalvo, ka pragmatiski imperatīvi nepastāv, morāli nevar skatīt pragmatiskajā racionalitātē, jo, ja morāle vispār ir iespējama, tās pavēles tiek noteiktas kategoriski, neatkarīgi no jebkāda mērķa, pat ja tas ir nepieciešams. Tas, ko uzsver Vuds (un tam jāpiekrīt), ir – Kants noraida tādu morāles koncepciju, kāda ir Lokam, balstoties empīriskā tēzē par to, kādos apstākļos cilvēki tiecas uz laimi, kas nozīmē, ka Kanta filozofiskais arguments par to, ka, ja morāle ir iespējama, tās principiem ir jābūt apriori derīgiem kategoriskiem imperatīviem, nav pilnīgi aprioris arguments, tas nav balstīts tikai morālo jēdzienu analizē, bet daļēji izriet no empīriskās antropoloģijas. (Sk.: Wood, Allen W. *Kant's Ethical Thought*, pp. 69–70.)

³⁰¹Sk.: *Gr* 4: 419

³⁰²Sk.: *Ibid.*, 420

³⁰³Sk.: *Ibid.*

³⁰⁴Šā jautājuma atrisinājumu Kants atliek līdz TMP pēdējai, trešajai, daļai. Otrajā daļā viņš noskaidro dažādos imperatīvu veidus un cenšas noteikt kategoriskā imperatīva iespējamo saturu, izejot no pieejamās informācijas par šāda iespējamā imperatīva attiecību pret gribu. Šāda imperatīva pamatošana, norāda Kants, arī tad, ja zināms tā saturs, ir grūts uzdevums. (Sk.: *Gr* 4: 420)

³⁰⁵*Gr* 4: 420–421

Kad griba pakļaujas kategoriskajam imperatīvam, tā nepakļaujas noteiktam likumam (šāds likums būtu izveidojams tikai tad, ja tam būtu kādi nosacījumi), bet likuma kā tāda vispārībai. Griba šādam likumam pakļaujas tikai tad, ja tās maksimu var gribēt kā universāli derīgu³⁰⁶. Gribēt, lai mana maksima ir derīga universāli, proti, var kļūt par vispārīgu likumu, nozīmē gribēt, lai šo maksimu akceptē visi, uz kuriem likums attiecas. Tā kā runa ir par beznosacījuma likumu, likumību vispār, tad tas attiecas uz visām būtnēm vispār, kuru griba ir pakļauta likumībai, un tikai tiktāl, ciktāl tā ir pakļauta likumībai, tātad – visām saprātīgām būtnēm, ciktāl tās ir saprātīgas.

I. 2.2.4. Cieņa pret likumu

Maksimas kā subjektīvā gribas principa saskaņā ar objektīvo principu, t. i., likumu, ciktāl objektīvais princips pret gribu attiecas ar nepieciešamības spēku un tātad to saprot kā pienākumu, nodrošina cieņa (*Achtung*). Rīcība saskaņā ar pienākumu, tātad – saskaņā ar likumu – notiek aiz cieņas pret likumu: „Pienākums ir rīcības nepieciešamība no cieņas pret likumu.”³⁰⁷

Ieviešot cieņas jēdzienu kā būtisku faktoru tikumiskā rīcībā pēc tam, kad kā šādas rīcības nosacījums ir izvirzīta pilnīga tīrība, t. i., nošķirtība no jutekliskiem faktoriem, Kants sarežģī situāciju. To apzinoties, TMP zemsvītras piezīmē viņš paskaidro, ka tas nav mēģinājums „bēgt tumšās sajūtās tā vietā, lai jautājumu skaidrotu ar prāta jēdzienu”³⁰⁸. Kanta arguments ir tāds, ka cieņa radikāli atšķiras no citām juteklībā balstītām sajūtām, jo tā ir pašizraisīta (*selbstgewirktes*) caur prāta jēdzienu³⁰⁹. Kants raksta: „Ko es sev nepastarpināti atzīstu kā likumu, es atzīstu ar cieņu, kas nozīmē tikai apziņu par manas gribas pakļautību likumam, bez citu ietekmju uz manām sajūtām starpniecības. Gribas nepastarpināta noteiksme caur likumu un tās (noteiksmes – E. Š.) apziņa ir cieņa, tā ir saprotama kā likuma iedarbība uz subjektu, nevis tā cēlonis.”³¹⁰ Šeit Kantam ir svarīgi parādīt, ka cieņa nav cēlonis sekošanai likumam, bet tikai likuma iedarbības sekas. Lai gan cieņa rodas no likuma iedarbības uz subjektu un tādēļ cieņas jūtas ir pilnīgi atšķirīgas no citām jūtām, kuru izcelsme ir juteklībā, tomēr tām ir zināma līdzība ar tieksmēm un bailēm (*Furcht*). Likumu mēs sev nosakām paši

³⁰⁶Sk.: Timmerman, Jens. *Kant's „Groundwork of the Metaphysics of Morals”*. A Commentary. New York: Cambridge University Press, 2007, p. 73.

³⁰⁷*Gr* 4: 400

³⁰⁸*Ibid.*, 401

³⁰⁹Atšķirību starp cieņu, kā to domā Kants, un jūtām, kuru izcelsme ir juteklībā, vēl vairāk iezīmē Kanta pieņēmums, ka šāda rakstura jūtas ir arī teorētiskajā sfērā. Darbā „Ko nozīmē orientēties domāšanā?” Kants norāda: „Prāts nejūt; tas saskata savu trūkumu un ar izziņas dziņu iedarbina vajadzības izjūtu. Še ir gluži kā ar morālo izjūtu, kas neizraisa nekādu morālo likumu, jo tas pilnīgi rodas no prāta; [tā] tiek izraisīta vai iedarbināta ar morāliem likumiem, tātad – prātu, [savukārt] darbīgajai un tomēr brīvajai gribai ir vajadzīgi noteikti pamati.” (*WDO* 8: 139–140)

³¹⁰*Gr* 4: 401

un kā nepieciešamu, tātad tas notiek saskaņā ar mūsu gribu, šeit parādās līdzība ar tieksmēm, bet, to darot, mēs nerēķināmies ar savu patmīlību un pat darbojamies pretēji tai, tas atklāj līdzību ar bailēm³¹¹.

Detalizētāku cieņas jēdziena izklāstu Kants piedāvā PPK trešajā pamatdaļā³¹² „Par tīrā praktiskā prāta motīviem”³¹³. Pirms cieņas analīzes Kants izskata jautājumu par praktiskā prāta likuma jeb morālā likuma motīvu, kas ir ļoti svarīgi, jo, kā viņš uzsvēra TMP, cieņa nav likuma cēlonis, likums izraisa cieņu. Likumam, ja vien rīcībai ir piemērojama morāla vērtība, nevar būt nekāds cits tā ievērošanas motīvs kā vien pats likums³¹⁴. Cieņa parādās kā atbilde uz jautājumu, kā morālais likums kā motīvs „darbojas dvēselē”³¹⁵. Morālais likums neattiecas uz visiem iespējamajiem tā subjektiem, bet tikai jutekliskām ar prātu apveltītām būtnēm:

„Ja ar motīvu (*elater animi*) izprot tādas būtnes gribas subjektīvo noteicējpamatu, kuras prāts tās iedabas dēļ vien nav nepieciešami atbilstošs objektīvajam likumam, tad no tā pirmām kārtām izriet, ka dievišķajai gribai nevar piedēvēt nekādus motīvus, bet par cilvēka (un ikvienas radītas ar prātu apveltītas būtnes) gribas motīvu nekad nedrīkst būt nekas cits kā morālais likums, tātad objektīvajam noteicējpamatam vienam un tikai pašam par sevi jābūt reizē arī rīcības subjektīvi pietiekamajam noteicējpamatam, ja rīcībā jāievēro ne tikai likuma burts, bet arī tā gars.”³¹⁶

Ja, sekojot Kantam, atzīstam, ka motīvs rīkoties saskaņā ar likumu ir nepieciešams jebkurai būtnēi, kura var rīkoties saskaņā ar tieksmēm, tad atzīt cieņu kā šādu motīvu ir problemātiski. Iemesls ir tāds, ka cieņas skaidrojums atklāj pieņēmumus, kas ir spēkā nevis

³¹¹Sk.: *Ibid.*

³¹²Par šo nodaļu var piekrist Bekam, kurš norāda, ka šajā PPK nodaļā Kants visvairāk atkārtojas, tā ir vissliktāk organizētā nodaļa grāmatā, un kritiķi tajā saskata daudzas nekonsekvences. Tomēr galveno Kants uzsver atkal un atkal, pat identiskos vārdos kā līdzīgu argumentu rezultātu, tādēļ iespējamība nopietni pārprast Kantu šajā nodaļā ir maza. (Sk.: Beck, Lewis White. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p. 219.)

³¹³Būtiskā atšķirība salīdzinājumā ar TMP šeit ir tāda, ka pēdējā cieņas jēdziens tiek skaidrots tajā argumentācijas posmā, kurā tikumiskais likums vēl nav pierādīts un noformulēts, bet pirmajā spēkā ir ideja par praktiskā prāta likumu kā prāta faktu. Viņš raksta: „Šā pamatlikuma apzināšanos var saukt par prāta faktu tāpēc, ka to nevar izprāt no iepriekšējiem prāta datiem (*Datis*), piemēram, no brīvības apziņas (jo šī apziņa mums iepriekš nav dota), bet tas mums uzmācas (*aufdringt*) pats par sevi kā sintētisks apriors nolikums (*Satz*), kas nav pamatots nedz ar tīru, nedz ar empīrisku vērojumu, kaut arī tam vajadzētu būt analītiskam nolikumam, ja iepriekš pieņemtu gribas brīvību, bet tai kā pozitīvam jēdzienam būtu vajadzīgs intelektuāls vērojums, ko te nebūt nedrīkst pieņemt.” (*KpV* 5: 31) Tātad jau ir pierādīts, ka prāts var būt praktisks un ka tas var noteikt gribu pilnīgi neatkarīgi no juteklības, tikai ar likuma faktu: „Šī analītika (tīrā praktiskā prāta analītika – E. Š.) pierāda, ka tīrais prāts var būt praktisks, t. i., ka tas pats par sevi neatkarīgi no visa empīriskā var noteikt gribu un sasniedz to ar tā fakta palīdzību, kurā tīrais prāts mūsos apliecina sevi kā patiesi praktisku, proti, ar autonomiju tikumības pamatprincipā, ar ko tīrais prāts noteic darbotiesgribu (*Wille zur Tat*).” (*Ibid.*, 42)

Tas nozīmē, kā norāda Elisons, ka trešās pamatdaļas uzdevums ir izpētīt efektu, kādu uz mums, jutekliskām un saprātīgām būtnēm, atstāj likuma apziņa, proti, Kants piedāvā „morālās juteklības teoriju”. Neņemot vērā šo atšķirību, teoriju par praktiskā prāta faktu var zināmā mērā ielikt iekavās un apsvērumus par cieņu PPK skatīt kā papildinājumu TMP. (Sk.: Allison, Henry E. *Kant's Theory of Freedom*. p. 121.)

Apzīmējums „morālās juteklības teorija” nāk no Endrjūsa Rīta (*Reath*) raksta *Kant's Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination* (*Kant's Theory of Moral Sensibility. Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination // Kant-Studien. Bd. 80, Heft 1–4, 1989*).

Šim uzskatam var piekrist, jo mūsu problēma nav jautājums par to, cik veiksmīgi Kants pierāda praktisko likumu, bet gan cik lielā mērā un kā tikumu metafizikas modelī TMP Kants balstās noteiktā cilvēka iedabas skatījumā.

³¹⁴Tas, ka Kants kā vienīgo likuma ievērošanas motīvu izvirza pašu likumu un izslēdz *jebkādu* jūtu iekļaušanu šajā motivācijā, bet citur atkal cieņu atzīst par likuma motīvu, ir problemātiska un pat *prima facie* pretrunīga nostāja, kas ir daudzu diskusiju objekts. Beks pat joko, ka šādi neprecīzi Kanta apsvērumi ar darbu nodrošina veselu Kanta komentētāju rasi. Pats Beks uzskata, ka problēma šeit nav pretrunīgi apgalvojumi, bet drīzāk neprecizitāte izteikumos, proti, Kants patiesībā neapgalvo, ka motīvs ir pats likums, bet likuma apziņa, kas sakrīt ar cieņu, jo mums, cilvēkiem, likuma apziņa nozīmē arī cieņu pret to. (Sk.: Beck, Lewis White. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, pp. 221–223.)

³¹⁵*KpV* 5: 72

³¹⁶*Ibid.*

ikvienai jutekliskai un saprātīgai būtnei, bet būtņēm, kuras raksturo noteiktas attiecības starp šiem diviem elementiem, t. i., cilvēkiem. Tādējādi nebūt nav tā, ka, izmantojot Kanta pētnieces Andželikas Nuco (*Nuzzo*) vārdus, „morālā rīcības subjekta specifiskais cilvēciskais raksturs ir atvedināts caur tīri transcendentālu (ne empīrisku vai antropoloģisku) argumentu”³¹⁷.

Kants norāda, ka morālā likuma kā motīva sākotnējā iedarbība ir negatīva, jo tas paredz, ka gribu nosaka tikai likums „ne vien bez juteklisko dziņu līdzdarbības, bet pat tās visas noraidot un atmetot visas tieksmes, ciktāl tās varētu būt pretējas minētajam likumam”³¹⁸. Šī tieksmju un tād jūtu noraidīšana pati rada jūtas, kas ir sāpes³¹⁹. Tālāk Kants detalizēti izskata prāta iedarbību uz tieksmēm atkarībā no tieksmju veida. Tieksmju kopumu, „kuras, protams, var arī apvienot pieņemamā sistēmā un kuru apmierināšanu tad sauc par personisko laimi”³²⁰, Kants nosauc par savtību³²¹. Tā var būt „vai nu patmīlības [...] savtība – par visu augstāk stādītas labvēlības [...] pret sevi pašu savtība (*philautia*) vai arī pašapmierinātības pret sevi pašu savtība (*arrogantia*)”³²². Pirmo viņš sauc „par sevis mīlestību [...], bet otro – par iedomību”³²³. Uz patmīlību praktiskais prāts iedarbojas, to ierobežojot tā, lai tā saskanētu ar likumu, bet iedomību „praktiskais prāts vispār satriec, jo pašnovērtējuma pretenzijas, kas ir pirms saskaņas ar tikumisko likumu, ir nenozīmīgas un gluži nepamatotas, tāpēc, ka tieši droša pārliecība par domāšanas veidu, kas saskan ar šo likumu, ir katras personas vērtības pirmais nosacījums”³²⁴.

Tā kā subjekta patiesā vērtība ir tajā, ka viņš pieņem likumu un apliecina brīvību kā neatkarību no empīriskām ietekmēm, tad iedomības satriekšana (kā arī patmīlības ierobežošana, ciktāl tā nesaskan ar likumu) rada arī pozitīvas jūtas. Pozitīvās un negatīvās jūtas kopā veido vienu fenomenu – cieņu. Šīs jūtas ir saliktas no jutekliskiem un inteligibliem elementiem, jo tajās ir iekļautas jūtas to noliegumā un caur to radītas negatīvas jūtas, kā arī pozitīvas jūtas, kuru cēlonis ir no juteklības neatkarīga elementa – likuma – apziņa³²⁵.

³¹⁷Nuzzo, Angelica. *Ideal Embodiment. Kant's Theory of Sensibility*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2008, p. 125.

³¹⁸*Ibid.*

³¹⁹Kants skaidro, ka to, ka morālais likums, kaitēdams tieksmēm, rada sāpes, var „*a priori* atskārst” (*KpV* 5: 73). Bet *a priori* tas būtu atskārsams tikai tad, ja neatkarīgi no pieredzes būtu iespējams iegūt atziņu par to, ka tieksmes lielākoties ir pretrunā ar prāta prasībām, kas ir problemātiski.

³²⁰*KpV* 5: 73

³²¹Elisons to dēvē par jēdzienu – lietussargu (*umbrella term*). (Sk.: Allison, Henry E. *Kant's Theory of Freedom*. p. 124.)

³²²*KpV* 5: 73

³²³*Ibid.*

³²⁴*Ibid.*

³²⁵Komentējot PPK, Šleiermahers problematizē inteligiblā un empīriskā saistījumu cieņas iztīrājuma kontekstā: „Es vienkārši nesaprotu, kā pazemojuma piesaukšana var izpaust attiecību ar kaut ko inteligiblu, tā nesatur neko citu kā jauna patoloģiski nosakāmā Es vai iedomības stāvokļa apzīmējumu. Šeit viņš ar vienu roku grib atņemt to, ko viņam vajadzēja iedot ar otru, proti, atziņu, ka sajūta ir patoloģiska.”

Šleiermahers norāda arī uz problēmu Kanta pozitīvo un negatīvo jūtu saistījumā: „Pazemojuma pozitīvajā pamatā balstītā pozitīvā sajūta attiecībā pret likumu saucas cieņa pret to. [...] Vai sajūta, kas rodas, iznīcinot manu pašvērtējumu, ir tas pats, kas manas vērtības priekšstats, kas to izraisa? Pozitīvais cēlonis ir nekas cits kā maksima, kas var būt gluži negatīva, nepriekšstatot man nekādu jaunu vērtību. Pozitīvais morālā likuma skatījums (ar kura

tad itin visur uzduras mīļotajam sev (*liebe Selbst*), kas vienmēr izvirzās priekšplānā un uz kura, un nevis uz stingrās pienākuma pavēles, kas bieži pieprasa pašnoliegšanu, balstās viņu nolūks³²⁹. Tas, ka rīcībai jāpievēršas tuvāk, lai ieraudzītu „dārgo sevi”, norāda uz cilvēku ne-morālās rīcības komplekso raksturu, ko veido ne tikai klaja savtība un tai atbilstošs aprēķins vai akla sekošana spēcīgai tieksmei, bet reizēm pat vesels „shēmu” kopums³³⁰, ko cilvēks veido, lai rīcību, no kuras viņš tieši vai netieši gūst labumu, sev un citiem priekšstatītu kā nekonfliktējošu ar morāles prasībām vai pat morālu attiecībā pret šīs rīcības nolūku. Cieņu kā intensīvu fenomenu veido šāda kompleksa savtīga Es saattiecinājums ar patiesi morālu patību, tikumības kā „atbrīvotas no jebkāda juteklības piejaukuma un neīstiem atalgojuma vai patmīlības izgreznojumiem”³³¹ subjektu. Kā šādu intensīvu fenomenu cieņu var pamatot, tikai ņemot vērā cilvēka iedabu, kāda tā atklājas pieredzē.

Cieņas ideja paredz cilvēka jutekliskās iedabas konfrontāciju ar intelektuālo iedabu, kurā atklājas likums. Tas, ko ciena, ir intelektuālās iedabas pārkums pār juteklisko, ciktāl tā nav samērojama ar pirmo. Kants raksta: „Mums tomēr jāatzīst, ka mūsu juteklisku būtņu iedaba ir tāda, ka iekārospējas matērija (tieksmes priekšmeti, vienalga – cerību vai baiļu priekšmeti) uzmācas mums visupirms, un mūsu patoloģiski noteicamais Es, kaut arī ar savām maksimām nekādi neder vispārējai likumdošanai, pirmām kārtām – tā, it kā tas būtu viss mūsu Es, – tomēr cenšas izvirzīt savas pretenzijas kā pirmās un sākotnējās.”³³² Objektīvi konfrontēti tiek divi likumdošanas modeļi, tas, kuru var nosaukt par subjektīvo, paredz iedomību, kas ir nevēlēšanās rēķināties ar objektīvo likumību, kas pieļauj tikai patmīlību, ciktāl tā nav pretrunā ar objektīvo likumu. Subjektīvi – šo likumu avoti cilvēka iedabā, jutekliskais un intelektuālais. Prāta objektīvais likums ir pārkums par juteklības dziņām³³³, kas implicē arī intelektuālā Es pārkumu. Cieņas ideja, kā Kants to izklāsta, ietver nevis vienkārši apziņu par intelektuālā Es augsto vērtību, bet apziņu par tā pārkumu. Un tādēļ cieņu nevar piedēvēt nevienai citai būtnei, par kuru nevar pamatoti uzskatīt, ka tās jutekliskā iedaba ir opozīcijā intelektuālajai, un pēdējā iegūst vērtību *arī* caur to, ka *uzvar* pirmo. Citiem vārdiem sakot, cieņu var piedēvēt tikai cilvēkiem.

I. 2.3. Daļēji izolēta tikumu metafizika: morāles teorija TM

Jau TPK B izdevumā Kants piesaka nošķirumu starp tīru un uz cilvēka iedabu attiecinātu morāli, šis nošķirums jāņem vērā, skaidrojot būtisko atšķirību starp TMP un TM. Viņš raksta:

³²⁹Gr 4: 407

³³⁰Šī „shēmošana” ir pragmatiskās racionalitātes veikums, jo tieši tā regulē savtību kā tiešanos uz laimi. Elisons, lai raksturotu patmīlību, kas ir noteikts savtības aspekts, norāda, ka tā ir „tendence atrast iemeslu rīkoties tā, lai gūtu apmierinājumu” (Allison, Henry E. *Kant's Theory of Freedom*. p. 124.), tas trāpīgi raksturo prāta komplekso pašapmierinājuma tieksmes pastarpinājumu.

³³¹Gr 4: 426

³³²KpV 5: 74

³³³Sk.: *Ibid.*, 76

„tīrā morāle, kas satur tikai brīvas gribas vispār nepieciešamos tikumiskos likumus, attiecas pret īsto tikumu mācību, kura aplūko šos likumus, pastāvot šķēršļiem, ko rada jūtas, tieksmes un kaislības, kurām cilvēki vairāk vai mazāk pakļauti”³³⁴.

PPK Kants liek saprast, ka „īstajai tikumu mācībai” jā satur konkrēti pienākumi. Konkrētos pienākumus savukārt var noteikt, tikai balstoties zināšanās par cilvēka iedabu. Kants raksta: „Jo pienākumu kā cilvēku pienākumu īpašā noteikšana, lai tos iedalītu, iespējama tikai tad, ja šās noteikšanas subjekts (cilvēks) iepriekš atbilstoši savai īstenajai iedabai ir izzināts, kaut gan tikai tiktāl, ciktāl tas nepieciešams attiecībā uz pienākumu vispār [...]”³³⁵

TM Kants, nosakot pienākumus, to, „kas izriet no vispārīgajiem morālajiem principiem”, attiecina uz „cilvēka īpašo iedabu, kuru var izzināt tikai caur pieredzi”³³⁶. Viņš raksta: „Tā kā dabas metafizikā jābūt ietvertiem arī principiem par dabas vispār augstāko pamatprincipu lietojumu attiecībā uz pieredzes priekšmetiem, arī tikumu metafizikai to nedrīkst trūkt, un mums bieži kā priekšmetu vajadzēs ņemt cilvēka īpašo iedabu, kuru var izzināt tikai caur pieredzi, lai attiecībā uz to parādītu, kas izriet no vispārīgajiem morālajiem principiem [...]”³³⁷

„Cilvēka īpašā iedaba” šeit jā saprot noteiktā veidā, proti, kā cilvēkam fundamentāli piemītoša, t. i., neatkarīgi no viņa psihofizioloģiskajām, sociālajām u. c. noteiksmēm. Kants norobežojas no informācijas, kas atklāj,

„kā jāizturas pret cilvēkiem atkarībā no, piemēram, viņu morālā stāvokļa tīrības vai samaitātības, kā pret viņiem jāizturas kultūras vai mežonīgā stāvoklī, kā jāizturas pret mācītu un nemācītu vīru, kā pret mācītu vīru viņa zinātnes satiecīgā³³⁸ lietojumā, kā pret speciālistu (pedantu) viņa priekšmeta nesatiecīgā lietojumā, kā pret tiem, kuri ir vairāk pragmatiski, vai tiem, kuriem vairāk rūp gars un gaume. Kā pret cilvēkiem jāizturas atkarībā no viņu sabiedriskā stāvokļa, vecuma, dzimuma, veselības stāvokļa, labklājības vai trūkuma utt.”³³⁹

Lai gan Kants atzīst, ka tikumu metafizika ir atvērta empīriskai informācijai, tomēr spēkā paliek apgalvojums, ka tā neko nezaudē no savas tīrības, un tās apriorā sākotne netiek apšaubīta.

³³⁴*KrV* 3: 77

³³⁵*KpV* 5: 8

³³⁶*MdS* 6: 217

³³⁷*Ibid.*, 216–217

³³⁸Kants šeit lieto jēdzienu „Umgänglichkeit”. Latviešu valodā to dažkārt tulko kā „sabiedriskums”, bet mēs to šeit atveidosim kā „saticība”. Tam ir divi iemesli. (1) Kā „sabiedriskums”, atbilstoši Kanta darbu tulkošanas tradīcijai latviešu valodā, promocijas darbā atveidots jēdziens „Geselligkeit”. (2) Ņemot vērā konotācijas, kādas piemīt vārdiem „sabiedriskums” un „saticība” latviešu valodā, jāatzīst, ka pozitīvas konotācijas piemīt abiem, tā tas ir arī vācu valodā un Kanta filozofijā. Tas ir svarīgi, jo, kā zināms, „sabiedriskums” pretēji „nesabiedriskumam” ir pozitīvs cilvēka iedabas raksturlielums, tomēr skaidrs, ka „sabiedriskuma” gadījumā runa ir vienīgi par cilvēku savstarpējo vilkmi un tieksmi būt kopā, tā var realizēties arī nepatīkamā veidā. Runa ir, izmantojot Ernsta Kasīrera (*Cassirer*) izteicienu, par „sociālu instinktu” (*Cassirer, Ernst. Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1973, S. 347). Bet „saticība” paredz kaut ko vairāk, t. i., veiksmīgi realizētu sabiedriskumu, stāvokli, kurā kopeksistence ir patīkama un produktīva. Tas ir tieši tas, uz ko Kants šeit vēlas norādīt, kontrastējot satiecīgumu un nesatiecīgumu, kam nav nekāda sakara ar sabiedriskumu un nesabiedriskumu norobežošanās no sabiedrības nozīmē. Šim vārdam kā vācu, tā latviešu valodā ir pozitīvāka nozīme, latviešu valodā tas saistās arī ar laipnību.

³³⁹*MdS* 6: 468–469

Viņš apgalvo, ka tikumu metafizika nebalstās antropoloģijā un tādējādi neaizgūst neko no tās izcelsmes, pamatojuma, elementu un to izziņas aspektā, bet tikai tiek lietota antropoloģijā³⁴⁰.

Tāpat būtiskā atšķirība starp tikumu metafizikas modeli TMP un TM ir tāda, ka pirmajā darbā tikumu metafizika aprobežojas ar „iespējamās *tīrās* gribas ideju un principiem”³⁴¹ un ir pilnībā norobežota no visas empīriskās informācijas, tostarp, antropoloģijas. To „lieto attiecībā uz cilvēku, neaizgūst neko no tās (antropoloģijas) zināšanām, bet dod viņam, kā saprātīgai būtnei, likumus *a priori*”³⁴². Savukārt otrajā tikumu metafizika ietver tīrus morāles principus un to lietojumu attiecībā uz cilvēka iedabu, tas nozīmē, ka Kants to ir paplašinājis antropoloģijas virzienā, tikumu metafizikā ietverot un klasificējot pienākumus, kuri izriet no morāles principu saattiecinājuma ar zināšanām par cilvēka iedabu. Kants tikumu metafizikā ir iekļāvis tikumu mācību, tādējādi būtiski mainot sākotnējo tikumu metafizikas izpratni.

Vēl viena nozīmīga atšķirība starp TMP un TM ir tāda, ka pēdējā Kants krasāk pretnostata tieksmes prāta un morāles priekšrakstiem. Tikumību TM Kants skaidro kā cīņu. Šo izpratni raksturo PPK formulējums – tikumība ir „morālais domāšanas veids cīņā”³⁴³. Karojošās puses ir jutekliskie pamudinājumi³⁴⁴ un prāts (prāta noteiktais pienākums): „Dabas pamudinājumi satur šķēršļus pienākuma pildīšanai cilvēka dvēselē (*Gemüth*) un (daļēji ļoti spēcīgus) pretojošos spēkus, par kuriem viņam jāspriež, ka viņš, nevis kaut kad nākotnē, bet tieši šajā mirklī (kad viņš domā pienākumu), tos caur prātu var apkarot un uzvarēt: proti, viņam jāspriež, ka viņš var izdarīt to, ko viņam saskaņā ar likuma nenosacītu pavēli jāvar izdarīt.”³⁴⁵ Šo šķēršļu esamība nosaka, ka tikumība, jeb „tikumiskais noskaņojums”³⁴⁶ tiek saprasts kā „spēja un apzināta apņemšanās pretoties spēcīgam, bet netaisnam pretiniekam”³⁴⁷. Un ka tā ir izvērtējama arī „caur šķēršļu lielumu, ko cilvēks pats sev rada caur savām tieksmēm”³⁴⁸.

³⁴⁰Sk.: *Ibid.*, 217

³⁴¹*Gr* 4: 390

³⁴²*Ibid.*, 389

³⁴³*KpV* 5: 84

³⁴⁴Kants lieto vārdu „Antrieb”, ar to viņš šeit saprot fenomenu, caur kuru izpaužas juteklības ietekme uz cilvēku (šajā kontekstā viņš raksta „Antriebe der Natur”, citur – „sinnliche Antriebe” (Sk. piem.: *KrV* 3: 521; *MdS* 6: 424; *MdS* 6: 447; *KU* 5: 443; *Gr* 4: 459) vai „von der Natur gelegten Antriebe” (Sk.: *MdS* 6: 457)). Latviski šis vārds (minētajā nozīmē) tulkots dažādi: kā „dzinuli” (Sk.: *PPK*, 304), „pamudinājumi” (Sk.: *SPK*, 227; *TPK*, 329), „dziņas” (Sk.: *TPK*, 466, 330; *PPK*, 225; *PPK*, 190), „stimuli” (Sk.: *Vēstures sākums*, 39). No šiem atveidojumiem latviešu valodā atbilstošāki ir „stimuls” vai „pamudinājums”, jo kā „dzinuli” atveidojam „Triebfeder”. Tulkojot „Antriebe” kā „dziņas”, tas tiek saistīts ar juteklību dzīvnieciskā līmenī, kas nav gluži pareizi, jo Kants raksta arī par tikumiskiem pamudinājumiem (Sk.: *TG* 2: 335), lai gan, izmantojot šo apzīmējumu, viņa pozīcija vēl pieļauj juteklisku tikumības izcelsmi, tomēr arī šādi izprastu tikumību būtu problemātiski saistīt ar dziņām. „Antriebe” atveidosim kā „pamudinājumi”.

³⁴⁵*MdS* 6: 380

³⁴⁶Kants lieto apzīmējumu „sittliche Gesinnung”. Jēdziens „Gesinnung” latviski ir grūti atveidojams un tulkots dažādi: „domāšanas veids” (*PPK*, 263); „pārlicība” (*PPK*, 234; *TPK*, 472, 480; *SPK*, 229, 235); „gara noskaņojums” (*PPK*, 234); „uzskati” (*SK*, 85); „noskaņojums” (*Ideja*, 31; *MM*, 124). Šajā kontekstā „Gesinnung” atveidosim kā „noskaņojums”, bet atkarībā no konteksta var tikt izmantots arī cits no piedāvātajiem variantiem.

³⁴⁷*MdS* 6: 380

³⁴⁸*Ibid.*, 405

Atbilstoši tieksmju un jutekliskās iedabas vispār kā „pretinieka” un šķēršļu avota izpratnei pienākuma jēdzienā domāto represīvo funkciju Kants TM uzsver vairāk nekā TMP. Kants arī norāda, ka pienākuma jēdziena kontekstā runa ir tieši par cilvēkiem, nevis saprātīgām būtnēm kā tādām. Viņš raksta:

„Pienākuma jēdziens par sevi jau ir brīvās patvarības piespiešanas (spaidu) ar likuma palīdzību jēdziens; šie spaidi var būt arī spaidi vai paša spaidi pret sevi. Morālais imperatīvs ar savu kategorisko izteiksmi (nenosacīto jābūtību) pasludina šos spaidus, kas tātad attiecas nevis uz saprātīgām būtnēm vispār (starp kurām var būt arī svētas būtnes), bet uz cilvēkiem kā saprātīgām dabas būtnēm, kas turklāt ir pietiekami nesvēti, lai patikas dēļ pārkāptu morālo likumu, lai gan viņi šo likumu atzīst, un, pat ja viņi tam seko, lai tomēr darītu to nelabprāt³⁴⁹ (ar savu tieksmju pretošanos), tajā arī izpaužas piespiešana.”³⁵⁰

Reliģijas priekšdarbos Kants skaidro:

„Ja visi cilvēki morālajam likumam sekotu ar patiku un labprāt, kā prāts to nosaka, tad pienākuma vispār nebūtu, tā šo likumu, kas nosaka dievišķo gribu, nevar domāt kā pienākumu, kas šo gribu piespiež. Ja pienākumi ir, ja morālais princips mūsos izpaužas kā pavēle (kategoriskais imperatīvs), tad tas mums ir jāpilda bez prieka un caur mūsu tieksmju piespiešanu. Pienākums kaut ko darīt labprāt un saskaņā ar tieksmēm ir pretruna.”³⁵¹

TM ietverto konkrēto pienākumu nepieciešamību pamato šis pats priekšstats par tieksmēm kā tikumības ienaidnieku:

„Šajā filozofijā (tikumu mācībā), šķiet, tieši pretrunā tās idejai būtu iet atpakaļ pie metafiziskajiem sākumprincipiem, lai par dzinuli padarītu pienākuma jēdzienu, kas attīrīts no visa empīriskā (ikvienas sajūtas). Jo kādu gan spara un Herkulesa spēka pilnu jēdzienu var izveidot, lai pārspētu tieksmes, kuras glabā sevī netikumu, ja tikumībai jāņem savi ieroči no metafizikas kambariem? Tā ir spekulācijas lieta, kuru izmantot prot tikai nedaudzi cilvēki. Tādēļ arī ikviena tikumu mācība, kas izskan auditorijās, no kanceles un tautas grāmatās kļūst smieklīga, ja tā tiek izpušķota ar metafiziku.”³⁵²

Ņemot vērā tikumības un pienākumu izpratni TM, šajā darbā var atrast ievērojami vairāk norāžu uz to, kā Kants saprot cilvēka iedabu un kā viņš pamato cilvēkam īpaši raksturīgo attieksmi pret savu juteklisko iedabu. Jāņem vērā, ka šī attieksme ir komplicēts fenomens, kas paredz arī morālo jūtu, no morāles viedokļa raugoties, pozitīva jutekliska faktora iespējamību. Šī cilvēka iedabas izpratne un līdz ar to norādes uz tās pamatojumu atklājas tuvāk, pievēršoties divām būtiskām TM tēmām – pienākumiem un morālajām jūtām.

1. 2.3.1. Pienākumu noteiksme un iedalījums

Pienākumu noteiksmes nolūkā Kants atgriežas pie ULF, kura paredz, ka „maksimas skata kā subjektīvus pamatprincipus, kuri kvalificējas vispārīgai likumdošanai, kas ir tikai negatīvs princips (nebūt pretrunā ar likumu vispār)”³⁵³. Izejot no tā, viņš jautā – „kā vēl var būt likums

³⁴⁹ Arī PPK Kants norāda, ka cilvēks pienākumu pilda nelabprāt (lai gan ne nepieciešami): „Rīcību, kas saskaņā ar šo likumu, izslēdzot visus no tieksmes izrietošos noteicējpamatus, ir objektīvi praktiska, sauc par *pienākumu*, un tas šās izslēgšanas dēļ savā jēdzienā ietver praktisku *piespiešanu*, t. i., noteiksmi rīcībai, lai cik *nelabprāt* tā notiktu.” (*KpV* 5: 80)

³⁵⁰ *MdS* 6: 379

³⁵¹ *VARGV* 23: 100

³⁵² *MdS* 6: 375–376

³⁵³ *Ibid.*, 389

rīcības maksimāi?”³⁵⁴ Proti, Kants jautā pēc tā, kā jārikojas, lai atceltu problēmu, ko viņš identificē kā maksimu patvaļīgumu, kuru var atrisināt tikai pozitīvas rīcības noteiksmes likums³⁵⁵. Runa ir par likumu, kas noteiktu patvarības matēriju (nevis formu) jeb objektu, kas nevar būt nekas cits kā rīcības mērķis un vienlaikus pienākums: „Tas ir tikai ētikai piederīgais mērķa, kas vienlaikus ir arī pienākums, jēdziens, kas pamato rīcības maksimu likumu, kad subjektīvo mērķi (kas ir ikviena mērķis) pakārto objektīvajam (kam jābūt ikviena mērķim).”³⁵⁶ Šādus mērķus, kuri vienlaikus ir pienākumi, Kants sauc par tikumu pienākumiem (*Tugendpflichten*).

Ir skaidrs, ka mērķi, kuri vienlaikus ir pienākumi, ir vairāki, bet likums jeb princips no kā tie izriet, ir tikai viens. Tā kā šis likums ir tikai viens, arī tikumība formālā aspektā var būt tikai viena: „Tikumība, kā stingrā noskaņojumā balstīta gribas saskaņa ar ikvienu pienākumu, kā viss formālais, var būt tikai viena un tā pati.”³⁵⁷ Bet, ņemot vērā tikumības materiālo aspektu, tā var būt dažāda un dažādās attīstības pakāpēs.

Kanta meklētais likums jeb princips, kas ļauj noteikt konkrētus tikumu pienākumus, sasaucas ar TMP pieteiktajām CF un MVF. MVF paredz „rīkoties saskaņā ar mērķu maksimu, kuru pieņemt var būt vispārīgs likums ikvienam”³⁵⁸. Tomēr ir skaidrs, ka tā formula, kas patiešām kaut ko pasaka par to, kas var būt mērķis, kuru pieņemtu ikviens, ir CF: „Saskaņā ar šo principu cilvēks pats sev, tāpat kā citiem, ir mērķis, un nepietiek ar to, ka viņš pats sevi un citus var izmantot kā tikai līdzekli (to darot, viņš varētu būt pret citiem arī vienaldzīgs), bet cilvēka vispār pienākums ir cilvēkus padarīt sev par mērķi.”³⁵⁹ No šī principa izriet, ka cilvēka mērķis ir viņš pats un citi. Jautājums ir – kā no šiem mērķiem atvedināt konkrētus pienākumus.

Lai nonāktu pie pienākumiem attiecībā uz sevi pašu kā mērķi, Kants vērsas pie argumenta par nepieciešamību attīstīt sevi kā racionāli būtņi, proti, attīstīt visas dotības, kuras raksturīgas tikai cilvēkam un atšķir viņu no dzīvnieka: „Ar cilvēces mērķi mūsu pašu personā ir saistīta prāta griba un tārad arī pienākums sevi padarīt cilvēces cienīgu ar kultūras vispār palīdzību, radīt vai attīstīt sevī spēju realizēt visus iespējamus mērķus, ciktāl tie sastopami pašā cilvēkā, t. i., kultūras pienākums attiecībā uz savas iedabas neattīstītajām dotībām, ar kuru palīdzību dzīvnieks vispār paceļas līdz cilvēka līmenim, tārad pienākums pret sevi pašu.”³⁶⁰ Ko nozīmē attīstīt kultūru, paceļoties no dzīvnieka līdz cilvēka līmenim, Kants paskaidro jau TMP, kur izvirza argumentu par to, ka prāta, ar ko cilvēks atšķiras no dzīvnieka un kas viņu padara spējīgu

³⁵⁴*Ibid.*

³⁵⁵Sk.: *Ibid.*

³⁵⁶*Ibid.*

³⁵⁷*Ibid.*, 395

³⁵⁸*Ibid.*

³⁵⁹*Ibid.*

³⁶⁰*Ibid.*, 392

uz kultūru, labākais izmantojums nav jutekliskās iedabas apmierinājums, bet lietojums praktiski, t. i., vadot gribu³⁶¹.

Lai noskaidrotu pienākumus pret citiem, Kants izvirza galveno pienākumu pret citiem – veicināt viņu laimi. To viņš sauc par labdarību un kā pienākumu to pamato šādi: „Tas, ka labdarība ir pienākums, izriet no tā, ka, tā kā no mūsu patmīlības nevar nošķirt vēlmi būt citu mīlētiem (un vajadzības gadījumā saņemt no viņiem palīdzību), mēs sevi padarām par mērķi citiem, bet šī maksima nevar būt saistoša nekā citādi, kā vien tai kvalificējoties par vispārīgu likumu, tātad arī caur citu gribu būt par mūsu mērķiem, tad citu laime ir mērķis, kas vienlaikus ir pienākums.”³⁶² Šo pašu argumentu Kants izmanto TMP³⁶³, un tā galvenā ideja ir – ja mūsu vēlmei pēc citu mīlestības un palīdzības jābūt ētiski leģitīmai, tad mums jāatzīst, ka mūsu pienākums ir sniegt to arī citiem. Kants norāda, ka šis pienākums ir dažādi interpretējams, proti, tā izpildei ir „spēles telpa”, kuras „robežas nav skaidri nosakāmas”³⁶⁴.

Tātad no tikumības principa Kants atvedina divus galvenos mērķus: sevis paša attīstību un citu laimi. Šie mērķi iezīmē arī pienākumu iedalījuma pamatnošķirumu³⁶⁵: (1) pienākumi pret sevi un (2) pienākumi pret citiem³⁶⁶.

Pirmajā grupā ietilpst tikumu pienākumi, kuri paredz nepieciešamību attīstīt savus dotumus: (1.a) pozitīvie pienākumi pret sevi un (1.b) ierobežojošie jeb negatīvie pienākumi. (Citviet šis nošķirums ir piesaukts kā nošķirums starp nepilnīgiem un pilnīgiem pienākumiem³⁶⁷.) Negatīvie pienākumi „cilvēkam aizliedz rīkoties pretēji viņa iedabas mērķim, tātad attiecas uz morālo pašsaglabāšanos”, bet pozitīvie, kas ir tikumu pienākumi, „pavēl noteiktu patvarības priekšmetu padarīt sev par mērķi un virzīties uz sevis pilnveidošanu”³⁶⁸. Negatīvie pienākumi nodrošina tikumības nepieciešamo minimumu, to neievērošana ir pārkāpums. Pozitīvie

³⁶¹Sk.: *Gr* 4: 396

³⁶²*MdS* 6: 393

³⁶³Sk.: *Gr* 4: 424

³⁶⁴*MdS* 6: 393

³⁶⁵Tas ir galvenais nošķirums ētisko pienākumu sfērā. Plašāk raugoties, sākotnējais nošķirums ir starp ētiskiem un juridiskiem pienākumiem, savukārt ētiskie pienākumi iedalās cilvēku pienākumos pret cilvēkiem (un šīs daļas apakšnošķirums ir pienākumi pret sevi un pienākumi pret citiem) un cilvēku pienākumos pret ne cilvēciskām būtnēm, kuri savukārt iedalās pienākumos pret būtnēm, kuras ir zemākas, un būtnēm, kuras ir pārākas pār cilvēku.

Šeit nav iespējams (un nav arī vajadzīgs) analizēt visus minētos nošķirumus. Mēs pievēršamies tikai tam, ko var uzskatīt par svarīgāko nošķirumu. Pienākumi pret sevi pašu un citiem cilvēkiem ir svarīgākie pienākumi, jo tie vislielākajā mērā ir pienākumi, kuri tieši izriet no tikumības principa cienīt cilvēci savā un citu personā. Šis princips paredz, ka pienākumi var būt tikai pret būtnēm, kuras iemieso cilvēci, tātad pret galīgām saprātīgām būtnēm. Kants atzīst, ka mums ir pienākumi pret dzīvniekiem un pret Dievu, tomēr abos gadījumos tie galu galā ir pienākumi pret mums pašiem. Neizturēties cietsirdīgi pret dzīvniekiem, bet ar iejūtību un palīdzēt viņiem ir pienākums tāpēc, ka tas nostiprina mūsu pašu morālo noskaņojumu un māca iejūtīgi izturēties arī pret citiem cilvēkiem. Saudzēt augus ir mūsu pienākums, jo tas māca mums mīlēt kaut ko, negūstot labumu (Sk.: *MdS* 6: 443). No *Reliģijas* izriet, ka cilvēku pienākumi jāskata kā Dieva pavēles, tomēr, ņemot vērā, ka tas nenozīmē skatīt tos kā kādas transcendentas, reāli esošas būtnes pienākumus, bet cilvēku pašu noteiktus, tie ir cilvēku pienākumi pret cilvēkiem, kuri jāpilda, ievērojot to, ka cilvēki ir būtnes, kuras spējīgas domāt Dievu un viņa pavēles kā racionāli saistošas.

³⁶⁶Sk.: *MdS* 6: 413

³⁶⁷Sk.: *Gr* 4: 421; *KpV* 5: 66; *MdS* 6: 446, 447

³⁶⁸*MdS* 6: 419

pienākumi paredz „spēles telpu”, kurā tos var noteikt un ievērot atkarībā no konkrētajiem apstākļiem³⁶⁹.

Otrajā grupā ietilpst (2.a) mīlestības pienākumi un (2.b) cieņas pienākumi. Mīlestības pienākumi ir pozitīvi. Mīlestība šeit nav jāsaprot kā jūtas, „bet tā jādomā kā labvēlības maksima (praktiski), kurai seko labdarība”³⁷⁰. Arī cieņa nav jūtas, tā „jāsaprot kā maksima par mūsu pašvērtības ierobežošanu caur cilvēces cieņu citā personā, tātad kā cieņa praktiskā nozīmē”³⁷¹. Tā kā runa ir par sevi ierobežošanu, cieņas pienākumi ir negatīvi, tie pieprasa „sevi nepaaugstināt pāri citiem”³⁷².³⁷³

1.b. grupas pienākumi iedalās (1.b.1) cilvēka pienākumos pret sevi kā pret dzīvniecisku būtni un (1.b.2) pienākumos pret sevi kā pret morālu būtni. 1.b.1. grupas pienākumi izriet no tēzes, ka cilvēkam ir pienākums uzturēt savu dzīvību, tātad sevi kā juteklisku būtni. Šie pienākumi, kuri formulēti kā aizliegumi, ir šādi: „patvaļīgas fiziskas nāves”³⁷⁴ aizliegums (ietver arī ķermeņa integritātes aizskaršanas aizliegumu), aizliegums sev kaitēt caur baudkāri, aizliegums sev kaitēt (sevi apstulbināt), pārmērīgi lietojot ēdienu vai citas vielas³⁷⁵. 1.b.2. grupas pienākumi izriet no tēzes, ka cilvēks „ir jāvērtē kā mērķis par sevi, t. i., viņam piemīt cieņa (absolūta iekšēja vērtība)”³⁷⁶. Šie pienākumi ietver aizliegumu neatzīt absolūto vērtību un tādējādi aizskart cieņu, kā arī aizliegumu rīkoties saskaņā ar principu, kurš ir pretrunā mērķatbilstībai attiecībā pret cilvēku kā augstāko mērķi, tātad pretrunā labākajam iespējamam cilvēka dotību izmantojumam. 1.b.2. grupas pienākumi ir: nemelot, nebūt skopam, nebūt lišķīgam (nepazemoties)³⁷⁷.

Ārpus šīm divām grupām, bet kā piederošus negatīvo pienākumu kopai, Kants min vēl divus plašākus pienākumus, kurus var interpretēt kā tādus, kuru dēļ uzskaitītos pienākumus ir iespējams adekvāti pildīt. Tie ir (1.b.α) sirdsapziņas pienākums, t. i., „apziņas par cilvēkā iemītošu tiesu („kuras priekšā

³⁶⁹Pozitīvo pienākumu pildīšana ir „nopelns (*meritum*) = + a, bet to pārkāpums nav nepieciešami vaina (*demeritum*) = - a, bet morāla ne-vērtība = 0, izņemot tad, ja tas būtu subjekta princips nepildīt šo pienākumu” (*MdS* 6: 390).

³⁷⁰*MdS* 6: 449

³⁷¹*Ibid.*

³⁷²*Ibid.*

³⁷³Mīlestības un cieņas pienākumu attiecības ir sarežģītas. Nav jāuzskata, ka viss, kas ietver aktīvu rīcību, ir mīlestības pienākums, bet tas, kas šādu rīcību neparedz, – cieņas. Kanta sniegtais piemērs tam, kāpēc šie pienākumi jānošķir, paredz aktīvu rīcību, tomēr nevis no mīlestības, bet cieņas. Runa ir par trūcīgo, kuram kaut ko dod, un tas paredz viņa atkarību no devēja. Izceļot došanas aktu nevis kā mīlestības, bet cieņas pret viņu kā cilvēku rezultātu, devējs ļauj viņam saglabāt cieņu. Kas arī ir galvenais cieņas pienākumu nolūks.

Kad Kants skaidro mīlestības un cieņas savstarpējās attiecības ārpus šādiem piemēriem, izprast tās ir visai grūti. Piemēram, Kants piedāvā cieņu un mīlestību saprast pēc analogijas ar Ņūtona fizikā pazīstamo elementu pievilksnās un atgrūšanās kustību, mīlestību attiecinot uz pirmo, bet cieņu uz otro. Ja kāds no šiem „lielajiem tikumiskajiem spēkiem” pazustu, tad (Kants šeit citē Helleru) „nekas (imoralitāte) ar atplēstu rīkli norītu visu (morālu) būtnu valstību kā ūdens lāsi” (*MdS* 6: 449).

Cieņas un mīlestības attiecībām (un tieši šai pasāžai) uzmanību pievērš Barone. Viņa apšaubā šī nošķiruma iespējamību. (Sk.: Baron, Marcia. *Love and Respect in the Doctrine of Virtue // Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*. Ed. by Mark Timmons. New York: Oxford University Press, 2002.)

³⁷⁴*MdS* 6: 421

³⁷⁵Sk.: *Ibid.*, 421–428

³⁷⁶*Ibid.*, 435

³⁷⁷Sk.: *Ibid.*, 428–437

viņa domas tiek apsūdzētas vai attaisnotas”³⁷⁸ un (1.b.β) morālās pašizziņas pienākums, t. i., pienākums izzināt savu morālo pilnību attiecībā pret savu pienākumu, izzināt savus nodomus (jeb sirdi) rīkojoties³⁷⁹.

1.a. grupas pienākumi ir attīstīt un vairot savu dabisko pilnību (attīstīt sevi pragmatiskā nolūkā) un attīstīt savu morālo pilnību. Viņš raksta:

„Cilvēks sev (kā saprātīgai būtnei) ir parādā nepieciešamību neatstāt neizmantotas un neļaut sarūsēt savām dabiskajām dotībām un spējām, kuras viņa prāts var izmantot, pat ja viņš varētu apmierināties ar savu dabisko vajadzību apmierināšanas spējām pēc to iedzimtā mēra, tad tomēr prātam vispirms ar principu palīdzību ir jāparāda, ka šis trūcīgais mērs ir apmierinošs, jo cilvēks kā būtne, kas ir spējīga noteikt mērķus (padarīt priekšmetus sev par mērķiem), savu spēju izmantojumu nav parādā tikai dabiskajiem instinktiem, bet brīvībai, ar ko viņš nosaka šo mēru.”³⁸⁰

Ja cilvēka spēju izmantojumam jābūt pilnīgam brīvības jomā, tad to izmantojumu nosaka „morāli praktiskā prāta pavēle un cilvēka pienākums pašam pret sevi [...] attīstīt savas spējas un pragmatiskā aspektā būt savas esamības mērķim atbilstošam cilvēkam”³⁸¹.

Morālās pilnības pienākums nošķirams pēc tā subjektīvā un objektīvā aspekta: pirmajā pienākums pavēl būt svētam, t. i., ne tikai ikreiz rīkoties tikumiski, bet arī rīkoties, likumam kalpojot kā rīcības dzinulim, otrajā pienākums pavēl būt svētam, t. i., pildīt visu savu pienākumu pret sevi un pilnībā sasniegt morālo mērķi. Pienākums būt pilnīgam „cilvēkam ir tikai attīstība no vienas pilnības uz otru”³⁸², proti, tas nekad nav sasniedzams, bet vienmēr ir attīstībā.

Pienākumi 2.a. grupā ir: labdarība, pateicība, līdzdalīga iejūtība³⁸³.³⁸⁴ Šiem pienākumiem Kants pretnostata netikumus naidam pret cilvēkiem: skaudību, nepateicību, ļaunu prieku³⁸⁵. Pienākumus 2.b. grupā Kants jau formulē kā netikumus, kuru iemantošana ir cieņas pienākumu pārkāpums, tie ir: augstprātība, aprunāšana, izsmiešana³⁸⁶.

Veids, kādā Kants nosaka pienākumus, un paši pienākumi norāda uz būtiskām cilvēka iedabu raksturojošām īpašībām. Šīs īpašības var atklāt šādā veidā.

³⁷⁸Ibid., 438

³⁷⁹Sk.: *Ibid.*, 441

³⁸⁰*Ibid.*, 444

³⁸¹*Ibid.*, 445

³⁸²*Ibid.*, 446

³⁸³Kants izmanto apzīmējumu „Theilnehmende Empfindung”. „Theilnehmung” latviski ierasti tulko kā „līdzcietība” (piem., *PPK*, 298). Šajā kontekstā, kur runa ir par pozitīviem pienākumiem, kas ietver aktivitātes aspektu, „līdzcietība” nav veiksmīgs tulkojums, jo tas šo aktivitātes momentu neietver. Turklāt Kants norāda, ka šis pienākums nebalstās līdzjūtībā: „Nav iespējams pienākums [...] darīt labu aiz līdzcietības – tā būtu aizvainojoša labdarība, jo tā izpauž labvēlību pret to, kam nav cieņas [...]” (*MdS* 6: 457) Veiksmīgs un atbilstošs atveidojums ir „līdzdalība”. „Empfindung” šeit netulkojam, kā ierasts, kā „sajūta”, jo, pirmkārt, „līdzdalīga sajūta” paredz kaut ko citu nekā pienākums, par kuru šeit ir runa, otrkārt, nav jānorobežojas no šī jēdziena kā piederīga izziņas teorijai, kur ar to domāta „uztveres matērija” (*TPK*, 149). „Iejūtība” ietver to nepieciešamo labvēlīguma un līdzjūtības pret citiem nozīmi, kas šeit jāparāda.

³⁸⁴Sk.: *MdS* 6: 448–458

³⁸⁵Sk.: *Ibid.*, 458–462

³⁸⁶Sk.: *Ibid.*, 465–468

Pirmkārt, šādu īpašību atklāj teleoloģiskais arguments, kuru Kants izmanto gan TMP, gan TM, lai pamatotu, ka cilvēkam ir jāattīstās, turklāt saskaņā ar mērķi, kuram pēc dabas ieceres jābūt augstākajam – moralitātei. Saskaņā ar šī argumenta izklāstu TMP cilvēka mērķis var būt vai nu laime, vai moralitāte kā lielākais sasniegums prāta izmantošanā. Argumenti, kas pamato, ka galvenais mērķis nevar būt laime, ir divi. Tikai viens no tiem tieši atsaucas uz klasisko teleoloģijas tēzi – daba nedara neko lieku – un tas paredz, ka cilvēkam ir dots vairāk, nekā vajag viņa jutekliskās iedabas apmierināšanai. Otrs, kas gan ir saistīts ar pirmo, tomēr tieši neizriet no tā, paredz, ka laimē, ja to padara par galveno mērķi, ir ietverta pretruna, proti, tiecoties uz to, cilvēks drīzāk kļūst nelaimīgs. To var nosaukt par mizoloģijas argumentu. TMP Kants raksta:

„Patiesi, mēs redzam, ka, jo vairāk kultivētu prātu iesaista nolūkā baudīt dzīvi un [iemantot] laimi, jo tālāk cilvēks ir no patiesas apmierinātības; tādējādi daudziem un, proti, trenētākajiem tā lietojumā, ja vien viņi ir pietiekami atklāti, lai to atzītu, noteiktā pakāpē rodas mizoloģija, t. i., naidis pret prātu, jo viņi, apsverot visus ieguvumus, kurus viņi gūst, es nevēlos sacīt, ka no visas vispārējās greznības mākslu izgudrošanas, bet pat no zinātnēm (kas viņiem galu galā arī šķiet kā sapratnes greznība), saprot, ka vairāk iedzīvojušies grūtsirdībā, nekā kļuvuši laimīgāki, un tādēļ viņi galu galā drīzāk apskauž, nevis noniecina tos, kuri ir tuvāk tikai dabas instinkta vadībai un kuri prātam neļauj pārlietu ietekmēt savu rīcību.”³⁸⁷

Šis arguments ir spēkā tad, ja pieņem, ka būtnei, par kuru šeit ir runa, ir tendence, tiecoties uz laimi, pārspīlēt šajos centienos, tā galu galā nonākot pie pretēja rezultāta. Šo pieņēmumu apliecina arī atsauce uz greznību. Antropoloģijā greznību Kants skaidro kā „sabiedriskās labklājības (*Wohlleben*) gaumes pārmērības kopienā (*in einem gemeinen Wesen*) (kas tād ir pretrunā ar tās labklājību (*Wohlfahrt*)).”³⁸⁸

Divu iemeslu dēļ var pieņemt, ka Kants, izvirzot teleoloģisko argumentu, balstās ar pieredzes atziņu palīdzību veidotā cilvēka iedabas skatījumā. Iemesli ir šādi.

(1) Pamatojuma trūkums pieņēmumam par to, ka ir divi uz galvenā mērķa statusu konkurējošie mērķi – laime un moralitāte. Komentējot TMP pasāžu, kurā Kants izvirza šo pieņēmumu, Timmermanis raksta, ka „viņš vienkārši pieņem, ka uz praktiskā prāta galamērķa [lomu] ir tikai divi kandidāti: laime un moralitāte. Ja tas nav pirmais, tam jābūt otrajam”³⁸⁹. Ir skaidrs, ka šim pieņēmumam nevar būt cits pamatojums, kā vienīgi cilvēku mērķizvēles un rīcības pieredze. Varētu iebilst, ka laimi un moralitāti var izvirzīt kā ikvienas tādas būtnes mērķi, kurai piemīt jutekliska un racionāla iedaba, tomēr laime nav tikai jutekliska kategorija (kā pamatots I.2.2.3.).

(2) Mizoloģijas argumentā ietvertā atsauce uz tieksmi iekrist pārmērībās, centienos pēc laimes, kas nebūt neizriet tikai no cilvēkam piemītošas juteklības, t. i., viņa dabiskās konstitūcijas, Boēcija vārdiem izsakoties, „daba ir mierā ar mazumu, bet alkātībai – vienmēr ir par maz”³⁹⁰. Ja šo

³⁸⁷Gr 4: 395–396

³⁸⁸Anth 7: 249

³⁸⁹Timmermann, Jens. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*, p. 22.

³⁹⁰Boēcijš. *Par mierinājumu filosofijā*. Rīga: Minerva, 2009, 56. lpp.

tieksmi neņem vērā, nav pamata apgalvot, ka prāts nav pietiekami labs instruments laimes sasniegšanai. Timmermanis raksta: „[...] grūti bez ierunām pieņemt, ka prātam jābūt sliktākam instrumentam, lai sasniegtu laimi, nekā instinktiem. Vai prāts nepalīdz mums saprast un atrisināt daudzas praktiskas problēmas, kas sakautu būtņi, kuru vada tikai instinkti? (Pele, kad tā notverta slazdā, nolādētu savu dzīvniecisko instinktu, ja tā varētu lādēties. Lai saprastu tā mehānismu, ir vajadzīgs prāts; un pat siers ne vienmēr padara dzīvu būtņi laimīgu.)”³⁹¹ Ja pele varētu izmantot prātu, lai izglābtos no slazda, vai, vēl vairāk, lai tajā neiekristu, tā būtu laimīga, problēma būtu, ja, izmantojot prātu, tā par būtisku laimes nosacījumu uzskatītu ne tikai savu dzīvību un sieru, bet, piemēram, pilnīgas zināšanas par visuma uzbūvi. Citiem vārdiem sakot, prāts nav piemērots laimes sasniegšanai tikai tad, ja ar tā izmantojumu tiek pārspīlēts gan laimes idejā ietilpstošo mērķu ģenerēšanā, gan tiecībā uz tiem.

Tātad pirmā īpašība paredz, ka cilvēkam piemīt tieksme pēc laimes kā patmīlības apmierinājuma, turklāt runa ir par spēcīgu, kontroles trūkuma situācijā pašdestruktīvu tieksmi. Tieksmi, ar kuras realizāciju tiek pārspīlēts.

Neapmierinātība, kurā var izvērsties tieksme pēc laimes, tomēr vispirms ir nevis morāles, bet patmīlības problēma, un TM tā iekļaujas, tikai izmantojot teleoloģisko argumentu, t. i., noskaidrojot pienākumu noteiksmes pamatus. Vienlaikus, tā ir arī morāles problēma vismaz tiktāl, ciktāl 1.b.1. grupas pienākumi aizliedz realizēties pašdestruktīvajai tendencei attiecībā uz cilvēka juteklisko iedabu. Pašdestrukcijas problēma no morāles skatpunkta ir nevis neatbilstība dabas nolūkam, bet neatbilstība prāta principam, kas paredz, ka cilvēks ir mērķis, kuru nekad nevar izmantot kā līdzekli.

Ņemot vērā šo principu, spēcīga tieksme realizēt patmīlības intereses atklājas kā problēma ne tikai cilvēka jutekliskās iedabas kontekstā, bet cilvēka morālās iedabas, kā to TM sauc Kants, kontekstā. Attiecībā uz sevi problēma ir sevis kā morālas būtnes padarīšana par līdzekli, lai realizētu savtīgas intereses. Atsaucoties uz šo problēmu, tiek formulēti 1.b.2. grupas pienākumi – nemelot, nebūt skopam un nepazemoties. Attiecībā uz citiem problēma ir viņu kā saprātīgu, tātad arī morālu, būtņu kā līdzekļu izmantošana savtīgiem mērķiem. Šo problēmu risina pienākumi nebūt skaudīgam, nepateicīgam un izvairīties no ļauna prieka (2.a), kā arī būt augstprātīgam, neaprunāt un neizsmiet citus (2.b).

Nav grūti saprast, ka šīs īpašības neizriet no patmīlības kā tādas, gluži tāpat kā no tās neizriet tai pretējā neapmierinātība, ja vien spēkā nav kādi nosacījumi. Ja jautā par pamatojumu pieņēmumam, ka patmīlība izvēršas minētajās no morāles viedokļa problemātiskajās tieksmēs noniecināt cilvēces vērtību sevī un citos, jāatzīst, ka pamatojumu var meklēt tikai tās raksturā un tās realizācijas apstākļos. Konkrētie pienākumi un aizliegumi norāda uz patmīlības raksturu

³⁹¹*Ibid.*, 23

un realizācijas apstākļiem. Tādas tieksmes kā skaudība, nepateicība un ļauns prieks paredz, ka cilvēka iedabu raksturo ne tikai vēlme realizēt savas intereses, bet arī sacensība. Citiem vārdiem sakot, cilvēka patmīlību raksturo ne tikai rūpes par savtīgajām interesēm un to apmierināšana, bet arī norūpētība par citu interesēm un to apmierināšanu, un pie viņa patmīlības interesēm pieder citu pārspēšana. No tā izriet arī augstprātība, tieksme aprunāt un izsmiet. Šādi raksturotas patmīlības realizācijas apstākļi ir nosakāmi no šī raksturojuma, runa ir par cilvēka kopdzīvi ar citiem cilvēkiem, t. i., viņa dzīvi sabiedrībā.

Otrā īpašība tāpat paredz, ka cilvēkam raksturīga tieksme savstarpēji sacensties. Apmierinātība, salīdzinot savus un citu panākumus un pozīciju, ir ļoti svarīga, ja ne pati svarīgākā patmīlības apmierinājuma daļa.

Tādējādi, nosakot pienākumus, Kants balstās divās būtiskās cilvēka iedabu konstituējošās īpašībās, kuras ļauj nonākt tuvāk pie tās cilvēka iedabas koncepcijas, kurā viņš balstās, pieņemot, ka cilvēkam ir tendence rīkoties tā vai citādi. Vēl vairāk varam pietuvoties šai koncepcijai, pievēršoties Kanta morālo jūtu teorijai.

I. 2.3.2. Morālās jūtas

Kants min četras morālas jūtas: morālo sajūtu, sirdsapziņu, tuvākmīlestību, cieņu pašam pret sevi. Viņš tās sauc par estētiskajiem pirmdotumiem (*ästhetische Vorbegriffe*), kuri nodrošina pienākumu vispār uztverīgumu dvēselē. Kants skaidro, ka tie „kā subjektīvi nosacījumi ir pamatā pienākuma jēdziena uztverīgumam, nevis kā objektīvi nosacījumi – moralitātei”³⁹².

Estētisko pirmdotumu konceptu var izskaidrot ar šādas norādes palīdzību: „tie kopumā ir estētiski un pirmesoši (*Vorhergehend*), [...] dabiski dvēseles dotumi (*praedispositio*), kuri ļauj būt aficētam ar pienākuma jēdzieniem”, kuri „piemīt katram cilvēkam un ar kuru palīdzību viņš var pakļauties pienākumam”³⁹³. Dabiskuma un piekritības katram cilvēkam predikāti skaidro, kas šeit saprotams ar jēdzienu „estētisks”. Runa ir par to, kas nāk no cilvēka jutekliskās iedabas. Kants izmanto estētiskuma jēdzienu kā tādu, kas attiecas uz jūtām, vienviet TM šie jēdzieni tiek identificēti³⁹⁴.

To, kas domāts ar „pirmdotumiem”, skaidro piedāvātais latīniskais termins, ko var tulkot kā predispozīcijas – pirms uztverīguma esošais, kas padara uztverīgumu iespējamu. Tātad – uztverīguma dispozīcijas.

³⁹²*MdS* 6: 399

³⁹³*Ibid.*

³⁹⁴Sk.: *Ibid.*, 449

Tas, ka šie pirmdotumi nodrošina pienākuma uztverīgumu, vedina domāt, ka tie nodrošina to, ka pienākumu vispār uztver kā tādu, un ka pienākums tiem seko, proti, ka tiem ir kāda kauzāla attiecība pret pienākuma apzināšanos un pildīšanu. Šāds uzskats ir maldīgs, jo Kants uzsver, ka tie seko morālā likuma iedarbībai uz dvēseli un tikai tad tos apzinās, t. i., to apzināšanās nav jutekliski nosacīta³⁹⁵. Šie pirmdotumi paši ir jutekliskas izcelsmes, bet tas, kas tos aktualizē, ir morālā likuma vai pienākuma iedarbība uz cilvēku.

Šeit parādās problēma: kā savienot tēzi, ka likums aktualizē šos pirmdotumus, ar tēzi, ka tie nodrošina pienākuma uztverīgumu dvēselē. Uzsākot to risināt, jāņem vērā divi nošķīrumi: nošķīrums starp nūmenālo un fenomenālo sfēru, un nošķīrums starp likuma priekšstatīšanu jeb apzināšanos un gribas noteikšanu caur likumu. Iespējamais problēmas risinājums, ņemot vērā minētos nošķīrumus, var būt šāds.

Kants uzskata, ka likums ir dots un priekšstatīts nūmenālajā sfērā, arī gribu determinē nūmenālajā sfērā (par to atbildīgs inteligiblais raksturs), tomēr to var ietekmēt arī fenomenālās norises. Ja Kants nenošķirtu likuma priekšstatīšanu no gribas determinācijas un pēdējo neuzskatītu par atvērtu fenomenālajām ietekmēm, būtu neiespējami izskaidrot, kā cilvēks nūmenāli var būt brīvs un kā šī brīvība var rezultēties ļaunā rīcībā. Kants, protams, neapgalvo, ka gribas determinācija notiek fenomenālā līmenī, viņš paliek pie apgalvojuma, ka tā ir determinēta nūmenālajā līmenī un ka griba ir atvērta arī jutekliskām ietekmēm, bet attiecības starp gribu nūmenālajā līmenī un fenomenālajā (plašāk – starp empīrisko un inteligiblo raksturu) ir neizskaidrojamas. Morālās jūtas šajā kontekstā var saprast kā tādas, kuras fenomenālajā līmenī veicina jau nūmenālā līmenī nolemtu rīcību no pienākuma. Tādējādi tās vienlaikus ir saprotamas kā epifenomenālas un kā tādas, kurām fenomenālā sfērā var piedēvēt kauzālu lomu attiecībā uz rīcību.

Pat ja pieņem iespēju iepriekš raksturoto problēmu risināt, atsaucoties uz transcendentālā ideālisma nošķīrumu, spēkā paliek plašāka problēma – kā Kanta morālas rīcības motivācijā vispār iekļaujas jūtas, ja to izslēgšana saskaņā ar TMP ir kritērijs morālas vērtības piedēvēšanai rīcībai. Kā Kants, kurš apgalvo, ka „no rīcības, kas veikta no pienākuma, pilnībā jānošķir tieksmju ietekme un līdz ar to jebkāds gribas priekšmets, tātad nepaliek nekas cits, kas varētu noteikt gribu, kā vien objektīvi likums, bet subjektīvi tīra cieņa pret šo praktisko likumu”³⁹⁶, tomēr var apgalvot, ka „nav neviena cilvēka, kuram nepiemistu nekādas morālās jūtas, jo bez jebkāda šo jūtu uztverīguma viņš būtu tikumiski miris”³⁹⁷.

Šo problēmu var risināt, atgriežoties pie mūsu pieņēmuma TMP analīzes kontekstā, ka no rīcības motivācijas Kants izslēdz nevis jūtas un tieksmes kā tādas un tādēļ – tās visas, bet tās jūtas un

³⁹⁵Sk.: *Ibid.*, 399

³⁹⁶*Gr* 4: 400

³⁹⁷*MdS* 6: 400

tieksmes, kuras izriet no patmīlības un ir vērstas uz savtīgu interešu realizēšanu. No tā savukārt izriet jūtu statuss morālas rīcības motivācijas kontekstā vispār. Kā tas notiek, jāskaidro, aktualizējot komentētāju diskusijas šajā jautājumā.

Elisona akcentētā inkorporācijas tēze paredz, ka ikvienu rīcību nosaka maksima. Tas, vai šī rīcība apmierina tieksmes vai likuma prasību, t. i., ir no tieksmes vai no likuma, izriet no šo divu elementu kārtības maksimā, apmierināta tiek tā elementa prasība, kas maksimā ir ietverts kā dzinulis. Ir iespējami tikai divi šādi kārtības veidi: likums ir tieksmju apmierināšanas nosacījums, vai otrādi – tieksmes ir likuma izpildes nosacījums. Tas nozīmē, ka, ja spēkā ir otrā kārtība, tad rīcība nav no pienākuma, tas savukārt nozīmē, ka tai nepienākas morāla vērtība. Ja spēkā ir pirmā kārtība, tad morālās jūtas ir izslēdzamas no rīcības motivācijas.

Vuds piedāvā tādu inkorporācijas tēzes interpretāciju, kas atceļ maksimas ekskluzīvo attiecību pret rīcību. Viņš uzskata, ka iepriekš citētā pasāža no *Reliģijas*, ko Elisons apzīmē kā inkorporācijas tēzi, nozīmē, ka „piemēram, simpātijas tieksme var mūs motivēt tikai tādā veidā, ka tā mums kalpo kā dzinulis, lai pieņemtu maksimu (piemēram, palīdzēt citiem, kad viņiem vajadzīga palīdzība) un rīkotos saskaņā ar to noteiktās situācijās”³⁹⁸. Šāds skatījums ir pretējs inkorporācijas tēzes idejai, jo paredz, ka rīcību var noteikt arī kaut kas tāds, kas nav inkorporēts maksimā. Ar tā palīdzību Vuds gūst iespēju apgalvot, ka atšķirīgos gadījumos vienu un to pašu pienākumam atbilstošo maksimu un no tās izrietošo rīcību var motivēt dažādi dzinuli: vienā gadījumā pienākumam atbilstošas rīcības motīvs var nebūt pienākums, „bet citos apstākļos tās pašas pienākumam atbilstošās rīcības, kas izriet no tās pašas pienākumam atbilstošās maksimas, motīvs var būt pienākums”³⁹⁹. Šāda interpretācija Vudam ļauj veidot iebildumu tiem Kanta kritiķiem, kuri uzskata, ka saskaņā ar Kantu rīcībai piemīt morāla vērtība tad un tikai tad, ja to nemotivē nekas cits kā vien pienākums, tā tad jātiecas uz to, lai no motivācijas izslēgtu visu, kas nav pienākums, tostarp pozitīvas jūtas. Šī interpretācija ļauj apšaubīt tādu Kanta ētikas skaidrojumu, kādu savā satīrā tēlo Šillers⁴⁰⁰.

Ja nepieņem Vuda interpretāciju, tad jāatzīst, ka „rīcība, kura nav veikta no pienākuma, nevar izrietēt no tās pašas maksimas, no kuras izriet rīcība, kas ir veikta no pienākuma”. Jāatzīst, ka „tā ārēji izskatās tāpat kā rīcība, kas veikta no pienākuma, bet tās maksimas nepieciešami atšķiras no tām maksimām, no kurām izriet rīcība no pienākuma”⁴⁰¹.

Par veiksmīgu iebildumu Vuda pieņemumam, ka rīcības dzinulim nav jābūt ietvertam maksimā, lai noteiktu rīcību, var uzskatīt Barones piedāvāto piemēru. Viņa ieskicē situāciju, kurā kāds vēlas kaitēt savam draugam. Viņam zināma patiesa informācija, kuru šis draugs gribētu zināt, bet

³⁹⁸Wood, Allen. *Good Will // Philosophical Topics*. Volume 31. 2003, pp. 457–484.

³⁹⁹*Ibid.*, 468

⁴⁰⁰Sk.: Wood, Allen W. *Kant's Ethical Thought*, p. 28.

⁴⁰¹*Ibid.*

kas vienlaikus viņu sāpinātu⁴⁰². Ja interpretējam šo situāciju, balstoties Vuda uzskatos, ir iespējams, ka, naida vai dusmu motivēts, cilvēks var rīkoties labi (teikt patiesību) un darīt to, balstoties labā maksimā (vienmēr teikt patiesību). Jo, ja morālas jūtas, piemēram, simpātijas var motivēt pieņemt labu maksimu, to var motivēt arī nemorālas jūtas, piemēram, tieksme sāpināt, atriebties utt. Saskaņā ar Elisona pozīciju tas nav iespējams, jo šo motīvu rīkoties noteiktā veidā nav iespējams atdalīt no maksimas. Komentējot iebildumus, ko Barone vērs pret citiem viņa inkorporācijas tēzes aspektiem, Elisons uzsver, ka, „pieņemot maksimu, tajā tai pašā laikā tiek uzņemts dzinulis, jo dzinulis rīkoties noteiktā veidā ir ikvienas maksimas struktūras sastāvdaļa, arī tad, ja tas nav eksplicēts”⁴⁰³. Ja ikviens dzinulis, kas kalpo kā motīvs, ir ietverts maksimā, tad rīcībai, kas izriet no šīs maksimas, var būt morāla vērtība tikai tad (kas izriet no tikai diviem iespējamajiem dzinulu kārtības modeļiem maksimā), ja kā motīvs kalpo likums.

Tātad no Vuda pozīcijas izriet, ka morālās jūtas var kalpot kā rīcības motīvs un rīcība joprojām var būt morāli vērtīga un izrietēt no morāli labas maksimas. No Elisona pozīcijas – ja jūtas vispār (tai skaitā morālās) kalpo kā motīvs, tās ir ietvertas maksimā, kurā nav ievērota pareiza dzinulu kārtība, no kuras savukārt nevar izrietēt morāli vērtīga rīcība.

Pieņēmums par to, ka Kantam pirmkārt un galvenokārt aktuāli ir no rīcības motivācijas izslēgt savtīgas tieksmes, iepriekš izklāstītās diskusijas kontekstā liek piekrist Elisonam. Tieši Elisona inkorporācijas tēzes interpretācija identificē nepieciešamību rīcības motivāciju padarīt caurspīdīgu. Tā ir nepieciešamība tādēļ, ka morāles problēma, kā Kants to identificē TMP, ir nevis tikai cilvēku tieksme rīkoties atbilstoši „mīļotajam sev”, bet slēpta tieksme tā darīt, tādēļ šī problēma atklājas, tikai „tuvāk pievēršoties viņu sirds domām”. Runa ir par slēptu tieksmi gan sev pašam, gan citiem. Kā fiksēts antropoloģijas lekciju pierakstos – „pārlietu bieži cilvēks sevi maldina, izvērtējot sevi un citus, jo viņam pietiek tikai ieraudzīt šķietami labu sirdi, lai viņš noticētu, ka tā patiešām ir laba sirds.”⁴⁰⁴ Gluži kā to atklāj Barones piemērs. Vienīgā iespēja, kā atrisināt šo problēmu, ir rīcības motivāciju izvērtēt skaidrās un vienkāršās kategorijās tā, kā to paredz tikai divi maksimā iekļauto elementu kārtības modeļi. Ja tas nozīmē, ka no rīcības motivācijas ir jāizslēdz jebkādas jūtas un tieksmes, tad tas ir tā vērts, apsverot ieguvumu no morāles skatpunkta.

Turklāt vismaz vienviet Kants izslēdz Vuda piedāvāto interpretāciju. TP, polemizējot ar Garvi, Kants tieši izdara nošķirumu starp pašu rīcības maksimu un maksimu, kas nosaka šīs maksimas pieņemšanu, apgalvojot, ka, tā kā par pirmo rīcības subjekts nekad nevar būt īsti

⁴⁰²Sk.: Baron, Marcia. Freedom, Frailty and Impurity // *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Vol.36. Iss.4., 1993, p. 432.

⁴⁰³Allison, Henry E. *Idealism and Freedom*, p. 119.

⁴⁰⁴V-*Anth/Mensch* 25: 859

pārliecināts, rīcības morālā vērtība kļūst atkarīga no pēdējās, turklāt tā ir piešķirama pēdējai tikai tad, ja tā ir vērsta tieši uz pirmās „tīrību”. Viņš raksta:

„Var gadīties, ka cilvēks nekad nav viscaur nesavtīgi (bez citu dzinūļu piejaukuma) pildījis paša atzīto un arī godāto pienākumu; var gadīties, ka, neraugoties uz vislielāko tiekšanos, [viņš] nekad netiek tik tālu. Taču, ciktāl visrūpīgākajā pašpārbaudē var sevi [to] uztvert, viņš var apzināties ne tikai šādus līdzdarbīgos motīvus, bet arī [sevis] pašnoliegumu, raugoties uz daudzajiem [motīviem], kas stājas ceļā pienākuma idejai, līdz ar to – [apzināties arī] maksimu tiekies pēc šādas tīrības; viņš to iespēj; un viņa sekošanai pienākumam ar to ir arī gana.”⁴⁰⁵

Tas nozīmē, ka izšķirošais kritērijs morālās vērtības noteikšanā joprojām ir „tīrība”, turklāt cik vien dziļā iesaistīto maksimu līmenī tas iespējams.

Morālo jūtu lomas rīcībā izskaidrošanas problēmu var atrisināt, piekrītot Elisona uzskatam, ka morālās jūtas drīzāk „veicina mūsu spēju rīkoties no pienākuma, nevis aizvieto vai pat papildina pienākumu kā motīvu”. Elisons šo veicināšanu izprot noteiktā veidā. Viņš min sliekšmi uz ļaunu, kas ir pastāvīgi klātesoša mūsu morālajās izvēlēs un vairo iespēju izvēlēties par labu savtīgām tieksmēm, morālās jūtas savukārt „veido svarīgu pretsvaru savtīgajām tieksmēm, kuru kārdinājumam paņemt morālas brīvdienas mēs sliecamies pakļauties”⁴⁰⁶. Runa ir par pretsvaru sliekšmei uz ļaunu, t. i., cilvēku tendencei izvairīties no pienākuma stingrajām prasībām, veidot pastarpinājumu starp šīm prasībām un viņu interesēm.

Svarīgi saprast, norāda Elisons, ka runa ir nevis par psiholoģisku cīņu starp spēku un pretspēku par ietekmi, bet drīzāk par dialektisku morālu cīņu, kas kā cīņa pret sliekšmi uz ļaunu ir „brīvības cīņa ar sevi, nevis ar dabu, kas slēpjas aiz tieksmēm”⁴⁰⁷. Foršners morālo jūtu nozīmi skaidro līdzīgi, uzsverot morālo jūtu esamību prāta pusē, tādējādi izslēdzot, ka runa varētu būt par psiholoģisku cīņu. Viņš raksta: „Ar moralitātes pozīcijas palīdzību dotā vairāk vai mazāk izteiktā cieņas sajūta motivē mūs [izkopt] morālo jūtu kultūru. Un šī prāta nosacīto, emotīvo spēku kultūra ir nepieciešama, ja uz morāli spējīgajam subjektam praktiski jāaizsargājas no pretestību izrādošajām dabiski nosacītajām tieksmēm.”⁴⁰⁸

Tādā veidā morālās jūtas skaidro nevis kā morālās rīcības dzinuli, t. i., nevis iemeslu, kāpēc cilvēks rīkojas morāli, bet kā labvēlīgus apstākļus morālai rīcībai, kas to atvieglo, uzlabo tās kvalitāti, bet nenosaka tās iespējamību vai faktisko norisi. Šis morālo jūtu problēmas risinājums ir saprātīgs, jo no vienas puses tas ļauj pieņemt, ka jūtas un tieksmes ir izslēdzamas no rīcības motivācijas, vienlaikus apgalvojot, kā to ļauj mūsu pieņēmums, ka izslēgšanas iemesls ir nevis pašas jūtas un tieksmes kā tādas (tās var būt arī pozitīvs faktors morālajā rīcībā), bet veids, kādā cilvēks pret tām attiecas.

⁴⁰⁵TP 8: 285–284

⁴⁰⁶Allison, Henry E. *Kant's Theory of Freedom*, p. 167.

⁴⁰⁷Allison, Henry E. *Idealism and Freedom*, p. 122.

⁴⁰⁸Forschner, Maximilian. *Freiheit als Schlußstein eines Systems der reinen Vernunft*, S. 158.

I. 3. Cilvēka iedaba no morāles skatpunkta

I. 3.1. Tikuma un netikuma saknes: dispozīcijas uz labu⁴⁰⁹ un sliksme⁴¹⁰ uz ļaunu

No morāles skatpunkta raugoties, izšķirošs ir tas rīcību konstituējošais līmenis, kurā cilvēks savas gribas subjektīvajā principā, t. i., maksimā, ietver vai neietver likumu kā rīcības dzinuli. Izšķiršanās par vienu no šiem variantiem ir balstīta brīvības aktā. Ja tā nebūtu, tad attiecīgā rīcība, kas izrietētu no maksimas, nebūtu vērtējama kā morāli relevanta – laba vai ļauna, tikumīga vai netikumīga.

Brīva izšķiršanās par likuma kā dzinūļa ietveršanu maksimā un tātad par tikumisku rīcību ir iespējama patvarības dēļ, kas atšķirībā no gribas nav pakļauta nekādam savas norises likumam, bet ir pilnīgi brīva, sākotnēja spēja izdarīt izšķiršanos par to, vai pakļauties kādam likumam. Šīs izšķiršanās attiecību pret cilvēka iedabas konstitūciju Kants izklāsta *Reliģijā*, izmantojot divus būtiskus cilvēka iedabu raksturojošus elementus – dispozīcijas uz labu un sliksmi uz ļaunu.

Cilvēkam piedēvējot sliksmi uz ļaunu un dispozīcijas uz labu, Kants norāda, ka iespējamība izvēlēties likumam atbilstošu vai neatbilstošu maksimu, atvērtība abiem variantiem konstituē cilvēka iedabu un attiecas uz visu cilvēku dzimtu. Viņš raksta: „Ja mēs tātad sakām, ka cilvēks ir no dabas labs, vai ka viņš ir no dabas ļauns, tad tas nozīmē tikai to, ka viņam piemīt (mums neizzināms) pirmamats labu vai ļaunu (likumam neatbilstošu) maksimu pieņemšanai un, proti, vispār viņā kā cilvēkā tā, ka viņš caur šo pirmamatu vienlaikus izpauž arī savas dzimtas raksturu.”⁴¹¹

Mēģinot izzināt minēto pirmamatu, neizbēgami jāsastopas ar bezgalīgā regresa problēmu.

„Tas, ka pirmais subjektīvais morāļu maksimu pieņemšanas pamats ir neizzināms, ir redzams jau no tā, ka, tā kā šī pieņemšana ir brīva, tās pamats (kāpēc es, piemēram, pieņemu ļaunu un nevis labu maksimu) ir jāmeklē nevis dabas dzinūļos, bet atkal maksimā un, tā kā arī tai ir jābūt savam pamatam, bet ārpus maksimas nav un nevar piedāvāt nekādu brīvās patvarības noteicējamatu, tā subjektīvo noteicējamatu virknē var virzīties aizvien tālāk līdz bezgalībai, nenonākot līdz pirmajam pamatam.”⁴¹²

⁴⁰⁹Kants lieto apzīmējumu „Anlage”, to ir sarežģīti atveidojot latviešu valodā, mums piedāvāti vairāki varianti: „iedīgļi” (piemēram, *TPK*, 84, 439), „dotumi” (piemēram, *Vēstures sākums*, 43; *MM*, 128), „dotības” (piemēram, *SK*, 208, 230), „spējas” (piemēram, *SK*, 86, 293), „aizmetņi” (piemēram, *PPK*, 160), „īpašība” (piemēram, *TPK*, 36). Šajā kontekstā, kur Kanta nolūks ir sastatīt labā un ļaunā pašu sākotni cilvēka iedabā, piemērotāki ir tādi varianti kā „iedīgļi”, „dotumi” un „aizmetņi”, tomēr neviens no šiem jēdzieniem neveido labskanīgu apvienību ar vārdiem „uz labu”, kas šajā gadījumā būtu svarīgi. Tādēļ izmantosim jēdzienu „dispozīcijas”.

⁴¹⁰Kants lieto apzīmējumu „Hang”, latviski to ierasti tulko kā „tieksme” (piemēram, *PPK*, 439; *Ideja*, 26; *TPK*, 385, Rubenis, A. *Imanuels Kants*, 236. lpp.) vai „sliksme” (piemēram, *PPK*, 226). Ņemot vērā, ka izmantojam „tieksme”, lai tulkotu „Neigung”, „Hang” atveidosim kā „sliksme”.

⁴¹¹*RGV* 6: 21

⁴¹²*Ibid.*

Pirmpamats nav balstīts „dabas dzinuļos”, tātad – nav jāsaprot kā dabisks, t. i., fizioloģisks vai psiholoģisks. Iedzimts tas ir tādā nozīmē, ka „tam jābūt visa pieredzē dotā brīvības izmantojuma (agrā jaunībā un sākot jau no dzimšanas) pamatā un tas jāpieņem cilvēkā līdz ar viņa dzimšanu, nevis tā, ka dzimšana ir tā cēlonis”⁴¹³. Ņemot vērā, ka Kants noraida pirmpamata psihofizioloģisko izcelsmi un tomēr atsaucas uz to dabas sfērai piederīgās kategorijās, dabas jēdziens šajā kontekstā tiek izprasts citādi, nekā paredz tā šī jēdziena nozīme, kurā balstoties, tas tiek pretstatīts brīvības jēdzienam. Kants raksta:

„Lai tūlīt pat neatdurtos pret dabas jēdzienu, kurš, ja tam (kā ierasts) vajadzētu nozīmēt pretējo brīvas rīcības pamatam, būtu krasā pretrunā ar morāli labā vai ļaunā predikātiem, jāiegaumē, ka šeit ar cilvēka iedabu tiek saprasts tikai viņa brīvības lietojuma vispār (kas pakļauts objektīviem morāliem likumiem) subjektīvais pamats, kas ir pirms jebkādas uz jutekļiem attiecināmas rīcības, šis pamats var būt jebkur.”⁴¹⁴

Franču filozofs Bernards Karnuā (*Carnois*) norāda, ka Kants *Reliģijā* pārsteidzošā kārtā maina savu terminoloģiju un ar dabu apzīmē nevis determinismu, bet brīvību⁴¹⁵. Cilvēka iedaba saskaņā ar šo skaidrojumu ir pamats cilvēka brīvības lietojumam.

Iespēju izvēlēties labo, rīkoties saskaņā ar likumu, Kants skaidro kā balstītu dispozīcijā uz labu cilvēka iedabā. Par dispozīciju uz labu viņš skaidro: „Attiecībā pret tās mērķi mēs varam to pamatoti iedalīt trijās klasēs kā cilvēka noteiksmes elementos.”⁴¹⁶ Kā šādus elementus Kants min dzīvnieciskumu, kas piemīt cilvēkam kā dzīvai būtnei, cilvēciskumu, kas piemīt cilvēkam kā dzīvai un saprātīgai būtnei, un personību, kas cilvēkam piemīt kā saprātīgai un vienlaikus morāli atbildīgai būtnei⁴¹⁷. Ņemot vērā šo dalījumu, var runāt par trim dispozīcijām – dzīvnieciskuma, cilvēciskuma un personības dispozīcijām. (1) Dzīvnieciskuma dispozīcijā cilvēku vada „fiziskā un tikai mehāniskā patmīlība”⁴¹⁸, kas ietver tieksmi uzturēt sevi kā dzīvu būtni, dzimtas vairošanās un saglabāšanās tieksmi un tieksmi sabiedriskoties ar citiem cilvēkiem. Šī dispozīcija realizējas bez prāta līdzdalības. (2) Cilvēciskuma dispozīcija paredz prāta lietojumu, bet to lieto, lai apmierinātu juteklisko iedabu. Cilvēka izpausmes šajā dispozīcijā vada patmīlība, ko īsteno ar prāta palīdzību. Šī ir dispozīcija, kurā balstās pragmatiskā racionalitāte jeb saprātīgums. (3) Personības dispozīcija ir „morālā likuma cieņas kā pietiekama patvarības dzinuļa uztverīgums”⁴¹⁹. Ņemot vērā, ka šī dispozīcija paredz ne tikai atzīt morālo likumu, bet arī atzīt to kā pietiekamu rīcības dzinuli, tā ir dispozīcija, kurā cilvēks ir morāli atbildīga būtne, t. i., būtne, kurai piemīt praktiskais prāts.

⁴¹³*Ibid.*, 22

⁴¹⁴*Ibid.*, 20

⁴¹⁵Sk.: Carnois, Bernard. *The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom*. Trans. by David Booth. Chicago: The University of Chicago Press, 1987, pp. 95–96.

⁴¹⁶*RGV* 6: 26

⁴¹⁷Sk.: *RGV* 6: 26

⁴¹⁸*Ibid.*

⁴¹⁹*Ibid.*, 27

Trešo dispozīciju Kants saista tikai ar morālu rīcību, jo šajā dispozīcijā likums patvarības maksimā ir ietverts kā rīcības dzinulis. Šādi noteiktu patvarību sauc par „labu raksturu, kas, tāpat kā jebkāds brīvās patvarības raksturs, ir kaut kas, kas jāiegūst”⁴²⁰. Pirmajās divās dispozīcijās, Kantaprāt, var sakņoties noteikti netikumi. Pirmajā sakņojas dabiskās rupjības netikumi, kas ir pretrunā dabas mērķiem attiecībā uz cilvēku, tie ir „dzīvnieciskie rījības, miesaskāres un mežonīgās bezlikumības (attiecībā pret citiem cilvēkiem) netikumi”⁴²¹. Bet otrajā – kultūras netikumi, ko „sava ļaunuma augstākajā pakāpē (kas tad ir tikai ļaunuma maksimuma ideja, kas pārsniedz cilvēci), piemēram, skaudībā, nepateicībā un ļaunā priekā (*Schadenfreude*) u. c., var saukt par velnišķīgiem netikumiem”⁴²².

Neņemot vērā to, ka pirmajās divās dispozīcijās var sakņoties netikumi, Kants visas trīs dispozīcijas raksturo kā labas, turklāt „nevis tikai (negatīvi) labas (tās nepretojas morālajam likumam), bet dispozīcijas uz labo (tās pieprasa tam sekot)”⁴²³. Šī atziņa par pirmo divu dispozīciju pozitīvo labumu kļūst skaidra „Tikumu mācības” kontekstā, kur Kants izvirza vairākus pienākumus, kas uz cilvēku attiecas kā tikai dzīvniecisku būtnei un kā dzīvniecisku un saprātīgu būtnei. Tātad arī no šīm dispozīcijām ir atvedināma morāla nepieciešamība, kas regulē to attīstību.

Kants uzsver, ka dispozīcijas uz labu ir cilvēka iedabu konstituējoši elementi, kurus cilvēks gan var „izmantot neatbilstoši to mērķim, bet ne iznīcināt”, jo tie „nepieciešami pieder pie šādas būtnes iespējamības”⁴²⁴. Tas nozīmē, ka šīs dispozīcijas Kants uzskata par fundamentālām cilvēka iedabu raksturojošām kategorijām.

No dispozīciju teorijas izriet būtiska atziņa – tieksmes kā tādas nav ļaunas. Kants cilvēka bioloģisko konstitūciju (dzīvnieciskumu), kurā sakņojas tieksmes, skaidro kā dispozīciju uz labo. Viņš norāda, ka tajā var sakņoties arī netikumi, tomēr to cēlonis nav pašas tieksmes, bet to nepareizs, mērķim neatbilstošs izmantojums. Kants raksta: „Dabiskās tieksmes, pašas par sevi, ir labas, t. i., nenosodāmas, un tas ir ne tikai veltīgi, bet būtu arī kaitīgi un nosodāmi vēlēties tās iznīcināt; tās drīzāk vajag ierobežot, lai tās cita citai netraucētu, lai tās savstarpēji saskaņoti varētu iekļaut veselumā, ko sauc par laimi.”⁴²⁵

Tātad tieksmēs pašās par sevi nav nekā ļauna, tomēr attiecībā uz gribas noteikšanu tās var piedāvāt alternatīvu prātam: „ja prāts neņem vadības grožus savās rokās, tās tēlo kungu pār cilvēku”⁴²⁶. Ļaunuma cēlonis ir tajā, ka tieksmes pieņem kā alternatīvu gribas noteicējamatu.

⁴²⁰*Ibid.*

⁴²¹*Ibid.*

⁴²²*Ibid.*

⁴²³*Ibid.*, 28

⁴²⁴*Ibid.*

⁴²⁵*Ibid.*, 58

⁴²⁶*MdS* 6: 408

Tas savukārt ir nepareizs tieksmju izmantojums. Tās nevar kalpot par alternatīvu prāta likumdošanai, jo, pirmkārt, labo nosaka prāta likums, bet tieksmēs pašās par sevi nav nekā, kas tām liktu atzīt par autoritāti to, ko prāta likums noteicis kā labu, proti, tās var arī „pieslieties nelikumīgajam (*Gesetzwidrige*)”⁴²⁷. Otrkārt, bez prāta vadības tās nevar panākt tā realizāciju, uz ko patiesībā tās, kā cilvēka juteklisko iedabu pārstāvošas, tiecas, proti, laimi. Pirmajā gadījumā tieksmju nepakļaušana prātam ir morālās racionalitātes priekšrakstu pārkāpums, bet otrajā – pragmatiskās.

Iespējamība rīkoties ļauni balstās sliekšmē uz ļaunu. Ar sliekšmi (*propensio*) Kants saprot „tieksmes (habituālas iekāres, *concupiscentia*) iespējamības subjektīvo pamatu, ciktāl tas piedēvējams cilvēcei vispār”⁴²⁸. Sliekšme no dispozīcijas atšķiras ar to, ka „tā var būt iedzimta, bet to nedrīkst priekšstatīt kā tādu, to var domāt (ja tā ir laba) kā iegūtu vai (ja tā ir ļauna) kā tādu, kurai cilvēks pats sevi nolēmis”⁴²⁹.

Kanta pētnieks Gordons Mikalsons (*Michalson*) norāda, ka subjektīvais pamats, par kuru šeit ir runa, ir tas, kas slēpjas aiz cilvēku vispārējās tendences novirzīties no morālā likuma noteiktā ceļa. Tieši šī vispārīgā tendence, nevis epizodiski, savstarpēji nesaistīti dažreiz notiekoši morāles pārkāpuma akti interesē Kantu. Visa Kanta teorija par ļaunumu balstās uzskatā, ka ir neizbēgama sistemātiska tendence, kas raksturo ļaunu maksimu pieņemšanu⁴³⁰. Šī vispārīgā tendence rezultējas tieksmē rīkoties tā, kā rīkoties motivē dabisks dzinulis⁴³¹.

Būtiski saprast, ka šī tendence nav nejauša, Kants uzskata, ka tā nepieciešami piemīt ikvienam cilvēkam, ciktāl viņš ir cilvēks, t. i., ka tā pieder pie cilvēku dzimtas rakstura un piemīt visiem tās locekļiem. Kants raksta:

„Bet šeit ir runa tikai par patiesi, t. i., morāli, ļauno, kam, tā kā tas ir iespējams tikai kā brīvas patvarības noteiksme, kura savukārt kā laba vai ļauna ir izvērtējama tikai caur tās maksimām, kam jābūt maksimas nepakļaušanās morāliskajam likumam iespējamības subjektīvajā pamatā, un, ja šo sliekšmi drīkst pieņemt kā piederīgu vispār cilvēkam (tātad viņa dzimtas raksturam), to var saukt par cilvēku dabisku sliekšmi uz ļaunu.”⁴³²

⁴²⁷*Ibid.*

⁴²⁸*Ibid.*, 28

⁴²⁹*Ibid.*, 29

⁴³⁰Sk.: Michalson, Gordon. *Fallen Freedom. Kant on radical evil and moral regeneration*. New York, Port Chester, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1990, p. 41.

⁴³¹Jāpaskaidro tieksmes jēdziena lietojums šajā kontekstā. Runa, protams, nevar būt par tieksmi kā izrietošu no cilvēka jutekliskās iedabas, jo tieksme, par kuru ir runa šeit, ir izrietoša no tendences, kura ir cilvēka brīvības rezultāts. Vuds tieksmes jēdzienu šajā kontekstā skaidro šādi: Kants lielākoties tieksmes jēdzienu izmanto, runājot par dabisku dzinuli, kas ir klātesošs ikvienā galīgas racionālas būtnes gribēšanā (*volition*), dzinuli, kas izriet no cilvēka dzīvnieciskās dispozīcijas. Bet reizēm viņš to lieto, runājot par noteikta veida gribēšanu, kuru motivē šāds dzinulis. Ja mēs pieņemam, ka viņš lieto tieksmes jēdzienu otrajā nozīmē, tad frāze „tieksmes iespējamības subjektīvais pamats” nozīmētu – cilvēka gribas īpašība, kas ļauj šai gribai saskaņā ar kārtulu vai maksimu apmainīt dzinulu racionālo jeb morālo kārtību, dodot priekšroku nevis pienākumam, bet tieksmju dzinuliem, un tādējādi darīt ļaunu. (Sk.: Wood, Allen. *Kant's Moral Religion*. Ithaca, London: Cornell University Press, 1970, p. 216.)

⁴³²RGV 6: 29

Tā kā sliekšme uz ļaunu ir viens no cilvēka kā tāda iedabu konstituējošajiem elementiem, var apgalvot, ka cilvēks, kā raksta Hefe, ir „ļaus saknē”⁴³³. Kants lieto apzīmējumu „radikāls ļaunums”. Predikāts „radikāls” tātad neattiecas uz ļaunuma kvalitāti vai kvantitāti, bet uz ļaunuma iesakņotību un neizbēgamību cilvēka iedabā.

Sliekšme uz ļaunu izpaužas caur tādas maksimas pieņemšanu, kurā likums ir pakārtots tieksmei kā dzinulim:

„Attiecīgi cilvēks (arī vislabākais) ir ļauns tikai tādēļ, ka viņš samaina tikumisko dzinuļu uzņemšanas kārtību maksimā: viņš gan tajā uzņem morālo likumu līdzās patmīlībai, bet, tā kā viņam kļūst skaidrs, ka tie nevar pastāvēt līdzās viens otram, bet viens no tiem jāpakārto otram kā tā augstākajam nosacījumam, viņš padara patmīlības un tās tieksmju dzinuli par morālā likuma ievērošanas nosacījumu, lai gan tieši pēdējo, kā pirmā apmierinājuma augstāko nosacījumu, vajadzētu uzņemt patvarības maksimā kā vienīgo dzinuli.”⁴³⁴

Tādējādi ļaunumu Kants raksturo kā „sirds ačgārnību (*Verkehrtheit*)” jeb „ļaunu sirdi”⁴³⁵.

Ļauna rīcība vai netikums vienmēr paredz sirds ačgārnību, tomēr, ņemot vērā Kanta uzskatu, ka attiecībā uz nemorālu rīcību pastāv nošķīrums starp rīcību, kas ir pretrunā ar morālo likumu, un rīcību, kas saskan ar likumu, bet likums nav bijis tās dzinulis, sirds ačgārnība ne vienmēr rezultējas ļaunā rīcībā vai netikumā. Tā kā pastāv zināma gradācija nemorālā rīcībā, arī ļaunums nav viendabīgs. Kants izdala trīs ļaunuma pakāpes, kas izpaužas kā cilvēka iedabas trauslums, cilvēka sirds neskaidrība⁴³⁶ un cilvēka sirds ļaunprātība⁴³⁷. Trauslums paredz, ka rīcības subjekts maksimā pieņem morālo likumu kā augstāko dzinuli, bet, kad rīcība saskaņā ar šo maksimu jārealizē, likums izrādās vājāks dzinulis par tieksmi. Neskaidrība izpaužas tajā, ka pieņem maksimu sekot likumam, tomēr likums šajā maksimā nav pietiekams dzinulis, tam klāt vēl piejaukti citi dzinuļi (tieksmes), bez kuru klātbūtnes patvarību nevarētu noteikt tā, kā prasa likums. Ļaunprātīgas rīcības pamatā ir maksima, kurā augstākais dzinulis ir tieksmes, un likums tām ir pakārtots. Lai gan šī rīcība ne vienmēr ir pretēja likumam (jo daudzos gadījumos likuma neievērošana var kaitēt arī patmīlībai), tomēr domāšanas veids, kas piemīt tās subjektam, ir samaitāts, un tāpēc šis subjekts ir uzskatams par ļaunu⁴³⁸.

⁴³³Höffe, Otfried. *Immanuel Kant*. München: Verlag C. H. Beck, 2007, S. 260.

⁴³⁴*RGV* 6: 36

⁴³⁵*Ibid.*, 37

⁴³⁶Kants lieto jēdzienu „Unlauterkeit”, kas latviešu valodā atveidots kā „nekrietnība” (Sk.: *PPK*, 229, 297, 275) vai „samaitātība” (*TPK*, 470, 439, 440). Šajā kontekstā, kurā Kants izvirza vairākas ļaunuma pakāpes, neviens no piedāvātajiem atveidojumiem neizpauž vienai konkrētai pakāpei (otrajai) raksturīgo problēmu, bet drīzāk abus var attiecināt uz visām ļaunuma pakāpēm. „Unlauterkeit” kā „nekrietnība” *PPK* tulkots tur, kur runa ir par to, ko *Reliģijā* Kants skaidro kā vienu no ļaunuma pakāpēm, proti, „par daudzu neīstu (ne morālu) virzītājceloņu piejaukumu likuma pildīšanai” (*PPK*, 275). Lietojot jēdzienu „nekrietnība” šeit, nav īsti skaidra tā robeža ar ļaunprātību, jo latviešu valodā šos vārdus lieto un saprot ļoti līdzīgi. Bet diskusijā par ļaunuma pakāpēm šo robežu ievērot ir svarīgi, tāpēc „Unlauterkeit” tulkosim kā „neskaidrība”, kas arī skaidri akcentē šīs ļaunuma pakāpes raksturu, kas paredz, ka likumam kā rīcības dzinulim klāt vēl ir pielikti kādi citi dzinuļi un maksima nav tīra. Neskaidrība šeit domāts kā negatīvs maksimas stāvoklis, negatīvitāti nozīmē jau tas vien, ka maksima iekšēji nav tīra, tādēļ kā radniecīgos jēdzienus latīniski Kants izvēlas „impuritas” un „improbitas”.

⁴³⁷Sk.: *RGV* 6: 29

⁴³⁸Sk.: *RGV* 6: 29–30

Atsevišķas rīcības maksima nav vienīgais Kanta izvirzītais morāli racionālas rīcības elements, vēl viens šāds elements ir noskaņojums⁴³⁹. „Noskaņojums, t. i., pirmais subjektīvais maksimu pieņemšanas pamats, var būt tikai viens vienīgs, un tas attiecas vispār uz visu brīvības lietojumu.”⁴⁴⁰ Noskaņojums ir jāsaprot kā sava veida maksima. Kants to sauc par „augstāko maksimu”⁴⁴¹ un ar to saprot morāli relevantu, bet ne vienmēr tematizētu pozīciju, kurā balstoties, cilvēki pieņem citas maksimas un vada savu rīcību tādā vai citādā veidā. Elisons raksturo noskaņojumu kā cilvēka nolūku, pārliecību, interešu utt. pamatkopumu, kas veido viņa morālo pozīciju jeb raksturu. Piesakot noskaņojuma konceptu, Kants savā veidā glābj cilvēka izvēļu un rīcību racionalitāti un ļauj cilvēka morālo dzīvi skatīt kā kopumu, par kuru kā tādu cilvēks ir atbildīgs⁴⁴².

Tas, ka noskaņojums tiek skatīts kā maksima, paredz, ka tas „attiecībā uz morālo likumu nekad nevar būt neitrāls (nekad neviens no abiem: labs vai ļauns)”⁴⁴³. Cilvēks, ar savu iedabu, kas atļauj brīvu morālās dzīves ceļa izvēli, var izvēlēties labu vai ļaunu noskaņojumu, kā arī var to pārveidot un uzlabot.

I. 3.2. Sliksmes uz ļaunu pamatojums

Lai izprastu, kāds ir pamatojums Kanta tēzei par to, ka cilvēkam piemīt sliksme uz ļaunu, apskatīsim šīs problēmas risinājumus komentējošajā literatūrā. Šai problēmai būtiskas ir Vuda, Elisona un Andersones-Goldas interpretācijas, kurām šeit pievērsīsimies.

Darbā „Kanta brīvības teorija” Elisons norāda, ka Kants pamato sliksmi uz ļaunu, balstoties vienkāršā empīriskā vispārinājumā. Viņš atsaucas uz šādu *Reliģijas* pasāžu: „Tā kā par to, ka cilvēkā jābūt iesakņotai šādai samaitātai sliksmei, varam pārliecināties, pievērsties lielam daudzumam kliezdošu piemēru, ko mums atklāj pieredze par cilvēku rīcību, mēs varam aiztaupīt formālu pierādījumu.”⁴⁴⁴ Elisons uzsver, ka, pat ja kāds pieņem šo atsaukšanos uz „selektīvu antropoloģisku evidenci”, augstākais, ko ar tās palīdzību var pierādīt, ir, ka ļaunums ir plaši izplatīts, nevis ka ir vispārēja sliksme uz ļauno. Elisons pieņem, ka Kanta tēze par

⁴³⁹Runa ir par Kanta filozofijā svarīgo un bieži lietoto jēdzienu „Gesinnung”, kas atkarībā no konteksta latviešu valodā lielākoties tulkots kā „(tikuma) apziņa” (*PPK*, 263), „(pārsvarā – morālā) pārliecība” (*PPK*, 263, 264, 292, 234, 270, 235; *SK* 234; *TPK*, 472), „uzskati” (*SK*, 85), „domāšanas veids” (*PPK*, 270), „noskaņojums” (*Ideja*, 31; *TP*, 74; *MM*, 125, 128). „Pārliecība” un „uzskati” paredz artikulētu, pārdomātu pozīciju, bet „Gesinnung” kā maksimu pieņemšanas pamats nav nepieciešami paša subjekta apzināts un formulēts, tādēļ šie atveidojumi te nebūs atbilstoši. Savukārt „domāšanas veids” ir labākais iespējamais tulkojums jēdzienam „Denkungsart”. Tādēļ „Gesinnung” atveidosim kā „noskaņojums”.

⁴⁴⁰*RGV* 6: 25

⁴⁴¹*Ibid.*, 31

⁴⁴²Allison, Henry E. *Kant's Theory of Freedom*, pp. 136–137.

⁴⁴³*RGV* 6: 24

⁴⁴⁴*Ibid.*, 32–33

vispārējo sliekšni uz ļaunu jāskata kā sintētiski apriors apgalvojums, kam nepieciešama dedukcija, „un, tā kā Kants tādu nesniedz, mums tas jāmēģina viņa vietā”⁴⁴⁵.

Arguments, ko Elisons sniedz Kanta vietā, ir šāds. Tas, ka Kants cilvēkiem piedēvē sliekšni uz ļaunu, izriet no viņa stingrajām morāles filozofa pozīcijām. Proti, Kants pieņem, ka cilvēks var būt vai nu labs, vai ļauns un viņam tāpat var piedēvēt vai nu sliekšni uz labu, vai sliekšni uz ļaunu. Sliekšni uz labu cilvēkam piedēvēt nevar. Ja iedomājas, ka cilvēkam piemistu sliekšni uz labu, tad tas nozīmētu, ka viņam „dabiskā veidā morālais dzinulis vienmēr būtu nozīmīgāks nekā patmīlības dzinulis”, no tā izriet, ka cilvēkam, kurš „svētīts ar šādu tieksmi, nebūtu kārdinājuma pieņemt likumam pretējas maksimas, un likums nebūtu jādomā kā ierobežojošs”⁴⁴⁶. Proti, runa būtu par svētu būtņi, kurai piemīt svēta griba, kā Kants raksturo – „iedzimta nemainīga gribas tīrība”⁴⁴⁷. Iemesls tam, kāpēc šis ideāls cilvēkam nav sasniedzams, ir viņa jutekliskā iedaba. Tā paredz, ka tieksmes piedāvā alternatīvu rīcības modeli prāta un moralitātes prasībām. Iekāres un tieksmes balstās dabiskos cēloņos un nav ne pilnībā kontrolējamas, ne arī nepieciešami sakrīt ar prāta prasībām. Tāpēc jutekliskam subjektam vienmēr jāreķinās ar iespējamo kārdinājumu rīkoties tā, kā prasa tieksmes, un vienmēr jāsadzīvo ar morāles prasībām kā ierobežojumu. Tā kā morāles prasības ir ierobežojošas, tās pilda nelabprāt. Tādēļ cilvēkiem nevar piedēvēt sliekšni uz labu. Atgriežoties pie formulētās stingrās disjunkcijas – cilvēkam var būt vai nu tikai sliekšni uz labu, vai sliekšni uz ļaunu – no tās izriet, ka, ja viņam nevar piedēvēt vienu, tad jāpiedēvē otra, t. i., sliekšni uz ļaunu⁴⁴⁸. Tāds ir Elisona izskaidrojums Kanta tēzei par sliekšni uz ļaunu.

Arī Vuds darbā „Kanta morālā reliģija” apgalvo, ka Kants visiem cilvēkiem piedēvē sliekšni uz ļaunu tikai uz empīriskā vispārinājuma pamata (Elisona vārdiem sakot, „atsaucoties uz selektīvu antropoloģisku evidenci”). Kanta domu Vuds skaidro šādi – mēs nevaram izskaidrot sliekšni uz ļaunu nekā citādi, kā vien saistot to ar cilvēka brīvību, un mēs nekad nevaram pierādīt, ka tā piemīt visiem cilvēkiem, bet tam nav jāvājina apgalvojums, ka visi cilvēki ir ļauni no dabas: „ja nevar pierādīt, ka esmu ļauns no dabas, tas mani nepadara mazāk ļaunu, nekā esmu parādījis sevi esam”⁴⁴⁹.

Vēlāk tapušā darbā „Kanta ētiskā doma” Vuds maina savu pozīciju. Viņš norāda, ka Kanta izteikumi par ļaunuma koncepciju dažkārt ir neskaidri vai pat pretrunīgi. Tas izskaidro šīs koncepcijas dažādās un ne visai veiksmīgās interpretācijas, sākot ar viņa paša naivo skatījumu, beidzot ar Elisona „vienādi mazticamo piedāvājumu, ka runa ir nevis par tālejošu

⁴⁴⁵Allison, Henry E. *Kant's Theory of Freedom*, pp. 154–155.

⁴⁴⁶*Ibid.*, 155

⁴⁴⁷*RGV* 6: 64

⁴⁴⁸Allison, Henry E. *Kant's Theory of Freedom*, pp. 155–156.

⁴⁴⁹Wood, Allen W. *Kant's Moral Religion*, p. 224.

cilvēku gribas apsūdzību, bet par triviālu praktisku secinājumu par mūsu galīgumu”⁴⁵⁰. Vuds izvirza trīsdaļīgu ļoti būtisku argumentu pret Elisona interpretāciju. (1) No gribas galīguma, t. i., no tā, ka gribu var ietekmēt ne tikai prāta, bet arī tieksmju dzinuļi, neizriet tas, ka griba nav svēta, bet tikai tas, ka tā varētu nebūt svēta, jo tieksmes varētu izrādīt pretestību prātam un griba varētu dot priekšroku tieksmēm. (2) Pat ja varētu apgalvot, ka griba nav svēta, tas nozīmētu tikai to, ka tā nepakļaujas morāles likumam nepieciešami, nevis ka tai ir sliekšme nepakļauties likumam. (3) Ne no gribas galīguma, ne no tās ne-svētuma neizriet, ka cilvēka iedabā ir šāda universāla, iedzimta sliekšme, kura ir pamatā jebkādi cilvēku ļaunai rīcībai⁴⁵¹.

Pirmie divi argumenta punkti sasaucas ar mūsu pieņēmumu par to, ka prāta un tieksmju pretnostatījums, kāds tas ir spēkā Kanta morāles teorijā, neizriet no prāta un jutekliskuma sastatījuma kādā domājamā būtnē, bet identificē tieši cilvēkam raksturīgo šo divu elementu aktīvo savstarpējo pretdarbību.

Vuds noraida tēzi, ka runa ir par vienkāršu empīrisku vispārinājumu, bet viņš atzīst, ka šīs tēzes pamatā ir noteikta antropoloģiska teorija par cilvēka iedabu. Viņš atsaucas uz pasāžu no *Reliģijas*, kuru šeit svarīgi citēt:

„To, ka mēs ar cilvēku, par kuru sakām, ka viņš no dabas ir labs vai ļauns, nedomājam atsevišķu cilvēku (jo tad varētu pieņemt, ka viens no dabas ir labs, bet otrs ļauns), bet ka mums ir tiesības (*befügt sind*) ar to domāt visu dzimtu, var pierādīt tikai tad, ja antropoloģiskos pētījumos parādās tas, ka pamati, uz kuriem balstoties mums ir tiesības cilvēkam kā iedzimtu piedēvēt vienu no abiem raksturiem, ir tādi, ka nav iemesla nevienam cilvēku skatīt kā izņēmumu, bet šis raksturs kā iedzimts attiecas uz visu dzimtu.”⁴⁵²

Vuds tālāk izvērš šo Kanta tālāk neattīstīto tēmu par antropoloģisko pētījumu nepieciešamību, atsaucoties uz Andersones-Goldas tēzi par to, ka Kanta ļaunuma koncepcija balstās viņa teorijā par cilvēku dzimtas dotību mērķatbilstīgu attīstību, ko daba nodrošina caur cilvēkiem fundamentāli piemītošu īpašību – nesabiedrisko sabiedriskumu, ko Kants piesaka *Idejā*. Ja pieņem Andersones-Goldas interpretāciju⁴⁵³, tad var apgalvot, ka (1) tēze par sliekšmi uz ļaunu ir empīriskas izcelsmes tēze, kas nav balstīta vienkāršā indukcijā, un (2) sliekšme uz ļaunu cilvēkiem ir piedēvējama tiktāl, ciktāl viņi ir sabiedriskas būtnes. Proti, ļaunuma izcelsme ir meklējama sabiedrības kontekstā cilvēkam piemītošā īpašībā – sabiedriskajā nesabiedriskumā – kas paredz to, ka cilvēki sevi salīdzina ar citiem un savstarpēji konkurē, lai pierādītu savu vērtību⁴⁵⁴. *Reliģijā* šādai interpretācijai rodams tiešs tekstuāls pamatojums. Kants raksta:

„Šajā bīstamajā stāvoklī cilvēks tomēr ir savas vainas dēļ. [...] Ja viņš lūkojas pēc cēloņiem un apstākļiem, kas pievelk šīs briesmas un patur cilvēku to varā, viņš viegli var pārliecināties, ka tās nenāk no viņa paša mežonīgās iedabas, ciktāl viņš tiek skatīts atsevišķi, bet no cilvēkiem, ar kuriem viņam ir attiecības vai ar kuriem viņš ir

⁴⁵⁰Wood, Allen W. *Kant's Ethical Thought*, p. 287.

⁴⁵¹*Ibid.*, 402

⁴⁵²*RGV* 6: 25

⁴⁵³Sk.: Anderson-Gold, Sharon. *God and Community: An Inquiry into the Religious Implications of the Highest Good // Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*. Ed. by Philip J. Rossi, Michael Wreen. Indiana University Press, 1991.

⁴⁵⁴Sk.: Wood, Allen W. *Kant's Ethical Thought*, p. 287.

saistīts. Ne jau pirmās iedarbības rezultātā viņa atdzīvojas tā saucamās kaislības, kas nodara tik lielus postījumus viņa sākotnējā dispozīcijā uz labu. Viņa vajadzības ir mazas, un viņa dvēseles stāvoklis to apmierināšanā ir ieturēts un rāms. Viņš ir trūcīgs (vai uzskata sevi par tādu) tikai tad, kad viņu par tādu uzskata citi cilvēki un varētu viņu tāpēc noniecināt. Skaudība, varaskāre, mantkāre un ar to saistītās ļaunestīgās tieksmes pārpludina viņa par sevi pieticīgo iedabu tad, kad viņš ir starp cilvēkiem, un nemaz nav nepieciešams, lai šie cilvēki būtu iegrimuši ļaunumā un rādītu sliktu piemēru, lai viņi samaitātu cits cita morāles dispozīcijas un padarītu cits citu ļaunus, pietiek jau ar to vien, ka viņi ir, ka viņi ir viņam visapkārt un ka viņi ir cilvēki.⁴⁵⁵

Tēzi par ļaunuma izcelsmes sabiedrisko raksturu Vuds skaidro šādi. Likums nosaka, ka mums pret sevi un citiem jāattiecas atbilstoši vērtībai, kas mums un citiem piemīt kā racionālām būtņēm, šādā aspektā – visiem piemīt vienādi liela vērtība. Bet tieksmes paredz vērtību pirmkārt un galvenokārt redzēt sevī. Runa, kā norāda Vuds, ir par tādu pozīciju, kuru raksturo iedomības jēdziens. Iedomība liek mums attiecībā uz sevi izdarīt izņēmumu noteikumus, kuriem mēs gribam, lai citi pakļaujas (pārkāpt ULF), tā liek mums attiekties pret citiem kā tikai līdzekļiem (pārkāpjot CF) un noteikt mērķus, kuri nevarētu būt citu saprātīgu būtņu mērķi (pārkāpt MVF). No tā izriet, ka sliekšme dot priekšroku tieksmēm, nevis likumam, ir tas pats, kas tendence uz iedomību⁴⁵⁶.

Sliekšmes uz ļaunu un iedomības identifikāciju Vuds pamato, atsaucoties uz Kanta apsvērumiem par kultūras netikumu izcelsmi. Kants norāda, ka šo netikumu izcelsme meklējama cilvēciskuma dispozīcijā, kas pati par sevi ir laba. Šī dispozīcija apzīmē cilvēka racionālo patmīlību, kas paredz savu labklājības stāvokli vērtēt, salīdzinot sevi ar citiem. Pati par sevi šī patmīlība nav nekas slikts, bet tajā balstās tendence savu vērtību padarīt atkarīgu no citu viedokļiem. Sākotnēji tā izpaužas kā vēlme saglabāt vienādu vērtību ar citiem, neļaujot citam sev uzkundzēties un pasludināt par pāraķu, bet to pavada bailes, ka citiem cilvēkiem ir tendence uzkundzēties, un no tā izriet vēlme pašam uzkundzēties citiem. Šādi rodas skaudība un sacensība, kurā balstās netikumi, „kas paši neizriet no dabas kā to cēloņa, bet ir tieksme, ņemot vērā citu raizpilnos centienus iegūt pār mums nīsto pāraķumu, savas drošības labad šo pāraķumu pār citiem saglabāt sev kā aizsarglīdzekli”⁴⁵⁷. Kants uzsver, ka tieši šos netikumus to augstākajā intensitātes pakāpē var uzskatīt par velnišķīgiem⁴⁵⁸, tādējādi uzsverot, ka tieši tajos (un nevis dabiskās rupjības netikumos) visspilgtāk izpaužas ļaunuma raksturs.

No Vuda argumentācijas izriet, ka šo netikumu izcelsme atklāj, ka sliekšme dot priekšroku tieksmēm, nevis likumam cilvēkiem piemīt tāpēc, ka viņu dabiskā patmīlība viņu nepieciešami sabiedriskās eksistences kontekstā un līdz ar to vispārējā apdraudētības situācijā, kas izriet, no patmīlības skatpunkta raugoties, sabiedriskas eksistences ierobežojošā rakstura, izrāda tendenci kļūt par iedomību, lai aizstāvētu savas intereses.

⁴⁵⁵RGV 6: 93–94

⁴⁵⁶Sk.: Wood, Allen W. *Kant's Ethical Thought*, p. 288.

⁴⁵⁷RGV 6: 27

⁴⁵⁸Sk.: *Ibid.*

Par sevi labās patmīlības tendence kļūst par iedomību (tāpat arī sliekšni uz ļaunu, ja piekrītam, ka tās ir identificējamās) cilvēkam ir neizbēgama tāpēc, ka viņi *nepieciešami* iekļaujas sabiedrībā, t. i., viņiem piemīt „tieksme iekļauties sabiedrībā”⁴⁵⁹. Tādējādi ir skaidrs, kāpēc šī tendence ir raksturīga ikvienam cilvēku dzimtas loceklim.

Neņemot vērā Vuda iebildumus pret Elisonu, viņu pozīcijas sliekšnes uz ļaunu interpretācijā ir ievērojami tuvas. Jau 1990. gada darbā, kurā Elisons piedāvā, Vudaprāt, „triviālo praktisko risinājumu”, viņš pats atzīst, ka no viņa interpretācijas izriet „visai neievērojams apgalvojums, ka cilvēka griba nevar būt svēta” un ka mēģinājums veidot sakarīgu Kanta ļaunuma teorijas skaidrojumu vainagojies „tikai ar tā trivializāciju”⁴⁶⁰.

Elisons iet tālāk par minēto trivializāciju. Pretēji tam, kā to atspoguļo Vuds, Elisons no gribas galīguma neizdara tieši secinājumu par sliekšni uz ļaunu. Viņš norāda, ka ir vajadzīgs iemesls vēl bez rigorisma pozīcijas, lai to, ka cilvēkam nepiemīt sliekšne uz labu, uzskatītu par pietiekamu pamatu apgalvot, ka viņam piemīt sliekšne uz ļaunu. Elisons piedāvā šādu iemeslu (šo argumentu viņš nesāk kā iepriekš, izejot no gribas galīguma kā premisas, bet no tā, ko iepriekš izsecinājis no gribas galīguma, proti, ka cilvēki nelabprāt pakļaujas likumam). Tas, ka cilvēki likumam pakļaujas nelabprāt, norāda ne tikai uz to, ka viņi nav svēti, bet arī uz sliekšni pakļaut morālus apsvērumus savām kā jutekliskas būtnes vajadzībām, sliekšni *ļauties* tieksmju kārdinājumam un pārkāpt morālo likumu, pat atzīstot tā autoritāti. Šī sliekšne savukārt balstās cilvēku attiekmē pret savu juteklisko iedabu. Elisons skaidro, ka šī attieksme pret sevi un savu juteklisko iedabu un vērtība, ko cilvēki tai piešķir, „izriet no rūpēm par mūsu labklājību, ko nevar nošķirt no mūsu kā *saprātīgu* dzīvnieku iedabas, tā „sakņojas pašā cilvēciskumā” (cilvēciskuma dispozīcijā) un tādēļ ir universāla”⁴⁶¹.

Šis papildu arguments, ko Elisons piedāvā, paredz, ka iemesls, kāpēc galīga griba nonāk pie pozitīvas ļaunuma realizācijas, patiesībā ir attiekmē, kas cilvēkam raksturīga pret savu juteklisko iedabu, un vērtībā, ko viņš tai piešķir. Un šī attieksme izriet no cilvēka rūpēm par savu labklājību, kas viņam piemīt kā saprātīgam dzīvniekam.

Elisons gan tālāk neizvērs šo argumentu, tādēļ arī šajā kontekstā netematizē atšķirību starp patmīlību un iedomību, kas Vudam ir svarīga, jo tieši pārejā no pirmās uz otro, proti, tendencē uz iedomību, slēpjas ļaunums. Bet Elisons norāda, ka šī attieksme balstās dabiskās rūpēs par labklājību, bet nevis ka tā aprobežojas ar šīm rūpēm, tādējādi iespējams, ka viņš ņem vērā atšķirību starp patmīlību un iedomību. Tas viņam jādara, citādi, pretēji visiem Kanta apsvērumiem, viņam nāktos sliekšni uz ļaunu saistīt ar patmīlību kā tādu.

⁴⁵⁹*IaG* 8: 20

⁴⁶⁰Allison, Henry E. *Kant's Theory of Freedom*, p. 157.

⁴⁶¹*Ibid.*

Darbā „Ideālisms un brīvība” Elisons būtiski papildina savu sliekšmes uz ļaunu interpretāciju. Viņš norāda, ka, atvedinot, Kantaprāt, lielākos netikumus – skaudību, nepateicību un ļaunu prieku⁴⁶², kas augstākajā intensitātes pakāpē ir uzskatāmi par velnišķīgiem netikumiem, – uz sliekšmi uz ļaunu, Kanta koncepcijā iezīmējas pāreja no „aprioras morāles teorijas uz empīrisku morālo antropoloģiju”⁴⁶³. Elisons, arī atsaucoties uz Andersones-Goldas interpretāciju, norāda, ka šie lieli netikumi balstās patmīlībā, ciktāl tā ir situēta sabiedrībā, kuru raksturo sacensība. Viņš pietuvojas Vuda ļaunuma koncepcijas lasījumam, uzsverot, ka sākotnēji patmīlība nevēlas neko citu kā vienlīdzību, bet, ņemot vērā sabiedrībā valdošo sacensību, tā kļūst par tiekšanos uz pārkumu, kas nes sev līdzīgu skaudību un vēlmi atriebties. Sacensības caustrāvotās sabiedrības ietekmē no sākotnēji nevainīgās patmīlības var izrietēt briesmīgākās ļaundarības⁴⁶⁴.

Ar šo interpretāciju Elisons pietuvojas Vuda piedāvātajai un atzīst, ka ļaunuma koncepcijas produktīvākais lasījums ir antropoloģisks, proti, ka Kanta teorija par sliekšmi uz ļaunu jāsaprot caur viņa antropoloģisko cilvēka iedabas raksturojumu ar nesabiedriskā sabiedriskuma koncepta palīdzību.

Lai gan komentētāju piedāvātais sliekšmes uz ļaunu antropoloģiskais lasījums, atsaucoties uz cilvēka iedabas sabiedrisko dimensiju, ir pārliecinošs, un jāņem vērā arī Kanta darbos rodamais tekstuālais pamatojums šādam lasījumam, ir vēl viens būtisks arguments, kas apliecina tā atbilstību Kanta iecerei. Kā minējām, būtiska morāles problēma ir nevis tikai tas, ka cilvēkam ir tendence dot priekšroku tieksmēm, bet tas, ka šī tendence bieži izpaužas slēptā un sarežģītā veidā. Un šo tendenci savukārt izskaidro tieši tās realizācijas sabiedriskais konteksts. Morālas pašsaglabāšanās vārdā tā var būt slēpta arī pašam rīcības subjektam, bet gandrīz vienmēr tā tiek slēpta no citiem pragmatiskās pašsaglabāšanās nolūkos. Šo morālei bīstamo, bet sabiedriskai eksistencei nepieciešamo tendenci Kants raksturo jau TPK B izdevumā:

„Cilvēka dabā ir zināma samaitātība (*Unlauterkeit*), kam tomēr – kā visam, kas nāk no dabas, – jāsaturs iedīgi labiem mērķiem, proti, [cilvēka] tieksme slēpt savas īstās jūtas un izrādīt citas, kuras tiek uzskatītas par krietnām un slavējamām. Bez šaubām, ar šo tieksmi slēpt savu iedabu, kā arī piešķirt sev labāku izskatu cilvēki ne tikai *civilizējās*, bet arī pamazām zināmā mērā *moralizējās*, jo jebkurš, nevarēdams caurskatīt pieklājības, godīguma un tīkumības masku, tātad labošanās skolu sev saskata šķietami īstajos, savā apkaimē novērojamos labā paraugos. Tomēr šī tieksme izlikties labākam, nekā viņš ir īstenībā, un paust uzskatus, kādu patiesībā nav, kalpo tikai, tā sakot, *provizoriski*, lai novērstu cilvēku no mežonības un liktu visupirms apgūt vismaz viņam zināmas labā *manieres*, jo pēc tam, kad pareizie pamatprincipi attīstījušies un kļuvuši par domāšanas veidu, šis melīgums pakāpeniski jāizskauž, jo citādi tas samaitā sirdi un neļauj izpausties labām jūtām, kuras apslēpj skaistās ārienes nezāles.”⁴⁶⁵

Tieši veids, kādā šī tendence izpaužas, norāda, ka runa ir par cilvēku. Jo priekšroku tieksmēm, ja ne vienmēr, tad vismaz dažkārt, var dot ikviena saprātīga un jutekliska būtne, bet veids, kādā tas izpaužas un sarežģī morālo dzīvi, ir atkarīgs tieši no cilvēka iedabas sabiedriskajiem nosacījumiem.

⁴⁶²RGV 6: 27

⁴⁶³Allison, Henry E. *Idealism and Freedom*, p. 177.

⁴⁶⁴*Ibid.*

⁴⁶⁵KrV 3: 775–776

I. 3.3. Cilvēku dzimtas attīstības pieņēmums

Iepriekšējā nodaļā piedāvātais sliekšmes uz ļaunu skaidrojums cilvēka sabiedriskās eksistences kategorijās ir pieņemams, savukārt tās pilnīgākai izpratnei nepieciešami jāpievēršas šīs eksistences raksturojuma kategoriju nosacījumam – attīstībai. Attīstības pieņēmums ir pamatā arī dispozīcijām un to savstarpējam izkārtojumam. Tātad pamatā cilvēka iedabas raksturojumam ar dispozīciju teorijas un sliekšmes uz ļaunu palīdzību ir teleoloģisks šīs iedabas skatījums, tas savukārt balstās cilvēku dzimtas attīstības tēzē. Pieņēmumu par cilvēku dzimtas attīstību uz labu darbā TP Kants formulē šādi: „Tā kā cilvēku dzimums nemitīgi virzās uz priekšu kultūras kā sava dabiskā mērķa virzienā, tad tas virzās arī uz labāko savas tebušanas morāles mērķa aspektā, un [...] šī virzīšanās brīžiem gan tiek pārtraukta, taču nekad nemitēsies.”⁴⁶⁶

Reliģijas priekšvārdā Kants norāda, ka viņš ir viens no nedaudzajiem drosmīgajiem, kas izdara šādu pieņēmumu kaut gan ievērojami senāks un populārāks ir pieņēmums par attīstību pretējā virzienā:

„Spriedums, ka pasaule grimst ļaunumā, ir tikpat sens kā pati vēsture, pat tik sens kā vēl senākā sacerējumu māksla, jā, tas ir tikpat sens kā vissenākie no visiem sacerējumiem – priesteru reliģija. Visi pasaules sākumu skaidro kā labu⁴⁶⁷, kā dzīvi zelta laikmetā, paradīzē, kā vēl laimīgāko kopību ar debešķīgu būtī. Bet šai laimei viņi drīz liek izzust kā sapnim un spītīgi steidzina pagrimšanu ļaunumā (morālajā ļaunumā, ar kuru fiziskais ļaunums vienmēr ir gājis roku rokā). Tādējādi tagad (bet šis „tagad” ir tik sens kā vēsture) mēs dzīvojam pēdējā laikmetā, pie durvīm klauvē pēdējā diena un pasaules gals [...]. Jaunāks, bet krietni mazāk izplafīts ir pretējs drosmīgs viedoklis, kas raksturīgs tikai filozofiem un mūsdienās īpaši arī pedagogiem: pasaule neapturami (lai arī nepamanāmi) attīstās pretējā virzienā no sliktā uz labo jeb vismaz cilvēciskajā iedabā ir dotumi šādai attīstībai. Šo viedokli viņi noteikti nav guvuši no pieredzes, ja runa ir par morāli labo un ļauno (nevis civilizētību), jo šajā ziņā visu laiku vēsture viņiem ievērojami runā pretī. Var domāt, ka tas ir tikai labdabīgu morālistu pieņēmums⁴⁶⁸ no Senekas līdz pat Ruso, lai iedrošinātu labvēlīgu tās labā sēklas augšanu, kas, iespējams, mūsos ir atrodamā, ja vien vispār ir iespējams rēķināties ar labā dabisko pamatu cilvēkos.”⁴⁶⁹

Izdarot šo pieņēmumu, Kants balstās praktiskā prāta uzrādītā nepieciešamībā, tā ir skaidrojama ar minētā pieņēmuma motivējošo jeb, kā viņš raksta, „iedrošinošo” potenciālu. Tā kalpo par attīstības pieņēmuma pamatojumu tādēļ, ka pierādīt ne šādu, ne pretēju pieņēmumu

⁴⁶⁶TP 8: 308–309

⁴⁶⁷Piemēram, Herders 1774. gada darbā „Arī filozofijas vēsture cilvēces audzināšanai” raksta: „Jo vairāk pēta senāko pasaules vēsturi, tās tautu staigāšanu, valodas, tikumus, izgudrojumus un tradīcijas, jo ar katru jaunu atklājumu šķiet iespējamāka *visas dzimtas kopīga izcelsme (der Ursprung des ganzen Geschlechts von Einen)*. Aizvien vairāk pietuvojas *laimīgajiem apstākļiem*, kur *viens cilvēku pāris, radošās providences maigajā ietekmē un aptverošās vadošās klātesamības vadībā* izstiepj pavedienu, kas turpmāk stiepsies tālu un ilgi ar tik daudziem samežģījumiem, kur tātad visas sākotnējās *nejaušības* var tikt uzskafītas par mātišķas providences iecerēm attīstīt maigu divkāršu visas dzimtas iedīgli ar visu izvēli un rūpību, kas mums vienmēr jāpiedēvē tik cildenas dzimtas radītājam un viņa skatienam uz gadsimtiem un mūžību. Dabiski, ka šī sākotnējā attīstības [pakāpe] bija tik *vienkārša, maiga un brīnišķīga*, kā mēs to redzam *visu veicošajā dabā*. Sēkla iekrīt zemē un izstiepjās, embrijs veidojas apslēpti un rodas pilnībā izveidots, ko neatzītu filozofa *a priori* brilles [...]” (Herder, Johann Gottfried. Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beitrag uz vielen Beiträgen des Jahrhunderts // *Johann Gottfried Herder Werke in zehn Bänden. Bd. 4. Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774–1787*. Hrsg. Von Jürgen Brummack, Martin Bollacher. Frankfurt am Mein: Deutscher Klassiker Verlag, 1994, S. 11.)

⁴⁶⁸Pieņēmums nebalstās tikai morālistu labdabīgumā, tam pamatā ir arguments, kuru Kants formulē antropoloģijas lekcijās: „Kopumā attīstība vienmēr norisinās no ļaunā uz labo, nevis otrādi, jo ļaunais ikreiz ir ar sevi pretrunā un mudina mūs meklēt līdzekli, lai atceltu pretrunu, tādēļ tas patiesi ir labā dzinulis. Tā kā labais turpretim pilnībā saskan ar visu esošo, tas mūs nevar mudināt veicināt kaut ko citu, kas nav labs, t. i., kaut ko ļaunu, no tā izriet, ka, ja reiz tas ir sācies, tad tas ir pastāvīgs stāvoklis.” (*V-Anth/Mensch* 25: 1199)

⁴⁶⁹RGV 6: 19–20

nav iespējams, tātad – jāņem vērā cits tā izvirzīšanas pamatojums, šajā gadījumā tie ir praktiski, t. i., morāli apsvērumi. Kants raksta:

„Man nav nepieciešams pierādīt šo pieņēmumu; lai to pierāda pretinieks. Jo es balstos uz savu piedzimto pienākumu: ikvienā radības virknes locekļi, kurā es (kā cilvēks vispār) atrodos, kaut arī prasītajā morālajā nodarbinātībā ne tik labs, kādam pienāktos būt, līdz ar to – varētu būt, tā iedarboties uz pēcnācējiem, lai viņi kļūtu aizvien labāki (tātad jāpieņem arī tā iespējamība) un lai šo pienākumu radības locekļi šādi varētu likumīgi pārmantot cits no cita. Lai arī cik daudz šaubu, vēršoties pret manām cerībām, varētu patapināt no vēstures, kuras, ja tām būtu pierādījuma spēks, varētu mani vedināt atstāties no šķietami vērtīgā darba, tomēr, kamēr vien to nevar izdarīt pavisam droši, es nevaru mainīt pienākumu (kā *liquidum*) pret saprātības noteikumu – nestrādāt nelietderīgā virzienā (kā *illiquidum*, jo tā ir tikai hipotēze); un, lai cik nedrošs allaž arī būtu un paliktu, vai cilvēku dzimums var cerēt uz ko labāku, tas tomēr nevar kaitēt maksimāli, tātad arī tās nepieciešamajai pieņemšanai praktiskajā nolūkā, ka tas ir iespējams.”⁴⁷⁰

Vācu filozofe Birgita Reki (*Recki*) skaidro, ka pieņemt attīstību uz labu praktiskā nolūkā nozīmē pieņemt to „visas mūsu saprātīgās prakses interesēs”. „Jo, ja mēs pieņemtu, ka attīstības nav, neizbēgama būtu rezignatīva attieksmība no pretenzijām, ko mēs ierasti saistām ar rīkošanos un līdz ar to no uzdevuma, ko sev dodam.”⁴⁷¹ Runa ir par pretenzijām redzēt savu lēmumu un rīcības iedarbību (atalgojumu, sodu, noderīgumu, bezjēdzīgumu u. c.) pasaulē. Jeb „dabisku tieksmi visai mūsu darbībai un ne-darbībai kopumā meklēt kādu galamērķi, ko prāts var attaisnot”⁴⁷².

Minētās pretenzijas parādās ikvienā cilvēka racionālās iedabas izpausmes aktā, un morāli pamatotas tās ir tad, kad tās parādās, rīkojoties saskaņā ar morāles likumu. SK Kants raksta: „Morālais likums kā mūsu brīvības lietojuma formālais prāta nosacījums saista mūs tikai pats ar sevi, nebūdams atkarīgs ne no kāda mērķa kā materiāla nosacījuma; tas tomēr arī noteic – un, proti, apriori – mūsu gala mērķi, liekot mums tiekties pēc tā; šis gala mērķis ir *augstākais* ar brīvības palīdzību iespējamais *labums* pasaulē.”⁴⁷³ Galamērķi likums noteic, jo to paredz likuma saattiecinājums ar cilvēka iedabu: „[...] nolikums padari augstāko pasaulē iespējamo labumu par tavu galamērķi! ir sintētiski aprioris nolikums, ko ievada pats morālais likums un caur kuru vienlaikus praktiskais prāts tiek paplašināts ārpus tā, kas ir iespējams tāpēc, ka tas (morālais likums – E. Š.) tiek attiecināts uz cilvēka dabisko īpašību (*Natureigenschaft*) ikvienai rīcībai bez likuma klāt domāt vēl arī mērķi.”⁴⁷⁴

Kā norāda ētījumam par Kanta vēstures filozofiju autors Jirmiahu Jovels mērķa vispār nepieciešamības atzīšana un augstākā labuma kā nepieciešama mērķa atzīšana ir ne tikai „strukturāls trūisms, ka ikviena izvēle ir kaut kā izvēle”, bet arī „netriviāls komentārs par morālo lēmumu antropoloģiju un cilvēka iedabas robežām”⁴⁷⁵. Tātad, izvirzot augstākā labuma

⁴⁷⁰TP 8: 309

⁴⁷¹Recki, Birgit. Fortschritt als Postulat und die Lehre vom Geschichtszeichen // *Kant im Streit der Fakultäten*. Hrsg. von Volker Gerhardt. Berlin: Walter de Gruyter, 2005, S. 233.

⁴⁷²RGV 6: 5

⁴⁷³KU 5: 450

⁴⁷⁴RGV 6: 6

⁴⁷⁵Yovel, Jirmiahu. *Kant and the Philosophy of History*. Princeton: Princeton University Press, 1980, p. 40.

ideju, Kants atsaucas uz to cilvēciskās iedabas īpašību, no kuras izriet, ka cilvēkam nevar būt „pilnīgi vienalga, kāda ir atbilde uz jautājumu par to, ko mēs iegūsim, ja rīkosimies taisnīgi”⁴⁷⁶. Tādējādi vēstures filozofijai, kuras uzdevums, Kantaprāt, ir pamatot attīstību uz labu un līdz ar to mērķu sasniegšanas iespējamību, kā norāda vācu filozofs Arnds Pollmans (*Pollmann*), „jāpasargā no izmisuma un „tikumu samaitāšanas”, jo tā satur kvazi terapeitisku, mierinošu spēku”⁴⁷⁷.

Ir skaidrs, ka svarīgākais nosacījums domāšanai mērķu sasniegšanas kategorijās ir spēja pasauli skatīt kā mērķatbilstīgi iekārtotu. TPK Kants raksta, ka „mērķatbilstīgā vienība ir nepieciešama un pamatota pašā patvarīguma būtībā”⁴⁷⁸. Un ar patvarīgumu „pasaule atklāj mums [...] neizmērojamu daudzējādības, kārtības, mērķatbilstības un skaistuma arēnu”⁴⁷⁹. Precīzāk būtu teikt, ka šo kārtību mēs jeb prāts atklāj pasaulē. Jovels raksta, ka runa ir par „procesu, ar kura palīdzību cilvēka prāts uzspiež sevi reālajai pasaulei, pārveidojot tās organizāciju savu mērķu un interešu gaismā”⁴⁸⁰.

FS Kants norāda, ka attīstības pieņēmums ir „ne tikai labi domāts un praktiskos nolūkos ieteicams, bet, par spīti visiem neticīgajiem, arī stingri teorētiskā aspektā saglabājama tēze”⁴⁸¹. Šī apgalvojuma kontekstu lielā mērā veido Kanta franču revolūcijas izvērtējums, kuru Kants uzskata par „cilvēku dzimtas morāliskās tendences pierādījumu”^{482, 483}. Vienlaikus runa nav par šo notikumu kā empīrisku pierādījumu Kanta pieņēmumam, bet par „vērotāja domāšanas veidu”. Tieši tas, kā vērotājs pievēršas šim notikumam, pierāda „morālu dotumu cilvēku dzimtā”⁴⁸⁴.

Varētu šķist, ka runa ir par cirkulāru argumentu – notikums pierāda pieņēmumu par attīstību uz labu, bet šis pieņēmums savukārt liek noteiktā veidā skaidrot notikumu. Tomēr situācija ir sarežģītāka un ir izprotama labāk, noskaidrojot, kā Kants saprot pieredzes dotumu lomu attiecībā pret šāda rakstura pieņēmumiem.

Pirmkārt, Kants gan norāda, ka pret viņa pieņēmumu no pieredzes un vēstures var „patapināt” „daudz šaubu”. Tomēr viņš neuzskata, ka tiem ir „pierādījuma spēks”. Pamatojums

⁴⁷⁶*Ibid.*, 5

⁴⁷⁷Pollmann, Arnd. Der Kummer der Vernunft Uz Kants Idee einer allgemeinen Geschichtsphilosophie in therapeutischer Absicht // *Kant-Studien*. Bd. 102. Heft 1., 2011, S. 71.

⁴⁷⁸*KrV* 3: 530

⁴⁷⁹*Ibid.*, 414

⁴⁸⁰Yovel, Yirmiahu. *Kant and the Philosophy of History*, p. 6.

⁴⁸¹*SF* 7:89

⁴⁸²*Ibid.*, 85

⁴⁸³Runa nav tikai par franču revolūciju. Savā laikā Kants saskata vairākus apliecinājumus attīstībai uz labu. „Opus postumum” viņš raksta: „Šī laika zīmes atklāj cilvēku dzimtā, lielās sabiedrībās, kurās viņi ir antagoniskās attiecībās, nekad iepriekš šādā pakāpē netvertu morālu nesavtīgas tieksmes dispozīciju apvienoties, lai atbrīvotos no lielākā attīstības šķēršļa – kara – un, lai šo mērķi atklātu kā sasniedzamu, kā tautas pieņemtu šādu likumīgu satversmi, kas nav savienojama ar ofensīvu/ karu, tādējādi viņi ir gatavi vai nu paši izmantot savu vēlmi veicinošu izdevību, vai pievienoties citiem, kuri to dara. (*OP* 22: 622–623)

⁴⁸⁴*Ibid.*

šim uzskatam ir zināms jau no TPK, kur Kants nosaka pieredzē balstītu atziņu statusu. Tādēļ viņš raksta:

„Empīriskie pamatojumi, [kas vērsti] pret šo cerībā sakņotās izšķiršanās izdošanos, šeit neko nepanāk. Jo pamatojums, ka tas, kas līdz šim vēl nav izdevies, tāpēc arī nekad neizdosies, nepavisam neattaisno atteikšanos no pragmatiska vai tehniska nolūka (piemēram, no gaisa kuģošanas ar aerostatiskiem baloniem) un vēl jo mazāk no morāla nolūka, kas, ja vien tā sasniegšana nav uzskatāmi neiespējama, kļūst par pienākumu.”⁴⁸⁵

Otrkārt, Kants neuzskata, ka šāda rakstura pamatojumiem vispār nav nozīmes pieredzes robežas pārsniedzošu pierādījumu pamatojumā, bet to interpretācija un līdz ar to loma kāda pieņēmuma pamatojumā vai atspēkojumā atkarīga no pētnieka premisas, pētot pieredzes dotumus, vai, kas svarīgi šajā gadījumā, pievēršoties cilvēces vēstures gaitai. Var saprast, ka šajā gadījumā ir iespējams pieņemt cilvēces attīstību uz labu un cilvēces attīstību prom no sākotnējā labā stāvokļa, un abus pieņēmumus iespējams pamatot ar pieredzes datiem un vēstures faktiem. Viņš piesauc noteiktus vēstures notikumus, kuri pamato viņa priekšstatu par attīstību:

„Var minēt dažu labu pierādījumu, ka mūsu laikmetā salīdzinājumā ar visiem iepriekšējiem cilvēku dzimums kopumā patiešām pavirzījies uz priekšu pretim morāli labākajam (īslaicīgas aiztures nevar pierādīt pretējo), un [...] kļiedzieni par tā neapturami pieaugošo izvēršanu rodas tieši no tā, jo, pacēlies augstākā moralitātes pakāpē, tas redz vēl tālāk, un tā spriedums par to, kas tas ir, salīdzinājumā ar to, kam pienākas būt, līdz ar to – mūsu pašnopelums – kļūst jo stingrāks, jo vairāk tikumības pakāpienus jau esam pakāpušies visā mums zināmajā pasaules gaitā.”⁴⁸⁶

Viens no notikumiem, kas pamato pieņēmumu par attīstību uz labu, ir „garā bagātas tautas revolūcija”⁴⁸⁷. Bet runa nav tikai par atsevišķiem notikumiem, Kants atklāj veselas vēstures gaitas likumsakarības saskaņā ar savu pieņēmumu:

„Jo, ja sāk ar *grieķu* vēsturi – kā tādu, ar kuru mums saglabāta jebkura senāka vai vienlaicīga vēsture vai vismaz apliecināta –; ja izsekojam tās ietekmi uz *romiešu* tautas valsts ķermeņa veidošanos un deformēšanos, kas aprija grieķu tautu, un Romas ietekmi uz *barbariem*, kas savukārt to sagrāva, un tā līdz pat mūsdienām; turklāt *epizodiski* pievienojot citu tautu valsts vēsturi, par kurām zināšanas pakāpeniski nokļuvušas līdz mums, [pateicoties] tieši šīm apgaismotajām nācijām: tad atklāsies regulāra valsts satversmes uzlabošanās gaita mūsu pasaules daļā (kas reiz laikam dos likumus visām pārējām).”⁴⁸⁸

Komentējot *Idejas* 9. tēzi, kurā iekļauta iepriekš citētā pasāža, vācu filozofs Kristofs Horns (*Horn*) raksta: „Minēto attīstību Kants patiešām uzskata par īstu. Un arī no mūsdienu skatpunkta raugoties, varam sacīt, ka viņš nav pilnīgi kļūdījies: palūkosimies uz aktuālajām demokrātijas, cilvēktiesību, izglītības, tiesiskuma izplatības tendencēm un starptautisko politisko organizāciju institucionalizāciju.”⁴⁸⁹

Izšķirošais arguments par labu pozitīvas attīstības tendences pieņemšanai, protams, nāk no praktiskā prāta puses un ir „piedzimtais pienākums” šo tendenci saskatīt caur labo cilvēkos. Teorētiskais prāts šajā jautājumā nav jāiesaista. Antropoloģijas lekciju pierakstos norādīts:

⁴⁸⁵TP 8: 309–310

⁴⁸⁶*Ibid.*, 310

⁴⁸⁷SF 7:85

⁴⁸⁸IaG 8: 29

⁴⁸⁹Horn, Christoph. Das Interesse der Philosophie an der Menschengeschichte // *Immanuel Kant. Schriften zur Geschichtsphilosophie*. Hrsg. von Otfried Höffe. Berlin: Akademie Verlag, 2011, S. 116.

„Naidis pret spekulatīvo prātu nav tik peļams, jo var turēties tikai pie praktiskā, ja vēlas atteikties no spekulatīvā prāta. Nav noderīgi pārlieku sasprindzināt spekulatīvo prātu, jo tādējādi rodas mizantropija, kas iemājo cēlākajās dvēselēs, kad tās redz cik maz iecietības un cik daudz naidīguma ir cilvēkos, un tad ir iemesls iemantot sliktu noskaņojumu pret cilvēkiem.”⁴⁹⁰

Lai pamatotu pieņēmumu par cilvēces attīstību uz labu, Kants balstās praktiskā prāta uzrādītā nepieciešamībā un apelē pie morālpsiholoģiskas vajadzības pieņemt šādu attīstību, kas ir spēkā arī neatkarīgi no viņa praktiskās filozofijas apsvērumiem. Viņš raksta:

„Ja dievības skatījuma cienīgs ir tas, kā tikumīgs vīrs, kurš cīnās ar likstām un ļaunā kārdinājumiem un tomēr tiem nepadodas, tad, neteikšu – dievības, bet pat visparastākā, taču labdomīga cilvēka skatījuma necienīgs ir skats, kā cilvēku dzimums laiku pa laikam sper soļus tikumības virzienā, taču drīz vien tikpat dziļi atkrīt netikumus un postā. Kādu brīdi vērot šo traģēdiju varbūt ir aizkustinoši un pamācoši, tomēr beigās priekšskaram ir jākrīt. Jo turpinādamās tā kļūst par farsu; un, kaut arī aktieri nenogurst, jo viņi ir āksti, tad nogurst skatītājs, kam pietiek ar vienu vai diviem cēlieniem, lai pamatoti pieņemtu, ka nekad nebeidzamais uzvedums ir mūžīga vienmuļība.”⁴⁹¹

Citiem vārdiem sakot, lai gan teorētisks atbalsts attīstības pieņemumam nav izslēgts, tas, tā kā ir problemātisks un nav nepieciešams, tiek atlikts. Tādēļ vēsturei, kurā atklājas attīstība, Kants pievēršas galvenokārt no praktiskā prāta skatpunkta. Jovels raksta: „Kants vēsturē vispirms bija ieinteresēts kā morālā uzdevumā, nevis kognitīvā objektā. Vēsture ir sfēra, kurā cilvēku rīcībai jārada progresīva prāta morālo prasību un pieredzes reālās pasaules sintēze.”⁴⁹²

Attīstības pieņēmums ir būtiski saistīts ar cilvēka iedabas skaidrojumu. Atbilde uz jautājumu „vai cilvēku dzimumu kopumā nāktos mīlēt, vai arī tas ir priekšmets, kas skatāms ar īgnumu”, „ir atkarīga no atbildes, kura tiek sniegta uz citu jautājumu: vai cilvēka iedabā ir dotumi, kas ļauj pieņemt, ka [cilvēku] dzimums aizvien ies uz priekšu pretim labākajam⁴⁹³, un viss tagadējo un pagājušo laiku ļaunums izzudīs nākamo laiku labajā?”⁴⁹⁴

Kants izprot, ka pirmajā tuvinājumā, vērojot cilvēku, uz šo jautājumu drīzāk nākas atbildēt, ka cilvēks ir „skatāms ar īgnumu”. *Idejas* ievadā viņš norāda: „Nevar atkratīties no zināma īgnuma, skatot viņu darbību pasaules lielajā teātrī un redzot, ka, kaut arī šie un tur pavīd šķietama gudrība, kopumā tomēr galu galā viss ir saaustris no muļķības, bērnišķīgas iedomības, bieži vien arī bērnišķīgas ļaunestības un grautkāres; turklāt beigās nav zināms, kāds jēdziens veidojams par mūsu dzimtu, kas tā dižojas ar savām priekšrocībām.”⁴⁹⁵

⁴⁹⁰V-*Anth/Mensch* 25: 1051

⁴⁹¹TP 8: 308

⁴⁹²Yovel, Yirmiahu. *Kant and the Philosophy of History*, p. 6.

⁴⁹³Jautājums par to, kāda ir vēstures gaita, ir atbildams, tikai pētot cilvēka iedabu. Runa, kā Kants norāda Antropoloģijas lekcijās, ir par pragmatisku vēsturi. Vēsture ir pragmatiska, „ja es pētu cilvēka privātos nolūkus un kopējās būtnes publiskos nolūkus”, tā ir vēsture, kurai atšķirībā no sholastiskās „patiesībā ir jēga”. Kants uzsver: „Antropoloģija pragmatiskajai vēsturei ir neizbēgami nepieciešama, jo kā mēs varam spriest par vēsturi, ja nepazīstam cilvēku un nevaram izskaidrot viņa tieksmju un kaislību cēloņus. Bez antropoloģijas mēs nevaram izveidot pat uzmetumu pragmatiskajai vēsturei.” (V-*Anth/Mron* 25: 1212)

⁴⁹⁴TP 8: 307

⁴⁹⁵IaG 8: 17–18

Tātad cilvēkā vispirms atklājas negatīvas īpašības. Lai pamatotu, ka cilvēkam piemīt dispozīcijas, kuras nodrošina cilvēku dzimtas attīstību uz labu, viņš atzīst, ka „filozofam šē nav neviena cita orientiera” kā atklāt „*dabas nolūku*, ar ko saskaņā radījumiem, kas rīkojas bez sava plāna, tomēr būtu iespējama noteiktam dabas plānam atbilstīga vēsture”⁴⁹⁶.

Saskaņā ar pieņemto dabas nolūku cilvēkam raksturīgās negatīvās īpašības apvienojumā ar viņam piemītošo tieksmi iekļauties sabiedrībā attīsta viņam piemītošos dotumus un vada šo cilvēku dzimtas vēsturi pozitīva mērķa virzienā. 4. *Idejas* tēzē Kants skaidro, ka „līdzeklis, ko daba izmanto visu savu dotumu attīstīšanai, ir viņu antagonisms sabiedrībā, ciktāl tas tomēr beigu beigās kļūst par tās likumīgās kārtības cēloni”⁴⁹⁷. Antagonisms ir cilvēku „nesabiedriskais sabiedriskums, t. i., viņu tieksme iekļauties sabiedrībā, kura tomēr ir saistīta ar vispārēju pretestību, kas nemitīgi draud izjaukt šo sabiedrību. Tā dotumi acīmredzot pastāv cilvēka iedabā”⁴⁹⁸. Citiem vārdiem sakot, cilvēkiem piemītošās negatīvās īpašības, kas viņu attiecībām sabiedrībā liek pārvērsties par konkurences cīņu, attīsta visus viņiem piemītošos dotumus. „Tāpēc lai pateicamies dabai par nesaticīgumu, nenovēlīgi sacensīgo patmīlību, neapmierināmo kāri pēc mantas vai arī valdīšanas! Bez tā visi lieliskie dotumi cilvēcē mūžam dusētu neattīstīti.”⁴⁹⁹ Mērķis, uz kuru daba šādi vada cilvēku dzimtu saskaņā ar 5. tēzi ir „pilsoniskas sabiedrības sasniegšana, kurā vispārēji valdītu tiesības”⁵⁰⁰. Saskaņā ar 7. tēzi šādas attiecības sabiedrībā ir dabas mērķis ne tikai valsts robežās, bet arī valstu savstarpējās attiecībās. No šiem Kanta apsvērumiem izriet, ka sliekšme uz ļaunu, kas sabiedrībā parādās kā „nesaticīgums”, „sacensīga patmīlība”, varaskāre un mantkāre, Kantaprāt, attīstībā ir neaizvietoājams faktors, bez kura dispozīcijās ietvertais labums nerealizētos⁵⁰¹.

Tomēr, no morāles viedokļa raugoties, svarīgākais, kas par cilvēka iedabu atklājas sabiedrībā, ir nevis tas, ka viņš glabā un realizē negatīvas jūtas pret tiem, ar kuriem viņš ir saistīts, ja uzskata tos par apdraudējumu sev. Svarīgākais ir tas, ka cilvēks, tādēļ, ka viņš reizē grib būt sabiedrībā, šīs jūtas realizē slepeni, ārēji rīkojoties tā, it kā viņa rīcība nebūtu morāli relevanta, vai pat tā, it kā tā būtu morāla. Antagonisma rezultātā sabiedrību raksturo glīti maskētas, „neglītas” norises.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, 18

⁴⁹⁷ *Ibid.*, 20

⁴⁹⁸ *Ibid.*

⁴⁹⁹ *Ibid.*, 21

⁵⁰⁰ *Ibid.*, 22

⁵⁰¹ No tā savukārt izriet, ka noteiktā labā dispozīcijas attīstības posmā tās nonāk pretrunā ar negatīvajām īpašībām, kas šo attīstību ir nodrošinājušas. Kants raksta: „No šī konflikta [...] rodas visi patiesie ļaunumi, kas nospiež cilvēka dzīvi, un visi netikumi, kas sagādā tai negodu; savukārt pamudinājumi uz tiem, kurus par to vainojam, paši par sevi ir labi un mērķatbilstīgi kā dabiskie dotumi, bet šiem dotumiem, kas paredzēti tikai dabiskam stāvoklim, kaitē progresējošā kultūra, un tie kaitē kultūrai, līdz pilnīgā māksla atkal kļūst daba, kas arī ir cilvēkdzimtas tikumiskā aicinājuma pēdējais mērķis.” (*MAM* 8: 116–118)

Šai „maskētībai” ir nozīmīga loma attīstībā. Kants uzsver šī stāvokļa pozitīvos aspektus attiecībā uz sabiedrības locekļu moralizāciju. Viņš raksta:

„Cilvēki kopumā, jo vairāk viņi ir civilizēti, jo vairāk viņi ir aktieri, viņi tēlo pieķeršanos un cieņu pret citiem, tikumiskumu un nesavtību, nevienu tādējādi nekrāpjot, jo ikviens cits ir mierā ar to, ka šeit nav runa par sirsnību, un ir ļoti labi, ka pasaulē tā ir iekārtota. Jo cilvēkiem, spēlējot šīs lomas, tikumi, kurus ievērojamu laiku tie tikai tēlojuši, galu galā aizvien vairāk patiesi modīsies un pāries uz [cilvēku] noskaņojumu.”⁵⁰²

Un tālāk:

„Pieklājība (*Politesse*) ir šķietama labvēlība, kas iedveš mīlestību. Glaimi (komplimenti) un visa galma galantērija kopā ar vārdos izteiktiem karstākajiem draudzības apliecinājumiem ne vienmēr ir patiesi [...], bet tā arī nav krāpšana, jo ikviens zina, ko tie nozīmē un lielākoties tādēļ, ka šīs sākotnēji tukšās labvēlības un cieņas zīmes aizvien vairāk pietuvina patiesam šāda veida noskaņojumam.”⁵⁰³

Tieksme slēpti realizēt savas intereses – uzvarēt konkurences cīņā ar citiem – ir pozitīvs faktors, arī raugoties no cilvēka pragmatisko interešu viedokļa. *Pedagoģijā* Kants raksta: „Jālūko, lai cilvēks kļūst saprātīgs, lai viņš iekļaujas cilvēku sabiedrībā, lai viņš ir mīlēts un gūst ietekmi. Pie tā pieder noteikts kultūras veids, kuru sauc par civilizēšanu. Tai ir piederīga uzvedība, manierīgums un zināms saprātīgums, pateicoties kuram visus cilvēkus var izmantot saviem galamērķiem.”⁵⁰⁴

No morāles viedokļa raugoties, šī ir visbīstamākā tieksme. Tieši to TMP Kants izvirza par savas intereses priekšmetu. Viņš nepievēršas visām tām rīcībām, „kuras jau ir pienākumam neatbilstošas”, proti, tām, kuras ir pretrunā ar pienākumu, kā arī tām „kurām cilvēkiem nav nepastarpinātas tieksmes, bet viņi tomēr rīkojas, jo viņus mudina cita tieksme”. Viņa uzmanības centrā ir tie gadījumi, kur „rīcība ir pienākumam atbilstoša un subjektam vēl ir nepastarpināta tieksme uz to”⁵⁰⁵. Tieksme rīkoties šķietami tikumīgi, lai realizētu savtīgas intereses, *prima facie* atbilst tikai otram gadījumam un to ilustrē tirgotāja piemērs, tomēr tā saskaņā ar mūsu cilvēkdrauga piemēra lasījumu ir klātesoša arī trešajā gadījumā. Proti, savtīgu interešu realizācija ne vienmēr ir tik uzskatāma pat pašam tās realizācijas subjektam, kā to paredz tirgotāja piemērs, tā var būt krietni grūtāk identificējama, kā tas ir piemērā ar cilvēkdraugu.

Iespējamība, ka tēlots tikums var „pāriet uz noskaņojumu”, paredz, ka robeža starp savtīgu interešu realizāciju un rīcību no pienākuma, vismaz ciktāl norisinās šī pāreja, pašam rīcības subjektam nav īsti skaidra. Šī robeža nav skaidra vispār, skaidrība iespējama tikai tiktāl, ciktāl subjekts apzinās, ka viņš savās morālajās izvēlēs *tiecas* pēc tā, lai rīkotos no pienākuma, nevis ka viņš tā patiešām arī rīkojas. Tomēr šie centieni, kas balstīti apziņā par nepieciešamību rīkoties no pienākuma, nav pieskaitāmi pārejai uz moralizāciju, jo Kants liek saprast, ka tie, iespējams, ir augstākais, ko cilvēks morālē vispār var sasniegt⁵⁰⁶.

⁵⁰²*Anth* 7: 151

⁵⁰³*Ibid.*, 152

⁵⁰⁴*Päd* 9: 450

⁵⁰⁵*Gr* 4: 397

⁵⁰⁶Sk.: *TP* 8: 284–285

Jāpiemin, ka dažviet Kants ir kritisks attiecībā uz augstu civilizētības pakāpi, kas nav pārtapusi morāli labā noskaņojumā, drīzāk to var uzskatīt par jauna veida amoralitāti, citādu nekā tā, kas raksturīga sabiedrībai agrīnās kultūras attīstības stadijās. Piemēram, viņš kritiski novērtē savu laikmetu: „1. Mūsu kultūru [...] raksturo tikai greznība [...], nevis vispārīgā labuma mērķis [...]. [...] 2. Mūsu civilizācija [...] ir ļoti tālu no pilsoņu pilnības, t. i., patiesas brīvības un vienlīdzības, valdot gudriem likumiem. Mēs esam izsmalcināti un slīpēti, nevis pilsoniski apzinīgi (civilizēti). [...] 3. Mums ir tikumi bez tikumības, sabiedriskums bez tiesiskuma un godkārbība bez cienīguma.” Cilvēku „izsmalcinātība un slīpētība” kļūst par jaunu morāla rakstura problēmu, kas nav mazāk bīstama nekā tās, kuras raksturo sabiedrības attīstības agrīnos posmus.

I. 3.4. Cilvēka iedabas izpratne morāles teorijā un morālā antropoloģija

Rekonstruējot Kanta morāles teoriju TMP un TM tiktāl, ciktāl tā paredz premisu par saprātīgu un juteklisku būtni kā morāles subjektu, noskaidrojām, ka nepieciešamība pēc tīras morāles, morāles un pienākuma stingrais nošķirums rīcības morālās vērtības kontekstā, pienākuma un imperatīva jēdzieni, cieņas fenomens, morālās jūtas un TM noteiktie pienākumi atklāj, ka Kants balstās nevis tikai idejā par prāta un juteklības sastatījumu būtnē, bet par prāta un juteklības pretnostatījumu būtnē. Šī ideja savukārt atbilst tai cilvēka iedabas teorijai, kurā cilvēku raksturo dispozīcijas uz labu un sliekšme uz ļaunu, teorijai, kura izklāstīta *Reliģijā*. Argumenti, kuri pamato šo atbilstību, ir šādi.

(1) Sliekšme uz ļaunu ir vienīgais Kanta pamatojums premisai, kas ir spēkā morāles teorijā, ka juteklība ir pretestības avots morāles prasībām. Kā skaidrojām, juteklība nav morāli relevanta pati par sevi, tānad tā nevar būt morāles problēma, tās problēma ir tendence dot priekšroku tieksmēm, morāles likumu atstājot otrajā vietā. Šo tendenci savukārt, kā paredz sliekšmes uz ļaunu skaidrojums cilvēka sabiedriskās eksistences kategorijās, rada saspringtie patmīlības interešu realizācijas nosacījumi sabiedrībā.

(a) Premisā par juteklību kā pretestības avotu morāles prasībām balstās cieņas iespējamība.

(b) Sliekšmes uz ļaunu kā sabiedrībā realizētas patmīlības izpratnē balstās TM aizliegumu veidā formulētie pienākumi, kas attiecas uz patmīlības ierobežošanu – nebūt skaudīgam, nepateicīgam un izvairīties no ļauna prieka, kā arī nebūt augstprātīgam, neaprunāt un neizsmiet citus.

(c) Sliekšmes uz ļaunu kā sabiedrībā realizētas patmīlības izpratnē, kas paredz sarežģītu, no rīcības subjekta un vērotājiem bieži slēptu patmīlības realizācijas mehānismu, balstās arī rīcības morālās vērtības noteiksmē izvirzītais tieksmju izslēgšanas no maksimas kritērijs.

(2) Pieņēmumi pienākumu noteiksmes un iedalījuma pamatā par cilvēka iedabu sakrīt ar viņa raksturojumu, izmantojot dispozīcijas uz labu.

(a) Kā pozitīvo, tā negatīvo pienākumu dalījuma pamatā ir uzskats par noteiktu cilvēka iedabas teleoloģisku organizāciju. Pirmā pienākumu grupa paredz nepieciešamību attīstīties atbilstoši cilvēka iedabas mērķim, bet otrā noliedz rīkoties pretēji šim mērķim. Dispozīcijas ir cilvēku iedabas raksturojums, ņemot vērā tās teleoloģisko organizāciju, kas atklāj mērķus, kuriem atbilstoši jārīkojas un kuriem pretēji nedrīkst rīkoties.

(b) Negatīvo pienākumu pret sevi kā dzīvniecisku būtņi un kā morāļu būtņi dalījums, kā arī pozitīvo pienākumu pret sevi – vairot savu pilnību pragmatiskā un morālā aspektā – dalījums, atbilst *Reliģijā* formulētajām dzīvnieciskuma, cilvēciskuma un personības dispozīcijām.

TM Kants neizvirza pienākumus pret sevi kā cilvēcisku būtņi, jo princips, kas darbojas morāles dispozīcijā, kā pienākums ir spēkā arī pragmatiskajā, proti, arī tajā ir spēkā prasība neattiekties pret sevi un citiem kā tikai līdzekli, bet reizē arī kā mērķi. Pragmatiskās sfēras īpatnība ir, ka tajā cilvēks attiecas gan pret sevi, gan citiem kā līdzekli, tas nav problemātiski no morāles viedokļa, kamēr tiek ievērota prasība pret cilvēku attiekties *arī* kā pret mērķi. Pienākumi pret sevi kā pret morāļu būtņi (nemelot, nebūt skopam, nepazemoties) arī ir vērsti uz cilvēka esamību, ciktāl *Reliģijā* tā raksturota kā „salīdzinošā patmīlība”, un pauž prasību neizmantot sevi tikai kā līdzekli (tie „nodara kaitējumu cilvēces cieņai viņa personā”⁵⁰⁷).

(3) *Reliģijā* Kants izvirza personības dispozīciju, kuru skaidro kā cieņas pret morālo likumu uztverīgumu. Šī dispozīcija pamato morālo jūtu iespējamību, kuras Kants kā tikumības sastāvdaļu piesaka TM.

Morālajām jūtām, kuras Kants atbildē Šilleram skaidro kā juteklības iesaistīšanos pienākuma pildīšanā, svarīga ir ne tikai šī specifiskā trešā dispozīcija, tās balstās arī plašākajā dispozīciju teorijas pamatā esošajā pieņēmumā par juteklības principā labo iedabu un ļaunumu, kas ir saistīts ar juteklību drīzāk kā novirzi no juteklības esamības un attīstības pareizā, tās teleoloģiskajai organizācijai atbilstošā, moda.

Papildus šiem argumentiem, jāņem vērā, ka *Reliģijā* Kants piedāvā pietiekami labi izstrādātu, konsistentu, morāli relevantu un viņa morāles teorijai vairākos aspektos atbilstošu cilvēka iedabas teoriju. Ir saprātīgi pieņemt, ka šī cilvēka iedabas teorija noformulē to Kanta cilvēka iedabas skatījumu, kas ir spēkā viņa morāles teorijā.

Tikpat saprātīgi ir pieņemt, ka šī cilvēka iedabas teorija var aizpildīt morālajai antropoloģijai atvēlēto vietu viņa praktiskajā filozofijā. Ir skaidrs, ka neatkarīgi no Kanta

⁵⁰⁷*MdS* 6: 429

apsvērumiem par morālo antropoloģiju, šī teorija pati par sevi ir morāla antropoloģija. Jautājums, kas šeit jāuzdod, ir, vai tā var pildīt tās mācības funkciju, kuru Kants piesaka kā praktiskās filozofijas otro daļu. Šis jautājums vismaz daļēji paliek neatbildēts, jo informācija par šīm funkcijām ir ierobežota un fragmentāra. Tomēr var pievērsties dažiem fragmentiem, lai sniegtu vismaz daļēju atbildi.

(4) Jāņem vērā viens no izvērstākajiem Kanta morālās antropoloģijas skaidrojumiem pasāžā no TM, kuru citējām promocijas darba pirmās daļas sākumā. Šajā pasāžā Kants norāda, ka morālajai antropoloģijai jāsaturs nosacījumi, kas kavē un veicina tikumu metafiziku cilvēka iedabā, kā arī tai jārada, jānostiprina un jāizplata noteikti morāles principi.

Būtiskākais ierobežojošais nosacījums tikumiskā likuma īstenojumam cilvēka iedabā ir sliekšme uz ļaunu. Tā ir bīstama kā iespējamība, ka cilvēks „apzinās morālo likumu un tomēr (reizēm) uzņē savā maksimā tā pārkāpumu”⁵⁰⁸. TMP Kants šo iespēju reizē apzināties likumu un atzīt tā autoritāti, un pārkāpt to identificē kā netikuma mehānismu. Viņš raksta: „Ja mēs, ikreiz pārkāpjot pienākuma [prasību], pievēršam sev uzmanību, mēs atklājam, ka nemaz negribam, lai mūsu maksima kļūst par vispārēju likumu, jo mums tas ir neiespējami, tieši pretējai [maksimai] jābūt vispārējam likumam, mēs tikai atļaujamies [...] sev vai (arī tikai šoreiz) par labu tieksmēm izdarīt izņēmumu no tā.”⁵⁰⁹

Sevišķi svarīgi ir tie nosacījumi, kas iekļaujas sliekšmes uz ļaunu noteiksmē un izriet no cilvēka sabiedriskās eksistences, nosacījumi, ar kuriem minētā iespējamība realizējas. Sevišķi jāpiemin patmīlības esamība „salīdzinošās patmīlības” modā, kura rada skaudību un sacensību, kas savukārt ir lielākie netikumi, kurus to augstākajā pakāpē Kants dēvē par velnišķīgiem.

Tā kā viens no nozīmīgākajiem morāles īstenošanas šķēršļiem ir meklējams cilvēku sabiedriskajā eksistencē, tās pilnveidošana un uzlabošana, proti – pilsoniskās sabiedrības izveidošana – Kantam nozīmē arī soli pretī moralitātei. Šādu domu viņš pauž jau piezīmēs pirmskritiskā perioda *Novērojumiem*, kur raksta: „Vienmēr tik daudz runā par tikumību. Pirms iespējama tikumība, ir jāatceļ netaisnīgums [...] Jāatceļ ērtības un greznība, un viss, kas citus apspiež, [...] lai es nebūtu viens no tiem, kas apspiež savu dzimtu. Bez šīs izšķiršanās jebkāda tikumība ir neiespējama.”⁵¹⁰ Šī doma ir spēkā arī kritiskajā periodā. Pilsoniskas sabiedrības sasniegšanu Kants uzskata par sabiedrības moralizācijas nosacījumu. „Lielākais morālā šķērslis, proti, karš,”⁵¹¹ ir jānovērš, jo tas ir šķērslis pēdējam pilsoniskas sabiedrības iedibināšanas solim – valstu attiecību sakārtošanai. Tas ir ievērojams pilsoniskas sabiedrības iedibināšanas šķērslis arī valsts iekšienē, jo „kamēr valstis izlieto visus savus spēkus savu

⁵⁰⁸RGV 6: 32

⁵⁰⁹Gr 4: 424

⁵¹⁰Bem 20: 151

⁵¹¹SF 7: 93

iedomīgo un vardarbīgo paplašināšanās nolūku [sasniegšanai]”, tā „šādi nemitīgi aizkavē savu pilsoņu lēnos centienus domāšanas veida izkopšanā”⁵¹².

Nosacījumi, kurus Kants sauc par tikumiskā likuma ievērošanu cilvēciskajā iedabā veicinošiem, saistās ar diviem šai iedabai raksturīgiem faktoriem. Pirmkārt, to, ka cilvēka jutekliskā iedaba pati par sevi ir laba un tieksmes un jūtas nav nepieciešamā pretrunā ar morāles prasībām, gluži pretēji – pat kā morālās jūtas tās var veicināt morāles prasību pildīšanu. Otrkārt, ar cilvēkam piemītošo morālā likuma uztverīgumu jeb personības dispozīciju. No šiem diviem faktoriem arī var atvedināt tālākus nosacījumus morāles īstenošanai cilvēka iedabā. Treškārt, ar cilvēciskuma dispozīcijā balstīto kultūru, kas, kā atklāsies turpmāk promocijas darbā, ir morālās attīstības daļa un nosacījums.

(5) Morālajai antropoloģijai Kants piedēvē uzdevumus – attiecināt morāles principus uz cilvēku un padarīt morāles pamācības iedarbīgas attiecībā uz cilvēkiem. Abi uzdevumi ir savstarpēji saistīti un var tikt izpildīti, nosakot konkrētus pienākumus (Kants to dara TM), kas arī morāles prasības cilvēkiem padara skaidras, saprotamas un, kā uzskata Kants, atbilstošas viņos jau iemītošajam priekšstatam par to, kā rīkoties ir morāli.

Šis pēdējais punkts norāda uz cilvēka iedabas raksturojuma ar dispozīciju palīdzību nozīmīgumu ne tikai pienākumu noteiksmē, bet Kanta pārliecībā par to principa iedarbību. Proti, Kants ir pārliecināts, ka likums savā tīrībā vislabāk iedarbojas uz cilvēku tāpēc, ka viņš ir pārliecināts par to, ka šis likums ir ikvienam cilvēkam saistošs kā saprātīgai būtnei, un arī tāpēc, ka ikvienam cilvēkam piemīt personības dispozīcija – uztverīgums pret cieņu, ko raisa likums. Tādēļ tas, kas padara morāles priekšrakstus efektīvus, ir nevis to saistījums ar patmīlības mērķiem, bet to tīrs priekšstatījums. „Pieredze, kas var būt tikai iekšēja”, parāda, „ka neviena ideja nepacilā un nesajūsmina cilvēka dvēseli tik ļoti kā tīrā morālā noskaņojuma ideja, kas vairāk par visu godā pienākumu, cīnās pret neskaitāmiem dzīves ļaunumiem un pat visvilinošākajiem tās kārdinājumiem un tomēr [...] tos visus uzvar”⁵¹³.

(6) Visbeidzot būtiska prasība morālajai antropoloģijai ir raksturot cilvēku kā brīvu būtni, kura pati nosaka savas eksistences dabisko nosacījumu ietekmi morāli relevantu jautājumu risināšanā. Cilvēka iedabas skaidrojums *Reliģijā* paredz šīs iedabas kā brīvības lietojuma pamata izpratni. Balstoties pieņēmumos un pieredzē, viņš arī skaidro, kā cilvēks, ņemot vērā savus dabiskos nosacījumus, izmanto brīvību, kā arī, kādi dabiski nosacījumi ir tie, kuri ietekmē brīvības lietojumu. Tomēr, ņemot vērā, ka runa ir par prāta nosacījumiem jeb pamatu,

⁵¹²*Iag* 8: 26

⁵¹³*TP* 8: 287

izskaidrot, *kāpēc* cilvēks tā vai citādi izmanto brīvību, nav iespējams, mēģinājumi to darīt novestu pie minētās *ad infinitum* problēmas⁵¹⁴.

Lai gan nav iespējams dot pilnīgu izskaidrojumu tam, kāpēc cilvēks pieņem labu vai ļaunumu maksimu, ir iespējams paskaidrot tās nozīmi attiecībā pret dabiskajiem dzinuļiem un rīcību (inkorporācijas tēze) un sniegt vismaz daļēju skaidrojumu tam, kāpēc tiek pieņemta tāda vai citāda maksima, kas ir svarīgi. Kanta pieminētajā morālista prasībā psihologam izskaidrot skopumu vai godkārtību, lai viņš „varētu saskaņot savus priekšrakstus” ar „kavēkļu novēršanu, kas pretojas [...] likumu ietekmei”, atklājas vismaz daļēja izskaidrojuma iespējamība un nozīme. Viņš šīs tieksmes – pēc goda un mantas – skaidro kā maldu tieksmes, „maldi ir tajā, ka citu viedokli par lietas vērtību uzskata par līdzvērtīgu tās īstenajai vērtībai”⁵¹⁵. Tādējādi šīs tieksmes uzskata par vērtīgām nevis tiktāl, ciktāl apmierina to subjekta mērķus, bet pašas par sevi kā tādas, kurām sabiedrībā piešķir vērtību. Saprotams, ka šādu tieksmju iespējamība izriet no salīdzinošās patmīlības. Minētie kavēkļi šajā gadījumā saistās ar pārlietu citu cilvēku viedokļa ņemšanu vērā, izvērtējot lietu un parādību vērtību. Tādējādi, kā jau minēts, nav pilnībā izskaidrots, kāpēc cilvēks izvēlas būt godkārtīgs, tomēr ir izskaidroti vismaz daži iemesli, kuri turklāt ir pietiekami būtiski, jo attiecīgos apstākļos ir spēkā visiem cilvēkiem, ja vien nav runa par kādiem citiem – spēcīgākiem dabiskiem nosacījumiem.

Tāpat ir vairāki būtiski argumenti, kuri pamato, ka morālo antropoloģiju, uz kuru ir sastopamas atsauces Kanta tekstos un kura ietver morāles teorijā spēkā esošo cilvēka iedabas raksturojumu, var interpretēt kā cilvēka iedabas raksturojumu dispozīcijas uz labu un sliktas uz ļaunu kategorijās. Balstoties šajos argumentos, promocijas darbā izvirzītās tēzes pirmo daļu var uzskatīt par pamatotu.

⁵¹⁴Sk.: *RGV* 6: 21

⁵¹⁵*Anth* 7: 270

II. Pragmatiskā antropoloģija

II. 1. Pragmatiskās antropoloģijas pieteikums un problēmas

II. 1.1. Kanta antropoloģijas sākotne

1798. gadā izdoto *Antropoloģiju* Kants izveidoja, balstoties lekciju materiālos antropoloģijas kursā, kuru viņš lasīja no 1772./1773. mācību gada⁵¹⁶ rudens semestra līdz 1796. gadam. Saskaņā ar tolaik spēkā esošajiem noteikumiem Prūsijas universitātēs, lekciju kursam bija nepieciešams pamattekst, kā tādu Kants pieteica Baumgartena empīrisko psiholoģiju no darba „Metafizika”⁵¹⁷.

1755. gadā Kants sāka lasīt lekcijas fiziskajā ģeogrāfijā. Šis kurss turpinās paralēli antropoloģijas kursam (pirmo Kants lasa pavasara, bet pēdējo – rudens semestrī) un komentējošajā literatūrā tiek saistīts ar to arī idejiski.

Ja pievēršas antropoloģijas lekciju kursa ģeoneoloģijas problēmai, komentējošajā literatūrā galvenokārt piedāvā divus šī kursa idejiskos avotus – metafizikas lekciju kursā aplūkoto empīrisko psiholoģiju vai lekcijas un darbus par ģeogrāfiju (plašāk – par kosmoloģijas tēmu)⁵¹⁸.

⁵¹⁶Par laiku, kad tieši Kants sāk lekciju kursu antropoloģijā, komentējošajā literatūrā ir domstarpības. Viens no agrīnajiem Kanta antropoloģijas komentētājiem Benno Erdmans (*Erdmann*) norāda, ka Kants šo lekciju kursu pirmo reizi sāk lasīt 1773./1774. gada rudens semestrī (Sk.: Erdmann, Benno. *Zur Entwicklungsgeschichte von Kants Anthropologie // Reflexionen Kants zur Anthropologie*. Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie Bd. 1., Heft 1. Hrsg. von Benno Erdmann. Leipzig: Fues's Verlag (R.Reisland), 1882, S. 48.) Savukārt cits agrīns antropoloģijas komentētājs Emīls Arnolds (*Arnoldt*) apšaubā materiālus, uz kuriem savā spriedumā balstījies Erdmans, un argumentē par to, ka Kants antropoloģiju pirmo reizi lasījis 1772./1773. gada rudens semestrī, aizvietojo ar to iecerētos priekšlasījumus par teorētisko fiziku. (Sk.: Arnoldt, Emil. *Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung*. GS. Bd. I, Teil 1. Hrsg. von Otto Schöndörffer. Berlin: Verlag von Bruno Cassirer, 1908, S. 322–326.)

⁵¹⁷Runa ir par Baumgartena 1739. gada darbu „Metafizika”, kura trešā daļa ir „Psiholoģija”. „Metafizikas” struktūra ir šāda: ievads, (1) ontoloģija, (2) kosmoloģija, (3) psiholoģija (3.1. empīriskā un 3.2. racionālā), (4) teoloģija.

Minēto iedalījumu Baumgartens pārņem no Kristiana Volfā (*Wolff*) (kurš kopumā seko aristoteliskajam filozofijas iedalījumam). No Volfā Baumgartens pārņem arī psiholoģijas iedalījumu racionālajā un empīriskajā psiholoģijā. Volfā „*Psychologia empirica*” (1732) un „*Psychologia rationalis*” (1734) iznāk īsi pirms Baumgartena paša darba, kamēr viņš vēl studē Halles Universitātē. Baumgartens empīrisko psiholoģiju izstrādāja pamatīgāk nekā Volfā, kura filozofijai ir raksturīga neuzticēšanās jutekliskām, pieredzē gūtām zināšanām, kas pārmantota no racionālisma tradīcijas filozofiem, sevišķi no Leibnīca, kura ontoloģiskajās un izziņas teorētiskajās tēzēs Volfā lielā mērā balstījās. Klemens Švaigers (*Schweiger*) pētījumā par Baumgartena filozofiju norāda, ka Baumgartens empīriskajai psiholoģijai pievērsa lielāku uzmanību saistībā ar nepieciešamību noteikt teorētiskos pamatus estētikai. Sevišķi uzmanību viņš pievērsa dvēseles zemākajām spējām (juteklībai), mazāk (nekā Volfā) pievērsoties racionālajai psiholoģijai. (Sk.: Schweiger, Clemens. *Alexander Gottlieb Baumgarten. Ein intellektuelles Porträt. Studien zur Metaphysik und Ethik von Kants Leitautor*. Forschungen und Materialien zur deutscher Aufklärung. Hrsg. von Norbert Hinske, Lothar Kreimendahl, Clemens Schweiger. Bd. 24. Stuttgart: Frommann–Holzboog Verlag, 2011, S. 37–38.)

Empīriskās un racionālās psiholoģijas atšķirību Baumgartens skaidro šādi: „Psiholoģija atvedina savas tēzes no (1) tuvākā veidā no pieredzes, to sauc par pieredzes psiholoģiju (*psychologia empirica*), vai (2) no abstraktiem jēdzieniem dvēselē caur prāta slēdzienu garāku virkni, to sauc par racionālo psiholoģiju (*psychologia rationalis*).” (Baumgarten, Alexander Gottlieb. *Metaphysik*. Übers. von Georg Friedrich Meier, Anm. von Johann August Eberhard, Einf. von Dagmar Mirbach. *Klassiker der Metaphysik*. Bd. I. Jena: Dietrich Schlegelmann Reprints, 2004, S. 112.)

⁵¹⁸Par pirmo no nosauktajiem variantiem iestājas tādi autori kā Emīls Arnolds, Ēriks Adikess (*Adickes*), Norberts Hinske (*Hinske*), Pauls Mencers (*Menzer*) un Rainhards Barnts. Par otro – Benno Erdmans un Vilhelms Diltejs (*Dilthey*).

Diskusijas sākumpunktu iezīmē domstarpības starp Erdmanu un Arnoldu par antropoloģijas lekciju kursa sākotni. 1882. gadā Erdmans izdod Kanta piezīmes antropoloģijā, grāmatā viņš izklāsta arī savu versiju par Kanta antropoloģijas attīstības vēsturi. Erdmans raksta: „Šie pārspriedumi par kantiskās antropoloģijas izcelsmes vēsturi ļauj mums

Mums ir svarīgi atklāt antropoloģijas lekciju kursa sākotni, saistot to ar Kanta interesi par cilvēku praktiskā, konkrētāk, morālā aspektā⁵¹⁹. Ir vērā ņemami iemesli pieņemt šādu saistību.

atklāt arī tās būtību. Tā ir Kanta sabiedrisko dotumu un viņa agri attīstītā psiholoģiskā novērošanas talanta bērns, kurš izaudzis fiziskās ģeogrāfijas gādībā, vēlāk bagātināts ar empīriskās psiholoģijas materiāliem, kurai citādi Kants, kā zināms, oficiālu vietu neatrada.” (Erdmann, Benno. *Zur Entwicklungsgeschichte von Kants Anthropologie // Reflexionen Kants zur Anthropologie*, S. 52.) Arnolds 1908. gadā viņa kopoto rakstu sērijā izdotajā (bet, kā norāda priekšvārds, jau 1893. gadā uzrakstītajā) Kanta pētniecības ekskursā pirmajā daļā, raksta: „Šī Kanta antropoloģijas kursa atvedināšana no fiziskās ģeogrāfijas kursa un fiziskās ģeogrāfijas kursa atvedinājums no viņa antropoloģiskajām interesēm „attīstības vēstures” ietvaros ir patvaļīgu izdomājumu un pārsteidzīgu sacerējumu rezultāts.” (Arnoldt, Emil. *Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung*, S. 346–347.) Arnolds pats Kanta izpratni par antropoloģiju skata saistībā ar empīrisko psiholoģiju. Viņš skaidro, ka „pamatīgi izstrādāta antropoloģija”, pirmkārt, ir „teorētiskā antropoloģija jeb empīriskā vērojuma mācība, kas satur zināšanas par cilvēcisko iedabu un tās attīstību”, otrkārt, „kā empīriskā psiholoģija jeb cilvēciskās dvēseles spēju, spēku un tās darbības iedabas apraksts [...] tā sniedz tikumu metafizikai atsevišķus palīdzīgus jēdzienus, kad tajā jāatsaucas uz cilvēku: juteklība, sapratne, prāts, sajūta, iekārtošanās, tieksmes, patvarība, griba”, bet pragmatiskā antropoloģija ir mācība par to, kā „cilvēkam jāveido un jāattīsta empīriskajā psiholoģijā aprakstītās spējas un spēki”, praktiskā jeb morālā antropoloģija „apraksta gaitu, kādā tiesību un tikumu mācībā izklāstītos priekšrakstus īsteno un īsteno cilvēki” (*Ibid.*, 415–417).

Šīs domstarpības atspoguļojas diskusijā starp Adikesu, kurš ir vācu filozofs un Kanta filozofijas pētnieks, kā arī Prūsijas Karaliskās Zinātņu akadēmijas Kanta kopoto rakstu 14.–19. sējuma („Handschriftlicher Nachlaß”) izdevējs, un Dilteju, kurš ir pirmais Kanta kopoto rakstu izdevējs (1.–9. sējums, kas ir Kanta publicētie darbi) un šis izdevumu sērijas koncepcijas autors. Lēmans, 20. un 23. sējuma izdevējs, pētījumā „Pienesums Kanta filozofijas vēsturei un interpretācijai” (*Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, 1969) publicē saraksti starp Adikesu un Dilteju laikā no 1904. līdz 1905. gadam. Diltejs, atbilstoši savai pārliecībai par antropoloģijas lekciju kursa idejisko sākotni kā saistītu ar fizisko ģeogrāfiju, uzskata, ka tās jāpublicē vienā sējumā, savukārt Adikess iebilst, atsaucoties uz savu uzskatu par antropoloģijas lekciju kursa sākotni metafizikas lekcijās izskatītajā Baumgartena empīriskajā psiholoģijā. Vienā no savām vēstulēm Diltejs, argumentējot par sev vēlamo sējumu satura izveidi, atsauca uz Kanta tekstu „Par dažādajām cilvēku rasēm” un raksta, ka „tajā viņš priekšlasījumus par fizisko ģeogrāfiju un antropoloģiju nosauc par „sākotnējiem mēģinājumiem pasaules zināšanā”. Es jau nereti esmu teicis, ka apvienotajiem materiāliem par antropoloģiju iekšējais kopsakars parādās, [tieši] raugoties no šā skatpunkta, ja to nevēlas izjaukt, to es uzskatu par svarīgu, tāpat kā Jūs, šis skatpunkts jāņem vērā arī [sējumu] sakārtojumā.” (Lehmann, Gerhard. *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*. Berlin: Walter de Gruyter, 1969, S. 13.) Šajā pašā vēstulē Diltejs Adikesam uzdod jautājumu, kas ietver atsauci uz Erdmana – Arnolda diskusiju un izgaismo Adikesa pozīciju: „Man ir vēl īpašs jautājums par antropoloģijas refleksiju izkārtojumu. Ņemot vērā, ka Kants gan ar savas antropoloģijas pamatdomu, gan ar materiāla iedalījumu un aplūkojumu ievērojami atšķiras no Baumgartena mācību grāmatas (*Compendium*) un savos vēstures filozofiskajos apcerējumos pievērsās priekšmetiem, kas vispār nav iekļauti mācību grāmatā, es labprāt gribētu zināt, kāpēc materiāla iedalījumā Jūs dodat priekšroku nevis Erdmanam, kurš seko Kantam, bet mācību grāmatai.” (Lehmann, Gerhard. *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, S. 15.) Adikess savā vēstulē ietver atbildi gan uz Dilteja priekšlikumu, gan viņa jautājumu: „Antropoloģija pilnībā attīstījās no metafizikas lekciju empīriskās psiholoģijas, tātad tā ir ļoti cieši saistīta ar Baumgartena „Metafiziku”: *tas man ir patiesi izšķiroši*. Antropoloģijas pirmā daļa pilnībā atbilst Baumgartenam, vietām samainīti tikai daži paragrāfi, tātad – vietām problēmas tiek risinātas citādā secībā, nekā to dara Baumgartens. Bet 2. daļa (antropoloģiskais raksturojums) izriet no 730.–732. paragrāfa un 733. paragrāfa. Uz 730.–732. paragrāfu (runa ir par paragrāfiem no Baumgartena „Metafizikas” – E. Š.) attiecas visa mācība par raksturu, temperamentiem utt. Uz 733. paragrāfu attiecas mācība par fizionomiju. [...] Tādēļ, ka 2.–3. sējumam (metafizika) un 4. sējumam (antropoloģija) lielākoties pamatā ir Kanta Baumgartena „Metafizikas” eksemplārs, šķiet pareizi nenošķirt antropoloģiju no 2.–3. sējuma, bet saistību, kas ir ietverta rokkrakstu materiālos, ievērot arī sējumu izkārtojumā. 2.–3. sējumā pilnībā jāvadās pēc Baumgartena, izlaižot empīrisko psiholoģiju, tad dabiski seko antropoloģija kā 4. sējums, tā vietas aspektā lielā mērā ir tuvu empīriskajai psiholoģijai, un vislielākajā mērā [tās ir tuvas] tematiski. Jautājums par to, kur ievietot refleksijas par fizisko ģeogrāfiju, matemātiku u. c. man ir gluži vienaldzīgs. Man šķiet, ka tādēļ, ka tām ir tik maza nozīme, labāk būtu tās ievietot vispirms, turklāt tām visvieglāk atrast vietu 1. sējumā.” (Lehmann, Gerhard. *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, S. 16–17.)

⁵¹⁹Komentējošajā literatūrā sastopams arī viedoklis, ka jau pirmskritiskajā periodā visu Kanta risināto filozofisko tēmu pamatā ir cilvēka kā praktiskas būtnes skatījums. Gerhards raksta: „Tātad aiz *kosmoloģijas*, *fiziskās ģeogrāfijas* un *antropoloģijas* no vienas puses un *metafizikas*, *loģikas* un *ētikas* no otras puses ir tikai *viena* interese. Un šo *cilvēka pašziņas* interesi Kants jau pirmskritiskajā periodā balsta praktiskā pamatā.” (Gerhardt, Volker. *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*, S. 54.)

1773. gada vēstulē savam skolniekam Markusam Hercam (*Herz*) Kants raksta:

„Es izlasīju Platnera antropoloģijas recenziju. Tagad es pats nebūtu spējis uzminēt recenzentu, bet esmu apmierināts par tajā redzamo viņa spēju attīstību. Šoziem es jau otro reizi lasu lekciju kursu antropoloģijā, kuru esmu iecerējis izveidot par kārtīgu akadēmisku disciplīnu. Bet mana iecere ir pavisam atšķirīga. Mana iecere ir caur to (antropoloģiju – E. Š.) atklāt visu zinātņu, tikumu, prasmju, satiecīguma, cilvēku izglītošanas un pārvaldības metodes, tātad visa praktiskā avotus. Tādēļ es vairāk pievērsīšos fenomeniem un to likumiem nekā cilvēciskās iedabas vispār modifikācijas iespējamības pirmajiem pamatiem. Tāpēc izsmalcinātos un, manuprāt, mūžam vērtīgos pētījumus par to, kā ķermeņa orgāni ir saistīti ar domām, es pilnībā atmetu. Es pievērsīšos ikdienas dzīves vērojumiem, lai maniem klausītājiem tā nebūtu „sausā”, bet, pateicoties ierosmei savu ierasto pieredzi ikreiz salīdzināt ar maniem novērojumiem, interesanta nodarbe. Es strādāju arī pie tā, lai šo, manuprāt, patīkamo vērojumu mācību, padarītu par prasmes, saprātīguma un pat gudrības mēģinājumu akadēmiskajai jaunatnei, kas tāpat kā fiziskā ģeogrāfija atšķiras no visām citām pamācībām un var saukties par pasaules zināšanām.”⁵²⁰

Pasāžas sākumā runa ir par recenziju⁵²¹, kuru Hercs uzrakstīja par Ernsta Platnera (*Platner*) darbu „Antropoloģija ārstiem un pasaules gudrajiem” (*Anthropologie für Ärzte und Weltweise*, 1772). No citētās pasāžas noprotams, ka Platnera darbs ir pētījums par to, „kā ķermeņa orgāni ir saistīti ar domām”, pētījums, kuru Kants nevērtē visai augstu un kurš viņu neinteresē, lai gan antropoloģijas sfērā tam ir liela nozīme, kā norāda Zammito, „Platnera grāmata definēja šo disciplīnu veselai paaudzei”⁵²².

Pasāža kopumā atklāj vairākas būtiskas lietas par Kanta iecerēto mācību: (1) tās norobežošanu no iepriekš pastāvoša antropoloģisku pētījumu veida („izsmalcinātos un, manuprāt, mūžam vērtīgos pētījumus [...] es pilnībā atmetu), (2) antropoloģijas īpašo, atšķirīgo, jauno uzstādījumu („mana iecere ir pavisam atšķirīga”), (3) nolūku sniegt antropoloģijai nopietnu pamatojumu („kārtīga akadēmiska disciplīna”), (4) antropoloģijas orientāciju uz cilvēka dzīves praksi („atklāt [...] visa praktiskā avotus”), (5) antropoloģijas empīrisko raksturu („es vairāk pievērsīšos fenomeniem un to likumiem”).

Divi pēdējie punkti atklāj arī lielāko antropoloģijas problēmu un spriedzi, raugoties no Kanta izziņas teorijas skatpunkta, problēmu, kas attiecas arī uz morālo antropoloģiju. Ja antropoloģija ir orientēta uz cilvēka dzīves praksi, tad tā orientēta uz cilvēku kā brīvu būtni, jo „praktisks ir viss, kas iespējams pateicoties brīvībai”⁵²³. Tā *Antropoloģijas* priekšvārdā arī norādīts, ka tā ir mācība par cilvēku kā brīvu būtni⁵²⁴. Bet attiecībā uz empīrisko cilvēka raksturu, kuram šī antropoloģija pievēršas, saskaņā ar Kanta izziņas teoriju brīvības nav.

Lai īsi raksturotu antropoloģijas tradīciju, no kuras Kants norobežojas, un raksturotu viņa paša piedāvājumu, noderīgs ir Vuda piedāvātais dažādo pragmatiskuma aspektu skaidrojums. Pirms tam pievērsāties, jānoskaidro, kā Kants izprot jēdzienu „pragmatisks”. Promocijas darba pirmajā daļā, izskatot dažādos imperatīvu veidus, minējām pragmatiskos imperatīvus, kas

⁵²⁰*Br* 10: 145–146

⁵²¹Recenzija publicēta 1773. gadā *Allgemeine Deutsche Bibliothek* XX, Nr.1.

⁵²²Zammito, John. H. *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*, p. 250.

⁵²³*KrV* 3: 520

⁵²⁴Sk.: *Anth* 7: 119

nosaka uz patmīlības apmierinājumu vērstu rīcību. Pragmatiskā racionalitāte jeb saprātīgumus, kuru konstituē šie imperatīvi, ir nošķirama no morālās racionalitātes jeb gudrības.

TMP Kants pragmatiskā jēdzienu skaidro nevis tikai individuālā līmenī kā rīcības regulu, bet sabiedrības kopīgo labklājības centienu kontekstā: „Man šķiet, ka vārda „pragmatisks” īsto nozīmi visskaidrāk varētu noteikt šādi. Jo par pragmatiskām sauc nevis tās sankcijas, kas izriet no valstu tiesībām kā nepieciešami likumi, bet kas izriet no rūpēm par vispārīgo labklājību. Vēsture ir pragmatiska tad, kad tā dara saprātīgu, t. i., māca pasaulei, kā tā labāk vai vismaz tikpat labi kā iepriekš vēsturē varētu izmantot savas priekšrocības.”⁵²⁵ Pragmatiska rīcība ir rīcība, kas nav orientēta tikai uz individuālu un īstermiņa patmīlībai atbilstošu interešu realizāciju, bet uz saprātīgu rīcību sabiedrības (pasaules) un tās attīstības kontekstā, proti, uz vispārīgu labklājību.

Antropoloģijā Kants skaidro, ka pragmatiska antropoloģija ir antropoloģija, kas satur zināšanas un norādes uz vispārīgu labklājību orientētai cilvēka rīcībai, proti, zināšanas par cilvēku kā pasaules pilsoni. Tieši orientācija uz cilvēku kā saprātīgu sabiedrības locekli, kā tādu, kam jārīkojas un kas rīkojas, nevis zināšanas par cilvēku kā tādu, ir tas, kas raksturo pragmatisko antropoloģiju:

„Antropoloģiju kā zināšanas par pasauli, kurām vajadzētu sekot skolas zināšanām, mēs vēl neuzskatām par pragmatisku tad, ja tā satur plašākas zināšanas par lietām pasaulē, kā piem[ēram], dzīvniekiem, augiem un minerāliem dažādās valstīs un klimatiskajos apstākļos, bet tad, ja tā satur zināšanas par cilvēku kā pasaules pilsoni. Tādēļ zināšanas par cilvēku rasi kā dabas spēļu produktu netiek pieskaitītas pragmatiskajām, bet teorētiskajām zināšanām par pasauli.”⁵²⁶

Zināšanas par cilvēku kā „dabas spēļu produktu” Kants piedēvē fizioloģiskajai antropoloģijai un nošķir to no pragmatiskās: „Fizioloģiskās zināšanas par cilvēku attiecas uz tā pētīšanu, ko daba veido no cilvēka, bet pragmatiskās – uz to, ko cilvēks kā brīva būtne no sevis veido vai ko viņš no sevis var veidot un kas viņam no sevis jāveido”⁵²⁷.

„Fiziskajā ģeogrāfijā” Kants par antropoloģijas pētījumu raksta šādi: „Otra pasaules zināšanu daļa attiecas uz zināšanām par cilvēku. Saskarsme ar cilvēkiem paplašina mūsu izziņu. Tomēr pirms jebkādas šāda veida pieredzes ir nepieciešams vingrinājums, to veic antropoloģija. Tā iepazīstina ar to, kas cilvēkā ir pragmatisks, nevis spekulatīvs. Cilvēku tajā aplūko nevis fizioloģiski, lai nošķirtu fenomenu avotus, bet kosmoloģiski.”⁵²⁸

Tātad pragmatiskā antropoloģija, pirmkārt, pievēršas cilvēkam kā saprātīgai būtnei. Otrkārt, tā pievēršas cilvēkam pasaules kontekstā, turklāt šo pasauli lielā mērā veido sabiedrība. Tādējādi, kā norāda Vuds: „Kanta „pragmatiskā” pieeja ir balstīta tās idejas noliegumā, ka cilvēciskas būtnes var pilnvērtīgi saprast fizioloģiskās kategorijās. Cilvēkiem jāpievēršas kā brīviem rīcības

⁵²⁵Gr 4: 417

⁵²⁶Anth 7: 120

⁵²⁷Ibid., 119

⁵²⁸PG 9: 157

subjektiem, nevis vienkārši kā ķēdes locekļiem kauzālā mehānismā; antropoloģiskajam pētījumam jābūt aktivitātei starp brīviem rīcības subjektiem.”⁵²⁹

Lai izvērstu pragmatiskā jēdzienā ietvertās nozīmes, Vuds izšķir divus negatīvus un divus pozitīvus šī jēdziena aspektus. (1) Pragmatiskā pieeja kā pretēja fizioloģiskajai (kāda ir arī Platnera pieeja). (2) Pragmatiskā pieeja kā pretēja skolas pieejai. Tā Vuds norāda, ka „pragmatiskajai antropoloģijai jāietver tādas zināšanas par cilvēka iedabu, kuras cilvēki iegūst savstarpējās saskarsmes ceļā, nevis tikai vērotāja teorētiskās zināšanas”. (3) Pragmatisks kā noderīgs.⁵³⁰ Pragmatiskā antropoloģija attiecas uz „zināšanām par cilvēka iedabu, ciktāl tā ir cilvēka rīcības rezultāts, bet arī uz zināšanām, kuras nepieciešamas, lai tās varētu lietot rīcībā”. (4) Pragmatisks kā saprātīgs. „Nosaucot savas lekcijas par „pragmatiskām”, Kants ņem vērā arī savu teoriju par trijiem racionalitātes veidiem, pragmatisko racionalitāti kontrastējot ar tehnisko un morālo. Tas sapāro pragmatisko [racionalitāti] ar saprātīgumu – ar zināšanām, kas veicina mūsu laimi, īpaši caur to, kā izmantojam citus cilvēkus.”⁵³¹

Kanta antropoloģijas izteiktā orientācija uz cilvēka esamību sabiedrībā liek precizēt pēdējās divas nozīmes, proti, norādīt, ka runa ir par zināšanām, kas noderīgas sabiedrībā, un saprātīgumu, kas ļauj cilvēkam izmantot citus savu mērķu sasniegšanā. Lekciju pierakstos norādīts, ka antropoloģija ir noderīga, jo “tā māca kā iegūt cilvēku [labvēlību] un “tā māca pašapmierinātību, ja labais, ko redz citos, ir arī pašam.”⁵³²

Tas nozīmē, ka cilvēka dzīves sfēra, kas ir pragmatiskās antropoloģijas pētījuma uzmanības centrā, ir viņa dzīve sabiedrībā. Antropoloģijas lekcijās Kants norāda, ka zināšanas ir pragmatiskas tad, ja tās „izmanto sabiedrībā vispār”. Un antropoloģija ir pragmatiska, „ja tā nodarbojas ar zināšanām par cilvēku, kā tās ir izmantojamas sabiedrībā vispār”⁵³³.

Antropoloģijas pragmatiskuma izpratne paredz, ka antropoloģijā Kantu noteikti interesē arī cilvēks praktiskā aspektā vismaz tiktāl, ciktāl runa ir par brīvu būtni. Lai atklātu, ka antropoloģija ir saistīta ar Kanta interesi par cilvēku morālā aspektā, jāpievēršas jautājumam par empīriskās psiholoģijas lomu tās sākotnē.

⁵²⁹Wood, Allen W. Kant and the Problem of Human Nature // *Essays on Kant's Anthropology*, p. 40.

⁵³⁰Friersons pētījumā par Kanta empīrisko psiholoģiju norāda, ka tieši pragmatiskajai antropoloģijai raksturīgais noderīguma aspekts atšķir to no empīriskās psiholoģijas. Viņš raksta: “Kontrasts starp empīrisko psiholoģiju un pragmatisko antropoloģiju daudzos aspektos ir mākslīgs. Kanta antropoloģijas lekcijas un grāmata lielākoties izauga no viņa metafizikas lekciju empīriskās psiholoģijas daļas, [tajā] viņš izmanto to pašu mačību grāmatu un apskata daudz ko no tā, kas piederīgs empīriskajai psiholoģijai. Abas [mācības] piedāvā izsmelošu dažādo dvēseles spēju un to darbības likumu apskatu un abu metodes ir empīriskas. Dažkārt Kants šos jēdzienus izmanto kā sinonīmus [...]. Neraugoties uz to, starp empīrisko psiholoģiju, kā Kants to izklāsta metafizikas lekcijās [...] un pragmatisko antropoloģiju, kurai viņš pievēršas “antropoloģijas” lekcijās un “Antropoloģijā pragmatiskā nolūkā”, ir būtiskas atšķirības. Galvenā atšķirība ir tāda, ka pragmatiskā antropoloģija ir īpaši paredzēta tam, lai sniegtu zināšanas, kuras var izmantot saskarsmē ar citiem, kamēr psiholoģija pretendē tikai uz zinātnisku nozīmību.” (Frierson, Patrick R. *Kant's Empirical Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 46–47.)

⁵³¹*Ibid.*, 40–41

⁵³²*V-Anth/Pillau* 25: 734–735

⁵³³*V-Anth/Mron* 25: 1210

II. 1.2. Sākotne Kanta interesei par cilvēku praktiskā aspektā

Brants, kurš iestājas par Baumgartena empīrisko psiholoģiju kā antropoloģijas lekciju sākotni⁵³⁴, komentārā par *Antropoloģiju* norāda, ka empīriskā psiholoģija kā atsevišķa disciplīna akadēmiskās pasniedzējdarbības kontekstā piesaista Kanta interesi vēlākais 1765./1766. mācību gadā. Brants atsaucas uz Kanta paziņojumu par lekciju plānojumu 1765./66. gada ziemas semestrī⁵³⁵, kur Kants īsi pievēršas empīriskajai psiholoģijai kā metafiziskai pieredzes mācībai par cilvēku. Šo empīriskās psiholoģijas koncepciju, tā Brants, Kants pārņem 1772./1773. gadā ar šādu labojumu – „„metafiziska pieredzes mācība” ir koka dzelzs, un tātad empīriskā psiholoģija nevar iederēties metafizikā kā tūrā, pavisam noteikti ne empīriskā, prāta mācībā, bet ir patstāvīga teorētiska disciplīna”. Brants norāda, ka empīriskā psiholoģija, „pavisam vienkārša, jo brīva no metafizikas”, ir Kanta antropoloģiskā pētījuma sākumpunkts^{536, 537}.

Tālāk Brants raksta: „Šīs sākotnējās programmas transformācija uz ne vairs teorētisku, bet praktisku jeb pragmatisku disciplīnu, domājams, notiek ap 1773. gadu, ar to priekšplānā izvirzās pasaules jēdziens. Kopā ar *Ģeogrāfiju* tagad, sākot no 70. gadu vidus, priekšlasījuma uzdevums ir izveidot tiltu no skolas, proti, no universitātes uz pasauli.”⁵³⁸

No Branta apsvērumiem izriet, ka antropoloģija veidojas par praktisku jeb pragmatisku disciplīnu vispirms tāpēc, ka Kants jau no 70. gadu sākuma ir pārliecināts par to, ka empīriskā psiholoģija tās pamatos ir jānošķir no metafizikas un jāaplūko kā patstāvīga disciplīna. No šiem apsvērumiem arī izriet, ka tas, kas Kantam liek šo antropoloģijas disciplīnu skatīt ne vairs kā teorētisku, bet praktisku, tas, kā dēļ empīriskā psiholoģija tiek pārveidota par pragmatisko antropoloģiju, ir Kanta atzīta nepieciešamība izveidot „tiltu” starp skolas zināšanām un lietderīgām, visiem pieejamām zināšanām par pasauli un cilvēku tajā. Tomēr ir pamats pieņemt, ka Kanta interese par cilvēka tēmu praktiskā aspektā (tātad arī par antropoloģiju) saistāma nevis

⁵³⁴Ievadā antropoloģijas lekciju izdevumam Kanta kopoto rakstu sērijā izdevēji Brants un Štarks noraida Erdmana tēzi par antropoloģijas lekciju izcelsmi: „Pašu ģeogrāfijas lekciju pārmaiņām no to sākotnes līdz pat pieteiktajai reformai 1765.–1766. gada ziemas semestrī un pavērsienam uz pragmatisku, uz pasaules zināšanām vērstu disciplīnu 70. gadu vidū nav nekāda sakara ar antropoloģijas lekciju izcelsmi, katrā ziņā ne tā, kā to saprata Erdmans.” (Brandt, Reinhard., Stark, Werner. Einleitung // *Kants gesammelte Schriften*. Bd. 25. Vorlesungen über Anthropologie 2, S. xxiv.)

⁵³⁵*NEV* 2: 303–313

⁵³⁶Ideja par šādu Baumgartena empīriskās psiholoģijas transformāciju Kanta pragmatiskajā antropoloģijā pausta arī Kanta kopoto rakstu 25. sējuma ievadā, kura līdzautors ir Brants. Atsaucoties uz iepriekš citēto pasāžu no Kanta 1773. gada vēstules Hercam, ievada autori skaidro, ka Kanta antropoloģija ir atšķirīga no Platnera antropoloģijas, kā arī no antropoloģijas, kādu viņš to piesaka 1772./73. gadā. Ar antropoloģiju „Kants nekādā ziņā nevēlējās izveidot pamatdisciplīnu, proti, mēģinājumu atklāt visu praktisko un pasaules zināšanas, bet gan teorētisku empīrisko psiholoģiju, antropoloģiju jeb arī „cilvēka dabaszinātnisku izziņu”, „izziņu, balstoties vērojumā un pieredzē”. Šī, nevis praktiskā, bet spekulatīvā vērstība, atbilst lekciju kursa pamattekstam – Aleksandra Gotlība Baumgartena (1714–1762) „Metafizikai” (4. sējumam 1757. gadā).” Pretēji Baumgartenam Kants „emancipē” metafizikā iekļauto empīrisko psiholoģiju no „metafizikas saistībām”. (Brandt, Reinhard., Stark, Werner. Einleitung // *Kants gesammelte Schriften* Bd. 25. *Vorlesungen über Anthropologie* 2., S. vii–viii.)

⁵³⁷Sk.: Brandt, Reinhard. *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). *Kant-Forschungen*. Bd. 10. Hamburg: Felix Meiner, 1999, S. 10.

⁵³⁸*Ibid.*, 10–11

ar 70. gadu sākumu, Kanta saskatītajām izziņas teorētiskajām problēmām (saistot metafiziku ar pieredzes mācību) un nepieciešamību piedāvāt zināšanas, kas pieejamas ne tikai skolas mācībās izglītotajiem, bet jau ar 60. gadu vidu, kad Kants atskārš cilvēka problēmas praktiskā aspektā nozīmīgumu un skolas zināšanu ierobežoto vērtību.

60. gadu vidū Ruso ietekmē Kanta domāšanā notiek nozīmīgas pārmaiņas, jo, izmantojot politikas teorētiķa un sociologa Džeofrija Hautorna (*Hawthorn*) vārdus, „Kants bija viens no tiem Ruso laikabiedriem, kurš viņu uztvēra absolūti nopietni”⁵³⁹, tādējādi Ruso domas viņu arī ievērojami ietekmēja. Ruso ietekmē notikušajām Kanta filozofiskās pozīcijas nopietnajām pārmaiņām komentējošajā literatūrā pievērsts daudz uzmanības un tās aplūkotas dažādos aspektos. Mums svarīgs ir aspekts, kurš attiecas uz Kanta pārorientāciju no teorētiskās uz praktisko filozofiju. Kanta interprets Frīdrihs Paulsens (*Paulsen*), nedaudz pacilāti, to raksturo sekojoši:

“Zinātnēm un spekulācijām nepiemīt nenosacīta vērtība, tās nav mērķis par sevi, bet līdzeklis augstākam mērķim – kalpot cilvēku morālajiem mērķiem. Morālā primaritāte pār intelektuālo [...] turpmāk ir stabils atbalsta punkts kantiskajā domā. [...] Tā Ruso atbīdīja otrajā plānā Ņūtonu, mikrokosma filozofs atbīdīja otrajā plānā makrokosma filozofu [...] Centrālo vietu kosmoloģiskās un metafiziskās spekulācijas vietā ieņem morāli-antropoloģiskā interese.”⁵⁴⁰

Šeit nozīmīga ir tā šo pārmaiņu interpretācija, kuru piedāvā Karls Ameriks.

Minētās pārmaiņas Kanta domāšanā, kā uzskata Ameriks, atklājas divos tekstos: 1764. gada piezīmēs „Novērojumos par skaistā un cildenā izjūtu” un 1765. gada paziņojumā par lekciju plānojumu ziemas semestrī, tekstā, uz kuru atsaucas arī Brants.

No *Piezīmēm* Ameriks atsaucas uz šādu pasāžu:

„Pēc aicinājuma es esmu pētnieks. Es jūtu neremdināmas slāpes pēc zināšanām, nemieru, kas pieaug, tām pilnveidojoties, un izjūtot apmierinājumu, virzoties uz priekšu. Bija laiks, kad uzskatīju, ka tas ir pamatā cieņai pret cilvēci, un es noniecināju ļaudis, kuri neko nezināja. Ruso man deva mācību. Šis neapdomīgais aizspriedums izzuda, un es iemācījos cilvēku turēt godā, un es justos nevērtīgāks par ikvienu parasto strādnieku, ja neuzskatītu, ka šis apsvērums var piešķirt vērtību visiem citiem, lai atjaunotu cilvēces tiesības.”⁵⁴¹⁵⁴²

Šī pasāža, norāda Ameriks, „liek jautāt par precīzo nozīmi, kādā Kanta filozofijā, filozofijā, kura pirmajā tuvinājumā galvenokārt šķiet orientēta primāri uz bezlaicisko un nevēsturisko, centrā varētu būt izvirzījies īpašs laika un vēstures novērtējums”⁵⁴³.

Zināmu skaidrību šajā jautājumā ievieš *Paziņojums*, kas top gadu vēlāk. Kants raksta:

„Tikumu mācībā, ikreiz vēsturiski un filozofiski pievērsoties tam, kas notiek, pirms parādu, kam jānotiek, es noskaidrošu metodi, pēc kuras jāpēta cilvēks nevis kā tāds, kura tēlu sagroza mainīgi veidoli, kurus viņam uzspiež viņa nejausais stāvoklis un kuru šādā veidā gandrīz nekad nav varējuši izziņāt pat filozofi, bet cilvēka iedaba, kas ir vienmēr paliekoša, un tās īpašā vieta citas radības starpā, lai zinātu, kāda pilnība attiecas uz viņu mežonīgā stāvoklī un kāda – viedās vienkāršības stāvoklī [...]”⁵⁴⁴

⁵³⁹ Hawthorn, Geoffrey. *Enlightenment and Despair. A History of Social Theory*. Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sidney: Cambridge University Press, 1987, p. 28.

⁵⁴⁰ Paulsen, Friedrich. *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*. Stuttgart: Fr. Frommans Verlag, 1899, S. 40–41.

⁵⁴¹ Tulkot šo rindkopu, ņemam vērā Māras Rubenes piedāvāto, veiksmīgo šīs Kanta atziņas tulkojumu. (Sk.: Rubene, Māra. Cilvēka traģiskais tēls: *Imanuels Kants un Larisa Čuhina*, 246. lpp.)

⁵⁴² Bem 20: 44

⁵⁴³ Ameriks, Karl. *Kant's Elliptical Path*, p. 29.

⁵⁴⁴ NEV 2: 311–312

Šeit, kā norāda Ameriks, izpaužas ne tikai Kanta reakcija pret Ruso, bet pret vācu valodas telpā tolaik notiekošajām pārmaiņām cilvēka noteiksmes izpratnē⁵⁴⁵. Turpmāk pievērsīsimies šīm pārmaiņām, kuras ietekmē to, kādās kategorijās tiek izprasta un skaidrota cilvēka iedaba.

II. 1.2.1. *Cilvēka noteiksme*

Nedaudz vairāk nekā piecpadsmit gadus pirms Kanta paziņojuma par Ruso ietekmē notikušajām pārmaiņām viņa domāšanā vācu valodas filozofiskajā vidē notiek ievērojamas pārmaiņas cilvēka noteiksmes izpratnē. Minētās izmaiņas atklāj būtisko saistību starp pirmo citēto pasāžu no *Piezīmēm* un otro pasāžu no *Paziņojuma*, proti, kā atziņa par to, kas veido cilvēka cieņu (jeb, precīzāk, kas to neveido), pamato otrajā pasāžā pieteikto cilvēka pētīšanas programmu.

Kā raksta Brants, „noteiksmes filozofijas pamatdokuments”⁵⁴⁶ ir Spaldinga 1748. gada „Apcerējums par cilvēka noteiksmi”. Spaldings šajā darbā jautā, kas ir cilvēks, un no refleksijas par šo jautājumu iekšēja dialoga formā atklāj, ka atbilde izriet no cilvēka aicinājuma, viņa mērķa izpratnes, tas nozīmē, ka šis jautājums drīzāk ir jautājums, kāpēc cilvēks ir.

Darba sākumā Spaldings norāda, ka pārdomas šajā apcerējumā attiecas uz jautājumu par to, „no kā atkarīga mana īstenā vērtība un viss manas dzīves satvars”. Viņš raksta, ka ir vērts vēltīt pūles tam, lai noskaidrotu, „kāpēc es esmu un kam man saskaņā ar saprātīgu nolūku jābūt”⁵⁴⁷. Atbilde paredz, ka cilvēka „īstenā vērtība”, „dzīves satvars” un „jābūtība” ir atkarīgi no viņa tikumiskā un reliģiskā potenciāla realizācijas, proti, no noteikta veida attīstības. Spaldings raksta:

„Es izbīstos no tā, cik mazs es esmu neizmērojamās dabas priekšā un par to vēl neizmērojamākās dievības priekšā. Šis saules ritulis ir smilšu grauds. Šī zeme ir tikai puteklī, punkts. Un es uz šīs zemes – kas es esmu? Par kaut ko mani padara tikai tas, ka es izjūtu kārtību un varu tajā tiekties pēc visas kārtības sākotnes. Šādiem augstumiem es esmu aicināts (*bestimmt*) un tiem gribu mēģināt nokļūt aizvien tuvāk. Es negribu rimties, pirms nebūšu nonācis pie šī skaistuma pirmajiem avotiem. Tur manai dvēselei jāatrod miers.”⁵⁴⁸

Lai gan Spaldings atzīst, ka zināma vērtība ir arī laicīgiem mērķiem, tomēr ir skaidrs, ka šis brīdis, kurā „dvēsele atrod mieru”, tāpat, kurā minētā attīstība noslēdzas jeb sasniedz savu augstāko punktu, ir tāda mērķa sasniegšana, kas nav laicīgs. Viņš raksta: „Es bēgu savās ierastajās baudās, visnekaitīgākajās, kuras pazīstu, bet šajās grūtajās stundās esmu zaudējis patiku, ko tās man sagādāja, tās nevar mani apmierināt, mana dvēsele tās noraida un iestieg savā apjukumā bez kāda mierinājuma.

⁵⁴⁵Ameriks, Karl. *Kant's Elliptical Path*, p. 30

⁵⁴⁶Brandt, Reinhard. *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007, S. 60.

⁵⁴⁷Spalding, Johann Joachim. *Die Bestimmung des Menschen*. Die Erstausgabe von 1784 und die letzte Auflage von 1794. Hrsg. von Wolfgang Erich Müller. Theologische Studien-Texte. Hrsg. von Hartmut Kreiß, Rüdiger Liwak, Wolfgang Erich Müller, Wolfgang Weiß. Bd.1. Waltrop: Hartmut Spenner, 1997, S. 3.

⁵⁴⁸*Ibid.*, 16

Alku un slepena tukšuma savienojums manī nomāc un plosa mani. Es nelaimīgais! Ko gan es vēlos? Un kā man var palīdzēt?”⁵⁴⁹

Tālāk viņš atzīst, ka šīm „ierastajām baudām” ir nozīme, bet tikai tad, ja cilvēks tiecas arī uz augstāko mērķi: „Es vēlos tiekties pēc sava apmierinājuma un izdevīguma, bet es nevēlos, lai tas būtu vienīgais, uz ko tiecos, jo visu savu mērķi un savu patieso vērtību es tajā nevaru balstīt.”⁵⁵⁰

Šī darba galvenais jauninājums ir tajā, ka Spaldings identificē jautājumu par to, kas ir cilvēks, ar jautājumu par to, kāds ir viņa aicinājums, tādējādi cilvēka noteiksmi skaidrojot caur viņa vērtību, virzību un attīstību uz kādu mērķi, kas cilvēka esamībai piešķir jēgu. Proti, jautājums par to, kas ir cilvēks, nav jautājums par kādu noteiktu cilvēkam piemītošu elementu, kas viņu raksturo, bet jautājums par cilvēka tapšanu – par ko cilvēks var tapt un par ko viņam jātop. Jēdziens „noteiksme” tāpat ietver nevis cilvēka noteikšanu, balstoties kādā viņam piemītošā īpašībā, t. i., determināciju, bet attīstību.

Kā norāda Brants, pirms Spaldinga neviens noteiksmes jēdzienu šādā nozīmē nebija izmantojis⁵⁵¹. Un ar šādu izmantojumu Spaldings norobežojas no lietu noteiksmes filozofiskās tradīcijas, Platona – Aristoteļa tradīcijas un tās mantojuma sholastikā, kā arī no 17. gadsimta racionālisma tradīcijas. Brants skaidro šādi:

„Spaldinga pārspriedumos nav eksplicīta viņa laika metafizikas un tās latīniskās visu esošo lietu „determinatio”. Spaldinga noteiksmei nav nekā kopēja ar skolas filozofijas jautājumu par pilnību, „perfectio”, jeb, kas ir tas pats, „omnimoda determinatio”, ar vispārēju ontoloģisku noteiktību, no pirmās līdz pēdējai rindai tā ir pavisam citā pasaulē. Šeit nenotiek akadēmisks priekšlasījums, bet tiek pausts populārs viedoklis par tikumību un ticību [...]”⁵⁵²

Tālāk Brants tuvāk skaidro šo Spaldinga pārrāvumu ar noteiksmes filozofisko tradīciju:

„Definīcijas jautājums „kas ir cilvēks” ir tīri teorētisks un akadēmiskas iedabas, un jau antīkajos laikos pret to izturējās ar zobgalību [...]. Turpretim jautājums par cilvēka noteiksmi ir vērsts uz popularitāti un praksi: kāds uzdevums cilvēkam ir šajā dzīvē? [...]”

Definīcijas jautājums „kas ir cilvēks” ir statisks; ja reiz filozofs nosaka cilvēka būtību, tālāki meklējumi vairs nav iespējami, ar iznākumu var tikai iepazīstināt citus bezdarbniekus filozofus. Noteiksme turpretim laicisko būtību, cilvēks pats sevi kā morālu būtni rada dzīves procesā; pašnoteiksmē cilvēks veic savu noteiksmi, ar vieglu patosu var sacīt, ka kantiskais cilvēks nevis *ir*, bet *top*.”⁵⁵³

Vimmers skaidro, ka Kanta jautājums, pretēji skolas filozofijas jautājumam pēc definīcijas, jāsaprot kā „filozofisks jautājums noteiktā dzīves prakses nozīmē, jo tajā vispirms un pirmām kārtām runa ir par pašu jautātāju un, proti, par iespējamību un nepieciešamību viņam saprast pašam sevi, un par sevis noteikšanu savā pašsaprātņē, caur savas esamības realizāciju”⁵⁵⁴.

Šo noteiksmes nozīmes maiņu no vēšanās pie statiskas būtības uz attiecību pret procesu Ameriks sauc par „18. gadsimta fenomenu, kas paredz filozofiska atslēgējdziena

⁵⁴⁹*Ibid.*, 7

⁵⁵⁰*Ibid.*, 11

⁵⁵¹Brandt, Reinhard. *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, S. 62.

⁵⁵²*Ibid.*, 63–64

⁵⁵³*Ibid.*, 104–105

⁵⁵⁴Wimmer, Reiner. *Kants praktisch–moralische Anthropologie*, S. 352.

temporalizāciju”⁵⁵⁵. Temporalizācija nozīmē tajā ietvertos atsaukšanos uz attīstības jēdzienu. Ameriks atsaucas uz Kanta pētnieka Ekharta Forstera (*Förster*) tēzi par šajā laikā notikušajām „neizmērojamām kultūras un zinātnes pārmaiņām”, kas atklājas jēdzienos, kuri „atspoguļo dziļo revolūciju veidā, kādā tika pieredzēta realitāte”⁵⁵⁶. Forsters min trīs jēdzienus – vēsture, attīstība un izglītība (*Bildung*). Viņš skaidro, ka jēdziens „attīstība” (*Entwicklung*) ietver gan at-tīstītību, gan iz-tīstīšanos (*auswickeln*), tas ir latīņu „evolutio”, kas nozīmē attīt (tekstu), tulkojums. Un tradicionāli kādu organismu attīstība paredz tajā jau sākotnēji ietvertas formas sasniegšanu, jo iedīgļa veidā organisms šo formu jau satur. Bet 1759. gadā ar Volfa epigēnēzes teoriju attīstības jēdzienam tika piedēvēta jauna nozīme, kas paredzēja, ka organismā ne tikai attīstās tajā jau ietverts iedīgļis, bet fizisku cēloņu darbības rezultātā rodas kaut kas pilnīgi jauns⁵⁵⁷. Balstoties Forstera apsvērumos, Ameriks secina, ka „cilvēka noteiksmes” nojēgumā ir fundamentāla nenoteiktība”. Tas var nozīmēt jau iepriekš organismā ietvertās attīstības galīgās formas realizāciju, un tas var nozīmēt arī „revolucionāru izrāvienu”⁵⁵⁸.

Kā iepriekš citētajā pasāžā norāda Brants, Kants ir viens no tiem filozofiem, kuri cilvēkam pievēršas, jautājot pēc tā noteiksmes Spaldinga šim jēdzienam piešķirtajā nozīmē. Brants norāda uz zināmu līdzību starp dažām pasāžām no Spaldinga teksta un iepriekš citēto Kanta atziņu no *Piezīmēm* par pārmaiņām, kas notikušas Ruso dēļ⁵⁵⁹. Bet viņš neskaidro Ruso ietekmi uz Kanta domāšanu kopsakarā ar Spaldinga izraisīto diskusiju un šo faktoru lomu Kanta interesē par antropoloģiju. Brants vienīgi norāda, ka, tāpat kā fiziskajā ģeogrāfijā Kants neuzdod definīcijas jautājumu par to, kas ir zeme, viņš antropoloģijā neuzdod jautājumu – kas ir cilvēks⁵⁶⁰.

Ņemot vērā, ka antropoloģijā, kā turpmāk atklāsim, Kants cilvēku skaidro tieši attīstības un pilnveidošanās kategorijās, ir pamats pieņemt, ka šai diskusijai par cilvēka noteiksmi, kas galu galā ir jautājums par viņa morālo noteiksmi, ir ietekme uz to, kā Kants saprot nepieciešamību pētīt cilvēku.

II. 1.2.2. Cilvēka kā sabiedriskas un morālas būtnes aktualizācija

Atgriežoties pie iepriekš citētās pasāžas no *Paziņojuma*, var nošķirt vairākus aspektus Kanta pārlicībā par to, kā jāpēta cilvēks: (1) cilvēks jāpēta caur pieredzi, proti, kā viņš tajā atklājas savā faktiskajā esamībā („pievēršoties tam, kas notiek, pirms parādu, kam jānotiek”);

⁵⁵⁵Ameriks, Karl. *Kant's Elliptical Path*, p. 30.

⁵⁵⁶Förster, Eckart. The hidden plan of nature // *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*. Ed. by Amélie Oksenberg Rorty, James Schmidt. New York: Cambridge University Press, 2009, p. 189.

⁵⁵⁷*Ibid.*, 190

⁵⁵⁸Ameriks, Karl. *Kant's Elliptical Path*, p. 30.

⁵⁵⁹Sk.: Brandt, Reinhard. *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, S. 124–125.

⁵⁶⁰Sk.: *Ibid.*, 105

(2) jāpēta „cilvēka iedaba, kas ir vienmēr paliekoša”; (3) cilvēka iedaba jāpēta tās attīstības kategorijās („kāda pilnība uz viņu attiecas”). Tālāk šajā tekstā, norādot uz „fīzisko un morālo izcilību (*Vortrefflichkeit*)” un skaidrojot, ka runa ir par „tikumiskā pētījumu”⁵⁶¹, kļūst skaidrs, ka Kantu interesē cilvēka morālā attīstība.

Ievērojama loma diskusijai par cilvēka moralitāti piešķirta arī *Piezīmēs*. Vienviet Kants līdzīgi kā Spaldings norāda, ka „baudītāja dzīvei bez domāšanas un tikumiem, šķiet, nav nekādas vērtības”⁵⁶². No šiem abiem faktoriem, kas dzīvei piešķir vērtību, svarīgākā ir tikumība. Kants raksta: „Starp labu cilvēku un labu saprātīgu būtni ir liela atšķirība. Pirmā pilnībai nav nekādu citu ierobežojumu kā tikai galīgums, bet pēdējā pilnībai ir daudzi ierobežojumi.”⁵⁶³

Jautājumu par cilvēka moralitāti *Piezīmēs* Kants risina tādā aspektā, kas atklāj, kā saprast viņa nolūku „pievērsties tam, kas notiek”. No vienas puses, runa ir par balstīšanos pieredzē, bet no otras puses – par cilvēka moralitātes vēsturiskās attīstības un konkrētās vēsturiskās situācijas apzināšanu un ņemšanu vērā. Kā minēja Ameriks – par laika un vēstures novērtējumu.

To, kā Kants saprot konkrēto cilvēka un viņa moralitātes vēsturiskās attīstības posmu un vēstures gaitu, kas veido tā kontekstu, lielā mērā nosaka Ruso ietekme. Kad Kants vēsta, ka iepriekš uzskatīja, ka cilvēka cieņu veido zināšanas, bet Ruso ietekmē nonāca pie atklāsmes, ka „ļaudīm, kuri neko nezina”, tāpat pienākas cieņa, *prima facie* šajā vēstījumā parādās Kanta atklāsmes par savu problēmu – maldiem par cilvēka cieņas avotu. Tālāk *Piezīmēs* viņš arī raksta: „Uzskats par nevienlīdzību arī padara cilvēkus nevienlīdzīgus. Tikai R[uso] k[unga] mācība var izdarīt tā, ka pat visizglītotākais filozofs, ar visām savām zināšanām un bez reliģijas palīdzības, uzskata, ka viņam nav vairāk taisnības un ka viņš nav labāks par vienkāršo cilvēku.”⁵⁶⁴

Tomēr runa nav tikai par personisku problēmu, Kants atsaucas uz šo problēmu – sagrozītu izpratni par cilvēka vērtību, kas „padara cilvēkus nevienlīdzīgus” – kā uz sabiedrībai kopumā raksturīgu problēmu. Šīs problēmas sakne ir cilvēkam piedēvētās vērtības salīdzinošais raksturs, kas sabiedrībā ir neizbēgams. Kants raksta: „Sabiedrība nosaka to, ka novērtē tikai salīdzinoši. Ja citi nav labāki par mani, tad es esmu labs, ja citi ir sliktāki, tad es esmu pati pilnība. Salīdzinošais novērtējums ir nošķirams no cieņas.”⁵⁶⁵

Citiem vārdiem sakot, kad Kants paziņo par Ruso ietekmē notikušajām pārmaiņām sevī, viņš reizē konstatē problēmu sabiedrībā, kurai viņš ir piederīgs. Tas nozīmē, ka Ruso ietekmē Kantam izveidojas arī izpratne par šo sabiedrību un tās attīstības posmu. Ameriks šo Kanta izpratni izklāsta šādi: (1) vispirms cilvēki ir mežonīgi, nevainīgi, morāli; (2) tad viņi pagrimst

⁵⁶¹*NEV* 2: 312

⁵⁶²*Bem* 20: 48

⁵⁶³*Ibid.*, 24

⁵⁶⁴*Ibid.*, 176

⁵⁶⁵*Ibid.*, 96

‘civilizācijas’ ērā aptuveni tāpat, kā pieņem Ruso pirmajā apcerējumā; (3) un tad vēlīnais modernais laikmets piedāvā iespēju izvairīties no šī deģenerācijas procesa caur atgriešanos uz cilvēces īstenā ceļa⁵⁶⁶.

Jautājumu par cilvēka moralitāti *Piezīmēs* Kants tematizē tieši attiecībā pret vēstures gaitu un attiecīgo posmu, t. i., otro, tātd – balstoties Ruso tēzē par civilizācijas postošo ietekmi uz moralitāti. Jeb pārformulējot tēzē par cilvēka morālā stāvokļa un morālās attīstības atkarību no sabiedriskā iekārtojuma un tikumiem. Kants raksta:

„Lai kā būtu veidota cilvēka sirds, jautājums šeit ir tikai par to, kurš no stāvokļiem – dabiskais vai civilizācijas (*gesittete*) – , vairāk veicina īstenu⁵⁶⁷ grēku un gatavību tam. Morālais ļaunums var būt tā apslēpts, ka rīcībā parādās tikai pilnīgākas skaidrības trūkums, nevis ievērojams pozitīvs netikums (tas, kurš nav svēts, tāpēc nav netikumīgs), bet tas var attīstīties tiktāl, ka kļūst riebīgs. Vienkāršajam cilvēkam ir maz iespēju kļūt netikumīgam. Tikai uzpūtība⁵⁶⁸ ir lielākais kairinātājs, un, ja uzpūtība jau dziļi laidusi saknes, morālās jūtas un sapratnes kultūra to nevar apturēt.”⁵⁶⁹

Kants tātd uzskata, ka tikumība ne tikai nav civilizētu cilvēku (arī to, kas civilizētā sabiedrībā veido tās augstākos slāņus) priekšrocība, bet civilizācija negatīvi ietekmē tikumību. Privileģēto sabiedrības grupu pārliecībai par savu pārākumu nav pamata, tā balstās tikai šīs sabiedrības netaisnīgajā uzbūvē. Kants ironiski norāda, ka „dižciltīgo ir vieglāk izaudzināt par cilvēku. Viņš ir vazaņķu nicinātājs, tā viņam visu laiku jāsauc strādnieki un apspiestie, lai nostiprinātu pārliecību [par to], kam viņi ir radīti, [proti], lai viņu uzturētu”⁵⁷⁰. Saskaņā ar jauniegūto pārliecību par cilvēka cieņu, kas nav atkarīga no civilizētas sabiedrības nosacījumiem, Kants raksta: „Salīdzinošs novērtējums gan ir nevajadzīgs, bet nevienlīdzības un netaisnības stāvoklī ir labi ar lepnumu vai vismaz vienaldzību nostāties līdzās mazajiem pret augstprātīgajiem lielajiem.”⁵⁷¹

Kritiskā attieksme pret civilizāciju nosaka pozitīvu pirmscivilizācijas jeb dabiskā stāvokļa vērtējumu: „Tādēļ, ka civilizētā stāvoklī ir tik daudz nedabisku vēlmju, rodas ierosme

⁵⁶⁶Sk.: Ameriks, Karl. *Kant's Elliptical Path*, p. 33.

⁵⁶⁷Oriģinālā rakstīts „würkliche Sünde”, bet ir saprotams, ka ir pieļauta kļūda, un domas tālākais izvērsums tekstā liecina par to, ka Kants runā par grēku īstā nozīmē, neatkarīgi no tā, vai un kā tas parādās rīcībā.

⁵⁶⁸Kants izmanto jēdzienu „Üppigkeit”. Ameriks piedāvā to atveidot kā „vanity” un „excess” (Sk.: Ameriks, Karl. *Kant's Elliptical Path*, p. 34.). Vācu „Üppigkeit” tulkojums latviešu valodā („kuplums”, „krāšņums”, „pārpilnība”, „bagātība” u. c.) vairāk attiecas uz to, ko angļiski apzīmē ar „excess”, proti, zināma veida pārmērību.

Šeit jāņem vērā, ka, kad Kants (šajā kontekstā) lieto vārdu „Üppigkeit”, viņš atsaucas uz fenomenu, par kuru raksta Ruso. Runa ir par tieksmi uz pārmērībām jeb greznību, kas, Rusoprāt, ir viens no lielākajiem civilizētas sabiedrības un valsts ļaunumiem, kas radies no nevienlīdzības. Viņš raksta: „Pirmais ļaunuma avots ir nevienlīdzība, no nevienlīdzības rodas bagātība [..]. No bagātības rodas greznība un dīkdienība [..].” (Rousseau, Jean Jacques. *Observations [to Stanislas, King of Poland]* // *The Discourses and other early political writings*. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Ed. by Victor Gourevitch. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 45.) Un: „Greznība samaitā visu – bagātos, kas to bauda un nožēlojamos, kas pēc tās fīko.” (*Ibid.*, 46)

Nevienlīdzību Kants uzskata par „pirmo ļaunuma avotu” tāpēc, ka tas ir pretrunā ar brīvību, kas ir visu tiesību pamatā, Kants norāda, ka „[tiesības uz] brīvību ir tās tiesības, kurās balstās visas citas [tiesības] un kuras pamatā ir identiskas”, „nevienlīdzība nevar būt iedzimta, jo tas nozīmētu, ka iedzimts ir brīvības trūkums” (*OP* 21: 462).

Ja ņem vērā, kā Kants lieto iedomības jēdzienu, tas būtu piemērotākais „Üppigkeit” atveidojums, tomēr, tā kā šādi tiek tulkots jēdziens „Eigendünkel”, izmantosim „iedomības” sinonīmu „uzpūtība”, kuram piemīt nepieciešamās konotācijas.

⁵⁶⁹*Bem* 20: 14–15

⁵⁷⁰*Ibid.*, 10

⁵⁷¹*Ibid.*

tikumībai, tādēļ, ka tajā ir pārmērības baudās un uzpūtība zināšanās, rodas zinātne. Dabiskajā stāvoklī var būt labs bez tikumības⁵⁷² un saprātīgs bez zinātnes.”⁵⁷³

Īpaša loma jautājumā par cilvēku morālo stāvokli pirmscivilizācijas un civilizācijas stāvoklī ir zināšanām un zinātnēm. No vienas puses tāpēc, ka tām pievēršas arī Ruso, no otras puses, ņemot vērā Kanta atziņu par to, ka zināšanas nav tas, kas veido cilvēka cieņu, kā viņš pirms Ruso lasīšanas bija uzskatījis, šis jautājums ir svarīgs viņam pašam.

Pēc Ruso Kants saprot, ka starp labu un mācītu cilvēku ir liela atšķirība. Un šī atšķirība paredz ne tikai to, ka nepietiek būt mācītam, lai būtu labs, bet ka pirmais var būt šķērslis otram. Kants raksta: „Viens no lielākajiem zinātnes izraisītajiem ļaunumiem ir [...], ka tā tik ļoti pieradina garu pie spekulāciju saldmes, ka labie darbi netiek veikti.”⁵⁷⁴ Proti, Kants saskata būtisku spriedzi starp morāli un zinātne. Tomēr viņš neuzskata, ka civilizācijas stāvoklī viens no morāles problēmu risinājumiem būtu zinātnes noliegums, Kants drīzāk uzskata, ka nepieciešama reforma zinātnes pašapjēgsmē. Ameriks Kanta ideju raksturo šādi: „No vienas puses, tiek teikts, ka pati zinātne ir atsvešinošs spēks [...] un alternatīva tai ir kaut kas tāds, kas tiek saukts par sava veida nevainību (pat ja ‘viedo nevainību’). No otras puses, uzsvars tiek likts ne tikai uz nepieciešamību ‘atgriezties’ pie cilvēces īstenās noteiksmes, bet arī uz pašas zinātnes lomu šajā atgriešanās procesā [...]”⁵⁷⁵ Lai pamatotu ideju par zinātnes lomu atgriešanās procesā, Ameriks atsaucas uz šādu pasāžu no *Piezīmēm*: „Ja ir kāda zinātne, kura cilvēkam ir nepieciešama, tad tā ir zinātne, kas viņam māca ieņemt to vietu, kura viņam radību starpā ir ierādīta un no kuras mācīties kādam jābūt, lai būtu cilvēks.”⁵⁷⁶

Tādējādi var precizēt trešā vēstures fāze, kuru raksturo iespējamā cilvēces atgriešanās pie patiesā aicinājuma. Ameriks raksta: „trešajā fāzē jāattīsta īsta un pavisam citāda zinātne un zinātniskā attieksme, lai palīdzētu labot civilizācijas un ‘zinātnes’, t. i., moderno sistemātisko zināšanu vispār ļaunumu.”⁵⁷⁷

Saskaņā ar Amerika viedokli galvenā mācība, ko Kants gūst no Ruso un kas atspoguļojas *Piezīmēs*, ir tāda, ka šī zinātnes loma cilvēka morālajā atjaunošanā ir tas, kas piešķir zinātnei

⁵⁷²Labo dabiskajā stāvoklī, kā to šeit domā Kants, var saprast labāk, ņemot vērā Ruso iebildi Tomasam Hobsam (*Hobbes*) otrajā apcerējumā. Ruso raksta: „Neapgalvosim līdz ar Hobsu, ka tāpēc, ka cilvēkam nav idejas par labo, viņš no dabas ir ļauns, ka viņš ir ļauns tāpēc, ka nepazīst tikumu [...]. Hobss neapsvēra, ka tas pats cēlonis, kas mežonim liedz lietot viņa prātu, kā to saprot mūsu juristi, liedz viņam arī ļaunprātīgi izmantot savas spējas, kā pieļauj pats Hobss, tādējādi var taisnīgi apgalvot, ka mežoni nav slikti tieši tāpēc, ka viņi nezina, ko nozīmē būt labam, jo tā nav ne prāta (*des lumières*)⁵⁷² attīstība, ne likuma groži, kas liedz viņiem darīt sliktu, bet viņu kaislību miers un nezināšana par netikumu [...]” (Rousseau, Jean Jacques. *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men or Second Discourse // The Discourses and other early political writings*. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Ed. by Victor Gourevitch. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 151.)

⁵⁷³*Bem* 20: 11

⁵⁷⁴*Ibid.*, 43

⁵⁷⁵Ameriks, Karl. *Kant's Elliptical Path*, p. 33.

⁵⁷⁶*Bem* 20: 45

⁵⁷⁷Ameriks, Karl. *Kant's Elliptical Path*, p. 33.

vērtību un ka viņa paša zinātniskajai darbībai ir jābūt atbilstoši jaunajai izpratnei par zinātni. Amerīks raksta: „Kanta mērķis viscaur bija parādīt, ka tas, kas visvairāk ir vajadzīgs modernajiem cilvēkiem, ir mācība, kas atklāj, kā atgriezties pie viņu īstenās morālās noteiksmes, pārvērtējot viņu aizraušanos ar mākslām un zinātnēm.”⁵⁷⁸ Konkrētāk, savu kā filozofa uzdevumu Kants saprot šādi – „parādīt nevis pašas moralitātes pamatpatiesības, bet augstākā līmenī pamatot faktu, ka šīm morāles pamatpatiesībām, kaut arī šobrīd apdraudētām, tomēr ir drošs pamats ‘parastajā cilvēku sapratnē’”⁵⁷⁹.

No iepriekšējiem apsvērumiem izriet, ka pēc Ruso ietekmē notikušā pavērsiena Kanta domāšanā (1) viņa uzmanības lokā nonāk cilvēka morālais stāvoklis un morālā attīstība; (2) zinātnes vērtību Kants saista ar šī morālā stāvokļa uzlabošanu, (3) cilvēku morālo stāvokli viņš redz kā lielā mērā atkarīgu no konkrētās vēsturiskās situācijas un tai raksturīgās sabiedrības iekārtojuma formas, tādēļ (4) zinātnei vai mācībai, kuras priekšmets ir cilvēks un viņa morālā esamība, šī situācija ir jāņem vērā. Pēdējais punkts atklāj to, kā jāsaprot Kanta gadu vēlāk paustā apņemšanās pievērsties „tam, kas notiek”.

Par trešo punktu nepieciešams paskaidrojums. No iepriekšējiem apsvērumiem izriet, ka cilvēka morālais stāvoklis ir sabiedrības iekārtojuma nosacīts. Tomēr, ņemot vērā, ka *Paziņojumā* Kants kā sava „tikumiskā pētījuma” priekšmetu piesaka „cilvēka iedabu, kas ir vienmēr paliekoša”, jāpaskaidro, kā Kants saprot šo iedabu. Pirmkārt, Kants – kopā ar Ruso – pieņem, ka „cilvēciskā iedaba tagad ieguvusi tik sagrozītu veidolu, ka dabiskās pamatdotības ir kļuvušas apšaubāmas un neatpazīstamas”⁵⁸⁰. Otrkārt, viņš arī liek saprast, ka, lai kāda arī nebūtu „cilvēka sirds”, izšķirošais jautājums ir par cilvēka stāvokli. Tomēr citviet viņš atklāj, ka spēkā ir noteikti priekšstati par cilvēka iedabu un „dabiskajām pamatdotībām”, turklāt tām ir nozīme arī cilvēku morālajā atjaunotnē. Piemēram, Kants raksta, ka „nav nepastarpinātas tieksmes uz morāli ļaunām darbībām, bet uz morāli labām ir”⁵⁸¹. Proti, par spīti cilvēka iedabas sagrozītajam veidolam, Kants pieņem, ka cilvēkam no dabas, tādā sākotnēji, piemīt noteikta dispozīcija uz labu. Ļaunumam šāda sākotnējība nav raksturīga.

Šim pieņēmumam ir būtiska loma jebkādu morāli pedagoģisku nolūku īstenošanā. Kants raksta:

„Citu cilvēku es nevaru pārliecināt nekā citādi, kā vien ar viņa paša domām. Tātad man jāpieņem, ka otram ir laba un pareiza sapratne, citādi ir velti cerēt, ka viņu varēs pārliecināt mani argumenti. Tāpat es nevaru nevienu morāli iespaidot kā vien caur viņa paša izjūtām, man tādā jāpieņem, ka otram ir raksturīga noteikta sirds labdabība, citādi mani stāsti par netikumu viņā nemūžam neizraisīs riebumu, un mani tikuma slavinājumi neradīs viņā dzinuli [rīkoties tikumiski]. Tā kā, ja viņa ļaunums būtu pilnīgs ļaunums, tas būtu neiespējami, ka viņā būtu dažas morāli pareizas jūtas vai ka viņš nojaustu, ka viņa un visas cilvēku dzimtas morālās jūtas sakrīt, man jāpieņem daļēji labais viņā, un nozieguma glumā līdzība ar nevainīgumu jāatklāj kā mātīga.”⁵⁸²

⁵⁷⁸*Ibid.*, 34

⁵⁷⁹*Ibid.*, 36

⁵⁸⁰*Bem* 20: 48

⁵⁸¹*Ibid.*, 18

⁵⁸²*Bem* 20: 33–34

Pedagoģisko nolūku un iespēju atkarību no pieņēmuma par cilvēku labuma sākotnējību viņu iedabā Kants vēlreiz uzsver šādi: „Es nevienu nevaru padarīt labāku, nekā pieļauj labums, kas viņā ir, un nevienu nevaru padarīt saprātīgāku, nekā pieļauj viņam piemītošais saprātīgums.”⁵⁸³

Pieņēmums par cilvēku „sirds labdabību” un viņam piemītošo „saprātīgumu” balsta Kanta pārliecību, ka zinātnes uzdevums ir palīdzēt cilvēkam atgriezties pie viņa morālās noteiksmes. Tam nebūtu jēgas, ja viss cilvēka morālais raksturs būtu atkarīgs no mainīgajiem ārējiem apstākļiem vai ja sākotnēji cilvēka iedabā iemītošs būtu arī ļaunums, jo tad šim zinātnes uzdevumam piepildījums nebūtu iespējams. Tādēļ iepriekš nosauktajiem četriem punktiem, kas raksturo Kanta pievēršanos cilvēka pētniecībai, jāpievieno vēl viens: (5) pieņēmums par cilvēka iedabai sākotnēji piemītošo labumu.

Vēl viens būtisks jautājums, kas šeit jānoskaidro, ir, vai cilvēciskās iedabas sagrozītais veidols ir atceļams un cilvēks var atgriezties pie sava autentiskās labuma. Kants tā neuzskata. Tas padarītu bezjēdzīgus centienus cilvēku mācīt vai izglītēt, tātad – radīt tādu mācību, kas ar to nodarbotos, un tādu zinātni, kuras uzdevums tas būtu. Vienīgais, kas būtu vajadzīgs, – atteikties no zinātnes institūcijas vispār. Vairāk nekā trīs gadu desmitus vēlāk *Antropoloģijā* Kants norāda, ka Ruso „hipohondriskie (sliktā omā [sacītie])” vārdi par dabisko stāvokli nav jāsaprot kā „aicinājums atkal atgriezties atpakaļ mežos”, „atgriezties tajā atpakaļ neļauj paradīzes vārtu sargs ar ugunīgu zobenu”. Ruso negribēja, „ka cilvēks atkal atgriežas dabiskajā stāvoklī, bet gan lai viņš no pakāpes, uz kuras pašlaik atrodas, paskatītos atpakaļ uz to”^{584, 585}. Tātad Kants uzskata, ka cilvēka iedabas sagrozītais veidols neizbēgami kļūst par tās daļu. Kāda daļa no tam raksturīgajiem elementiem ir labojami, bet kāda daļa ir paliekoši, tātad ar tiem jārēķinās. Nozīmīgākais no šiem elementiem ir ļaunums, kāds tas ir izveidojies civilizācijas attīstības ietekmē. Tas jāņem vērā arī cilvēku audzināšanā un centienos viņu moralizēt. Nepietiek tikai ar to, ka tas, kurš pievēršas jautājumam par cilvēku morālo audzināšanu, rēķinās ar sākotnējo labo cilvēkā, viņam jāņem vērā civilizācijas radītais ļaunums, kas ir kļuvis par cilvēka iedabas sastāvdaļu.

⁵⁸³*Ibid.*, 35

⁵⁸⁴*Anth* 7: 326–327

⁵⁸⁵Jau 1777.–1778. gada antropoloģijas lekciju pierakstos Kants interpretē Ruso šādi: „Viņš uzrakstīja grāmatu par cilvēku nevienlīdzību, kura guva lielu ievērību, tajā ir daudz mizantropijas, bet tas ir labvēlības dēļ. Viņš parāda šausmīgo un neciešamo pilsoniskajā stāvoklī, turpretī patīkamo mežonīgajā stāvoklī. Bet tas nav jāsaprot tā, ka viņš dod priekšroku mežonīgam stāvoklim, nevis pilsoniskai satversmei. Viņš tikai parāda, ka mūsu tagadējā pilsoniskā satversme cilvēciskajai iedabai ir mazāk piemērota nekā mežonīgais stāvoklis, kurā mēs būtu, ja nebūtu cerību tikt tālāk, viņš ieteiktu apgriezties un iet atpakaļ uz dabisko stāvokli. Viņš tātad nemaz neapgalvo, kā daži uzskata, ka cilvēka noteiksme ir dzīvot mežā. [...] Ruso parāda, kādai jābūt pilsoniskai satversmei, lai pilnībā sasniegtu cilvēku mērķi. Viņš parāda, kā jāaudzina jaunatne, lai labāk šo mērķi piepildītu. Viņš tātad vispār parāda, ka mūsos ir izaugsmes iedīgļi mūsu noteiksmei un ka tādēļ mums vajadzīga pilsoniskā satversme, lai piepildītu dabas mērķus. Bet, ja mēs tagad apstāsimies pie šīs pilsoniskās satversmes, tad labāk būtu bijis, ja mēs atgrieztos mežonīgā stāvoklī.” (*V-Anth/Pillau* 25: 847)

Var pieņemt, ka pieci punkti, kas formulē vismaz daļu no Ruso ietekmes uz Kantu, kā viņš to atklāj *Piezīmēs*, ir spēkā arī *Paziņojumā*. Tajā gan Kants neatsaucas uz Ruso, bet iemesls tam var būt tāds, ka Kants pietiekami ātri saprata un uzskatīja par nepieciešamu Ruso lasīt kritiski un akceptēt tikai viņam pašam pieņemamās atziņas, nevis nekritiski ļauties Ruso ietekmei. *Piezīmēs* viņš norāda – „Ruso man jālasa tik ilgi, kamēr viņa izteikumu skaistums mani vairs netraucē, un tikai tad es varu viņu pēīt ar prātu.”⁵⁸⁶ Runa nav tikai par nepieciešamību uztvert pareizi Ruso domas ar vairākkārtēja lasījuma palīdzību, bet, kā norāda Ameriks, piemērot viņa idejas sev tādā veidā, ka tas varētu kalpot racionāliem (nevis ekscentriskiem) nolūkiem⁵⁸⁷.

Kūns atsaucies uz Ruso *Paziņojumā* trūkumu komentē šādi:

„60. gadu sākumā Ruso Kantam bija svarīgs filozofisku un personisku iemeslu dēļ. [...] Ruso ietekmēja raksturu, kuru Kants bija sācis veidot. Ruso viņam „deva mācību”. Iespējams, ka nav pārspīlēti runāt par sokratisku pavērsienu, kas notika Kanta domāšanā šajā periodā. Tomēr paziņojumā par ētikas lekcijām 1765. gadā Ruso nav pat pieminēts. Ruso, iespējams, bija pirmais, kas zem cilvēka parādību dažādības „atklāja dziļi apslēpto cilvēces iedabu un apslēptos likumus, kuru novērojums var attaisnot likteni”, bet Kants nedomāja, ka Ruso pareizi aprakstījis šo apslēpto iedabu.”⁵⁸⁸

Par 1765. gadā pieteikto cilvēka pētīšanas programmu ētikas lekcijās var pieņemt, ka Ruso ietekme, kā to izklāstījam piecos punktos, saglabājas, bet turpmāk savā pētījumā Kants iet patstāvīgu ceļu, vietām atsaucoties uz Ruso un polemizējot ar viņu.

Izvērtējot šī pavērsiena apskatu Kanta domāšanā un tā saistību ar viņa pievēršanos cilvēka pētniecībai, var pieņemt, ka viens no būtiskākajiem iemesliem, kāpēc 70. gadu sākumā Kants pievēršas antropoloģijai kā praktiskai, nevis teorētiskai disciplīnai, ir tas, ka jau 60. gadu sākumā Kantam izveidojas un turpmāk nostiprinās pārliecība par noteiktu cilvēka pētīšanas veidu un vajadzību, kas paredz pievēršanos cilvēkam praktiskā, galvenokārt – morālā – aspektā. Šis pieņēmums paver iespēju antropoloģiju skatīt kā mācību, kurā cilvēks tiek pēīts kā morāla būtne.

II. 1.3. Pragmatiskā antropoloģija – empīrisks brīvības pētījums

II. 1.3.1. Kanta antropoloģijas problēma

1799. gadā tiek publicēta Šleiermahera recenzija⁵⁸⁹ par Kanta *Antropoloģiju*. Recenzija ir kritiska, jau sākumā Šleiermahers darbu nosauc par „trivialitāšu apkopojumu”⁵⁹⁰. Kanta darba vērtējuma kopsavilkums, uzrādot visus tā trūkumus, atrodams recenzijas beigās:

⁵⁸⁶Bem 20: 30

⁵⁸⁷Sk.: Ameriks, Karl. *Kant's Elliptical Path*, p. 35.

⁵⁸⁸Kuehn, Manfred. *Kant. A Biography*, p. 132.

⁵⁸⁹Recenziju publicēja Augusta Vilhelma Šlēgeļa (*Schlegel*) un Frīdriha Šlēgeļa (*Schlegel*) periodiskā izdevuma „Athenaeum” 2. sējuma, 2. gabalā, anonīmi.

⁵⁹⁰Schleiermacher, Friedrich D. E. *Anthropologie von Immanuel Kant (Königsberg, 1798) // Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799*. Hrsg. von Günter Meckenstock. Bd. 3. Erste Abteilung. Schriften und Entwürfe. Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von Hans-Joachim Birkner, Gerhard Ebeling, Hermann Fischer, Heinz Kimmerle, Kurt-Victor Selge. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1984, S. 365.

„Šeit, tiecoties pēc populārā, bojā ir aizgājis sistemātiskais, un iedzimtās sistemātiskuma tendences dēļ vietā, kurā vajadzētu būt populārajam, bieži palicis pāri tikai tukšums. Ar sistemātiskuma bojāeju es domāju nevis jau pieminēto uzreiz redzamo nomaldīšanos atsevišķajā. Nav ievērots nekāds iedalījuma princips, un apakšnodalījumi brīnumainā kārtā pārvietojas šurpu turpu. Virsraksts un saturs bieži viens otram ir sveši. [...] Te viegli varētu līdzēt, revidējot un mainot grāmatu, papildinot to un izņemot laukā bieži atkārtotas lietas, kuras šķiet pārmērīgas arī tad, ja tās min tikai vienreiz, tomēr arī tad tai nepiemistu nekas no šīs īpašības, jo tā nav dota pašā pamatā un vienlaikus tā ar varu ir izrauta laukā. [...] Ar šo abpusējo saskaldīšanu viņš ir neapgāžami pierādījis, ka nav iespējams reflektēt par iekšējā pieredzē sastopamo atsevišķo, ja šo darbu nepaceļ augstākā [līmenī], pievēršoties kādam sākumam.”⁵⁹¹

Kā noprotams no šī vērtējuma, Šleiermahers izvirza daudzus iebildumus, tostarp viņš identificē šī darba un pragmatiskās antropoloģijas idejas vispār jau iepriekš saistībā ar morālo antropoloģiju minēto problēmu, kura attiecas uz neiespējamību novērot (tātad empīriski pētīt) brīvību un tās izpausmes cilvēka rīcībā. Šleiermahers norāda, ka sistemātiskuma nav visā darbā, jo tā nav pašā pamatā, tādēļ, ka Kants nerisina subjekta iedabas fundamentālā nošķiruma problēmu.

Šleiermahers pievēršas *Antropoloģijā* pieteiktajam nošķīrumam starp fizioloģisko, kas attiecas uz to, ko daba veido no cilvēka, un pragmatisko antropoloģiju, kas attiecas uz to, ko cilvēks kā brīva būtne veido pats no sevis⁵⁹². Viņš raksta:

„Kanta domāšanā balstītais un šeit pieteiktais pretnostatījums starp fizioloģisko un pragmatisko antropoloģiju padara neiespējamās abas. Šim nošķīrumam pamatā gan ir divas pareizas pretējas tēzes – jebkāda patvarība cilvēkā ir daba un jebkāda daba cilvēkā ir patvarība –, bet antropoloģijai jābūt šo tēžu savienojumam, tos nevar saattiecināt citādi kā vien caur antropoloģiju; fizioloģiskais un pragmatiskais ir viens un tas pats, tikai citādā aspektā. Kādreizējā psiholoģija, par kuru, paldies Dievam, tagad vairs nav runas, abstrahējās no pēdējās tēzes, tādēļ arī nevarēja atbildēt uz jautājumu par to, kā ir iespējams reflektēt par garu (*Gemüth*), ja šajā refleksijā nevar parādīties ne brīvība, ne galvojums par tās īstenību. Kants grib atteikties no pirmās tēzes, jo, kā zināms, Es viņam nav daba, tā rodas jautājums, no kurienes tad nāk „uztvērumi par to, kas dvēseles spējas kavē un kas tās veicina”, un kā tos var izmantot, papildinot izpratni par Es, ja to nevar aplūkot fiziski, saskaņā ar ideju, ka jebkāda patvarība ir reizē daba.”⁵⁹³

Šleiermahers tātad norāda, ka Kanta filozofiskā pozīcija paredz, ka nav iespējams antropoloģijā novērotos empīriskos datus skatīt attiecībā pret dvēseli, kurai piemīt brīvība, un nav iespējams, ka tie papildina izpratni par cilvēku, kurš stāv ārpus dabas un ir brīvs. Šis ir svarīgākais kritiskais arguments, kurš turpmāk pastāvīgi gūst atbalsi mēģinājumos interpretēt pragmatisko antropoloģiju un uzrādīt tās vietu Kanta filozofijas korpusā⁵⁹⁴.

⁵⁹¹*Ibid.*, 368

⁵⁹²Sk. *Anth* 7: 119

⁵⁹³Schleiermacher, Friedrich D. E. *Anthropologie von Immanuel Kant (Königsberg, 1798)*, S. 366.

⁵⁹⁴Džeikobss un Keins ievadā vienam no nedaudzajiem un jaunākajiem darbiem par Kanta *Antropoloģiju* raksta, ka „*Antropoloģija* un lekciju kurss, kurā tā balstās, ietver ievērojamu spriedzi ar citiem Kanta domas aspektiem”, proti, „šķiet, ka kritiskajā filozofijā nav vietas apsvērumiem par cilvēku kā „būtni, kas rīkojas brīvi” empīriskā pasaulē, ko pārvalda „dabas spēle”” (Jacobs, Brian., Kain, Patrick. Introduction // *Essays on Kant's Anthropology*, pp. 4–5).

Laudens norāda, ka antropoloģijas empīriskais raksturs un vienlaikus pretenzija uz cilvēku kā brīvu būtni „rada problēmas filozofiem (kuri bieži pievēršas Kanta antropoloģijai ar transcendentālu nolūku)” (Louden, Robert B. *Kant's Impure Ethics*, p. 66.). Viņš arī norāda, ka ir „konceptuāla plaisa starp Kanta antropoloģijas lekcijām un viņa ētikai veltītajiem tekstiem, un pati *morālās* antropoloģijas ideja dīvaini svārstās virs abām šīs plaisas malām, neatrodot vietu nevienā no tām. [...] Kā mācība var vienlaikus pretendēt uz empīriskas mācības statusu un uz morālas mācības kā normatīvas, pretēji vienkārši aprakstošai Kanta slavenajā nenaturālistiskajā nozīmē, statusu?” (Louden, Robert B. *The Second Part of Morals*, p. 63.)

Elisons raksta, ka pragmatiskās antropoloģijas sakarībā varētu domāt, ka Kants piedāvā empīriskajā skatījumā uz cilvēka darbību ienest perspektīvu, no kuras raugoties, šī darbība atklājas „...tā it kā” tā būtu brīvas izvēles, spontānu nenosacītu aktu produkts. Tomēr ir skaidrs, ka Kants nepieļautu šādu iespēju, jo tā būtu pretrunā

Frīrsons skaidro, ka Šleiermahera iebildumu Kantam var izvērst caur trim premisām, kuras Kants, paliekot pie savas transcendentālās brīvības teorijas un pragmatiskās antropoloģijas idejas, pieņem, bet kuras ir savstarpēji pretrunīgas. Frīrsons tās formulē šādi.

„(1) Cilvēki ir transcendentāli brīvi tādā nozīmē, ka empīriskajiem iespaidiem nevar būt nekādas ietekmes uz cilvēka morālo statusu un tādā nozīmē, ka izvēle ir fundamentāli pārāka par dabas determināciju.

(2) Morālā antropoloģija⁵⁹⁵ ir empīriskā zinātne, kas pēta empīriskas ietekmes uz cilvēkiem.

(3) Morālā antropoloģija ir morāli relevanta tādā veidā, ka tā apraksta ietekmes uz morālo attīstību.”⁵⁹⁶

Tālāk Frīrsons skaidro Šleiermahera iebilduma raksturu. Viņš uzsver, ka šis iebildums nav radniecīgs klasiskajam iebildumam pret Kanta metafizikas pamatpieņēmumiem, kam filozofijas vēsturē ir bijušas dažādas izpausmes, bet, kas reducējams uz šādu problēmu – „nevar izvīrīt abus apgalvojumus: ka cilvēka rīcība ir kauzāli noteikta dabas notikumu virknē un ka cilvēks ir brīvs tādā nozīmē, ka viņa rīcības cēlonis galu galā ir kāda fundamentāla brīvība”⁵⁹⁷. Viņš raksta, ka Šleiermahera iebildums „daudz nopietnākā veidā ietver arī problēmu no *praktiskā* prāta skatpunkta. Šī problēma atklājas *morālās* antropoloģijas kontekstā. Praktiskā problēma ir – kā atskaitīties par morāliem spriedumiem, kas izmanto antropoloģiskas atziņas par to, kas veicina un kas kavē morālo attīstību”⁵⁹⁸. Problēma, uz kuru šeit norāda Frīrsons, ir šāda: kā iespējams antropoloģijā vienlaikus pieņemt, ka cilvēks ir „brīvs no jebkādas empīriskas ietekmes”⁵⁹⁹ un ka ir empīriski faktori, kas veicina vai kavē viņa brīvībā balstītās izvēles.

Lai pamatotu savu pieņēmumu, ka Šleiermahers Kanta antropoloģijā saskata praktiska rakstura problēmu un tieši tādu, kas ir spēkā morālajā antropoloģijā, Frīrsons piedāvā divus argumentus. (1) Šleiermahers norāda uz problēmu starp „apgalvojumiem par dabu un *izvēli*”⁶⁰⁰, bet tas, ka runa ir par „izvēli”, norāda uz to, ka runa ir par morāla rakstura rīcību, kura savukārt balstās transcendentālajā brīvībā. (2) Pirms recenzijas tapušais Šleiermahera darbs atklāj, ka „Šleiermaheram šajā laika periodā priekšplānā ir morāli jautājumi”⁶⁰¹.

Otrais arguments nešķiet pietiekami pārliecinošs, jo nav pamata pieņemt, ka autors recenzējamajos darbos atrod tās problēmas, kas saistītas ar jautājumiem viņa paša interešu lokā. Savukārt pirmais arguments balstās tikai viena jēdziena lietojumā, citviet tekstā Šleiermahers

ar viņa vispārīgo tēzi, ka nav vietas pat domai par šādu brīvību savienojumā ar racionālu būtņu empīrisko raksturu” (Allison, Henry E. *Kant's Theory of Freedom*, p. 46.).

⁵⁹⁵Frīrsona antropoloģijas interpretācija paredz, ka pragmatiskā antropoloģija ir skatāma kā morāla antropoloģija: „Pragmatiskā antropoloģija, drošs paliek drošs, attiecas uz visu cilvēka spēju kultivēšanu, bet tā gūst savu papildījumu tikai civilizācijā un galu galā pašas cilvēces moralizācijā. Tas nozīmē, ka, lai arī tā ir empīriskā, antropoloģija ir būtiski nodarbināta ar morālo attīstību veicinošajiem un kavējošajiem faktoriem.” (Frierson, Patrick R. *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*, p. 67.) Tādējādi viņš tekstā vairākkārt identificē morālo un pragmatisko antropoloģiju.

⁵⁹⁶Frierson, Patrick R. *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*, p. 2.

⁵⁹⁷*Ibid.*, 3

⁵⁹⁸*Ibid.*

⁵⁹⁹*Ibid.*, 3–4

⁶⁰⁰*Ibid.*, 168

⁶⁰¹*Ibid.*

nepiesauc citus jēdzienus, kas ļautu pieņemt, ka viņš pirmkārt saskata praktisku problēmu vai, vēl vairāk – morāla rakstura problēmu.

Var piekrist Frīrsonam par to, ka Šleiermahers neiebilst Kantam par viņa metafizikā ietvertu dualitāti, bet ne par to, ka Šleiermahers identificē praktiska un morāla rakstura problēmu. Šleiermahera iebildums drīzāk ir tāds, ka, ja šo dualitāti akceptē, tad antropoloģija nav iespējama tāpēc, ka cilvēks, kuru šī dualitāte fundamentāli raksturo, nevar būt nevienas zinātnes priekšmets, ciktāl ikvienai zinātnei būs jāvadās pēc vienas vai otras (dabas vai brīvības) sfēras likumiem, nevis abiem. Tā Šleiermahers raksta:

„Bieži jāvadās no pieņēmuma, ka grāmata, kurai ir maz vērtības, ja to uztver kā tādu, kāda tā tiek pieteikta, var būt nozīmīga kā kaut kas tieši pretējs vai vēl kas cits, šajā gadījumā tas, šķiet, ir spēkā, jo tā ir nevis antropoloģija, bet jebkādas antropoloģijas noliegums kā apgalvojums un vienlaikus pierādījums tam, ka kaut kas tāds, balstoties Kanta pieteiktajā idejā, ņemot vērā viņa nostāju un domāšanas veidu, nemaz nav iespējams, tas, šķiet, ir apzināti parādīts tā, kā viņš bieži attiecībā uz noteiktām zinātnēm un to priekšmetiem piesaka un īpaši konstruē tukšus dalījumus.”⁶⁰²

Tādējādi Šleiermahera saskaņotā problēma ir nevis noteikts Kanta antropoloģijas skaidrojums (pragmatiskā vai morālā antropoloģija), bet antropoloģijas neiespējamība vispār Kanta kritiskās filozofijas kontekstā.

Ja atgriezamies pie premisām, kuras Frīrsons piedēvē Šleiermaheram, ir pamats apšaubīt pirmās premisas tiešo saistību ar pārējām divām, tomēr tas pilnībā neatceļ minēto iebildumu. Problēma ar premisu saistību ir šāda: pirmā premisa cilvēka brīvību postulē kā transcendentālu brīvību, savukārt pārējās divās transcendentālā brīvība tiek pieņemta kā morāles pamats un kaut kādā mērā morālās antropoloģijas priekšmets. Bet Kants nošķir transcendentālo un praktisko brīvību, morāli skatot kā atkarīgu no pēdējās.

TPK *Dialektikā* transcendentālo brīvību Kants skaidro kā „spēju pilnīgi patstāvīgi sākt rindu laikā”⁶⁰³. Tālāk viņš skaidro, ka transcendentālā brīvība ir kosmoloģiska ideja, kas nav iespējamās pieredzes priekšmets:

„Turpretim ar brīvību kosmoloģiskā nozīmē es izprotu spēju sākt stāvokli pašu *no sevis*; tātad brīvības kauzalitāte [...] nav pakļauta citam cēlonim pēc dabas likuma, kas noteiktu to laikā. Brīvība šajā nozīmē ir tīra transcendentāla ideja, kura, pirmkārt, nesatur sevī neko, kas būtu aizgūts no pieredzes, un kuras priekšmets, otrkārt, arī nevar būt dots kā noteikts nekādā pieredzē, jo jebkuras pieredzes [...] iespējamības vispārīgais likums paredz, ka visam notiekošajam ir cēlonis, tātad arī cēloņa kauzalitātei, kas *pati notiek* jeb rodas, arī jābūt cēlonim; ar to visa pieredzes joma, lai cik tālu tā sniegtos, tiek pārvērsta tikai dabas kopumā.”⁶⁰⁴

Kants arī norāda, ka tikai par šo brīvību filozofijā (transcendentālfilozofijā) ir iespējams gūt skaidrību: „Taču transcendentālajā filozofijā tikai kosmoloģiskie jautājumi ir tādi, ka attiecībā uz tiem taisnīgi var prasīt apmierinošu atbildi par priekšmeta īpašībām, turklāt filozofam nav

⁶⁰²Schleiermacher, Friedrich D. E. *Anthropologie von Immanuel Kant (Königsberg, 1798)*, S. 366.

⁶⁰³*KrV* 3: 312

⁶⁰⁴*Ibid.*, 363

atļauts izvairīties no tiem, aizbildinoties ar necaurredzamu tumsu. Šie jautājumi var attiekties tikai uz kosmoloģiskām idejām.”⁶⁰⁵

Turpat *Dialektikā* no transcendentālās brīvības Kants nošķir praktisko brīvību, vienlaikus norādot, ka pirmā ir pēdējās pamatā:

„Īpaši jāņem vērā, ka praktiskās brīvības jēdziens pamatojas uz šo *transcendentālās brīvības ideju*, kura arī rada īstās grūtības jautājumā par praktiskās brīvības iespējamību. *Brīvība praktiskā izpratnē* ir patvarības neatkarība no juteklības pamudinājumu *spaidiem*. Tiešām patvarība ir *jutekliska*, jo tā ir *patoloģiski* (ar juteklības dziņām) aficēta; to sauc par *dzīvniecisku (arbitrium brutum)*, ja tā var kļūt par *patoloģiskiem spaidiem*. Cilvēka patvarība gan ir *arbitrium sensitivum*, – nevis *brutum*, bet *liberum* –, jo juteklība nedara tās darbības nepieciešamas, bet cilvēkam piemīt spēja patstāvīgi noteikt sevi neatkarīgi no juteklisko dziņu spaidiem.”⁶⁰⁶

TPK *Kanonā*, kur Kants lieto brīvības jēdzienu „tikai praktiskā izpratnē”, bet transcendentālo brīvības jēdzienu „atstāj malā”, viņa nostāja mainās ne tādā ziņā, ka praktiskajai brīvībai tiek piedēvēta neatkarība no transcendentālās, bet tādā, ka praktiskā brīvība tiek skaidrots kā kaut kas jau pastāvošs, tāpat kaut kas, kas neprasa sevišķu pamatojumu, un, ja prasa, tad tas nav problemātiski, savukārt transcendentālā brīvība kļūst tikai par spekulatīvu jautājumu. Kants norāda, ka „praktisko brīvību var pierādīt ar pieredzi”⁶⁰⁷, bet „jautājums par transcendentālo brīvību attiecas tikai uz spekulatīvu zināšanu, un, kad runa ir par praktisko jomu, mēs to varam atstāt kā gluži vienaldzīgu malā”⁶⁰⁸.

Transcendentālā brīvība „paliek problēma”, jo tā prasa „prāta neatkarību (attiecībā uz prāta kauzalitāti, kas aizsāk parādību rindu) no visiem jutekliskās pasaules noteicošajiem cēloņiem, un tiktāl tā, šķiet, runā pretim dabas likumam”, bet „praktiskajā lietojumā prātam šī problēma nepastāv”⁶⁰⁹. Vēl vairāk, Kants liek saprast, ka transcendentālās brīvības atspēkojums varētu nemaz neapdraudēt praktiskās brīvības spēkā esamību:

„Tāpēc prāts dod arī likumus, kas ir imperatīvi, t. i., objektīvi brīvības likumi un kas nosaka, kam jānotiek, kaut gan varbūt tas nekad nenotiek [...]. Bet vai pats prāts šais rīcībās, ar ko tas pavēl likumus, savukārt nav citu ietekmju noteikts un vai tas, kas attiecībā pret jutekliskām dziņām saucas brīvība, attiecībā pret augstākiem un attālākiem darbīgiem cēloņiem savukārt nevarētu būt daba – šis jautājums mūs praktiskajā [jomā], kur vispirms tikai prasām prātam izturēšanās *priekšrakstus*, neskar, jo minētais jautājums ir tīri spekulatīvs, un, ciktāl mūsu nolūks ir noskaidrot, kas mums jādara vai nav jādara, mēs varam to atstāt malā.”⁶¹⁰

Elisons, komentējot šo pasāžu, norāda, ka, „lai gan visi apsvērumi *Kanonā* ir mīklaini, tomēr lielākais grūtību avots ir šī kritiskā pasāža”⁶¹¹. Kants šeit pieļauj iespēju, ka cilvēki patiesībā varētu nemaz nebūt brīvi transcendentālā nozīmē, ka prāts varētu būt „citu ietekmju noteikts”, bet tas neapdraud praktisko brīvību. Proti, kā norāda Elisons, „šķiet, ka Kants šeit norāda, ka praktiskā brīvība (kā empīriski apliecināta) paliktu savā vietā arī tad, ja transcendentālās brīvības nebūtu”⁶¹².

⁶⁰⁵ *Ibid.*, 331

⁶⁰⁶ *Ibid.*, 363–364

⁶⁰⁷ *Ibid.*, 521

⁶⁰⁸ *Ibid.*, 522

⁶⁰⁹ *Ibid.*

⁶¹⁰ *Ibid.*, 521

⁶¹¹ Allison, Henry E. *Kant's Theory of Freedom*, p. 56.

⁶¹² *Ibid.*

Uz praktiskās brīvības patstāvību Kants norāda arī ārpus TPK, šo ideju paužot noteiktāk un uzstājīgāk. TMP viņš raksta: „Katra būtne, kas nevar rīkoties citādi kā vien saskaņā ar brīvības ideju, tieši tādēļ praktiskā aspektā ir patiesi brīva un uz to attiecas visi likumi, kas nesaraujami saistīti ar brīvību, tieši tāpat, it kā viņa griba pati par sevi un arī teorētiskajā filozofijā būtu pamatoti atzīta par brīvu.”⁶¹³ Neilgi pirms tam, 1783. gadā tapušā recenzijā, viņš raksta:

„Brīvības praktiskajam jēdzienam patiesi nav nekāda sakara ar spekulatīvo, ko pilnībā atstāj metafiziķu ziņā. Jo jautājums par stāvokļa, kurā man tūlīt pat jārikojas, sākotni man var būt gluži vienaldzīgs; es jautāju tikai – kas man jādara –, brīvība šeit ir nepieciešams praktisks nosacījums un ideja, kuras dēļ par derīgām varu atzīt prāta pavēles. Pat visstūrgalvīgākais skeptiķis atzīst, ka tad, kad runa ir par rīcību, visām sofistiskajām pārdomām vispārīgi maldinoša šķituma dēļ jāatkrīt. Tāpat vispārliciecinātākajam fatalīstam, kurš tāds ir tiktāl, ciktāl runa ir tikai par spekulācijām, tiklīdz viņam jārikojas gudri un saskaņā ar pienākumu, jārikojas tā, it kā viņš būtu brīvs, un šī ideja izraisa tai atbilstošu rīcību, rīcību, kuru var izraisīt tikai šī ideja.”⁶¹⁴

Šajā pasāžā ir ietverta norāde uz plaisu starp teorētiska rakstura pārliecību par personas brīvību un brīvības īstenojums. Šī norāde apgrūtina Elisona piedāvātā transcendentālās un praktiskās brīvības attiecību skaidrojuma pieņemšanu. Elisons šīs attiecības skaidro šādi:

„[...] Dialektikā Kants pieņem „konceptuālu”, nevis „ontoloģisku” praktiskās brīvības atkarību no transcendentālās brīvības. Citiem vārdiem sakot, Kants šeit apgalvo tikai to, ka ir nepieciešams apelēt pie transcendentālās brīvības idejas, lai sevi tvertu kā racionālus (praktiski brīvus) rīcības subjektus, nevis ka mums patiešām jābūt brīviem transcendentālā nozīmē, lai mēs būtu brīvi arī praktiskā nozīmē.”⁶¹⁵

Lai gan Kants atzīst, ka brīvas rīcības realizācijā brīvība ir „nosacījums un ideja”, nav skaidrs, vai runa var būt par transcendentālās brīvības ideju, kā piedāvā Elisons, ņemot vērā, ka šīs idejas pieņemšana tomēr paredz teorētiska rakstura pastarpinājumu un zināmu pārliecību par transcendentālo brīvību, bet Kants pilnībā norobežo pārliecību no tūlītējas rīcības saskaņā ar brīvības ideju. Proti, pieņēmums par praktiskās brīvības konceptuālajām attiecībām ar teorētisko brīvību nav neproblemātisks, jo, kad Kants raksta, ka ikviens, kas rīkojas brīvi, rīkojas saskaņā ar brīvības ideju, viņš liek saprast, ka runa nav par teorētiska rakstura ideju, bet ideju par iespējamību konkrētajā stāvoklī rīkoties noteiktā veidā. Citiem vārdiem sakot, nav pietiekama pamata pieņemt, ka, lai cilvēks varētu rīkoties kā brīvs cilvēks, viņam jādomā, ka viņš ir transcendentāli brīvs.

Ņemot vērā transcendentālās un praktiskās brīvības nošķirumu un Kanta vairākkārt pausto domu par praktiskās brīvības patstāvību, nav pamata morāli skatīt kā tieši atkarīgu no transcendentālās brīvības, kā to paredz Frīsona izvirzītās premisas. Tomēr, tā kā praktiskās brīvības statuss un attiecības ar transcendentālo brīvību nav skaidras un ir dažādi interpretējamas, Šleiermahera iebildums par antropoloģijas neskaidro statusu Kanta filozofijā var palikt spēkā, ja, kā skaidrots *Dialektikā*, praktiskā brīvība un tātad morāle ir balstītas

⁶¹³Gr 4: 448

⁶¹⁴RezShulz 8: 13

⁶¹⁵Allison, Henry E. *Kant's Theory of Freedom*, p. 57.

transcendentālajā brīvībā un praktiskā brīvība kā patstāvīga parādība neatklājas pieredzē, bet atklājas tikai inteligiblaajā sfērā.

Šī iespējamība paliek spēkā, bet tas, ko ļauj Kanta apsvērumi *Kanonā* un citviet, ir pieņemt, ka praktiskā brīvība, lai arī ne līdz galam izskaidrojamā veidā, tomēr ir neatkarīga no transcendentālās brīvības kā konceptuālā, tā metafiziskā nozīmē, turklāt tādā ziņā, ka praktiskā aspektā nemaz nerodas jautājums par to savstarpējām attiecībām. Saistībā ar brīvības skaidrojumu *Kanonā* to uzsver arī Elisons: „Mēs varam pieņemt, ka Kants apgalvo, ka no praktiskā skatpunkta, kur runa ir tikai par to, kas jādara, un prātu kā šīs „jābūtības” avotu, spekulatīvi jautājumi par mūsu praktiski brīvās rīcības transcendentālo statusu vienkārši nerodas.”⁶¹⁶

Var uzsvērt, ka, kamēr nav skaidrs, kādā veidā praktiskā brīvība, no Kanta filozofijas skatpunkta raugoties, var būt neatkarīga no transcendentālās brīvības, nav pamata atbrīvojot antropoloģiju no problēmas, kas rodas, konfrontējot to ar dabas un brīvības nošķiruma tēzi. Tomēr nevar neņemt vērā, ka praktiskās brīvības pieņēmums un *iespējamība* pamatot tās patstāvību mazina spriedzi, kas raksturo antropoloģiju kā empīrisku brīvības pētījumu.

II. 1.3.2. Problēmas risinājums

Par praktisko skatpunktu un tātad praktiskās brīvības spēkā esamības sfēru var uzdot jautājumu, kas atkal tematizē pragmatiskās antropoloģijas leģitimitātes problēmu. Jautājumu par to, vai praktiskā skatpunkta subjekts ir rīcības subjekts vai šī subjekta vērotājs. Pragmatiskās antropoloģijas attaisnojumam nepieciešama iespējamība pieņemt, ka praktiskais skatpunkts nav kaut kas tikai rīcības subjektam raksturīgs un tātad, iespējams, iluzors.

Minēto subjektu nošķirumu piesaka Beks, lai pamatotu tēzi, ka „kognitīvais pareģojums ir raksturīgs novērotājam, bet praktiskais lēmums – rīcības subjektam”⁶¹⁷. Novērotāju Beks piedāvā domāt kā psihologu, kurš uz cilvēka rīcību skatās kā uz „notikumu virkni, kuru saikne ilustrē augstākā mērā sarežģītus deskriptīvus likumus. Ņemot vērā visus nosacījumus, konstitutīvos un apkārtnes, psihologs pieņem, ka cilvēka uzvedību var paredzēt”⁶¹⁸. Savukārt novērotāja objekts ir rīcības subjekts. Beks raksta, ka „visi fakti, raugoties no viena skatpunkta, var būt nepieciešami un klātesoši otrā, bet atšķiras visa *mise-en-scène*”⁶¹⁹. Un šī atšķirība ir ievērojama, jo, „raugoties no rīcības subjekta, kurš izdara izvēli, skatpunkta, ir pieredze, ka apsvērumi ir spēkā, ka domāšana nosaka atšķirību, ka cilvēks ir brīvs, nevis ka viņu pilnībā

⁶¹⁶*Ibid.*, 64

⁶¹⁷Beck, Lewis White. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p. 32.

⁶¹⁸*Ibid.*, 29

⁶¹⁹*Ibid.*, 30

determinē cēloņi, kas ir ārpus viņa kontroles. No vērotāja skatpunkta raugoties, tā var būt ilūzija: „Du glaubst zu schieben und du wirst geschoben,” kā teica Mefistofelis⁶²⁰.

Nošķirums, kuru piedāvā Beks, ir ne tikai starp diviem skatpunktiem, bet starp diviem atšķirīgiem „pieņēmumiem, kas katru no tiem definē”⁶²¹. Pieņēmumus nosaka nolūki, kādi ir spēkā abos gadījumos. Vienā gadījumā spēkā ir teorētisks nolūks izzināt subjekta darbību, pieņēmumam un uz tā balstītajam darbības izskaidrojumam ir kognitīvs raksturs. Otrā gadījumā ir praktiska rakstura nolūks rīkoties, kas nosaka nepieciešamību pieņemt rīcības iespējamības nosacījumus.

Problēma izriet no tā, ka otrajā gadījumā nav svarīgs pieņēmuma teorētiskais statuss, proti, jautājumi par to, kā norādīja Elisons, „vienkārši nerodas”. Problēma ir tā, ka no teorētiskā skatpunkta raugoties, brīvības pieņēmums praktiskā nolūkā var būt ilūzija. Proti, es varu apsvērt rīkoties noteiktā veidā un šādi arī rīkoties saskaņā ar saviem apsvērumiem, bet, raugoties no malas uz mani un šo rīcību, klāt nāk vēl citi papildu faktori, kas izskaidro manu rīcību, manu izvēli šādi rīkoties un apsvērumus pirms šīs rīcības, šie faktori var relativizēt vai pilnībā izslēgt manu apsvērumu sākotnējo šķietami ekskluzīvo stāvokli pret manu rīcību. Šajā situācijā praktiskā brīvība ir vienlaikus spēkā un (kognitīvi) ir ilūzija. Elisons skaidro šādi: „Ir epistemoloģiski iespējams, ka mūsu šķietamā praktiskā spontanitāte galu galā ir tropisms, kāda apslēpta dabas mehānisma produkts. Mēs, ja šāda iespējamība tiktu aptverta, būtu racionālas būtnes, bet ne racionāli rīcības subjekti, mūsu rīcības izjūta būtu iluzora.”⁶²²

Šturms apšaubā šo praktiskās brīvības interpretāciju. Viņš norāda, ka tā „nekādā gadījumā nav obligāta”⁶²³. Viņš norāda, ka, kad Kants TPK postulē, ka attiecībā uz empīrisko raksturu, kuru var novērot, brīvības nav⁶²⁴, viņš runā par cilvēka vērojumu fizioloģiskā aspektā, kurā nav vietas pieņēmumam par cilvēka brīvību. Proti, fizioloģiskā antropoloģija aplūko cilvēku *tikai* kā dabas būtni, bet pragmatiskā „arī kā dabas būtni, bet ar neparastu iedabu: mūsu rīcība nav vienkārši pakļaujama likumiem, mēs daļēji esam spējīgi paši sev noteikt rīcības regulas, izvērtēt līdzekļus un mērķus, pārdomāti izvēlēties kādus no tiem un tādējādi rīkoties brīvi”⁶²⁵. Tas nozīmē, ka praktiskā brīvība var būt spēkā nevis tikai no rīcības subjekta skatpunkta raugoties, bet arī, raugoties uz rīcības subjektu, kad tas notiek pragmatiskajā mācībā. Šturms pieļauj, ka brīvība tomēr ir novērojama, tāpat ka subjekts kā brīva būtne var būt pieredzē balstītas mācības priekšmets. Tas, protams, nozīmē, ka empīrisks vērojums pragmatiskā pētījumā jāskata kā

⁶²⁰Beck, Lewis White. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p. 31.

⁶²¹*Ibid.*

⁶²²Allison, Henry E. *Kant's Theory of Freedom*, p. 63.

⁶²³Sturm, Thomas. *Kant und die Wissenschaft vom Menschen*, S. 533.

⁶²⁴Sk.: *KrV* 3: 732

⁶²⁵Sturm, Thomas. *Kant und die Wissenschaft vom Menschen*, S. 533.

zināms izņēmumu empīriskā vērojuma noteiksmē. Ja šādu skatījumu pieņem, tad pragmatiskā (un arī morālā) antropoloģija nav nepieciešami jākonfrontē ar izziņas teorētisko problēmu.

Šturms pieņem, ka brīvības faktoru *Antropoloģijā* Kants ievieš caur domāšanas veida (*Denkungsart*) jēdzienu. Domāšanas veidu Kants piedēvē subjektam, kurš pats var noteikt savus motīvus un rīcību, tātad – brīvam subjektam. Domāšanas veida jēdzienu viņš piesaka caur rakstura tēmas izklāstu. Kants nošķir fizisko un morālo raksturu un norāda, ka pirmais attiecas uz cilvēku kā uz „juteklisku, jeb dabas būtni”, bet otrais – uz cilvēku kā uz „saprātīgu un ar brīvību apveltītu būtni”. Par cilvēka raksturojumu viņš piedāvā runāt trijos veidos, pirmais attiecas uz cilvēka „dabiskumu jeb dabiskajiem dotumiem”, otrais uz „temperamentu vai juteklisko iedabu”, bet trešais „vienkārši uz raksturu jeb domāšanas veidu”. „Pirmās divas dispozīcijas parāda, ko no cilvēka var izveidot, bet pēdējā (morālā), ko viņš pats ir gatavs izveidot no sevis”⁶²⁶. Ņemot vērā, ka Kants cilvēka brīvību *Antropoloģijā* aplūko tieši caur rakstura jeb domāšanas veida prizmu, ir saprotams, ka Šturms atsaucas uz šo jēdzienu kā būtisku, lai noskaidrotu, kā Kants savā empīriskajā pētījumā saprot brīvību. Šturms skaidro: „Domāšanas veida jēdziens neizskaidro, kā ir iespējama cilvēciskā gribas brīvība kauzāli viscaur determinētā dabā. Protams, Kants savā *Antropoloģijā* neapņemas atminēt šo metafizisko mīklu. Drīzāk viņš pieņem šo brīvību kā loģiski iespējamu, lai arī teorētiski nepierādāmu. [...] Caur to, ka pieņem noteiktu domāšanas veidu, brīvību tikai „nostiprina” jeb „fiksē””⁶²⁷.

Lai pamatotu brīvības fiksāciju antropoloģijā ar domāšanas veida jēdziena palīdzību, Šturms atsaucas uz Elisona izvērīto inkorporācijas tēzi un viņa brīvības un antropoloģijas attiecību problēmas nepareizu, ar inkorporācijas tēzes ideju nesakrītīgu, interpretāciju. Inkorporācijas tēzi Šturms skaidro šādi: „Kaislības, iekāres un līdzīgi pamudinājumi kā mūsu rīcības izskaidrojums var parādīties tikai tad, ja tie ir uzņemti maksimā un maksimas ir mūsu saprātīgās spontanitātes izpausmes.”⁶²⁸ Viņš norāda, ka inkorporācijas tēzi „savā antropoloģiskajā pētījumā Kants nekādā gadījumā neatsauc”⁶²⁹. Pēc Šturma domām, inkorporācijas tēze antropoloģijā ir spēkā caur domāšanas veida jēdzienu: „Būtisks Kanta domāšanas veida koncepcijas aspekts ir tas, ka tā atklāj, ka rīcība nevis tikai pakļaujas (vai nepakļaujas) noteiktām regulām, bet arī to, ka rīcības subjekts *seko* regulām: viņš rīkojas tā, kā viņam šķiet saprātīgi vai kā viņam šķiet, ka ir jārīkojas, ņemot vērā viņa tieksmes un viņam pazīstamos viedokļus.”⁶³⁰

⁶²⁶*Anth* 7: 285

⁶²⁷Sturm, Thomas. *Kant und die Wissenschaft vom Menschen*, S. 534.

⁶²⁸*Ibid.*

⁶²⁹*Ibid.*

⁶³⁰*Ibid.*, 534–535

Šturms atsaucas uz Elisona izteikumu, ka spontanitātes akts „netiek ietverts empīriskā cilvēka rīcības novērtējumā vai izskaidrojumā”⁶³¹, bet, kā paredz inteligiblā rakstura nojēgums, „darbojas inkriminācijas un racionāla attaisnojuma kontekstā”⁶³². Balstoties šajos izteikumos, viņš norāda, ka Elisona pieņēmums par praktiskās brīvības iluzoro raksturu ir nepareizs, jo, pirmkārt, nesakrīt ar inkorporācijas tēzes ideju, otrkārt, nespēj atskaitīties par domāšanas veida jēdzienu antropoloģijā. Treškārt, izslēdzot racionālo aspektu no rīcības empīriskā izklāsta, tā liek apšaubīt šī racionālā aspekta nozīmīgumu: „Cik nopietni vajadzētu uztvert racionālus rīcības pamatojumus vai izvērtējumus, ja cilvēku patiesie motīvi pat atsevišķos gadījumos nav viņu pamatojumi (tātad maksimas)?”⁶³³

Šturmam var piekrist par racionālā faktora nozīmi cilvēka un viņa rīcības skaidrojumā. Tomēr nevar pilnībā piekrist iebildumiem, kurus viņš izvirza Elisonam.

Pirmkārt, Elisons norāda, ka spontanitātes aktu empīriskā pētījumā neņem vērā, runājot par empīriskā un inteligiblā rakstura nošķirumu. Un Šturms pareizi norāda, ka TPK Kants nerunā par savu pragmatiskās antropoloģijas koncepciju, tās „centrālos aspektus 1781. gadā viņš vēl nebija pietiekami attīstījis”, bet Kants runā par fizioloģisko antropoloģiju, kura „viņa laikabiedru starpā iemiesoja valdošo antropoloģijas jēdzienu”⁶³⁴. Tātad empīriskā un inteligiblā nošķiruma kontekstā ar empīrisko jāsaprot tikai tas, ko ar to saprot fizioloģiskajā antropoloģijā, un tiktāl tajā nevar ņemt vērā spontanitātes aktu.

Otrkārt, Elisons kopumā neizslēdz iespēju empīriskā cilvēka pētījumā tvert viņu kā racionālu un brīvu būtņi. Viņš pat pamato, kā tas iespējams. Viņš to dara, skaidrojot, kāda funkcija cilvēka rīcībā ir inteligiblajam raksturam, tātad arī transcendentālajai brīvībai: „Piedēvējot pēdējo sev un savai rīcībai, mēs nevis tikai novēršamies vai abstrahējamies no mūsu rīcības kauzālajiem nosacījumiem, bet, skatot tos kā parādības fenomenālajā pasaulē, mēs drīzāk pieņemam, ka šie nosacījumi nav pietiekoši, proti, „ne tik nosakoši”, lai izslēgtu „mūsu gribas kauzalitāti”. ”⁶³⁵ Uz šīs loģiskās iespējamības pamata ikreiz, kad jārikojas, aktualizējas pieņēmums par to, ka mēs esam brīvi, ka mums piemīt inteligiblais raksturs: „tātad, ciktāl mēs skatām sevi un citus kā racionālas būtnes, eksistējošas jutekliskā pasaulē, mums savai rīcībai nepieciešami jāpiedēvē abi, empīriskais un inteligiblais raksturs”⁶³⁶. Tas, kā paredz vārds „citus”, attiecas arī uz pētnieka perspektīvu. Proti, arī pētniekam, lai cik lielā mērā viņš varētu

⁶³¹Allison, Henry E. *Kant's Theory of Freedom*, p. 5.

⁶³²*Ibid.*, 6

⁶³³Sturm, Thomas. *Kant und die Wissenschaft vom Menschen*, S. 535.

⁶³⁴*Ibid.*, 533

⁶³⁵Allison, Henry E. *Kant's Theory of Freedom*, p. 45.

⁶³⁶*Ibid.*

rīcību izskaidrot kā iesaistītu dabisko cēloņu virknē, galu galā jārēķinās ar to, ka tos ierobežo fenomenālā sfēra.

Elisons gan noliedz, ka inteligiblais raksturs kā rīcību izskaidrojošs faktors ir spēkā arī pragmatiskajā antropoloģijā, bet tikai noteiktā nozīmē, proti, viņš noliedz, ka saskaņā ar Kanta teoriju mēs varam „ievadīt sistemātisku kārtību mūsu empīriskajā cilvēka uzvedības skaidrojumā, skatoties uz to „tā, it kā” tā būtu brīvās izvēles spontānu, nenosacītu aktu produkts”⁶³⁷. Bet pragmatiskajā antropoloģijā runa nav par to, ka empīriski novērojamā cilvēka uzvedību skaidro kā fundamentālas brīvības rezultātu, runa ir par iespējamību neatzīt rīcības skaidrojumu dabas kauzalitātē kā racionālo aspektu izslēdzošu neatkarīgi no tā, kā var pamatot šo racionālo aspektu.

Tādējādi pragmatiskā antropoloģija kā empīrisks cilvēka brīvības pētījums, no Kanta teorijas viedokļa raugoties, nav neiespējams projekts. Tas savukārt nozīmē, ka risinājums ir iespējams arī Frīrsona uzrādītajai morālo spriedumu problēmai morālajā antropoloģijā – antropoloģisko atziņu un atziņu par morālo attīstību veicinošajiem faktoriem savienojamības problēmai. Proti, tās ir savienojamas vismaz tiktāl, ciktāl pieņem, ka antropoloģiskās atziņas attiecas uz faktoriem, kas ietekmē rīcību, ar nosacījumu, ka no rīcības subjekta skatpunkta šie faktori nav noteikuši viņa rīcību bez un ārpus viņa racionālās izvēles, un kā tādi tie ņemami vērā arī no rīcības un tās subjekta vērotāja skatpunkta.

Vienlaikus jāatzīst, ka antropoloģijas (pragmatiskas un arī morālās) problēma šādi netiek atrisināta pilnībā. Antropoloģijā Kants nevis tikai rēķinās ar iespējamību izskaidrot rīcību kā arī racionāli motivētu, tātad attiecībā pret brīvību, bet viņš arī izsaka pozitīvus apgalvojumus par cilvēku un viņa rīcību kā brīvu, kas nav iespējams, vienīgi rēķinoties ar loģisku brīvības iespējamību.

Tādējādi var sacīt, ka Kanta pētnieka perspektīva paredz neempīrisku pieņēmumu par cilvēka brīvību, kas nav attaisnojams empīriskajā sfērā, bet tikai skata šajā sfērā gūto materiālu pret minēto pieņēmumu. Empīriskajā sfērā ir attaisnojams pieņēmums par praktisko brīvību, kuru „var pierādīt ar pieredzi”, bet ne ar cita veida argumentu kā tikai to, ka cilvēks, ikreiz rīkojoties, pieņem, ka ir brīvs. Lai cilvēku atzītu par brīvu ārpus viņa rīcības konceptuālajiem nosacījumiem, būtu nepieciešams izskaidrot saikni starp praktisko un transcendentālo brīvību.

Ņemot vērā iepriekš izklāstītos apsvērumus, var secināt, ka runa nav, kā uzskata Šleiermahers, par bezjēdzīgu pētījumu, bet par pētījumu, kura premisu izpratne atkarīga no posma, kas pragmatisko antropoloģiju saista ar Kanta kritisko teoriju. Tas ir pētījums, kura pamatojamība lielā mērā atkarīga no tā *mise-en-scène*.

⁶³⁷*Ibid.*, 46

II. 2. „Antropoloģija pragmatiskā nolūkā” un tās morālais nolūks

II. 2.1. Pragmatiskās un morālās racionalitātes attiecības

II. 2.1.1. Pragmatiskā racionalitāte – patmīlība vai iedomība

Turpmāk mūsu uzdevums ir pamatot pragmatisko antropoloģiju kā morālās antropoloģijas daļu, precīzāk – cilvēciskuma dispozīcijas izvērsumu –, izmantojot Beka pieteikto mizanscēnas jēdzienu – to šajā gadījumā veido morālā antropoloģija kā pragmatiskās antropoloģijas pētījuma ietvars.

Virkne Kanta filozofijas komentētāju, kā minēts promocijas darba ievadā, pārstāv pretēju viedokli, proti, uzskata, ka, ja var runāt par morālo antropoloģiju, tad tā drīzāk ir jāskata kā pragmatiskās antropoloģijas daļa tādā nozīmē, ka pragmatiskā antropoloģija ietver morāli relevantus apsvērumus. Šis viedoklis savukārt balstās pieņēmumā, ka pragmatiskā racionalitāte ir plašāka nekā morālā racionalitāte. Šis pieņēmums balstās apsvērumā, ka ar prāta palīdzību cilvēki var izvirzīt un tiekties uz tādiem mērķiem, kuri nav morāli, proti, viņi var izmantot racionalitāti šādiem mērķiem. Morālo racionalitāti izmanto tikai gadījumos, kad runa ir par morāliem mērķiem, bet, kad runa ir par ne-morāliem mērķiem, izmanto pragmatisko racionalitāti.

Pragmatiskā antropoloģija ir mācība, kas, pētot cilvēku, sniedz ieguldījumu pragmatiskās racionalitātes izmantošanā un izkopšanā, tā dod zināšanas, ar kurām vieglāk izvirzīt un sasniegt mērķus, kuriem nav jābūt morāliem, bet kuri virza cilvēkus tuvāk laimei, uz ko orientēta pragmatiskā racionalitāte. Tomēr šīs zināšanas var izmantot arī morālu mērķu sasniegšanai, un tādā gadījumā pragmatiskā antropoloģija kļūst morāli relevanta, t. i., morāla antropoloģija.

Ja izvirza pretēju tēzi – morālā racionalitāte ietver pragmatisko racionalitāti –, tad jāpamato, ka pragmatiskiem mērķiem, lai tie būtu racionāli, jābūt arī morāliem. Tas savukārt nozīmē, ka mācība, kas orientēta uz pragmatisku mērķu sasniegšanu, ir orientēta arī uz morālu mērķu sasniegšanu.

Uzdevums šajā promocijas darba daļā ir pamatot iepriekšminēto tēzi, tādējādi pamatojot arī tās nosaukumā ietverto provokatīvo pragmatiskā un morālā nolūka savienojumu. Jāuzsver, ka šis savienojums ir paša Kanta iespējots. Piemēram, antropoloģijas lekcijās viņš norāda: „Antropoloģija ir pragmatiska, bet tā kalpo cilvēka morālai zināšanai, jo no tās jāņem morāles virzītājspēks, un bez tās morāle būtu sholastiska un pasaulē nemaz neizmantojama, un tai nepieņemama.”⁶³⁸ Kants šeit neapgalvo, ka pragmatiskā antropoloģija var būt noderīga arī

⁶³⁸V-*Anth/Mron* 25: 1211

morālē, viņš apgalvo, ka tā tāda ir, attiecīgi – viņš norāda, ka runa nav par to, ka morāles veicināšana pragmatiskajai antropoloģijai ir blakus mērķis, bet ka tas ir tās mērķis.

Vispirms jāpaskaidro, ko nozīmē tas, ka pragmatiskiem mērķiem jābūt arī morāliem, ja tos var uzskatīt par racionāliem. *Prima facie* šķiet, ka tas nav pieņemams izteikums vispār un sevišķi attiecībā uz Kanta teoriju. Ir skaidrs, ka cilvēki izvērza ļoti daudzus mērķus, kas ir morāli neitrāli vai pat amorāli, un tomēr tie ir racionāli.

Pirmkārt, jāatzīst, ka racionalitāti var piedēvēt mērķim, balstoties tā atbilstībā attiecīgās intereses vai vēlmes apmierināšanā, vai, balstoties tā atbilstībā citiem mērķiem, mērķiem, ko paredz citas vajadzības un intereses vai to apvienojums attiecībā uz vienu, lielāku mērķi. Ne vienmēr šie divi pamati racionalitātes piedēvēšanai rīcībai ir pretrunā, tomēr ir skaidrs, ka attiecībā uz cilvēku var minēt virkni piemēru, kuros šī pretruna atklājas. Par piemēru var izmantot TMP pieminēto tirgotāju. Šis tirgotājs varētu apkrāpt bērnu, kas pie viņa atnācis iepirkties, lai iegūtu vairāk naudas par mazāk vērtu preci, un šī rīcība būtu racionāla attiecībā pret viņa vēlmi tūlīt iegūt vairāk naudas. Tomēr viņš „notur stingri noteiktu vispārīgu cenu ikvienam, tā ka pie viņa tikpat labi var iepirkties kā bērns, tā jebkurš cits”⁶³⁹, lai neatbaidītu savus klientus un gūtu vairāk ienākumu ilgtermiņā. Tādējādi, ņemot vērā viņa mērķi saglabāt stabilus ienākumus ilgstoši, mērķis viegli un ātri iegūt peļņu nav racionāls, jo apdraud pirmo mērķi.

Ar šo racionalitātes pamatojuma nošķirumu iepriekšminētā tēze, protams, vēl nav pamatota. Lai to izdarītu, vajadzētu pamatot, ka arī nozīmīgākajam mērķim, kas satur sevī visu tieksmju apmierinājumu, – laimei – galu galā ir jābūt arī morālam mērķim. Šis ir nozīmīgākais jautājums izvērztās tēzes pamatojuma kontekstā, kam turpmāk pievērsīsimies.

Otrkārt, izvērztās tēzes sakarībā jāņem vērā arī nošķirums starp morāli neitrāliem un amorāliem mērķiem. Ja jautājumā par racionalitātes statusa piešķiršanu par leģitīmu atzīst mērķu iedalījumu atkarībā no tā, vai tie ir racionāli tikai pret vienu vajadzību vai ir saskaņā ar citiem mērķiem un tādējādi atbilst vairāku vajadzību apmierinājumam, tad var pieņemt, ka, ciktāl augstākais mērķis ir morāls, citi mērķi, kas ir ar to saskaņoti, kļūst morāli relevanti attiecībā pret šo mērķi, un attiecībā uz tiem var pieprasīt, lai tie nebūtu pretrunā ar morāli. Tas savukārt nozīmē, ka tie var būt morāli neitrāli mērķi. Tātad, ja augstākais mērķis ir arī morāls mērķis, tad mērķi, kuriem ar to jābūt saskaņotiem, nav racionāli tikai tad, ja ir amorāli. Lai izprastu pragmatiskās racionalitātes raksturu un tās mērķi, jāņem vērā jau pieminētais patmīlības un iedomības nošķirums.

⁶³⁹Gr 4: 397

Patmīlība ir noteikta cilvēka attieksme pret savu juteklisko iedabu, kas paredz šīs iedabas apmierināšanu ar prāta palīdzību, tā nozīmē „padarīt sevi pašu saskaņā ar savas patvaļīgās izvēles subjektīvajiem noteicējpamatiem par gribas objektīvo noteicējpamatu”⁶⁴⁰. Pati par sevi patmīlība nav pretrunā ar morāles prasībām, bet, kā atklājām cieņas fenomena un sliekmes uz ļaunu analīzē, tā var izvērsties iedomībā, kas nozīmē, ka patmīlību, tātad jutekliskās intereses, padara „par likumdevēju un nenosacītu praktisku principu”⁶⁴¹, tas savukārt ir pretrunā ar morāles prasībām. No morāles viedokļa, iedomība ir „aplama un pretlikumīga”⁶⁴². Tādēļ iedomību tikumiskais likums „satriec”. Bet patmīlību var savienot ar likumu un „tādā gadījumā to var saukt par prātam atbilstošu patmīlību”⁶⁴³.

Būtiski iegaumēt, ka galvenā atšķirība starp patmīlību un iedomību nav to atšķirīgā attiecība pret morāles likumu, bet gan to attiecība pret „personisko laimi”. Patmīlībai raksturīgā pozīcija ir savienojama ar tiekšanos pēc laimes, bet iedomībai raksturīgā pozīcija nav savienojama ar to.

No TMP analīzes zinām, ka nodrošināt laimi ir cilvēka pienākums, bet papildus cilvēkam vēl ir arī „spēcīgākā un dziļākā tieksme pēc laimes, jo tieši šajā idejā apvienojas visu tieksmju summa”⁶⁴⁴. Kants apgalvo, ka cilvēks tiecas nevis pēc tieksmju apmierinājuma kā tāda atkarībā no tā, kura tieksme, cik bieži un intensīvi viņa iedabā izpaužas, bet gan pēc tieksmju summas apmierinājuma, pēc laimes. Šeit arī atklājas atšķirība starp patmīlību un iedomību. Iedomības noteikta griba atsauca uz vajadzību realizēt atsevišķas, intensīvas tieksmes, nejaudājot par šīs realizācijas ietekmi un saikni ar iespējām realizēt citas tieksmes. Savukārt griba, kas vada rīcību saskaņā ar patmīlības interesēm, neatsauca uz atsevišķu tieksmju kairinājumu, bet nosaka tādu rīcību, kas vismaz nekaitēs, ja ne veicinās laimes kopumā sasniegšanu, pat ja tas nozīmē noraidīt atsevišķu tieksmju apmierinājumu.

Šāds spriedums par savtības, kuras ietvaros Kants nošķir patmīlību un iedomību, raksturu neizriet no Kanta apsvērumiem PPK, kur viņu nodarbina nepieciešamība atklāt gan patmīlības, gan savtības attiecību pret morāles likumu. Gluži pretēji, no Kanta rakstītā izriet, ka drīzāk iedomība ir vērsta uz laimes sasniegšanu, jo tieši tā nerēķinās ar tikumisko likumu, bet vispirms un galvenokārt liek apmierināt cilvēka juteklisko iedabu. Citiem vārdiem sakot, neņemot vērā neko, tā nodrošina „patoloģiski noteicamā Es” apmierinājumu, kas savukārt nozīmē to tieksmju apmierinājumu, kuru summas apmierinājums ir laime, jo laime ir „baudas lielākā summa”⁶⁴⁵.

⁶⁴⁰*KpV* 5: 74

⁶⁴¹*Ibid.*

⁶⁴²*Ibid.*, 73

⁶⁴³*Ibid.*

⁶⁴⁴*Gr* 4: 399

⁶⁴⁵*FM* 20: 294

Tomēr ir pamats apšaubīt šādu laimes skaidrojumu un tādējādi apšaubīt arī pieņēmumu, ka iedomība ir laimes sasniegšanai atbilstošākā pozīcija, kā arī ir pamats pieņemt, ka tā ne tikai nav atbilstoša, bet pat apdraud laimes sasniegšanu.

Piezīmēs pie Baumgartena „*Initia philosophiae practicae*” Kants izdara šādu nošķirumu: „Cēlonis (*Beweg Ursache*) ir vai nu patoloģisks – sekot savām tieksmēm un iekārēm – vai pragmatisks: sekot laimei tās īstenajā veidolā [...]”⁶⁴⁶ No tā izriet, ka laimei tās „īstenajā veidolā” jābūt kaut kam vairāk nekā tikai tieksmju un iekāru apmierinājumam. Laimei būtu jābūt cilvēciskā subjekta kopumā, nevis tikai tā patoloģiskās daļas apmierinājumam. PPK Kants noraida patoloģiski noteicamā Es tendenci izpausties „tā, it kā tas būtu viss mūsu Es”. Ir skaidrs, ka šim „visam” vajadzētu ietvert cilvēka kā jutekliskas būtnes un cilvēka kā morālas būtnes interešu apmierinājumu, paredzot saistību starp šīm interesēm tādā veidā, ka tās apvieno, raugoties no abu Es – jutekliskā un morālā – skatpunkta.

No TMP ir zināms, ka morālā Es interesēs ir cilvēka jutekliskās iedabas apmierinājums – „nodrošināt savu laimi [...] ir pienākums”. Jautājums, uz kuru jāsniedz atbilde, lai pamatotu iepriekš minēto saistību, ir – vai jutekliskā Es interesēs ir morālā Es interešu realizācija? Spriežot pēc vairākiem Kanta izteikumiem, viņš uz šo jautājumu atbild pozitīvi. Viņš, piemēram, raksta: „Ar šo motīvu (tikumisko likumu – E. Š.) it labi var saistīties arī tik daudzi dzīves jaukumi un ērtības, ka to dēļ vien pat gudrais *epikūrietis*, kas pārdomās pievērsies augstākajam dzīves labumam [...], saprātīgi izvēlēdamies izteiksies tikumiskās uzvedības labā [...]”⁶⁴⁷ Lai saprastu, kāpēc un kā tas ir iespējams, jāizprot patmīlības raksturs un tas, kas to atšķir no iedomības.

II. 2.1.1.1. Iedomība

Raksturojot patmīlību, Andersone-Golda raksta: „Pretēji tradicionālām interpretācijām, kurās patmīlību skata kā izolēta indivīda „egoistisko” tieksmju manifestāciju, es apgalvoju, ka Kantam patmīlība neaprobežojas tikai ar fiziskā Es interesēm.”⁶⁴⁸ Lai raksturotu iedomību, var sacīt, ka tā aprobežojas tikai ar fiziskā jeb, precīzāk, psihofizioloģiskā Es interesēm. Tas arī atklāj iedomības problēmu – tā ir pozīcija, kurā neņem vērā visas cilvēciskā subjekta vajadzības un intereses, bet ņem vērā tikai psihofizioloģiskā subjekta vajadzības un intereses. Cilvēciskais subjekts nav tikai psihofizioloģisks subjekts, tas reizē ir arī racionāls subjekts tādā nozīmē, ka racionalitāte ir patstāvīgs viņa iedabu konstituējošs elements, kas nav pakļauts jutekliskajam

⁶⁴⁶HN 19: 198

⁶⁴⁷KpV 5: 88

⁶⁴⁸Anderson-Gold, Sharon. Kant, Radical Evil and Crimes against Humanity // *Kant's Anatomy of Evil*, p. 196.

elementam. Kā norāda Ameriks, Kantam ir svarīgi pierādīt, „ka mūsu racionalitāte jāaplūko kā neatkarīga no ārējām ietekmēm nevis tikai tādā nozīmē, ka tieksmes to nenosaka pilnībā, bet gan arī tajā nozīmē, ka tā nevadās ne pēc kādiem citiem kā vien pēc saviem principiem”⁶⁴⁹. Pierādīt, „ka mums piemīt racionalitāte, kas pieprasa absolūtu, un nevis tikai salīdzinošu brīvību”⁶⁵⁰. Un lai gan ir skaidrs, ka iedomība nav pozīcija, kurā jāveicina inteligibla subjekta interešu realizācija, tikpat lielā mērā ir skaidrs, ka inteligiblā subjekta interesēm ir izpausmes fenomenālajā līmenī un ka tām ir būtiska nozīme subjekta kā būtnes, kas ir arī jutekliska, interešu realizācijā. Runa ir par tāda subjekta interešu realizāciju, ko Gaijers sauc par „pilnībā iemiesotu racionālu subjektu”⁶⁵¹. Tā kā iedomībā neņem vērā visas šāda subjekta intereses, to var uzskatīt par sava veida kļūdainu patmīlības realizāciju.

Intereses, kuras neņem vērā iedomības pozīcijā, nav nepieciešami morālas, bet drīzāk jebkādas intereses, kas tieši neizriet no subjekta jutekliskās iedabas. Iedomības pozīcijas problēma tātad drīzāk ir ierobežotā iespēja reaģēt uz prāta izvirzītiem mērķiem. Tas nozīmē, ka tā ir racionāla pozīcija, tomēr tikai noteiktā aspektā, tajā, ko iepriekš skaidrojām kā mērķa atbilstību konkrētai vajadzībai.

Lai pamatotu iedomībai piedēvēto problēmu, jāpievēršas predikātam „patoloģisks”, ko Kants attiecina uz Es, kura interešu realizāciju paredz iedomība. No šī jēdziena lietojuma līdz šim var saprast, ka tas ir identificējams ar jutekliskuma jēdzienu. Tomēr jānoskaidro, ko tas paredz šajā kontekstā. TM Kants raksta:

„Cītā vietā (Berlīnes Mēnešrakstā) es, kā man pašam šķiet, vienkāršotā veidā izklāstīju nošķīrumu starp patoloģisku un morālu baudu. Bauda, kurai jābūt pirms sekošanas likumam, lai atbilstoši tam varētu rīkoties, ir patoloģiska, un izturēšanās seko dabas kārtībai, bet bauda, pirms kuras ir likuma ievērošana un kura ir iespējama, tikai pateicoties likuma ievērošanai, ir tikumiskās kārtības sastāvdaļa. Ja šo atšķirību neievēro, ja eudaimoniju (laimes principu) pieņem eleuteronomijas (iekšējās likumdošanas brīvības principa) vietā, tad sekas ir jebkādas morāles eitanāzija (maigā nāve).”⁶⁵²

Uzmanība jāpievērš divām pasāzā paustajām domām. (1) Kants uz patoloģiskas baudas iegūšanu vērstu rīcību un tātad arī patoloģiski noteiktu gribu skaidro kā tādu, kura „seko dabas kārtībai”. (2) Patoloģiski noteiktu gribu Kants pretnostata gribai, kuru nosaka morāles likums.

Kants atzīst, ka minētais nošķīrums un tā raksturojums šeit⁶⁵³ ir piedāvāts „vienkāršotā veidā”. Vienkāršojuma problēma ir tāda, ka tas neatklāj būtisku jēdziena „patoloģisks” nozīmi Kanta idejās. Kad runa ir par iepriekš minēto pretnostatījumu, patoloģiski noteikta ir tā griba, kas ir jutekliski noteikta, t. i., tāda, no kuras izriet rīcība, kas apmierina juteklības intereses. Tomēr tā ir tikai viena, vispārīga jēdziena „patoloģisks” nozīme.

⁶⁴⁹Ameriks, Karl. *Interpreting Kant's Critiques*, p. 173.

⁶⁵⁰*Ibid.*, 172

⁶⁵¹Guyer, Paul. *Kant and the Experience of Freedom*, p. 19.

⁶⁵²*MdS* 6: 378

⁶⁵³Kants to piesauc arī citviet. Sk.: *KpV* 5: 32, 75, 80, 85; *HN* 20: 347; *HN* 21: 70; *HN* 22: 106, 114, 117; *HN* 19: 24 u. c.

Kā atklāj iepriekšējā nodaļā iekļautais citāts no Kanta piezīmēm Baumgartena darbam, viņš nošķir patoloģiski noteiktu gribu, kas „seko savām iekārēm un tieksmēm” un pragmatisko principu noteiktu gribu, kas „seko laimei tās īstenajā veidolā”. Šis nošķīrums paredz, ka patoloģiski noteikta griba neīsteno visas jutekliskās iedabas tieksmes un patoloģiskā bauda nav visu šo tieksmju apmierinājums, jo šī loma Kanta filozofijā ir piedēvēta pragmatiski noteiktai gribai. No tā izriet, ka patoloģiski noteikta griba pārstāv juteklību tikai vienā noteiktā nozīmē. Lai to noskaidrotu, jāņem vērā, kas ir pragmatiski noteikta griba. Tā ir gribas noteiksme ar prāta palīdzību, prātam nosakot mērķus, tos saskaņojot savā starpā atbilstoši priekšstatam par laimi kā galvenajam mērķim un izvēloties rīcību atbilstoši attiecīgajiem mērķiem. Var pieņemt, ka patoloģiski noteiktas gribas gadījumā vismaz viena no šiem prāta darbības elementiem iztrūkst. Ņemot vērā, ka pragmatiski noteikta griba ir orientēta uz laimes sasniegšanu, ir iespējams noteikt, kura elementa trūkst patoloģiski noteiktas gribas gadījumā. Tiekšanās uz laimi paredz mērķu saskaņošanu: dažu mērķu veicināšanu un dažu noraidīšanu, balstoties racionālos apsvērumos par to, kuri no tiem vairāk veicina tuvošanos laimei. Ja mērķis nav tuvošanās laimei, gribu nosaka atsevišķu izvirzītu mērķu sasniegšana. Tā kā šiem mērķiem ir jābūt tādiem, kuru sasniegšana apmierina juteklības tieksmes, var pieņemt, ka runa ir par noteiktu intensīvu tieksmju diktētiem mērķiem un prāts ir līdzdalīgs vienīgi to formulēšanā un līdzekļu izvēlē.

Ja ņem vērā prāta līdzdalību, patoloģiski noteiktai gribai un rīcībai, kas no tās izriet, ir zināma līdzība ar dzīvnieku uzvedību. Iepriekš citētajā pasāžā Kants norādīja, ka patoloģiski noteikta griba „seko dabas kārtībai”, tādējādi tā vadās pēc tās pašas kārtības, pēc kuras vadās arī dzīvnieki. Citiem vārdiem sakot, tā jēdziena „patoloģisks” nozīme, par kuru šeit ir runa, attiecas uz cilvēka dzīvnieciskajai dimensijai raksturīgu juteklību. Tomēr ne tādā nozīmē, ka tajā nebūtu līdzdalīgs prāts, bet tādā nozīmē, ka prāts tajā ir līdzdalīgs, realizējot mērķi, kas nav leģitīms no paša prāta viedokļa. Patoloģiskā jēdzienu Kants vairākkārt saista ar dzīvnieciskumu. Piemēram, šāda saistība atrodama zināmajā pasāžā no TPK, kur Kants runā par brīvību praktiskā nozīmē, viņš raksta: „Patvarība ir, proti, tīri *dzīvnieciska (arbitrium brutum)*, un to var noteikt tikai jutekliskas dziņas, t. i., *patoloģiski*.” Savukārt piezīmēs pie Baumgartena darba viņš raksta, ka „dzīvnieki atbilstoši savai iedabai dzīvo patoloģiski”⁶⁵⁴. Ar to Kants saprot reakciju uz kādu spēcīgu stimulu, sekošanu intensīvai tieksmei, kas nomāc citas tieksmes. Piezīmēs viņš raksta, ka „patoloģisks ir tas, kas ir atbilstošs spēka noteiksmei caur iespaidiem”⁶⁵⁵. Savukārt SK Kants norāda, ka patoloģiski noteikts ir tas, kas ir noteikts caur stimulu⁶⁵⁶.

⁶⁵⁴HN 19: 126

⁶⁵⁵HN 17: 318

⁶⁵⁶KU 5: 209

Var saprast, ka cilvēka rīcība patoloģiski noteiktas gribas gadījumā nav saskaņā ar viņa rīcību tad, kad gribu nosaka pragmatiski principi, drīzāk šāda rīcība var nonākt un daudzkārt nonāk pretrunās. Tā TMP piemērā ar podagras slimnieku Kants norāda, ka laimes ideju, pie kuras pieder arī veselība, var izkonkurēt kāda noteikta tieksme, proti, ēst, un podagrists var izvēlēties „baudīt to, kas viņam garšo, un ciest to, ko viņš var ciest”⁶⁵⁷. Šāda podagrista rīcība ir pretrunā ar pragmatisko racionalitāti, kas paredz nepieciešamību saglabāt veselību, tomēr viņš izvēlas to pārkāpt kādas atsevišķas tieksmes dēļ. Abas rīcības īsteno tieksmes, kas izriet no juteklības, abas ir racionālas vismaz vienā nozīmē, tomēr ir skaidrs, ka tās ir pretrunā viena otrai.

Iedomību kā patmīlības kļūdu Kants *Antropoloģijā* skaidro kā kaislības. Kaislības paredz iedomībai raksturīgu pozīciju – priekšrokas došanu atsevišķām tieksmēm, apdraudot citas tieksmes un to summas apmierinājumu. Kants raksta:

„Prāts arī jutekliski praktiskajā sfērā virzās no vispārējā uz atsevišķo saskaņā ar pamatprincipu – vienai tieksmei par labu nenostādīt pārējās ēnā vai nenostumt tās malā, bet uzraudzīt, lai šī tieksme varētu pastāvēt saskaņā ar visu tieksmju summu. Cilvēka godkāriība vienmēr var būt prāta attaisnots tieksmju virziens, taču godkāriīgais arī grib, lai citi viņu mīlētu, viņam labvēlīgi jāizturas pret citiem, jāsavaldā savs gara noskaņojums u. tml. Bet, ja viņš ir kaislīgi godkāriīgs, tad viņš ir akls pret mērķiem, uz kuriem viņu tāpat vedina viņa tieksmes, un viņš neredz, ka viņam draud citu ienaidis, izvairīšanās no viņa sabiedrībā vai izšķērdības izraisīta nabadzība. Tā ir neprātība (*Thorheit*) (daļu sava mērķa padarīt par visu mērķi), kas ir tieši pretrunā ar pašu prātu un tā formālajiem principiem.”⁶⁵⁸

Šajā pasāzā Kants ne tikai izskaidro iedomībai raksturīgo darbības principu – daļu no sava mērķa padarīt par visu mērķi –, bet arī nošķir to no patmīlības kā „jutekliski praktiskās sfēras”, kurā prāts virzās no vispārējā – laimes idejas – uz atsevišķo – atsevišķajiem mērķiem, kas iekļaujas šajā idejā un veicina tās sasniegšanu.

Jāņem vērā, ka Kants šādu padošanos kaislībai nosauc par neprātību, nevis par muļķību, atšķirība ir visai būtiska. Pirmajā gadījumā runa nav par prāta neesamību neapzināšanās nozīmē, gluži pretēji, tas, kurš šādi rīkojas, apzinās visus apstākļus, kas saistīti ar šo rīcību, tā ir prāta neesamība tādā nozīmē, ka prāta apsvērumus nostumj malā. Tādējādi neprātība ir nošķirama no muļķības. Apcerējumā, kas veltīts garīgām slimībām, Kants raksta, ka „neprātis ļoti labi saprot savu kaislību patieso nolūku, kad viņš piešķir tām spēku, ar kura palīdzību var sasaistīt prātu”, bet nerrs ir muļķis, kurš domā, „ka vēlamais ir viņa rīcībā, kad patiesībā viņš sev to laupa”⁶⁵⁹.

Antropoloģijas lekciju pierakstos neprātība un muļķība ir pretstatītas gudrībai un saprātīgumam: „Saprātīgumam pretnostata muļķību, bet gudrībai – neprātību. Saprātīgums ir izveicīgums labāko līdzekļu izvēlē. Bet gudrība nosaka īstos mērķus. Saprātīgums attiecas uz savu tieksmju apmierinājumu, bet gudrība – uz to apvaldīšanu. [...] Muļķība ir, kad kāds mērķiem izvēlas pavisam nepiemērotus līdzekļus. [...] Muļķība arī vienmēr ir līdzekļu pretruna ar mērķiem.”⁶⁶⁰

⁶⁵⁷Gr 4: 399

⁶⁵⁸Anth 7: 266

⁶⁵⁹VKK 2: 266

⁶⁶⁰V-Anth/Pillau 25: 779

Lai gan neprātībai šeit, pārī ar gudrību, piemīt morāls raksturs, tomēr ir skaidrs, ka, tā kā runa ir par mērķu izvēli, tā ir arī pragmatiska problēma, kas neaprobežojas tikai ar līdzekļu izvēli izvirzītiem mērķiem. Neprātība ir pragmatiskās un morālās racionalitātes problēma, jo abās ir runa par mērķu izvēli, nepakļaujoties atsevišķām tieksmēm. Tādēļ raksturs kā „stingra turēšanās pie pamatprincipiem” ir priekšrocība kā pragmatiskajā, tā morālajā sfērā, jo „kam nav rakstura, nav arī maksimu, viņu iekustina tikai stimuli, un vienmēr klātesošs ir arī temperaments”⁶⁶¹.

Tādējādi iedomībā balstīta rīcība nav neracionāla, tomēr tā nav racionāla pragmatiskās racionalitātes nozīmē. Proti, iedomībā balstīta rīcība nav vērsta uz laimes sasniegšanu.

Tas, ka iedomībā balstīta rīcība nav morāli un pragmatiski racionāla, nenozīmē, ka tā nav pragmatiska tādēļ, ka nav morāla. Gluži pretēji, kā norādījām, iedomības problēma atklājas attiecībā pret laimi kā mērķi, un arī tad, ja šis mērķis būtu morāli neitrāls vai amorāls, iedomība joprojām saglabātu savu problemātisko statusu attiecībā pret to. Lai pamatotu, ka pragmatiskās racionalitātes mērķis ir arī morāls mērķis, jāpievēršas patmīlībai.

II. 2.1.1.2. Patmīlība

Delēzs par tikumības un laimes saistījumu augstākā labuma idejā raksta:

„[...] Tieksme pēc laimes nevar būt tikumības motīvs, bet šķiet, ka arī tikumības maksima nevar būt laimes cēlonis, jo morāles likums nenosaka juteklisko pasauli, kuru nosaka tās pašas likumi, kuri ir vienaldzīgi pret gribas morālajiem nolūkiem. Tomēr otrais variants atklāj risinājuma iespēju: saikne starp laimi un tikumību nenodibinās nekavējoši, bet gan bezgalīgā progresā (nemirstīgās dvēseles) perspektīvā un ar inteligibla jutekliskās dabas autora jeb „pasaules morālā cēloņa” (Dieva) darbību.”⁶⁶²

Šī ideja nebūt neizsmēļ Kanta priekšstatus par laimes un tikumības saistību⁶⁶³. Pretēji tam, kā norāda Delēzs, saikne nodibinās nekavējoši un liek par sevi manīt ik reizi, kad cilvēks ir sekojis morāles prasībām vai pārkāpis tās. PPK Kants raksta: „Starp citu, es nebūt nenoliedzu, ka – tā kā brīvības dēļ cilvēka griba ir tieši noteicama ar morālo likumu – arī bieža [tā] pildīšana atbilstoši šim noteicējamatam subjektīvi galu galā var radīt pašapmierinātības jūtas [...]”⁶⁶⁴

⁶⁶¹*Ibid.*, 822

⁶⁶²Deleuze, Gilles. *Kant's Critical Philosophy*, p. 42.

⁶⁶³Jovels kritizē augstākā labuma skatījumu tikai teoloģiskā perspektīvā. Viņš raksta: „Kanta pētnieki augstākā labuma (*summum bonum*) jēdzienam vēl nav devuši pelnīto uzmanību. Atbildība par to lielā mērā gulstas uz pašu Kantu, kurš nekad nav mēģinājis izveidot saprotamu un vienotu augstākā labuma doktrīnu. Tas noved pie tā, ka daudzi interpreti augstākā labuma jēdzienu uzskatīja par marginālu vai koncentrējās uz vienu tā sarežģītā rakstura aspektu, parasti interpretējot *summum bonum* kā semi-teoloģisku ētikas papildinājumu. Rezultāts ir vienpusēja Kanta praktiskās filozofijas aina, kas aprobežojas ar personīgās, iekšējās morāles sfēru. Tās turpmākās implikācijas, tādas kā prakses filozofija, kā morāles realizācija dabas sfērā [...], empīriskās kārtības pārveidošana, lai pieskaņotos morāles prasībām, netiek skatītas vai tiek noliktas malā.” Yovel, Yirmiahu. *Kant and the Philosophy of History*, p. 29.) Tieši šīm Jovela pieminētajām implikācijām – morāles realizācijai dabas sfērā, šeit, diskutējot par patmīlību un morāli, pievēršamies.

⁶⁶⁴*KpV* 5: 38

Savukārt pienākuma „pārkāpšana, pat neņemot vērā kaitējumus, kas šādi rodas, uz dvēseli iedarbojas tieši un padara cilvēku viņa paša acīs par nopeļamu un sodāmu”⁶⁶⁵.

Tā kā likuma apzināšanās, tā ievērošana vai pārkāpšana izpaužas jutekliskajā pasaulē⁶⁶⁶ – jūtās un rīcībā – jāpieņem, ka šīm izpausmēm ir noteiktas attiecības ar laimi, t. i., ka cilvēka apmierinātība, ko paredz laime, ir atkarīga arī no tā, vai viņš ir apmierināts ar sevi kā morālu būtni. Citiem vārdiem sakot, jāpieņem, ka morālitate jeb tikumība pieder pie laimes idejas kā viens no to konstituējošajiem elementiem. Grīnberga raksta: „Skaidrs, ka, lai kāds arī būtu kāda cilvēka priekšstats par laimi, ir atbildīgi pieņemt, ka tikumību varētu uzskatīt par svarīgu tās sastāvdaļu. Nespēja sasniegt vismaz *kaut kādu* morālās kompetences līmeni jebkurā gadījumā būtu patiesi šķērslis laimei.”⁶⁶⁷ Kants apstiprina šo pieņēmumu: „Neviens cilvēks, kuram morālitate nav vienaldzīga, nevar attiecībā pret sevi izjust labpatiku, jā, pat iztikt bez rūgtas nepatikas pret sevi, ja viņš apzinās, ka viņam ir tādas maksimas, kas nesaskan ar morālo likumu viņā”⁶⁶⁸.⁶⁶⁹

Kants uzskata, ka ikviens, kurš ir spējīgs uz morālitate, tātad ikviens cilvēks, kam piemīt prāts un brīvība, nav vienaldzīgs pret to. TMP viņš raksta: „Neviens, pat ne ļaunprātīgākais nelietis, ja vien viņš ir radis izmantot prātu, ja viņam parāda godīgu nolūku, piemērus nelokāmībai, sekojot labām maksimām, līdzdalības un vispārējās labvēlības (turklāt saistībā ar priekšrocību un baudu lielu upurēšanu) piemērus, nevar negribēt kļūt tikpat apzinīgs.”⁶⁷⁰ Tātad ikviens cilvēks var iemantot nepatiku pret sevi, ja pārkāpj morāles priekšrakstus⁶⁷¹.

⁶⁶⁵TP 8: 288

⁶⁶⁶Delēzam to nāktos atzīt, jo viņš norāda uz morālā likuma nepieciešamu saistību ar tā realizāciju fenomenālajā sfērā. Viņš raksta: „Tātad tā ir taisnība, ka morālais likums nav nekas, ja to nošķir no tā jutekliskajām sekām, tāpat kā brīvība nav nekas, ja to nošķir no tās jutekliskajiem rezultātiem. Tātad vai pietiek piedāvāt likumu kā tādu, kas ir likumdevējs lietu par sevi kauzalitātei, tīrai pārjutekliskai dabai? Bez šaubām, būtu absurdi sacīt, ka fenomeni ir pakļauti morālajam likumam kā praktiskā prāta principam. Morāle nav jutekliskās dabas likums; pat tas, kas ir brīvības rezultāts, nevar būt pretrunā ar mehānismu kā dabas likumu, jo tie ir nepieciešami saistīti viens ar otru tādā veidā, ka tie veido ‘vienotu fenomenu’, izpaužot brīvo cēloni. Brīvība nekad nerada brīnumu jutekliskajā pasaulē. Bet, ja ir tiesa tas, ka praktiskais prāts ir likumdevējs tikai pārjutekliskajai pasaulei un būtņu, kas to rada, brīvajai cēlonībai, ne mazāk tiesa ir tas, ka visa šī likumdošana liek pārjutekliskajai pasaulei būt kaut kam, kam jātiek ‘aptvertam’ jutekliskajā pasaulē, un tas padara šo brīvo cēlonību par kaut ko tādu, kam vajadzētu būt kādiem jutekliskiem rezultātiem, kas izpauž morālo likumu. (Deleuze, Gilles. *Kant's Critical Philosophy*, p. 41.)

⁶⁶⁷Grenberg, Jeanine. *Kant and the Ethics of Humility. A Story of Dependence, Corruption and Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 22–23.

⁶⁶⁸Apzināšanās, tātad – prāta pastarpinājums, ir būtisks nosacījums nepatikai pret sevi. Bez tā, kā Kants norāda pirmskritiskajā darbā „Par skaistā un cildenā izjūtu”, „netikumam un morāles pārkāpumam bieži ir skaistā un cildenā iezīmes, vismaz ciktāl tās parādās mūsu jutekliskajai izjūtai bez prāta pārbaudes” (GSE 2: 212).

⁶⁶⁹RGV 6: 45

⁶⁷⁰Gr 4: 454

⁶⁷¹Kanta pieņēmums, ka morāle nav vienaldzīga nevienam, kas uz to ir spējīgs, tātad, ka tā rūp ikvienam cilvēkam, šeit ir ļoti būtisks. Ja tas nebūtu spēkā, nāktos atzīt, ka morāles prasību pārkāpšana neizslēdz laimi, t. i., ka cilvēks var būt laimīgs arī tādā gadījumā, ja morāle viņam nerūp. Vienviet Kants šķietami norāda uz šādu iespēju: „Cilvēks nevar būt laimīgs, ja viņš nav apmierināts ar sevi sava rakstura dēļ. Bet tas ir iespējams tikai tad, ja *morālitatei* viņš piešķir absolūtu vērtību. Ja viņš to neņem vērā un viņam pietiek ar fizisko labsajūtu, viņš var būt laimīgs, nemaz nerūpējoties par savas rīcības saskaņu ar morāli, no kuras viņš izmanto tikai tās ārējo šķietamību vai ievēro to burtiski kā vienu no saprātīguma regulām, tās noskaņojumam nepiešķirot nekādu iekšēju vērtību[.]” (OP 21: 446) Tomēr nav pamata atzīt, ka tikai fiziska labsajūta var nodrošināt laimi, jo cilvēks nevar būt pilnībā vienaldzīgs pret morāles prasībām, tas nesakristu ar Kanta morāles izpratni. Tādējādi jāpieņem, ka laimes jēdziens šajā pasāzā norādītajā otrajā, fiziskās labsajūtas nozīmē, ir skaidrojams citādi.

Tātad, pievēršoties cilvēkam, kā patmīlības subjektam, t. i., jutekliskai un saprātīgai būtnei, jāņem vērā, ka viņš nevar būt vienaldzīgs ne pret prātu, ne pret juteklības prasībām. Ņemot vērā šo aspektu, Kants PPK cilvēku apraksta šādi:

„Cilvēks ir būtne, kam daudz vajadzību, un ciktāl viņš pieder pie jutekliskās pasaules, tiktāl juteklība, protams, neatvairāmi uzliek viņa prātam pienākumu rūpēties par tās interesēm un darināt arī praktiskas maksimas laimes sasniegšanai šajā un, ja iespējams, arī nākamajā dzīvē. Taču viņš nav gluži tādā mērā dzīvnieks, lai būtu vienaldzīgs pret to, ko prāts pats par sevi saka, un lietotu prātu tikai kā rīku savu kā jutekliskas būtnes vajadzību apmierināšanai. Jo vērtības ziņā tas, ka viņam ir prāts, nebūt nepaceļ viņu pāri dzīvnieciskumam, ja prāts pilda tikai tos pašus uzdevumus, kurus instinkts – dzīvniekiem; prāts tādā gadījumā ir tikai īpašs veids, ko izmanto daba, lai sagatavotu cilvēku tādām pašām mērķim, kādam tā nolēmusi dzīvniekus, neizvirzot viņam nekādu augstāku mērķi. Tātad viņam – protams, atbilstoši šim dabas iekārtojuma – vajadzīgs prāts, lai vienmēr ņemtu vērā savu labumu un bēdas, taču prāts viņam bez tam ir [dots] vēl kādam augstākam uzdevumam, proti, apsvērumos ne vien ievērot to, kas ir labs vai ļauns pats par sevi un par ko var spriest vienīgi tīrais, jutekliski nekādi neieinteresētais prāts, bet arī pilnīgi atšķirt šādu vērtējumu no pirmā un padarīt to par pirmā augstāko nosacījumu.”⁶⁷²

Svarīgi norādīt, ka, lai izvairītos no nepatikas pret sevi, nevar vēlmi no tās izvairīties padarīt par rīcības motīvu, jo tas nav morāls motīvs, lai rīkotos morāli. Lai vispār izjustu nepatiku pret sevi morāles priekšrakstu pārkāpuma dēļ, cilvēkam jābūt „vismaz puslīdz godīgam”⁶⁷³, tāds ir ikviens, kas apzinās pienākumu. Šis godīgums savukārt neļauj izvairīties no nepatikas pret sevi negodīgā ceļā, t. i., rīkoties morāli ar nemorālu motīvu. TP Kants raksta:

„Ja iebilstu, ka, novērsdamies no tikuma, cilvēks varot sevī izraisīt vismaz pārmetumus un tīru morālo pašnopēlumu, tātad neapmierinātību [un] galu galā padarīt sevi nelaimīgu, tad tam varbūt var piekrist. Taču uz šādu tīro morālo neapmierinātību (nevis viņam neizdevīgo rīcības seku dēļ, bet pašas rīcības pretlikumības dēļ) ir spējīgs tikai tikumīgais vai tas, kurš ir ceļā uz to. Tātad neapmierinātība ir nevis cēlonis, bet tikai viņa tikumības iedarbība, un dzinulis būt tikumīgam nevarētu būt gūstams šajā nelaimē (ja tā vēlas saukt sāpi aiz ļaundarības).”⁶⁷⁴

Lai labāk izprastu nepatiku pret sevi, to var skatīt kā sirdsapziņas darbības sekas. TM sirdsapziņa ir viena no morālajām jūtām. Tā „sākotnēji piemīt ikvienam cilvēkam kā tikumiskai būtnei”⁶⁷⁵. Turklāt „maldīga sirdsapziņa ir absurds”⁶⁷⁶. Kants raksta: „Jo objektīvajā spriedumā par to, vai kaut kas ir vai nav pienākums, kādu reizi var kļūdīties, bet subjektīvajā spriedumā par to, vai es to esmu pakļāvis savam praktiskajam prātam (kas šeit ir tiesnesis), lai izveidotu šādu spriedumu, kļūdīties nevar, jo tādā gadījumā es nemaz nebūtu spriedis praktiski, tādā gadījumā nebūtu ne kļūdas, ne pareiza sprieduma.”⁶⁷⁷ Tātad ir iespējams nepareizi izprast to, kas ir pienākums, bet nav iespējams kļūdīties jautājumā par to, vai attiecīgo rīcību es uzskatu par savu pienākumu un rīkojos saskaņā ar to. Ir iespējams tikai nemaz neuzdot sev šo jautājumu. Citiem vārdiem sakot: „Es varu gan kļūdīties spriedumā, kurš man šķiet pareizs [...], bet apziņā par to, vai es patiešām šo spriedumu uzskatu par pareizu (vai vienkārši izliekos), es noteikti nevaru kļūdīties [...]”⁶⁷⁸

⁶⁷²KpV 5: 61–62

⁶⁷³Ibid., 38

⁶⁷⁴TP 8: 283

⁶⁷⁵MdS 6: 400

⁶⁷⁶Ibid., 401

⁶⁷⁷Ibid.

⁶⁷⁸MpVT 8: 268

Kants norāda, ka „sirdsapziņa ir visu brīvo rīcību iekšējais tiesnesis”⁶⁷⁹. Ētikas un politikas filozofijas speciālists Tomass Hils (*Hill*) šo sirdsapziņas līdzību ar iekšēju tiesnesi apraksta šādi:

„Cilvēkam ar sirdsapziņu piemīt kaut kas tāds kā iekšējā tiesību sistēma. Mūs it kā sauc tiesas priekšā, lai atskaitītos par savu rīcību. Mēs apsūdzam sevi, cenšamies sevi aizstāvēt, un tad iekšējais sirdsapziņas tiesnesis nosaka, vai apsūdzētais ir vainīgs vai nevainīgs, un nosaka spriedumu. Sirdsapziņa nav ne likumdevējs, kurš veido likumus, ne arī likumu lietpratējs, kurš vienkārši var mūs informēt par to, ko likums paredz, bet tā ir iekšējais tiesnesis, kurš vai nu attaisno mūs vai nolemj sodam par mūsu izdarītajiem pārkāpumiem.”⁶⁸⁰

Šajā aprakstā ietverts būtiskais sirdsapziņu raksturojošais aspekts, kas to atšķir no citām morālajām jūtām. Tā, kā paredz tiesas metafora, ir bezkaislīga apziņa par to, vai izdarītais atbilst tam, ko uzskata par pienākumu. Tādējādi, kā skaidro Gaijers, sirdsapziņa „pati par sevi nav jūtas”, tā ir „empīriskā morāles likuma apziņa”⁶⁸¹. Jūtas ir kaut kas tāds, kas seko sirdsapziņas spriedumam. Kants to apraksta šādi: „Sāpes, ko cilvēks jūt sirdsapziņas pārmetumu rezultātā, lai gan tām ir morāla izcelsme, pēc savas iedarbības ir fiziskas, kā skumjas, bailes un jebkurš cits slimīgs stāvoklis.”⁶⁸² Šīs izjūtas var uzskatīt par tādām, kuras Kants ietver domā par nepatiku pret sevi gadījumā, kad cilvēka sirdsapziņas spriedums par viņa rīcību ir apsūdzošs.

Ņemot vērā to, kā Kants izprot sirdsapziņu, var pieņemt, ka nav iespējams rīkoties morāli tāpēc, lai izvairītos no nepatikas pret sevi, un patiešām no tās izvairīties, jo tas nozīmētu nevis vienkārši neklausīties sirdsapziņas balsī (kas paredz, ka subjekts nemaz nereflektē par to, kāds ir viņa nolūka morālais statuss), bet maldināt to.⁶⁸³ Tas nozīmē, ka, lai izvairītos no nepatikas pret sevi, cilvēkam patiešām ir jārīkojas morāli vai vismaz – jācenšas tā rīkoties.

⁶⁷⁹*MdS* 6: 439

⁶⁸⁰Hill, Thomas E. Jr. Punishment, Conscience, and Moral Worth // *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, p. 240.

⁶⁸¹Guyer, Paul. Moral feelings in the *Metaphysics of Morals* // *Kant's Metaphysics of Morals. A Critical Guide*. Ed. by Lara Denis. New York: Cambridge University Press, 2010, p. 143.

⁶⁸²*MdS* 6: 394

⁶⁸³Sirdsapziņas nekļūdīgumu var apšaubīt, bet ne tādā nozīmē, ka sirdsapziņa kļūdās savā spriedumā, drīzāk, turpinot izmantot tiesas metaforu, ka sirdsapziņai kā iekšējam tiesnesim var sniegt nepareizus vai nepilnvērtīgus materiālus, uz kuru pamata tai jāizdara spriedums. Antropoloģijas lekcijās Kants pieļauj šādu iespēju: „Sirdsapziņa būtu mūsu augstākais tiesnesis, bet mūsu sirdsapziņa vēl nav īsti kultivēta, tādā ziņā, ka daudzi vēl lieto opiju savai sirdsapziņai.” (*V-Anth/Fried* 25: 693)

Var pieņemt, ka „opija sirdsapziņai” fenomenu darbā par vienu no nacistu līderiem Ādolfu Eihmaņa (*Eichmann*) tiesas prāvu Hanna Ārente raksturo kā notikušo noziegumu subjektīvo iespējamības nosacījumu. Runa ir par sevis maldināšanu. Sevis maldināšanu viņa piedāvā ne tikai Eihmanim un citiem varas struktūru pārstāvjiem nacistiskajā Vācijā, bet lielai daļai tās iedzīvotāju. Ārente raksta: „Tomēr Eihmaņa gadījums ir atšķirīgs no vienkāršā noziedznieka, kurš var sevi veiksmīgi aizsargāt no nenoziedzīgās pasaules realitātes, tikai šauri ierobežojot savu pasauli. Eihmanim tikai vajadzēja atcerēties pagātņi, lai viņš justos drošs, ka nemelo un nemaldina sevi, jo viņš un pasaule, kurā viņš dzīvoja, reiz bija pilnīgā harmonijā. Un vācu sabiedrība, kuru veidoja astoņdesmit miljoni cilvēku, pasargāja sevi no realitātes un faktiem tieši tādā pašā veidā, proti, ar tā paša pašapmāna, melu un stulbuma palīdzību, kas tagad bija kļuvis par daļu no Eihmaņa rakstura.” (*Arendt, Hannah. Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. London: Penguin Books, 2006, p. 52.)

Problēma, kuru šeit apraksta Ārente, nav tajā, ka Eihmanis vispār neinteresējās par savas rīcības morālo statusu, gluži pretēji, pratināšanas laikā viņš, „spēcīgi uzsverot, paziņoja, ka visu savu dzīvi ir dzīvojis saskaņā ar Kanta morāles priekšrakstiem un sevišķi saskaņā ar Kanta pienākuma definīciju” (*Ibid.*, 135). Tātad viņam bija pietiekami svarīgi pamatot savu rīcību no morāles skatpunkta. Problēma nav arī tajā, ka Eihmanis kļūdījās jautājumā par to, kas ir pareizi. Sākotnēji šķiet, ka Ārente par Eihmaņa problēmu uzskata tieši šo, proti, viņš rīkojies

Morālas nepatikas pret sevi neesamība, ņemot vērā, ka runa ir par sajūtu „kā skumjas, bailes un jebkurš cits slimīgs stāvoklis”, noteikti pieder pie idejas par laimi. Līdz ar to var sacīt, ka pie tās pieder morāla patika pret sevi.

Morālu patiku pret sevi Kants skaidro kā pašapmierinātību. PPK viņš raksta: „Bet vai ir kāds vārds, kas neapzīmētu baudu, kā, piemēram, laime, un tomēr norādītu uz tādu apmierinātību [...] ar savu eksistenci, kas būtu analogs laimei, kurai nepieciešami jāpavada tikumiskā apziņa? Tāds ir! Šis vārds ir pašapmierinātība [...], kas savā īstajā nozīmē vienmēr norāda tikai uz negatīvu apmierinātību ar savu eksistenci, kad apzināmies, ka mums nav nekādu vajadzību.”⁶⁸⁴

Negatīvo apmierinātību Kants atšifrē kā „kundzības apziņu pār savām tieksmēm, līdz ar to neatkarības apziņu, kas vienmēr tās pavada un var modināt negatīvu labpatiku par savu stāvokli, t. i., apmierinātību”. Tālāk viņš raksta:

„Šādā veidā (proti, netieši) pati brīvība kļūst spējīga [izjust] baudu, ko nevar saukt par laimi, jo tā nav atkarīga no pozitīva kaut kādu jūtu pievienojuma, – precīzi izsakoties, to nevar saukt arī par svētlaimi [...], jo šī bauda nav gluži neatkarīga no tieksmēm un vajadzībām, tomēr ir tām līdzīga, proti, ciktāl vismaz gribas noteikšana var būt brīva no to ietekmes, tātad vismaz pēc savas izcelsmes tā ir analogiska pašprietiekamībai, kuru var piedēvēt tikai visaugstākajai būtnei.”⁶⁸⁵

saskaņā ar tādu principu, kāds varētu būt arī nacistiskās Vācijas likumdevēja princips, tātad – saskaņā ar vispārīnāmu principu, tā viņa skaidro, atsaucoties uz Hansa Franka (*Frank*) izteikumu. Šāds skaidrojums tomēr ir ļoti problemātisks. Kā norāda Kants, „ja kāds apzinās, ka ir rīkojies saskaņā ar savu sirdsapziņu, tad no viņa, kas attiecas uz vainu vai nevainīgumu, neko vairs nevar pieprasīt” (*MdS* 6: 401). Tas nozīmē, ka šis cilvēks, ja viņa rīcība ir bijusi ļauna, tomēr nav uzskatāms par vainīgu šī vārda pilnā izpratnē, jo viņš ir rīkojies saskaņā ar sirdsapziņu, kļūdiļusies ir vienīgi viņa sapratne, nosakot, kas ir pareizi. Uzskatīt, ka Eihmaņa problēma ir sapratnes kļūda, nozīmētu viņu vismaz daļēji attaisnot. Ārente to nepieļauj, jo sevis maldināšana nav identificējama ar kļūdišanos. Ja runa ir par sevis maldināšanu, tad rīcības subjekts zina, kā rīkoties ir pareizi, tātad viņš zina, ka viņš nerīkojas pareizi. Šī zināšana tomēr ir apvienota ar papildu apsvērumu, kas attaisno nepareizo rīcību un tās maksimu, apsvērumu, kuru piedāvā sirdsapziņai, un, kurā balstoties, sirdsapziņa attaisno subjekta maksimu un rīcību. Problēma tātad ir tieši šajā papildu apsvērumā, kas ir tāda kā viltus maksima, kuru, izvērtējot savu rīcību, subjekts liek sava iekšējā tiesneša priekšā īstās maksimas vietā.

Elisons, pievērsoties Ārentes Eihmaņa lietas analīzei, piedāvā tādu Eihmaņa problēmas interpretāciju, kas paredz, ka runa ir par to, ko Kants sauc par „noteiktu samaitātību, kurā vainīgs pats subjekts vai, kā vēl var nosaukt šo ļaunprātību, apmānu (*faussetç*, sātaniskumu, caur kuru pasaulē ienācis ļaunums)” (*RGV* 6: 83). Šādas samaitātības rezultātā „amorālas maksimas šķiet izturam universalizācijas pārbaudi tikai tāpēc, ka tās ignorē vai netematizē situācijas morālos noklusētos apsvērumus (*features*)” (Allison, Henry E. *Idealism and Freedom*, p. 181). Elisons atsaucas uz pieminēto (nod. I.2.3.2.) Barones piemēru. Viņš norāda, ka citas maksimas piedēvēšana rīcībai ir „attaisnošanas procedūra”, kas "ir balstīta sevis maldināšanā, ar kuras palīdzību es esmu spējīgs ignorēt manu patieso nolūku, kas šeit ir morālais noklusētais apsvērum, kurš definē manas rīcības būtību” (*Ibid.*).

Šis piemērs veiksmīgi raksturo mūsu piedāvāto viltus maksimas argumentu. Bet tas nesakrīt pilnībā ar Elisona interpretāciju. Būtiskā atšķirība ir tajā, ka Elisons, lai gan atzīst, ka mazākas samaitātības gadījumā ļaunās rīcības subjekts var vismaz daļēji pārliecināt pats sevi, ka viņa nolūks patiešām ir morāls, tomēr kopumā Elisons to skaidro kā patiešām apzinātu ļaunprātīgu rīcību (tieši tāpēc Kants, skaidrojot šo samaitātību, piesauc sātaniskumu). Tas nesakrīt ar Ārentes skaidrojumu, ka sevis maldināšana kļūva „gandrīz vai par izdzīvošanas morālo priekšnosacījumu” (Arendt, Hannah. *Eichmann in Jerusalem*, p. 52), tātad sevis maldināšana nebija gluži ļaunprātīgs lēmums, bet sava veida psiholoģiska nepieciešamība. Patiesībā, ja pieņemam, ka ļaunas rīcības subjekts patiešām ir samaitāts tādā nozīmē kā skaidro Kants, tam nemaz nav nepieciešama aizsardzība, ko sniedz sevis maldināšana. Tādējādi runa ir par daļēji apzinātu mehānismu, tas nozīmē, ka subjekts neaktualizē apziņu par to, ka patiesā maksima ir amorāla, reflektējot par savu motīvu, tā vietā viņš pievērš uzmanību viltus maksimai. Var pieņemt, ka viltus maksimas izveidošana un izmantošana lielākā mērā ir apzinātas ļaunprātības izpausme nekā dažu attiecīgās situācijas apsvērumu noklusēšana, izvērtējot savu rīcību. Bet, ja salīdzina prāta līdzdalību, kas nepieciešama vienā un otrā gadījumā, kļūst skaidrs, ka pilnībā noslēpt sev pašam savas rīcības īsteno nolūku un koncentrēties uz sev ērto nolūku ir vieglāk nekā pievērsties savam nolūkam tikai daļēji, t. i., ņemot vērā tikai tā izdevīgos aspektus. Tādējādi šķiet, ka viltus maksimas arguments vairāk atbilst Ārentes aprakstītajam sirdsapziņas maldināšanas gadījumam.

⁶⁸⁴ *KpV* 5: 117

⁶⁸⁵ *Ibid.*, 118

Pirmajā tuvinājumā šķiet, ka tas, ko Kants apgalvo šajā pasāzā, ir – šī bauda neparedz nekādas pozitīvas jūtas, tādējādi tā ir, kā apgalvots iepriekšējā pasāzā, negatīva. Tomēr no tās drīzāk izriet, ka šī pašapmierinātība ne tikai neizslēdz, bet arī paredz pozitīvas jūtas. Pirmkārt, Kants apgalvo, ka minētā bauda „nav atkarīga” no pozitīvām jūtām, tas nozīmē – tās rašanās nosacījums nav pozitīvas jūtas, bet neatkarība no tieksmēm. Šis nosacījums arī nosaka būtisko pašapmierinātības fenomena īpašību, kurā balstoties, Kants to definē kā negatīvu, kas tomēr neizslēdz, ka tā nevar būt vienlaikus ar pozitīvām jūtām. Otrkārt, viņš norāda, ka tā nav svētlaieme, jo „nav gluži neatkarīga no tieksmēm un vajadzībām”, bet līdzinās svētlaiemei, ciktāl gribas noteikšana var būt brīva no tieksmes. Tātad tās iepriekš piedāvātais *tikai* negatīvais raksturojums, attiecas uz to tiktāl, ciktāl tā attiecas uz gribu, kas ir neatkarīga no tieksmēm, uz gribu, kas var piemist arī „visaugstākajai būtnei”. Uz cilvēka gribu nevar attiekties tikai negatīvs pašapmierinātības raksturojums, jo tā nav neatkarīga no tieksmēm un vajadzībām. Tātad var pieņemt, ka cilvēka gadījumā, lai gan šis pašapmierinājums ir iespējams ar brīvību no tieksmēm jeb pašnoliegšanu, un caur šo pašnoliegšanu šo pašapmierinājumu arī definē, tomēr to papildina tas, ko Kants šajā pasāzā sauc par pozitīvām jūtām. Tādējādi cilvēkam pašapmierinājums ir skatāms kā laime.

Pret tēzi, ka morālu apmierinātību ar sevi var uzskatīt par daļu no laimes, var izvirzīt šādu iebildumu. Ir iespējams, ka morāles prasību ievērošana pieprasa tik ievērojamu pašnoliegumu, ka kaitējums, kas tiek nodarīts vispārējai labsajūtai, samierinoties ar morāla rakstura nepatiku pret sevi, ir mazāks nekā tas kaitējums, kas rodas pašnolieguma rezultātā.

Šo problēmu var risināt, pieņemot, ka motivācija sekot pienākumam ir pietiekami spēcīga, lai īstenotu pienākuma prasīto pašnoliegumu pat tad, ja tas subjektam ir neērtāk nekā sirdsapziņas pārmetumi. Tas ir saprātīgs pieņēmums, ņemot vērā, ka morālais likums liek „izjust it kā svētas trīsas par sava patiesā aicinājuma dzižumu un cildenumu”⁶⁸⁶. Tātad – tā iedarbība uz cilvēku ir spēcīga un pēc savas kvalitātes atšķiras no citu motivējošu faktoru iedarbības. Īpašais morālā likuma spēks, Kantaprāt, balstās tajā, ka tas ir inteligiblās pasaules likums, kas ir noteicoša attiecībā pret juteklisko pasauli, un šim likumam ir iespēja *tieši* noteikt arī jutekliski aficētu gribu⁶⁸⁷. Tātad likuma iedarbībai uz cilvēku piemīt tāds raksturs, ka jautājumu par to, vai

⁶⁸⁶TP 8: 287–288

⁶⁸⁷Kants uzskata, ka inteligiblās pasaules statuss ir augstāks nekā jutekliskās, jo tā „satur jutekļu pasaules pamatu un tātad arī tās likumus” (Gr 4: 453). Tādējādi saprātīga ar gribu apveltīta būtne sevi vispirms saprot kā piederīgu inteligiblajai pasaulei (Sk.: *Ibid.*, 453–454).

Tomēr arguments par inteligiblās pasaules pārākumu var pamatot tikai tikumiskā likuma autoritāti, tas nevar pamatot, kāpēc subjekts izvēlas atzīt to un rīkoties saskaņā ar to. Citiem vārdiem sakot, tas neatrisina likuma motivējošā spēka problēmu pilnībā. Kā norāda Timmermanis, jābūt vēl kādai ieinteresētībai morālajā uzvedībā, lai subjekta griba praksē saistītos ar priekšstatu par savu gribu kā tīru un pakļautos likumam. (Sk.: Timmerman, Jens. *Kant's „Groundwork of the Metaphysics of Morals”. A Commentary*, pp. 142–143.) Jautājums ir – kā no apziņas par to, ka kādai rīcībai kā likuma noteiktai ir autoritatīvs statuss, var nonākt līdz šīs rīcības realizācijai? Iemesls nevar būt tikai tas, ka prāts šo rīcību atzīst kā tādu. Atbilde, ko Kants piedāvā antropoloģijas lekcijās, ir

rīkoties vai nerīkoties atbilstoši morāles prasībām, nerisina atkarībā no tā, vai prasītā pašreizējā nav lielāks traucēklis laimes sasniegšanai nekā tieksmju noliegums, kuras ir pretrunā šīm prasībām. Citiem vārdiem sakot, atsevišķām tieksmēm un morāles likumam kā dzinūļiem nav viens un tas pats spēks, subjektam lemjot, kā rīkoties. Kants to liek noprast šādā FS pasāžā:

„Proti, mūsos ir kaut kas tāds, ko mēs nekad nevaram pārtraukt apbrīnot, līdzko esam to ieraudzījuši, tas vienlaikus ir tas, kas cilvēces ideju paaugstina līdz cieņai, kuru nevarētu nojaust kā piemītošu cilvēkam kā pieredzes priekšmetam. Par to, ka mēs esam morāles likumiem pakļautas būtnes un ka esam tādas būtnes, kurām ar prātu ir noteikts šo likumu vērojums, pat upurējot tam pretnostatītās dzīves ērtības, nav jābrīnās, jo paklausība šim likumam ir objektīvi ietverta lietu kā tīrā prāta objektu dabiskajā kārtībā, vispārējā un veselā sapratnē nemaz nejaūtā, no kurienes nāk šie likumi, lai, pirms zināma to izcelsme, varētu atcelt sekošanu tiem vai vispār apšaubīt to patiesīgumu. Bet, ka mums piemīt arī spēja nest morālei tik lielus upurus ar mūsu jutekliskās iedabas palīdzību, ka mēs varam izdarīt to, par ko ātri un viegli saprotam, ka tas ir jādara, šis pārjutekliskā cilvēka pārākums pār juteklisko mūsos, tā [pārākums], pret kuru pēdējais (ja nonāk līdz pretnostatījumam) nav nekas, lai arī pats savās acīs tas sev ir viss, šī morālā no cilvēces nenosšķiramā dotība mūsos ir augstākās apbrīnas priekšmets [...]”⁶⁸⁸

Tas nenozīmē, ka likuma pārkāpšanas sekas nevar ignorēt gadījumā, ja runa ir par nozīmīgām un spēcīgām tieksmēm, kuras nonāk pretrunā ar likumu. Kā Kants raksta, atsaucoties uz kādu britu parlamenta locekli: „Ikvienam cilvēkam ir cena, par kuru viņš sevi pārdod.” Tieši tādēļ Kants piedēvē cilvēkiem sliksmi uz ļaunu, piekrītot apustuļa sacītajam: „Šeit nav nekādas atšķirības, viņi visi ir grēcinieki. Nav neviena, kas darītu labu (pēc likuma gara), ne viena vienīga.”^{689,690}

Līdz ar morāles likuma motivējošo potenciālu, jāņem vērā vēl viens būtisks aspekts, kas padara iespējamu pašreizējā tiecībā uz laimi. Tas ir patmīlības raksturs. Patmīlības realizācija notiek ar pragmatiskās racionalitātes palīdzību, ko TPK Kants definē kā „visu mūsu tieksmju izvirzīto mērķu apvienošanu vienā *svētlaiques* mērķī un šo mērķu sasniegšanas līdzekļu saskaņošanu”⁶⁹¹. Šo racionalitāti raksturo divi aspekti. (1) Patmīlības subjekts neseko atsevišķām, intensīvām tieksmēm, bet izveido tieksmju apmierinājuma summas ideju, kas ir viņa laime, t. i., izveido mērķi, integrējot citus mērķus, kā norāda Patons⁶⁹². (2) Patmīlības subjekts izvēlas līdzekļus šī mērķa sasniegšanai un saskaņo tos savā starpā.

Runa tātad ir par kompleksu racionalitāti, kura tāda ir sava problemātiskā mērķa dēļ, jo laimes jēdzienu cilvēks maina „tik bieži, ka daba, pat pilnībā pakļaudamās viņa patvaļai, tomēr nekādā ziņā nevarētu pieņemt noteiktu vispārīgu un stingru likumu, kas saskaņotos ar šo mainīgo jēdzienu”⁶⁹³.

Laiques idejas veidošanas process pieprasa izvērtēt cilvēka tieksmes. Dažas no tām cilvēks noraida pilnībā, daudzas no tām, kuras nenoraida, apmierina tikai daļēji, t. i., tiktāl,

morālās jūtas: „Augstākais morālās spriestspējas princips ir sapratnē, augstākais morālā impulsa princips rīkoties ir sirdī [...], motīvs ir morālajās jūtas.” (*V-Mo/ Collins 27: 1425*).

⁶⁸⁸SF 7: 58

⁶⁸⁹Kants atsaucas uz apustuļa Pāvila vārdiem vēstulē romiešiem (3: 9–10): „Kā tad ir? Vai mēs esam pārāki? It nemaz! Jo mēs jau agrāk spriedām par jūdiem un grieķiem, ka tie visi ir zem grēka. Kā ir rakstīts: *nav neviena taisna, neviena paša.*” (*Bībele ar deiterokanoniskajām grāmatām*. Latvijas Bībeles biedrība, 2012, 2437. lpp.)

⁶⁹⁰RGV 6: 38–39

⁶⁹¹KrV 3: 520

⁶⁹²Sk.: Paton, Herbert James. *The Categorical Imperative*, p. 86.

⁶⁹³KU 5: 430

ciktāl pieļauj to savstarpējās saskaņotības robežas. Laimes jēdziens ir veidots tā, ka „dažām tieksmēm tas nodara kaitējumu”⁶⁹⁴. Izvairīties no tieksmēm, kas var apdraudēt virzību uz laimes sasniegšanu, ir lielākais pragmatiskās racionalitātes izaicinājums.

Tā kā patmīlība ir orientēta un mērķi, kas ir nenoteikts un mainīgs, tai raksturīga atvērtība, t. i., konkrētā mērķa kā ne vienīgā un ne determinējošā statījums. Kā norāda Patons: „Tādēļ, ka Kantu galvenokārt nodarbina rīcības racionālais aspekts, viņš nevelta pūles tam, lai apsvērtu to spontanitātes vai radošuma, vai, patiesi, patvaļības elementu, kas ir klātesošs mūsu laimes meklējumos un – mazākā mērā – mūsu konkrētu līdzekļu izmantošanā konkrētiem mērķiem.”⁶⁹⁵ Atvērtība un tas, ko Patons šajā pasāzā sauc par „spontanitāti” un „patvaļību”, attiecas uz spēju mainīt racionāli izskaitļoto notikumu kopsakaru atbilstoši mainīgam un nenoteiktam mērķim.

Tā kā patmīlības interešu realizācijas vārdā noliedz vai ierobežo noteiktas tieksmes, būtisks patmīlību raksturojošs elements ir pašnoliegums⁶⁹⁶. Pašnoliegums centienos pēc laimes realizējas vismaz divos veidos. (1) Ierobežojot vai noliedzot noteiktas tieksmes, lai izveidotu laimes ideju un tiektos uz to, noliedz šo tieksmju subjekts. (2) Mainoties ārējiem apstākļiem un pašam subjektam, noliedz iepriekšējo subjektu kopā ar tā laimes ideju.

Ar patmīlībai raksturīgo atvērtību un tajā ietvertu pašnolieguma mehānismu patmīlība ir savienojama ar moralitāti. Patmīlības subjekts spēj orientēties uz jaunu un citādu mērķi ikreiz, kad tas nepieciešams, turklāt šo subjektu var ierobežot, ja tāds ir nosacījums tam, ka to var savienot ar morālo subjektu cilvēkā.

Noslēdzot patmīlības un morāles attiecību skaidrojumu, jāuzsver turpmākais. Morālā un patmīlības subjekta vienība nenozīmē, ka patmīlība nav vērsta uz psihofizioloģiskā subjekta apmierinājumu, tas nozīmē, ka tā ir vērsta uz šo subjektu būtiski atšķirīga veidā nekā iedomība, veidā, kas tam paver daudzas iespējas jutekliskam, bet, no morāles viedokļa raugoties, neproblemātiskam apmierinājumam.

Atriežoties pie nepieciešamības pamatot šīs promocijas darba daļas sākumā izvirzīto tēzi, ka morālā racionalitāte ir plašāka par pragmatisko racionalitāti, var izdarīt šādu secinājumu. Tā kā pragmatiskās racionalitātes mērķis – laime – ir arī morāls mērķis, amorāls mērķis un amorāla rīcība nav racionāla ne tikai morālās, bet arī pragmatiskās racionalitātes nozīmē. Pragmatiski racionāla var būt morāli neitrāla rīcība, bet tā gūst nozīmi arī no morāles skatpunkta, ja tā veicina galveno mērķi, kas ir arī morāls mērķis, ja tā neveicina šo mērķi, tad tā nav arī

⁶⁹⁴Gr 4: 399

⁶⁹⁵Paton, Herbert James. *The Categorical Imperative*, p. 86.

⁶⁹⁶Vācu valodā šo jēdzienu var rakstīt kā „Selbstüberwindung” vai „Selbstverläugnung”. Kants izmanto abus variantus. Latviešu valodā tulkotajos Kanta darbos pirmais nav sastopams. Otro savukārt tulko kā „pašnoliegums” (TP, 72) vai kā „pašaižliedzība” (PPK, 301; *Prolegomeni*, 17; TPK, 54). Mēs izmantosim vārdu „pašnoliegums”, lai izvairītos no otrajā variantā ietvertajām morālajām konotācijām, jo pašnoliegumu šeit vispirms atklājam kā raksturīgu tiecībai pēc laimes.

pragmatiski racionāla rīcība. Morāli racionālas rīcības nosacījumi ir tādi arī attiecībā pret pragmatiski racionālu rīcību, nevis otrādi.

II. 2.1.2. Pragmatiski racionāla rīcība ir morāli racionāla rīcība

Iepriekš noskaidrojām, ka rīcībai, lai tā būtu pragmatiski racionāla, jābūt saskaņā vai vismaz tā nedrīkst pārkāpt morāles prasības, bet tas vēl nepamato izvirzīto tēzi, ka morālā racionalitāte ietver pragmatisko racionalitāti. Atsaucoties uz apgalvojumu, ka katram ir sava cena, var domāt situāciju, kurā morāles prasības ir pretrunā ar lielāko daļu no cilvēka jutekliskajām tieksmēm, to pārkāpšana šādā situācijā var būt cena, ko cilvēks ir gatavs maksāt, lai apmierinātu tieksmes, sevišķi ja starp tām ir tieksme saglabāt savu dzīvību, veselību, ķermeņa integritāti u. c. svarīgas jutekliskas būtnes tieksmes. Šāda situācija nav neiespējama vai pat nebijusi, piemēram, ar to sastapušies cilvēki, kas dzīvojuši vai dzīvo totalitārā valstī, kurā īsteno represijas.

Domājot par šādu situāciju, svarīgi ņemt vērā, ka, ja arī cilvēks izšķiras par morāliem kompromisiem ar sevi, lai izdzīvotu vai uzlabotu dzīves kvalitāti, t. i., lai pašsaglabātos, tomēr nevar apgalvot, ka viņš, apmierinājies šīs vajadzības, ir laimīgs tādā nozīmē, kādā viņš varētu būt laimīgs, ja nebūtu spiests ielaisties morālos kompromisos. Vēl vairāk, kā norāda Teodors Adorno (*Adorno*), problēma ar pašsaglabāšanos ir tāda, ka „dzīve, kurai tā mūs nolemj, kļūst par kaut ko šausminošu”⁶⁹⁷. Šādas un līdzīgas situācijas atklāj būtisku aspektu morālās un pragmatiskās racionalitātes attiecībās.

Daudz runāts par to, ka dzīvi totalitārā režīmā raksturo patmīlības un morālo interešu konflikts gandrīz visās tās sfērās. Mazāka uzmanība ir pievērsta tam, ka to raksturo arī cīņa par patmīlības interešu realizāciju, atmetot problēmas, kuras saistītas ar morāli. Ārente „Totalitārisma izcelsmē” raksta: „Mūsu nākotne nekad nav bijusi mazāk paredzama, mēs nekad neesam bijuši tik atkarīgi no politiskiem spēkiem, kuriem nevar uzticēties attiecībā uz to, ka tie seko veselajam saprātam un savtīgām interesēm, spēkiem, kuri izskatās kā tīrs ārprāts, ja tos vērtē pēc citu gadsimtu mērauklas.”⁶⁹⁸ Šādas situācijas problēma tāpat ir ne vien tas, ka tā ir pretrunā ar morāles priekšrakstiem, bet ka tā ir pretrunā ar veselo saprātu un savtīgām interesēm. Tas, ka ir izslēgta iespēja realizēt gan morālas, gan savtīgas intereses, neparedz nejaušu saistību starp abiem izslēgtajiem elementiem. Šīs iespējas ir izslēgtas tāpēc, ka situācijas, par kurām šeit ir runa, nav racionālas nekādā nozīmē, tās vispār nav racionālas. Tas savukārt nozīmē, ka morālo un pragmatisko racionalitāti vieno noteikta racionalitātes kā tādas izpratne, tādēļ situācijās, kuras ir racionālas šajā pēdējā nozīmē, abi minētie racionalitātes veidi sakrīt, bet situācijās, kuras tādas nav, tie šķietami veido pretrunu, taču patiesībā spēkā nav neviens no tiem, pat ja izslēdz otru veidu.

⁶⁹⁷Adorno, Theodor W. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1966, S. 355.

⁶⁹⁸Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*, p. vii.

Kanta morāles teoriju raksturo atziņa, ka starp pragmatisko un morālo racionalitāti nav nekādas pretrunas, jo Kants morālo racionalitāti pamato kā tādu, kas ir racionāla arī no jutekliskas būtnes perspektīvas un tātad kā tādu, kas nevar būt pretrunā ar šīs būtnes jutekliskās iedabas interesēm. Kā norāda Ārente, „Kantam ļaunums vispār ir pašdestruktīvs”⁶⁹⁹, bet moralitātes prasības ir vērstas uz sevis saglabāšanu. Runa ir par destruktivitāti un saglabāšanu ne tikai attiecībā uz cilvēku kā morālu būtni, bet attiecībā uz cilvēku kā tādu. Tas nozīmē, ka morāla rīcība ir pragmatiski racionāla, jo tā kā racionalitātes augstākā un pilnīgākā izpausme satur sevī racionalitātes kā tādas nosacījumus. Tas nozīmē, ka morāli racionāla rīcība nav pragmatiski racionāla tikai tādā nozīmē, kā atklājam iepriekšējā nodaļā, proti, ka morāla apmierinātība ar sevi ir laimes daļa. Tā ir pragmatiski racionāla tādā nozīmē, ka tā ir racionāla dziļākā, abus racionalitātes veidus pamatojošā racionalitātes nozīmē. Tas izskaidrojams, ņemot vērā, ka Kanta formulētais tikumiskais likums izriet nevis no morālas racionalitātes kā īpaša racionalitātes veida, bet racionalitātes kā tādas, t. i., šis likums izsaka tādu būtņu racionalitāti, kuras ir gan saprātīgas, gan jutekliskas, tātad tas nevar būt racionāls pret šo būtņu saprātīgumu, bet neracionāls pret to jutekliskumu. Tas ir racionāls pret abiem. Šīs racionalitātes pamatā ir tās subjekta īpašais statuss, kuru Kants atzīst, apgalvojot, ka cilvēkam pienākas īpaša cieņa. Šī statusa atzīšana vai neatzīšana rīcībā ir izšķirošais kritērijs jautājumā par tās racionalitāti. Tā atzīšana izdzēš pragmatiskas un morālas rīcības saskaņošanas problēmu, kā atzīst Gerhards: „Pragmatiskais un praktiskais nošķiras tikai tur, kur nav vietas cilvēciskajai cieņai [...]”⁷⁰⁰

Tam, ka tikumiska rīcība ir pragmatiski izdevīga, var minēt vairākus piemērus: tirgotāju, kurš, būdams godīgs no pienākuma, tomēr saglabā esošo pircēju uzticību un piesaista jaunus, gūstot vairāk ienākumu, vai kādu, kurš palīdz grūtībās nonākušam līdzcilvēkam tāpēc, ka to prasa pienākums, bet vēlāk bauda šī līdzcilvēka un visas sabiedrības atzinību, vai, ja par sniegto palīdzību nevienam nekas nav zināms, viņš bauda prieku un gandarījumu sevī u. c. Citiem vārdiem sakot, rīkoties morāli ir arī pragmatiski racionālāk nekā pārkāpt morāles prasības. Šis apgalvojums ir spēkā arī tad, ja pirmajā tuvinājumā morāles priekšrakstu pārkāpšana šķiet pragmatiski racionāla. Antropoloģijas lekcijās Kants skaidro: „Sapratni sauc par dziļu sapratni, ja tā balstās pamatos (*auf Gründe geht*), kas ir lielāka sapratnes pakāpe. Krāpnieks bieži šķiet saprātīgs, bet apkrāptais ir daudz saprātīgāks. Jo apkrāptais rēķinās ar godīgumu, un neuzskata krāpnieku par tik nelietīgu cilvēku. [...] Ikreiz ir labāk būt par apkrāpto, nevis par krāpnieku.”⁷⁰¹

Jutekliskās iedabas apmierinājumam morālē ir paredzēta būtiska loma, to Kants apliecina vairākkārt. TMP viņš raksta, ka „nodrošināt savu laimi ir pienākums”, tāpat kā „uzturēt savu

⁶⁹⁹ Arendt, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Ed. by Ronald Beiner. Chicago: The University of Chicago Press, 1992, p. 18.

⁷⁰⁰ Gerhardt, Volker. *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*, S. 96.

⁷⁰¹ *V-Anth/Mron 25: 1479*

dzīvību ir pienākums”⁷⁰². TM Kants argumentē, ka pienākuma pret sevi pārkāpums ir arī „baudpilna paškaitniecība”⁷⁰³, kas ir pretrunā ar „mīlestību pret dzīvi”⁷⁰⁴.

Subjekta jutekliskumu Kants ņem vērā, uzrādot kategoriskā imperatīva derīgumu.

Piedāvājot piemēru kategoriskā imperatīva ULF TMP, Kants raksta:

„Lai ātri un tomēr nekļūdīgi saprastu, vai nepatīss solījums atbilst pienākumam, es jautāju sev, vai es būtu apmierināts ar to, ka mana maksima (ar nepatīsa solījuma palīdzību atbrīvoties no nepatīkšanām) būtu vispārējs likums (kā man, tā arī visiem citiem), un vai es varētu pats sev teikt – ikviens var sniegt nepatīsu solījumu, ja viņam draud nepatīkšanas, no kurām viņš nevar izvairīties nekādā citā veidā? Tādējādi man drīz kļūs skaidrs, ka es gan varu gribēt melus, bet ne vispārēju likumu melot, jo saskaņā ar šādu likumu vispār nebūtu solījuma, jo būtu veltīgi iztēlot manu gribu par manām turpmākajām darbībām citiem, kuri tam nemaz netic, bet, ja viņi tomēr neapdomīgi noticētu, tad atdarītu man tādā pašā veidā, tādējādi mana maksima pati sevi iznīcinātu, tiklīdz kļūtu par vispārēju likumu.”⁷⁰⁵

Iemesli, kurus Kants šeit min kā tādus, kuru dēļ kāds varētu negribēt savu maksimu padarīt par vispārēju likumu, ir vismaz daļēji gluži pragmatiski (nepieciešamība, lai citi man noticētu, nemelotu man). Tas gan nenozīmē, ka par likumu var gribēt ikvienu maksimu, kas ir pragmatiski izdevīga, jo tai būtu nepieciešama ikvienas saprātīgas būtnes piekrišana, kas izslēgtu tikai savtīgus nolūkus, bet tas nozīmē, ka, ja pragmatiski izdevīga maksima nevar kļūt par vispārēju likumu, tā nav patiesi racionāla.

Tam var iebilst, sakot, ka cilvēks var gribēt sniegt nepatīsus solījumus, negribot, lai tas kļūst par vispārēju likumu, un šāda nostāja ir gluži racionāla. Pirmkārt, šīs nostājas problēma ir tāda, ka cilvēka īpašie apstākļi, kuros balstoties, viņš pieņem šādu maksimu, neatzīdams to par leģitīmu kā tādu, paredz nespēju vai nevēlēšanos rēķināties ar dažādām iespējamām situācijas izmaiņām un pavērsieniem, kuri var parādīt, ka kaitējums galu galā ir lielāks nekā ieguvums un lielāks nekā zaudējums, kas sākotnēji būtu jāpiedzīvo, saskaņojot maksimu ar vispārēja likuma formu⁷⁰⁶. Otrkārt, fakts, ka cilvēks nevēlas savu maksimu kā vispārēju likumu, nozīmē, ka viņš to neatzīst par racionālu, jo likums viņam vispār ir saistošs tāpēc, ka ir racionāls. TMP Kants norāda, ka cilvēkam, kurš izdara izņēmumu pret sevi, „nav iespējams” gribēt, lai izņēmuma rīcības maksima kļūtu par vispārēju likumu, jo tas nav racionāli. Ja mēs raudzītos uz sevis izdarīto izņēmumu tikai no prāta viedokļa, tad „savā gribā mēs ieraudzītu pretrunu”, bet, ja raugāties „no tieksmju aficētas gribas skatpunkta, tad šeit patiesībā nav pretrunas, bet gan tieksmju pretestība prāta priekšrakstiem (*antagonismus*)”. „Tomēr, ja to nevar attaisnot mūsu pašu bezpartejiskā spriedumā, tas pierāda, ka

⁷⁰²Gr 4: 397

⁷⁰³MdS 6: 424

⁷⁰⁴Ibid., 425

⁷⁰⁵Gr 4: 403

⁷⁰⁶1797. gada darbā „Par iedomātām tiesībām melot aiz cilvēkmīlestības” Kants izskata gadījumu, kur meli potenciālajam slepkavam var novērst slepkavību, un no tiesību viedokļa argumentē, ka šādu melu gadījumā situācija, kuras attīstību iesaistītie indivīdi nevar paredzēt, var mainīties, un meli var ne vien neizraisīt vēlamo efektu, bet pat radīt lielākas problēmas. Tāpēc „tam, kurš melo, lai cik labvēlīgs būtu viņa nodoms, pat pilsoniskās tiesas priekšā jāatbild un jāsamaksā par melu sekām, lai cik neparedzamas tās arī būtu” (VRML 8: 427). Mēs šeit varam izmantot līdzīgu argumentu, proti, pieļaujot izņēmumu no likuma, iekšēja vai ārēja, jāreķinās ar sekām, kuras nav iespējams paredzēt un kuras var izraisīt lielāku kaitējumu nekā ieguvumu.

mēs patiesi atzīstam kategoriskā imperatīva derīgumu un (ar visu cieņu pret to) atļaujamos tikai dažus, kā mums šķiet, mazsvarīgus un mums uzspiestus izņēmumus.”⁷⁰⁷ Ņemot vērā, ka šos izņēmumus, cilvēks „bezpartejiskā” spriedumā atzīst par sev uzspiestiem, turklāt visai bieži tie, būdami pretrunā ar likumu, ir pretrunā arī ar patmīlības interesēm (spilgtākais piemērs tam ir vēlme atņemt sev dzīvību), ir grūti tos atzīt par racionāliem arī no „tieksmju aficētas gribas skatpunkta”.

Veids, kādā saskaņā ar Kanta izpratni notiek izņēmuma izdarīšana pret sevi, nav racionāls. Rīcības subjekts saglabā gan savu maksimu, gan arī atzīst likumu vienlaikus, turklāt ne vien kā morāles likumu, bet kā vispār saprātīgu likumu, tieši tāpēc savu pārkāpumu viņš formulē kā izņēmumu (jāņem vērā, ka, ja subjekts likumu atzītu par tikai morālu, nevis arī saprātīgu, savu rīcību viņš varētu attaisnot, jautājot pēc tā, kāpēc morāles likums viņam ir saistošs). Turklāt rīcības subjekts atzīst likumu un tā autoritāti kā morāles likumu, tādējādi, sekojot savai likumam neatbilstošajai maksimai, viņš to reizē nosoda. TM Kants raksta, ka „noziedznieks var paveikt savu noziegumu vai nu saskaņā ar pieņemta objektīva noteikuma (kā vispārēji spēkā esoša) maksimu, vai arī kā tikai izņēmumu no noteikuma (periodiski atsvabinot sevi no tā)”. Kants uzskata, ka cilvēka gadījumā spēkā ir otrais variants, kad „viņš tikai izvairās (lai arī apzināti) no likuma, vienlaikus var ar riebumu skatīties uz savu likumpārkāpumu, un, formāli nenoliedzot savu pakļaušanos likumam, tikai gribēt to apiet”⁷⁰⁸. Tātad morāles likuma pārkāpuma gadījumā runa ir par (1) likuma kā racionāla likuma vienlaikus atzīšana un noliegšana, rīkojoties saskaņā ar pretēju maksimu, un (2) likuma kā morāles likuma vienlaikus atzīšana un noliegšana, „ar riebumu” pret sevi, tomēr rīkojoties saskaņā ar likumam pretējo maksimu.

No šiem apsvērumiem izriet, ka likuma pārkāpšana no cilvēka skatpunkta nav racionāla un notiek noteiktos, nevis jebkādos apstākļos. Šos apstākļus, kā paredz sliekšmes uz ļaunu interpretācija, nosaka cilvēka esamība sabiedrībā. Kamēr sabiedrība nav attīstījusies līdz pilsoniskai sabiedrībai, tās norises nav balstītas saprātīgos principos. Kants raksta, ka „cilvēki savos centienos kopumā nerīkojas tīri instinktīvi kā dzīvnieki un tomēr arī ne pēc norunāta plāna kā prātīgi pasaules pilsoņi”⁷⁰⁹. Pie rezultāta, pie kura viņi nonāks saskaņā ar dabas nolūku, viņi būtu varējuši nonākt, arī rīkojoties saprātīgi. Proti, kā realizēt veiksmīgu kopdzīvi sabiedrībā, kas pirmām kārtām ir pragmatiski izdevīga, „prāts varētu pateikt arī bez tik bēdīgas pieredzes”⁷¹⁰, kādu cilvēki iegūst, ļaujot dabai izmantot viņu savstarpējos konfliktus kā attīstības dzinējspēku. Ārpus sabiedrības cilvēks nav ļauns, ļaunums viņam nav dabisks tādā nozīmē, ka ne viņa jutekliskajā, ne saprātīgajā iedabā par sevi nav nekā tāda, kas izraisītu šo ļaunumu. Piezīmēs *Antropoloģijai* Kants raksta, ka „cilvēks no dabas ir labs visam tam, kam viņš ir radīts, bet tieši šīs savas defektīvās gribas dēļ,

⁷⁰⁷Gr 4: 424

⁷⁰⁸MdS 6: 320

⁷⁰⁹IaG 8: 17

⁷¹⁰Ibid., 24

ko nepieciešamu dara sabiedrība un atkarība, viņš pats par sevi nav pilnībā labs”⁷¹¹. Kad cilvēks sabiedrību raksturojošās savstarpējās neuzticības un konkurences cīņas apstākļos izvēlas pārkāpt likumu, viņš sev arī attaisno šo pārkāpumu, priekšstatot to kā morāles priekšrakstiem tomēr atbilstošu vai kā nelielu izņēmumu savu juteklisko interešu labā. Tomēr cilvēks vienlaikus apzinās šo rīcību kā problēmu, tādējādi viņš nevar izvairīties no nepatikas pret sevi.

Pragmatiskās un morālās racionalitātes sakritību pamato Kanta racionalitātes izpratne. Prātu un līdz ar to racionalitāti Kanta filozofijā raksturo neatkarība un pārākums pret dabas kārtību. TPK Kants šo īpašību raksturo šādi:

„Lai cik arī būtu dabisko pamatu, kas mani pamudina uz *gribēšanu*, un lai cik būtu juteklisko kairinājumu, tie tomēr nevar radīt *jābūtību* – tie var radīt tikai vienmēr nosacītu gribēšanu, kas vēl nepavisam nav nepieciešama, kamēr jābūtība, ko izteic prāts, šai gribēšanai pretstata mēru un mērķi, pat aizliegumu un autoritāti. Vai prātam ir darīšana tikai ar sajūtu priekšmetu (pafīkamais) vai arī ar tīrā prāta priekšmetu (labais), prāts tomēr nepiekāpjas empīriski dotā pamata priekšā un neseko lietu kārtībai, kā tās redzamas parādībā, bet pilnīgi spontāni darina sev (*mit völliger Spontaneität*) paša kārtību saskaņā ar idejām, pielāgojot tām empīriskos nosacījumus un saskaņā ar tām izskaidrojot kā nepieciešamas pat tādas rīcības, kas tomēr *nav notikušas* un varbūt nenotiks, lai gan prāts pieņem, ka attiecībā uz šīm rīcībām var būt to cēlonis, jo pretējā gadījumā tas negaidītu no savām idejām īstenojumu pieredzē.”⁷¹²

Tādad prātam īpaši raksturīgs, ir tas, ka prāts „nepiekāpjas empīriski dotā pamata priekšā” un „darina sev paša kārtību”. Šis otrais aspekts attiecas uz autonomiju, kuru Jovels izceļ kā racionalitātei Kanta izpratnē raksturīgu. Viņš raksta:

„Esot autonomam, cilvēka prātam jāpakļaujas tikai tiem universālajiem likumiem, kurus tas izvirza pats un kuros tas var atpazīt savu subjektīvo struktūru eksplikāciju. Jebkura cita attieksme būtu „heteronoma” un tādējādi neracionāla. Šis autonomijas skatījums balstās Kanta racionalitātes teorijā, t. i., viņa koperniskajā revolūcijā, [veidā], kā tā nosaka viņa skatījumu uz pašu prāta iedabu, nevis tikai uz ētikas zināšanām. [...] Šis racionalitātes modelis piefiksē nosacījumus, pēc kuriem mūsu objektīvās attieksmes un *pašas objektīvās normas* var iegūt racionālu statusu. Nekāds universālu normu kopums nav racionāls pats par sevi, izņemot, ja tas ir subjekta konstituēts un kā tādu subjekts to var atpazīt. Attiecīgi mēs kļūstam racionāli, nevis pieskaņojoties iepriekš noteiktu normu sistēmai, bet nosakot normas, kurām pieskaņojamies.”⁷¹³

Tikumiskais jeb morāles likums, kas pieprasa rīcībā izpaust autonomiju, pieprasa rīkoties nevis tikai morāli, bet gan racionāli. Turklāt jāņem vērā, ka autonomija ir morālas rīcības nosacījums tādēļ, ka tā ir racionālas rīcības nosacījums.

Pieņemot kā galveno racionalitātes raksturlielumu autonomiju, Jovels raksta:

„Racionalitāte pēc definīcijas nevar būt tikai instrumentāla. To neveido noteiktu iekārotu vērtību, kuru iekārojamība ir atvedināta nevis no prāta, bet citiem avotiem, maksimizācija [...]. Kantam šī ir galvenā atšķirība starp prātu un to, ko var saukt par tikai inteliģenci. Inteliģence pamatā ir instrumentāla un pragmatiska; tā izmanto racionālus līdzekļus, lai veicinātu mērķus, kas ir nejauši no paša prāta skatpunkta, jo tie vienmēr ir ņemti no ārpusēs. Bet prāts izmanto savus instrumentālos līdzekļus, lai veicinātu savus būtiskos, nevis nejaušos mērķus, un būtiskos mērķus nosaka jeb veido racionālais subjekts.”⁷¹⁴

Racionalitāti instrumentālam prāta lietojumam neliedz tad, ja tas ir vērsts uz tieksmju apmierinājumu, jo prāts pats nosaka mērķus arī tad, kad tam „ir darīšana tikai ar sajūtu priekšmetu”. To liedz tad, ja prātu lieto, sajūtu priekšmetiem nosakot rīcību bez tā izvērtējuma un kontroles. Citiem

⁷¹¹HN 15: 286

⁷¹²KrV 3: 371–372

⁷¹³Yovel, Yirmiahu. *Kant and the Philosophy of History*, p. 13

⁷¹⁴*Ibid.*, 15

vārdiem sakot, uz tieksmju apmierinājumu vērsta rīcība ir racionāla tad, ja to apmierinājuma mērķi prāts ir iekļāvis savā mērķu kopumā, bet neracionāla un, Jovela vārdiem izsakoties, tikai inteliģencei atbilstoša tad, ja prāts „piekāpjas empīriski dotā pamata priekšā un seko lietu kārtībai”. Jovels to skaidro tā, ka Kantam „prāts ir racionālu interešu, kas cita citu papildina organizētā hierarhijā, sistēma, un racionāla aktivitāte ir mērķa noteikšanas aktivitāte, kas vērsta uz to mērķu sasniegšanu, kas prātam nav doti no ārpuses, bet kurus tas nosaka jeb veido pats”⁷¹⁵.

Atgriežoties pie jautājuma par pragmatiskās un morālās racionalitātes attiecībām un izvirzītās tēzes, ka morālā racionalitāte ir plašāka par pragmatisko racionalitāti, šo tēzi var atzīt par pamatotu. Kopsavelkot pamatojums ir šāds. Cilvēka kā jutekliskas un ar prātu apveltītas būtnes galvenais mērķis paredz ne tikai viņa tieksmju, bet arī morālās iedabas apmierinājumu. Cilvēka morāla apmierinātība ar sevi ir būtisks laimi raksturojošs faktors. Amorāla rīcība tādējādi nav pragmatiski racionāla rīcība. Morāla rīcība ir arī pragmatiski racionāla ne tikai tiktāl, ciktāl laimes ideja paredz arī morālu apmierinātību ar sevi, bet tāpēc, ka morāles likums un tajā balstītie priekšraksti ir racionāli pret cilvēku ne tikai kā morālu, bet arī kā juteklisku būtni. Morāles likums ir racionāls pret cilvēku gan kā morālu, gan kā juteklisku būtni tāpēc, ka tas pieprasa rīkoties saskaņā ar racionālas rīcības kritēriju vispār – neatkarību no jutekliskiem nosacījumiem (kas, kā skaidrots, nenozīmē to neņemšanu vērā).

Balstoties pamatotajā tēzē, var uzskatīt, ka pragmatiskā antropoloģija kā mācība, kas vērsta uz cilvēka kompetences izkopšanu pragmatiskā nolūkā, izkopj to arī morālā nolūkā, ņemot vērā cilvēka pragmatiskā un morālā mērķa un uz to vērsto racionalitātes veidu šeit izklāstītās attiecības.

II. 2.2. *Antropoloģijas priekšmets*

Antropoloģijas priekšvārda pirmie divi teikumi atklāj, par ko ir runa šajā pētījumā un kādā nolūkā tas ir tapis:

„Mērķis jebkādai attīstībai kultūrā, kuras dēļ cilvēks mācās, ir iegūtās zināšanas un prasmes izmantot pasaulei, bet svarīgākais priekšmets tajā, kura sasniegšanai viņš var lietot šīs zināšanas un prasmes, ir cilvēks pats, jo viņš pats sev ir augstākais mērķis. Viņa kā noteiktai dzimtai piederīgas ar prātu apveltītas zemes būtnes pētījums ir pelnījis saukties par īpašām pasaules zināšanām, pat ja cilvēks ir tikai viena radības daļa.”⁷¹⁶

Antropoloģijas pētījuma priekšmets tāpat ir cilvēks kā noteiktai dzimtai piederīga ar prātu apveltīta zemes būtne. Tuvāk šo cilvēka raksturojumu paskaidro priekšvārdā izvirzītais nošķirums starp pragmatisko un fizioloģisko antropoloģiju, kas paredz, ka pēdējā attiecas uz to, „ko daba veido no cilvēka”, bet pirmā uz to, ko „cilvēks kā brīva būtne pats no sevis veido, var izveidot un kas tam no sevis jāizveido”⁷¹⁷.

⁷¹⁵*Ibid.*, 14

⁷¹⁶*Anth* 7: 119

⁷¹⁷*Ibid.*

Brants *Antropoloģijas* komentārā norāda, ka tās priekšmeta skaidrojums atklāj trīs tematiskos laukus, kas to raksturo:

„Pirmkārt, tiek aplūkota faktiskā rīcība (un tās psiholoģiskā motivācija), pēc tam – iespējamās rīcības saprātīgums, tam seko jēgbūtības sfēra. [...] Pirmais [lauks] iepazīstina mūs ar fenomeniem un, iespējams, arī ar to skaidrojumu empīriskajā psiholoģijā, otrs ierobežo (par sevi nejaušos) fenomenus un to psiholoģisko motivāciju ar cilvēciskās rīcības daudzveidību attiecībā pret citu cilvēku (un mūsu pašu) saprātīgu izmantošanu, bet trešais to saista ar morālei relevantu cilvēka dzimtas iedabas un prāta noteiksmi.”⁷¹⁸

Pirmais lauks atklāj to cilvēka dimensiju, kura ietverta vārdos „zemes būtne” un „radības daļa”, runa ir par empīrisku cilvēka skatījumu, kurā viņš atklājas kā empīriski nosacīta būtne. Šajā laukā pragmatiskā antropoloģija satuvinās ar fizioloģisko, robežu starp tām saglabā pragmatiska un teorētiska pētījuma stingrais nošķīrums⁷¹⁹. Otrais un trešais Branta pieminētais *Antropoloģijas* tematiskais lauks paskaidro, ko Kants ietver apzīmējumā „ar prātu apveltīta [...] būtne”, runa ir par pragmatisku un uz laimes sasniegšanu orientētu būtņi un morālu, uz tikumības īstenošanu orientētu būtņi⁷²⁰.

Jautājums, kam jāpievēršas, ir – kādā nozīmē Kants *Antropoloģijā* runā par morāli? Protī, vai *Antropoloģijas* priekšmets ir cilvēks kā morāla būtne Kanta morāles teorijas nozīmē? No atbildes uz šo jautājumu atkarīgs, vai *Antropoloģija* jāskata kā no ētikas nošķirts pētījums vai to var skatīt kā piederīgu ētikai tādā nozīmē, ka tas pievēršas noteiktai cilvēka kā morālas būtnes dimensijai.

⁷¹⁸Brandt, Reinhard. *Kommentar zu Kants Anthropologie*, S. 9–10.

⁷¹⁹Ja runa nav par pragmatisku pētījumu, tad empīriskā psiholoģija, par kuru saskaņā ar Brantu Kants runā, kad atsauca uz to, ko cilvēks „pats no sevis veido”, ietilpst tajā, ko Kants sauc par fizioloģisko antropoloģiju. TPK, kur Kants skaidro nošķīrumu starp empīrisku un inteligīblo raksturu, pie pirmā viņš pieskaita arī psiholoģiskas cilvēka noteiksmes un norāda, ka tām pievēršas fizioloģisks cilvēka pētījums. (Sk.: *KrV* 3: 372–373)

Jāņem vērā, ka TPK cilvēka rīcības teorētiskā un praktiskā skatījuma dualitāte paredz ikviena empīriskā elementa, vai tas būtu psiholoģisks vai fizioloģisks, pakļaušanu teorētiskajam, šeit nav vietas pragmatiskajam skatījumam, kas ļauj psiholoģiskos elementus skaidrot ārpus un neatkarīgi no teorētiskā skatījuma iezīmētajiem nosacījumiem, tādējādi arī nošķirot tos no fizioloģiskajiem.

Antropoloģijas pētījumā Kants novelk robežu starp psiholoģisku un fizioloģisku skatījumu. Fizioloģisko šajā kontekstā viņš, šķiet, saprot kā „pētījumus par veidu, kādā ķermeņa orgāni ir saistīti ar domām” (*Br* 10: 143), no šiem pētījumiem savu pieeju antropoloģijā viņš norobežo jau vismaz 1773. gadā, kurā viņš to pauž vēstulē Hercam. *Antropoloģijā* šī robeža izpaužas vairākās vietās, piemēram, Kanta apsvērumos par temperamentu. Viņš nošķir fizioloģisko temperamentu aplūkojumu, kurā runa ir par „ķermeņa konstitūciju (stipru vai vāju uzbūvi) un kompleksiju (šķidrumu, kas caur dzīvības spēku pārvietojas ķermenī atbilstoši likumiem, ar ko saprot arī šo pārstrādē esošo sulu siltumu vai aukstumu)”, un psiholoģisko, kurā runa ir par „dvēseles (sajūtu un iekārotspējas) temperamentu” (*Anth* 7: 286). Šī nošķīruma sakarībā svarīgi ir ne tik daudz atšķirīgie pētīšanas priekšmeti, bet tas, ka dvēseles temperamentu pētīšanā Kanta pieeja ir orientēta uz to pētījumu cilvēka dzīves prakses perspektīvā. Tā, piemēram, par sangviniķi un melanholiķi viņš raksta: „Tādēļ, ka visas izmaiņas, kuras ir paša varā, iedzīvina un stiprina garu, tas, kurš visu, ar ko viņš sastopas, uztver viegli, ir ja ne gudrāks, tad noteikti laimīgāks nekā tas, kurš pieķeras izjūtām, kuras sastindzina viņa dzīvības spēku.” (*Ibid.*, 287)

⁷²⁰Tas, ka *Antropoloģijā* runa ir par cilvēku kā morālu būtņi pirmajā tuvinājumā disonē ar Kanta norādi, ka visas antropoloģijas pētījumos gūtas zināšanas jālieto attiecībā uz cilvēku, „jo viņš pats sevi ir augstākais mērķis”. Tādējādi šķiet, ka zināšanas par cilvēku kā morālu būtņi ir lietojamas cilvēka saprātīguma attīstības nolūkos, lai sasniegtu noteiktu individuālās un kopdzīves formu. Tomēr šajā kontekstā Kants, iespējams, nav turējies pie SK ieviestā nošķīruma starp galamērķi un augstāko mērķi, kas paredz, ka augstākais mērķis ir cilvēka kultūra, kura īstenojama tikai ar pilsoniskas sabiedrības palīdzību (sk.: *KU* 5: 432), bet gala mērķis ir morāle (sk.: *KU* 5: 435). Kā skaidro Brants, šeit nav skaidrs, vai Kants runā tikai par saprātīguma, tātad – kultūras mērķi – vai arī par morālo. Brants uzskata, ka no konteksta izriet, ka runa ir par saprātīguma mērķi. Ja pieņemam šo hipotēzi, tad spēkā paliek minētā disonanse. Lai no tās izvairītos, mēs nepiekrītam Brantam un pieņemam, ka, kad Kants priekšvārda pirmajā pasāzā norāda uz augstāko mērķi, viņš domā arī to mērķi, kas SK ir nosaukts par galamērķi. Tomēr, lai pilnībā pamatotu šo pieņēmumu, jāpierāda, ka moralitāte, par kuru šeit ir runa, ir moralitāte Kanta izpratnē, ko Brants apstrīd. Turpmāk pievērsīsimies šim uzdevumam.

Antropoloģijas lekciju pierakstos skaidrots, ka Kants pragmatiskajā antropoloģijā aplūko cilvēku kā morālu būtni.

„[...] Antropoloģijas praktiskā daļa ir tā, kas mums māca, kā cilvēki ir veidoti savās patvarības darbībās. Cilvēka raksturojumu veido:

- 1.) cilvēkam raksturīgais un
- 2.) paša cilvēka morālais raksturs.

[..] Cilvēka morālajam raksturam, kura ietvaros es viņu uzlūkoju kā brīvu būtni, ir piederīgs:

- a.) dzimumu raksturs,
- b.) nāciju [raksturs]
- c.) un cilvēku dzimtas [raksturs].⁷²¹

Iepriekš uzdotā jautājuma risināšanas kontekstā šis Kanta skaidrojums par antropoloģijas pētījuma otro daļu – antropoloģisko raksturojumu – ir būtisks iemesls, tomēr ne pietiekams pamats apgalvot, ka pragmatiskajā antropoloģijā ir runa par morāli Kanta morāles teorijas izpratnē. Turklāt tas nepaskaidro, kā savienojamas raksturojuma jutekliskās noteiksmes – dzimums, nācija, dzimta – ar nepieciešamo brīvības pieņēmumu.

Skaidrojot Kanta pieteikto jēgbūtības lauku kā vienu no trim cilvēka noteiksmes dimensijām

Antropoloģijā, Brants raksta:

„Šo saikni ar morāli pragmatiskā antropoloģija atklāj jau 1773. gadā [...]. Šī morāle gan netiek saprasta kā viņa paša kritiskās filozofijas morāle, bet kā populāra morālpārliecība, kuru, piemēram, var atrast arī Cicerona darbos. Tikai tā var izskaidrot to, ka ne antropoloģijas lekcijās, ne 1798. gada grāmatā nav atrodama eksplīcīta saikne ar kritisko morāles filozofiju, simptomātiski, ka nekur nav sastopami jēdzieni „kategorisks” vai „imperatīvs”.⁷²²

Pret šajā pasāzā ietvertu Branta argumentu izvirzāmi vismaz divi iebildumi, kuri ļauj pieņemt, ka *Antropoloģijā* runa ir par morāli Kanta kritiskās filozofijas morāles teorijas nozīmē.

(1) Brants norāda uz saikni starp morāli, par kuru ir runa *Antropoloģijā*, un morāli, kas ietverta gudrības nojēgumā, kuru kā vienu no viņa antropoloģijas mācībai atbilstošajiem tematiskajiem laukiem Kants min jau 1773. gadā, kad, kā zināms, kritiskās filozofijas morāles teorija vēl nav izstrādāta. Pieņēmums, kas šeit ir spēkā un padara minēto saikni par argumentu, ir tāds, ka, ja Kants morāli antropoloģijas tematiskajā lokā iekļāva jau 1773. gadā, tad runa nebija par morāli kritiskās filozofijas nozīmē, tātad nav pamata pieņemt, ka, ja viņš 1798. gada darbā runā par morāli, tai nepieciešami jābūt viņa kritiskā perioda morāles teorijai. Proti, ir iespējams, un tas saskan arī ar Kanta sākotnējo iecerī, ka *Antropoloģija* nav piesaistīta noteiktai morāles teorijai (tostarp, viņa paša), bet runā par morāli populārā nozīmē.

Šāda iespēja pastāv, tomēr tai nav pārliecinoša pamatojuma, toties ir pamats nepieņemt Branta lasījumu. Lai gan ar norādi uz Ciceronu nepietiek, lai saprastu, ko Brants domā ar morāli populārā nozīmē, tomēr visai droši var pieņemt, ka šī morāle paredz galvenokārt tādu normu ievērošanu, kas padara iespējamu, atvieglo un veicina cilvēku savstarpējās attiecības sabiedrībā, tādēļ sabiedrībā šīs normas ir vispārpieņemtas un atzītas par tādām, kas jāievēro. Ja šis pieņēmums ir patiess, tad šāda

⁷²¹V.-Anth/Mron 25: 1367–1368

⁷²²Brandt, Reinhard. *Kommentar zu Kants Anthropologie*, S. 62.

morāle ir tas, ko Kants citviet un arī *Antropoloģijā* dēvē par morālo šķitumu. Morālais šķitums neparedz tikai to, ka visi iesaistītie zina, ka labās īpašības, kas tiek izrādītas citiem, „nenāk no tīras sirds”, bet arī to, ka kāda no pusēm nezina par otras puses patieso nolūku. Kants raksta: „Pat labā esamības citos šķitumam mums jāpiešķir vērtība, jo no šīs paslēpjuma spēles – iegūt cieņu, to nenopelnot – var attīstīties kaut kas īstens.”⁷²³

Ja patiešām Branta piedāvātais *Antropoloģijas* morāles skaidrojums sakrīt ar to, ko Kants dēvē par morālo šķitumu, tad nav pamata akceptēt viņa lasījumu. Lai gan, ņemot vērā, ka šāda veida morāle ietilpst cilvēku civilizētībā, jo tā nodrošina „visāda veida sabiedrisko pieklājīgumu un piedienīgumu”⁷²⁴, tātad tā atbilst tēzei, ka *Antropoloģijā* runa galvenokārt ir par cilvēku kā pragmatiski racionālu būtni, tomēr morālais šķitums ir fundamentāli saistīts ar īstenu moralitāti. Proti, tas ir kaut kas vērtīgs un pieder pie civilizētības tiktāl, ciktāl tas veicina īstenu moralitāti, kas piešķir vērtību visa veida civilizētības izpausmēm.

Šeit varētu iebilst, ka tas vien, ka, Kantaprāt, civilizētības vērtība ir tajā, ka tā pāries moralitātē, nenozīmē, ka viņš nevar atsevišķi pievērsties tai un tātad arī morālajam šķitumam, kas nozīmētu, ka *Antropoloģijā* runa var būt, kā raksta Brants, par morāli šajā civilizētības nozīmē. Tomēr tas nozīmē, ka *Antropoloģijā* ir runa par morāli Kanta morāles teorijas izpratnē, jo morālo šķitumu nosaka attiecībā pret to, ko Kants uzskata par īstenu morāli. Citiem vārdiem sakot, ja Kants *Antropoloģijā* runā par morāli morālā šķituma nozīmē (tikai civilizētības ietvaros), tad viņš runā arī par morāli īstenā nozīmē viņa morāles teorijas izpratnē vismaz tiktāl, ciktāl morālajam šķitumam ir jēga un nozīme tikai saistībā ar īsteno morāli. Proti, šīs cilvēciskās saskarsmes tikumību, ko Kants sauc par sīknaudu, „ja arī ar redzamiem zaudējumiem, [tomēr] var pārvērst īstā zeltā”⁷²⁵, jo „kas mīl labā šķitumu, tas galu galā patiesi iemīlēs arī labo”^{726,727}. Tas arī nosaka, ka šī šķietamā tikumība ir kaut kas vērtīgs, kaut kas, kas cilvēkos jāveicina.

(2) Kants piemin savu morāles teoriju, pat ja neizmanto jēdzienus „kategorisks” vai „imperatīvs”. Var piekrist tam, ko, kritizējot šo Kanta jēdzienu lietojumā balstīto Branta argumentu, raksta Loudens, kurš iebilst „leksiskajām atšķirībām”⁷²⁸ kā argumentam un norāda,

⁷²³*Anth* 7: 153

⁷²⁴*JaG* 8: 26

⁷²⁵*Anth* 7: 152–153

⁷²⁶Ja jautā pēc pamatojuma saiknei starp šķietamu un patiesu morālu pozīciju, jāatzīst, ka par tādu var kalpot vienīgi pieņēmums, kas paredz, ka šādas pozīcijas ārējas izpausmes to būtiski raksturo, t. i., ka pie patiesi morālas pozīcijas pieder tās ārējas izpausmes un tās funkcija cilvēku savstarpējās attiecībās. Šis pieņēmums izgaismojas Šuvajeva tikuma jēdziena analizē. Šuvajevs raksta: „„Tikums” ir norāde uz to, kas un kā pieklājas, tā ir norāde uz piedienīgo. Cita „tikt” nozīme ir ‘notikt’, līdz ar to tikums ir notikums. „Aiztikt līdz mājām” – „nokļūt līdz mājām”. Tikt – kļūt, sniegties. Tikumība ir nokļūšana, sasniegšana. [...] Tikums ietver satikšanu, sadzīvošanu; „tikt” nozīmē arī ‘sastapt’. Līdz ar to tikumīgumā var sastapt pats sevi būtības nozīmē, tikumība nodrošina satību.” (Šuvajevs, Igors. *Laika raksturojums. Vērtību un identitātes meklējumos*. Rīga: LU FSI, 2012, 267. lpp.) Proti, Šuvajevs norāda, ka tikums, tikumība paredz satikšanu kā sava veida saskaņu, kurai jāistenojas indivīda privātajā un sabiedriskajā esamībā.

⁷²⁷*V-Anth/Mensch* 25: 931

⁷²⁸Louden, Robert B. *The Second Part of Morals*, p. 63.

ka antropoloģijas tekstos parādās tādi jēdzieni kā „moralizēt”, „moralizācija”, „moralitāte”⁷²⁹. Bet, pat ja Kants tieši nepiemin kategorisko imperatīvu, tomēr norādes uz morāles izpratni, par kuru ir runa *Antropoloģijā*, ir zīmīgākas nekā Loudena pieminētās.

Pirmkārt, to, ka Kants tieši atsaucas uz savu kritisko morāles teoriju, apliecina, ka īstenā morāle, kuru viņš piemin, nepārprotami ir tāda, kas saistīta nevis ar cilvēka ārējo stāju vai rīcību, bet viņa nolūkiem, ar viņa „sirdi”, kā Kants izsakās. Tieši tāpēc svarīgākais nosacījums tam, lai no šķietamās tikumības jebkad izšķīltos īstenā⁷³⁰, ir godīgums pret sevi pašu, proti, skaidrība par to, kas ir cilvēka „sirdī”, kādi nolūki viņu ir vadījuši. Kants raksta: „Tikai labā šķitums mūsos pašos mums bez žēlastības jānomazgā nost un patmīlības priekšskars, aiz kura tā slēpj mūsu morālos defektus, ir jāatrauj vaļā, jo šķitums maldina tad, kad, izmantojot to, kam nav nekāda morāla satura, cilvēks sevi pārliecina, ka ir dzēsis vai pat pavisam aizmetis prom savu vainu [...]”⁷³¹

Otrkārt, no iepriekš citētās pasāžas un no Kanta izteikumiem citviet *Antropoloģijā* skaidri var noprast, ka tikumības apdraudējums ir tieši patmīlība. Kants norāda uz to, ka patmīlība tās radikālākajā izpausmē kā kaislības „ir tīrā praktiskā prāta vēzis un lielākoties tas ir nedziedināms”⁷³². Viņš raksta par „cīņu starp tieksmi uz labklājību un tikumību un pirmā principa ierobežojumu ar otrā palīdzību”⁷³³. Tāpat Kants norāda, ka „tikumība ir morālais stiprums sekošanā savam pienākumam”⁷³⁴. Ar šo pēdējo izteikumu Kants gandrīz vai atkārt⁷³⁵ pirms gada iznākušajā TM rakstīto: „Tikumība tāpat ir cilvēkam piemītošs gribas morālais stiprums sekošanā savam pienākumam [...]”⁷³⁶

Pasāžā, kurā Kants atkārt⁷³⁵ šo tikumības skaidrojumu, viņš arī min atšķirību starp divu veidu gribas noteiksmēm. Tādu, kurā gribu nosaka priekšstats par sasniedzamo mērķi, ko Kants nosauc par „subjektīvo iespējamību”, un tādu, kurā gribu nosaka pienākums, ko Kants sauc par „subjektīvi praktisku nepieciešamību”. Tādējādi šajā *Antropoloģijas* pasāžā ir ietverta atsauce arī uz TMP veikto nošķirumu starp rīcību, kuru veic, lai sasniegtu noteiktu mērķi, īstenotu

⁷²⁹Sk.: Louden, Robert B. *Kant's Impure Ethics*, p. 202.

Citviet viņš pauž līdzīgu domu: „Noteiktu tēmu var apskatīt, izmantojot dažādus vārdus, un nebūtu prātīgi pieņemt, ka, piemēram, angļu autoram nav nekā, ko teikt par Dieva ideju tāpēc, ka vārds „Dievs” neparādās viņa tekstos.” (Louden, Robert B. *The Second Part of Morals*, p.80.)

⁷³⁰Tomēr antropoloģijas lekcijās Kants atzīst, ka īstena tikumība nav iespējama: „Mēs varam kā pamattēzi pieņemt, ka jebkāda cilvēku tikumība jāuzskata par viltus monētu, kurā ir daudz vara un maz sudraba. Un tomēr ir labāk, ja apgrozībā, t. i., pirkšanā un pārdošanā, ir viltus monēta nekā nekā. Kas pēta pārāk dziļi aiz tikumības ilūzijas, tas zaudē jebkādu paļaušanos un uzmundrinājumu tikumībai. Mizantropi rodas no tikumības pētīšanas [...], jo viņi uzskata, ka cilvēkā nav nekā mīlama, jo tie novilkusi viņam viņa skaisto masku, un tas, kas zem tās atklājas, vienmēr ir ļoti apbēdinoši. Tas ir teikts tādēļ, lai nekļūtu par morālo pūristu, jo cilvēciskie tikumi nav tādas iedabas, ka būtu iespējams pilnīgi tīrs tikums, tāpat kā 24 karātu zelts ir tikai ideja. Cilvēki tāpat ir jāpieņem tādi, kādi viņi ir.” (*V-Anth/Mensch* 25: 932)

⁷³¹*Anth* 7: 153

⁷³²*Ibid.*, 266

⁷³³*Ibid.*, 277

⁷³⁴*Ibid.*, 147

⁷³⁵Izmantojot mazāk līdzīgu izteiksmes formu, tomēr izklāstot to pašu domu, Kants tikumu raksturo arī *Reliģijā*. Viņš raksta: „morālais stiprums, t. i., tikumības (kas ir jāiegūst)” (*RGV* 6: 190).

⁷³⁶*MdS* 6: 405

noteiktu nolūku (tādu, kuru nosaka hipotētiskie imperatīvi), un rīcību, kuru neveic, lai īstenotu kādu nolūku, bet tikai pašas rīcības dēļ (kuru nosaka kategoriskais imperatīvs)⁷³⁷.

Tātad vismaz divi raksturojumi, ko Kants tikumībai piedēvē *Antropoloģijā* ļauj pieņemt, ka *Antropoloģijā* runa ir par morāli Kanta kritiskās morāles teorijas nozīmē. Runa ir par nolūka nozīmes primaritāti morālē (jautājums par to, vai šķietami tikumiskas rīcības pamatā nav slēpta patmīlības interešu realizācija) un tikumības raksturojums caur pretējību patmīlībai.

Divi iepriekš izklāstītie iebildumi, ko vēršam pret Branta argumentu, šķiet, ir pietiekami pārliecinoši, lai pieņemtu, ka morālā sfēra, kuru Kants piesaka kā vienu no trim, kurās viņš pievēršas cilvēkam *Antropoloģijā*, var būt morāle kritiskās morāles teorijas nozīmē. Vēl vairāk – ir vērā ņemami iemesli uzskatīt, ka tā ir šī morāle.

II. 2.3. Antropoloģijas pētījuma nozīmes pamatojums

Iepriekš citētā pasāža no *Antropoloģijas* priekšvārda atklāj, ka šajā darbā veiktā pētījuma nozīmi Kants pamato, atsaucoties uz tā pienesumu zināšanu un prasmju kopumam, kuru cilvēks izmanto savai attīstībai, „jo viņš pats sev ir augstākais mērķis”. Šis pamatojums ir pieņemams tad, ja līdz ar Kantu pieņem cilvēku dzimtas attīstību. Cilvēku dzimtas attīstības pieņēmums ir *Antropoloģijas* pētījuma izpratnes nosacījums.

Pirmkārt, atsauce uz šo pieņēmumu un līdz ar to norāde uz nepieciešamību to ņemt vērā, lai izprastu tālāko argumentācijas gaitu, ir ietverta jau pirmajā darba teikumā. Kants norāda uz „kultūras attīstību”⁷³⁸, kuras gaitā cilvēks gūst viņa izaugsmē izmantojamas zināšanas un prasmes.

Otrkārt, šis pieņēmums veido atbalsta punktu Kanta piedāvātajam cilvēku dzimtas raksturojumam, kas noslēdz *Antropoloģijas* pētījumu. Pēc tam, kad Kants konstatē, ka raksturot cilvēku dzimtu kā ar prātu apveltītas zemes būtnes nav iespējams tādēļ, ka, nezinot kādas ir ar prātu apveltītas ārpuszemes būtnes, trūkst *tertium comparationis*, lai noteiktu, kas īpaši raksturīgs cilvēkiem. Kants raksta, ka, „lai cilvēkam ierādītu vietu dzīvās dabas sistēmā”⁷³⁹ un viņu tādā veidā raksturotu, mums neatliek nekas cits” kā pieņemt⁷⁴⁰, ka viņam ir raksturs, ko viņš pats veido un kura

⁷³⁷Komentējot šo *Antropoloģijas* pasāžu, atsauci uz TMP atzīst arī Brants. Viņš raksta, ka „Kants gan *Antropoloģijā* neizmanto savas morāles filozofijas tehnisko vārdu krājumu, tomēr „faktiski” minētajā pasāžā tiek izmantots hipotētiskā un kategoriskā imperatīva nošķirums” (Brandt, Reinhard. *Kommentar zu Kants Anthropologie*, S. 196). Tas zināmā mērā diskreditē viņa iepriekš piedāvāto argumentu, ka „tehnisko” morāles filozofijas terminu trūkums *Antropoloģijā* norāda uz to, ka morāle, par kuru šajā darbā ir runa, nav morāle kritiskās morāles teorijas nozīmē.

⁷³⁸*Anth 7*: 119

⁷³⁹Jāievēro, ka, kad Kants konstatē, ka cilvēku raksturot, balstoties pieredzē, nav iespējams, tad runa ir par viņa raksturojumu saprātīgu būtņu vispār kopumā, savukārt nākamajā rindkopā viņš runā par „dzīvās dabas sistēmu”. Šī pāreja no viena veida konteksta uz citu, kurā viņš piesaka cilvēka raksturošanas problēmu, nenozīmē, ka piedāvātais raksturojums ir derīgs tikai nosacīti, t. i., tiktāl, ciktāl varam runāt par cilvēka vietu dzīvnieku starpā.

⁷⁴⁰Kants nelieto vārdu „pieņemt (*annehmen*)”. Teikums ir šāds: „Es bleibst uns also, um den Menschen im System der lebenden Natur seine Classe anzuweisen und so ihn zu charakterisieren, nichts übrig als: daß er einen Charakter hat [...]”. Vismaz divi iemesli ļauj uzskatīt, ka runa ir par pieņēmumu. Pirmkārt, šis cilvēka raksturojums seko pēc konstatācijas,

dēļ viņš var sevi pilnveidot⁷⁴¹ atbilstoši paša izvēlētam mērķim. Par visas cilvēku dzimtas raksturu viņš raksta:

„Salīdzinājumā ar citām saprātīgām būtnēm uz zemes vispār cilvēku dzimtai raksturīgs ir tas, ka daba tajā ielikusi nesaticības iedīgli un vēlējusies, lai viņu pašu prāts no tās izveido to vienprātību⁷⁴² vai vismaz pastāvīgu tuvošanos vienprātībai, kura kā ideja ir mērķis, bet nesaticība īstenībā saskaņā ar dabas plānu ir augstākas, mums neizzināmas gudrības līdzeklis: veicināt cilvēka pilnveidošanos caur kultūras attīstību, pat ja nākas upurēt kādu daļu no viņa dzīvesprieka.”⁷⁴³

ka raksturot cilvēku, balstoties pieredzē, nav iespējams, turklāt tas sākas ar vārdiem „mums neatliek nekas cits”. Otrkārt, runa var būt tikai par pieņēmumu tādēļ, ka tēzi par to, ka cilvēkam piemīt raksturs, ko viņš pats attīsta, pierādīt nav iespējams.

Brants šo pasāžu komentē šādi. Kants atzīst, ka drošticamu cilvēka dzimtas raksturojumu („schulgerechte Charakteristik”) sniegt nav iespējams, t. i., nav iespējams noteikt, kā cilvēks atšķiras no citām saprātīgām būtnēm. Tādēļ viņš norāda cilvēka vietu dzīvās dabas sistēmā, kas atļauj noteikt, ar ko cilvēks atšķiras no citām dzīvām būtnēm uz zemes. Pasāža nav jāsaprot tā, ka no tā, ka cilvēku nevar raksturot, jo viņš ir vienīgā zināmā saprātīgā būtnē, izriet tas, ka viņam ir raksturs. (Sk.: Brandt, Reinhard. *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie*, S. 468.)

Branta komentāru var saprast tā, ka Kants atsakās no neatrisināmā uzdevuma noteikt cilvēka vietu citu saprātīgu būtņu starpā un pievēršas principā atrisināmam uzdevumam – ierādīt cilvēkam vietu dzīvās radības starpā uz zemes, šī radība, protams, var būt tikai dzīvnieki. Šis uzdevums ir atrisināms, norādot uz to, ka cilvēks no visām citām dzīvām būtnēm atšķiras ar to, ka viņam ir raksturs. Šim skatījumam ir vismaz divas problēmas. Pirmkārt, problemātisks ir šajā komentārā implicētais pieņēmums, ka tā īpašība, kas cilvēkam ļauj ierādīt vietu dzīvās dabas sistēmā, atšķiras no tās, kas viņam ļautu ierādīt vietu saprātīgu būtņu starpā. No tā izriet, ka tas, ka cilvēkam ir raksturs, ir īpašība, kas viņu padara ekskluzīvu tieši dzīvnieku starpā. Ticamāk ir pieņemt, ka šī īpašība cilvēku raksturo *vispār*, neatkarīgi no tā, kādu būtņu sistēmā viņam jāatrod vieta. Šāds skaidrojums var nonākt konfliktā ar Kanta izteikumiem citviet, kur viņš norāda, ka pilnveidošanās vispār varētu būt raksturīga arī citām saprātīgām būtnēm, piemēram, viņš raksta: „Mēs nezinām, kā ir ar citu planētu iedzīvotājiem un viņu iedabu. [...] Varbūt pie viņiem ikviens indivīds savā mūžā var pilnīgi sasniegt savu uzdevumu. Pie mums ir citādi, tikai dzimta var cerēt uz ko tādu.” (*IaG* 8: 23)

No konflikta var izvairīties, pieņemot, ka Kants nevis pārvirza savu uzdevumu no „noteikt cilvēka vietu saprātīgu būtņu starpā” uz „noteikt cilvēka vietu dzīvnieku starpā”, bet izvērza tēzi par cilvēka raksturu vispār, ārpus nepieciešamības, pirmkārt, šo tēzi izmantot, lai cilvēku klasificētu kādu citu būtņu starpā. Proti, šis cilvēka raksturojums neizriet no viņa salīdzinājuma ar dzīvniekiem, bet cilvēka vieta dzīvnieku starpā drīzāk izriet no raksturojuma. Tas nozīmē, ka šajā Kanta izvērztajā tēzē, kam ir tikai pieņēmuma raksturs, ir lielāka pretenzija, nekā paredzētu tikai cilvēka raksturojums attiecībā pret dzīvnieku. Otrkārt, ja Kanta primārais uzdevums, kā izriet no Branta komentāra, būtu uzrādīt cilvēka vietu dzīvnieku vidū, nav skaidrs, kāpēc tieši raksturu un spēju sevi pilnveidot viņš min kā šo īpašību, jo pirmā īpašība, ko vajadzētu minēt, izriet no tā vien, ka cilvēku nevar raksturot citu saprātīgu būtņu sistēmā, jo viņš ir *vienīgā* saprātīgā būtnē, šī īpašība ir saprātīgums. Protams, raksturs un spēja sevi pilnveidot paredz saprātīgumu. Kants norāda, ka ar rakstura un sevis pilnveidošanas spējām cilvēks var sevi attīstīt no ar prātu apdāvināta dzīvnieka („mit Vernunftfähigkeit begabtes Thier (*animal rationabile*)”) līdz saprātīgam dzīvniekam („vernünftiges Thier (*animal rationale*)”). Tāpat saprātīgums šajā raksturojumā jau ir ietverts. Tomēr Kants saprātīgumu nenosauc par pirmo un galveno īpašību, kas atšķir cilvēku no dzīvnieka, bet gan min īpašību, kas ļauj šo saprātīgumu attīstīt. Tāpat tas ir kaut kas tāds, kas cilvēkam tiek piedēvēts ārpus viņa un dzīvnieka salīdzināšanas konteksta, kurā pirmais un galvenais, kas cilvēku atšķir, ir saprātīgums.

⁷⁴¹Kants izmanto jēdzienu „perfectionieren”. Var pieņemt, ka Kants to izmanto Ruso ietekmē. Ruso, tāpat kā Kants šajās *Antropoloģijas* pasāžās, kā galveno īpašību, kas cilvēku atšķir no citām dzīvām būtnēm (dzīvniekiem), min spēju sevi pilnveidot: „Ir kāda ļoti specifiska īpašība, kas viņus atšķir, un tas jāatzīst bez ierunām, tā ir spēja sevi pilnveidot. Šī spēja ar apstākļu palīdzību pakāpeniski attīsta citas spējas, un tā piemīt kā dzimtai, tā indivīdam: tādēļ tas, kas dzīvnieks ir dažu mēnešu laikā, ir viss, kas viņš būs visas savas dzīves laikā, un viņa dzimta pēc tūkstoš gadiem būs tāda pati, kāda tā bija pēc pirmā gada no šī tūkstoša.” (Rousseau, Jean Jacques. *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men or Second Discourse // The Discourses and other early political writings*, p. 141.)

Šo jēdzienu Kants neizmanto bieži, tomēr var pieņemt, ka to varētu izmantot visur tur, kur runa ir par dabisko dotību attīstību (*Entwicklung*). Latviešu valodā noteikts tā atveidojums nav nostiprinājies, tāpēc šeit to atveidosim kā „pilnveidošanās”.

⁷⁴²Kanta antropoloģijai vēstures un tiesību filozofijai svarīgos vienprātības un nesaticības jēdzienus vācu valodā raksta kā „Eintracht” un „Zwietracht”. Latviešu valodā tulkotajos Kanta darbos jēdzienu „vienprātība” (sk.: *Ideja*, 26) vēl atveido kā „saskaņa” (sk.: *MM*, 114), savukārt „nesaticība” (sk.: *Ideja*, 26, 30; *Vēstures sākums*, 44) kā „nesaskaņa” (sk.: *MM*, 114). Mēs izmantosim vienprātības un nesaticības jēdzienus, bet citējot ievērosim tulkotāja izmantoto attiecīgā jēdziena atveidojumu.

⁷⁴³*Anth* 7: 322

Kants šajā pasāžā atsaucas uz *Idejas* 4. tēzi, kurā antagonisms atklāts kā attīstības dzinēj spēks. Pretošanās citiem „uzmodina visus cilvēka spēkus, liek pārvarēt tieksmi uz slinkumu un, godkāres, varaskāres un mantkāres dzītam, radīt sev rangu starp līdzbiedriem, kurus gan viņš *nepacīēs*, bet bez kuriem arī nevar *iztikt*”⁷⁴⁴. Daba tādējādi attīsta cilvēka dotības un ved viņu uz pilsonisko sabiedrību kā dabas kontrolētas attīstības mērķi.

Attīstības pieņēmums balsta cilvēku dzimtas raksturojumu ne tikai tiktāl, ciktāl tai piedēvē iedīgļus, kas nodrošina tās politisko attīstību, bet ciktāl tai piedēvē visas dispozīcijas, ar kuru palīdzību Kants *Antropoloģijā* raksturo cilvēku. Šis raksturojums, kā norādīts antropoloģijas lekciju pierakstos, ir problemātisks, jo balstās minētajā pieņēmumā un novērojumos.

„[Lai] noteiktu cilvēku dzimtas raksturu, es mēģinu cilvēku vienā laika posmā salīdzināt ar [cilvēku] citā laika posmā un tā atklāt, kāda ir cilvēka noteiksme. Jo mēs nevaram teikt, ka tāda, kāda tā ir tagad, tā ir pastāvīgi, tas ir tā, it kā senie teiktu, ka, tā kā bija viņu laikā, būs vienmēr, jo tagadējais stāvoklis taču ir pilnīgi atšķirīgs no senā. Mēs redzam, ka šeit pareizu jēdzienu par cilvēku nevar izveidot no fenomena, [to] nevar [izveidot] arī no vēstures. Bet no dažādajiem apstākļiem mēs līdz šim varam atklāt noteiktas dispozīcijas un no tām izsecināt, ko daba iecerējusi attiecībā uz cilvēku.”

Runa ir arī par „tikumības dispozīciju”, „kura mums tiek atklāta caur audzināšanu”⁷⁴⁵.

Pieņēmums par attīstības norisi *Idejā* un *Antropoloģijā* (kā darbā, tā lekcijās) nav saskanīgs. Pēdējā spēkā ir premisa, ka cilvēku attīstība norisinās arī prasmju un zināšanu, tātad – audzināšanas – dēļ. *Idejā* savukārt runa ir ne vien par dabas noteiktu procesu, bet par tādu dabas noteiktu procesu, kurā cilvēks ne tikai piedalās nelabprāt, bet to var nevēlēties vispār.

Kants raksta:

„Cilvēks grib vienprātību, taču daba zina labāk, kas ir labs viņa dzimtai: tā vēlas nesaticību. Viņš grib dzīvot ērtībās un priekos; turpretim daba vēlas, lai viņš no laiskuma un bezdarbīgā peticīguma mestos darbā un grūtībās, atrodot pret to [laiskumu un peticīgumu] arī līdzekli, kā gudri no tā izkļūt. Dabiskie dzinuļi uz to – nesabiedriskuma un vispārējās pretestības avoti, no kuriem rodas tik daudz ļaunuma, bet kuri tomēr arī liek no jauna sasprindzināt spēkus, līdz ar to vairāk attīstīt dabiskos dotumus, – šādi tomēr pauž gudra Radītāja ierīkojumu, nevis kāda ļauna gara roku, kurš būtu iejaucies Viņa lieliskajā iekārtojumā vai aiz skaudības to samaitājis.”⁷⁴⁶

Daba nerīkojas saskaņā ar cilvēka vēlmēm, bet saskaņā ar savu nolūku. Tā realizē savu nolūku, „vēlamies mēs to vai nevēlamies”⁷⁴⁷, tādējādi „dabas mērķis, kaut arī tas nav mūsu mērķis, tomēr tiek sasniegts”⁷⁴⁸.

Ja daba cilvēkus noved līdz savam mērķim neatkarīgi un pat pretēji viņu vēlmei, attiecīgi – apzinātai darbībai –, jautājums ir: kāpēc attīstībai nepieciešamas zināšanas un prasmes, par kurām Kants runā *Antropoloģijā*? Citiem vārdiem sakot, *Idejā* un arī MM Kants runā par tādu

⁷⁴⁴IaG 8: 21

⁷⁴⁵V-Anth/Pillau 25: 839

⁷⁴⁶IaG 8: 21–22

⁷⁴⁷ZeF 8: 365

⁷⁴⁸KU 5: 432

attīstības procesu, kas norisinās neatkarīgi no cilvēku iniciatīvas un apzinātas līdzdalības, bet *Antropoloģijā* viņš pieņem tādu attīstības procesu, kurā cilvēki ir līdzdalīgi, viņi mācās, tiek audzināti un audzina paši un iegūtās zināšanas izmanto attīstībā. No atbildes uz jautājumu par to, kā šie procesi ir savienojami, kā ir saprotama attīstība, atkarīga antropoloģijas nozīmes izpratne.

Sekojošā Ārentes uzskatam, šie procesi nav savienojami, jo runa gluži vienkārši nav par vienu un to pašu priekšmetu, jeb par vienu un to pašu perspektīvu, kādā šis priekšmets tiek apskatīts. Ārente raksta:

„Mums tagad ir trīs ļoti atšķirīgi koncepti vai trīs perspektīvas, kādās skatīties uz cilvēku darbībām: mums ir cilvēku dzimta un tās progress, mums ir cilvēks kā morāla būtne un mērķis par sevi, un mums ir cilvēki daudzskaitlī [...], kuru patiesais mērķis ir [...] socialitāte. Šo trīs perspektīvu nošķirums ir nepieciešams priekšnosacījums Kanta izpratnei. Kad vien viņš runā par cilvēku, ir jāzina, vai viņš runā par cilvēku dzimtu vai par morālu būtni, racionālu būtni, kura varētu eksistēt arī citās visuma daļās, vai par cilvēkiem kā tiem, kas patiešām apdzīvo zemi.”⁷⁴⁹

Ārente nošķir cilvēka skatījumu dzimtas attīstības kontekstā, cilvēku kā morālu būtni un cilvēku kā politiskās attīstības un norišu procesa dalībnieku. Pēdējais nošķirums ir sevišķi būtisks pašas Ārentes politiskās attīstības dimensijas pētījumam, citā pētījumā to ir iespējams neskatīt kā atsevišķu nošķirumu citos kontekstos. Tomēr nošķirums starp pirmajām divām perspektīvām ir legītīms visos kontekstos un, tās vienkāršojot, ikreiz pieprasa izšķirties, vai ir runa par cilvēku kā racionālu būtni, kas vismaz daļēji kontrolē procesus, kuros viņš ir iesaistīts, vai par cilvēku kā dabas iecerēta un kontrolēta attīstības procesa dalībnieku, kurš pats neko šajā procesā nenosaka. Šī jautājuma sakarā visbūtiskākais darbs ir *Ideja*, tajā ietvertas abas perspektīvas un to vērtējums. Tādēļ, lai noskaidrotu *Antropoloģijas* pētījuma lomu attīstības pieņēmuma kontekstā, jāpievēršas attīstības skaidrojumam *Idejā*.

II. 2.3.1. „Greizs koks” un taisni „koki mežā”: cilvēka līdzdalība dzimtas attīstībā

Antagonisma noteiktais attīstības process ir izprotams mehānikas darbības un pretdarbības kategorijās. Ar darbību un pretdarbību tiek nodrošināts zināms līdzsvars, kas nesabiedriskuma īpašībām neļauj izvērsties destrukcijā, t. i., *bellum omnium contra omnes* stāvoklī. Kants šo līdzsvaru raksturo kā „atbilstīgi vispārīgajam brīvības likumam savstarpēji ierobežojošās patvaļas darbības un pretdarbības līdzsvaru”⁷⁵⁰.

Iedibinot tiesiskas attiecības kā līdzsvara stāvokli, cilvēku nolūks ir labklājība. Tikai tās apdraudējums liek cilvēkiem iesaistīties sabiedrībā, kuru regulē likumi. Šāda sabiedrība vēl

⁷⁴⁹Arendt, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 26.

⁷⁵⁰TP 8: 292

nebūt nav tas, ko SK Kants sauc par „morāli pamatotas sistēmas vienību”⁷⁵¹. Kā viņš norāda *Idejā*, tā nav „potēta uz morāli labā noskaņojuma”, un viss, kas nav uz tā potēts, ir „tikai šķietamība un vizuļojoša nabadzība”⁷⁵². Šajā stāvoklī cilvēkus joprojām vada tikai savtīgas intereses, savstarpēja neuzticība un konkurence. *Idejā* Kants liek saprast, ka, ja „no šīm visām cilvēku iedarbībām un pretdarbībām kopumā nekas, vismaz nekas saprātīgs nerastos”, nevar pateikt, „vai nesaticība, kas ir tik dabiska mūsu dzimtai, beigu beigās nesagatavotu mums ļaunumu [pārpilnu] elli”⁷⁵³. 6. tēzē Kants paskaidro tuvāk, ka attīstība, kas balstīta tikai „iedarbībā un pretdarbībā”, centienos izmantot līdzcilvēkus, lai realizētu savtīgas intereses, rada neatrisināmu problēmu pilsoniskas sabiedrības iedibināšanai, galu galā tā var kļūt par elli. Cilvēks, ja viņu raksturo tikai antagonisms, „ir *dzīvnieks*⁷⁵⁴, kam, ja dzīvo starp citiem savas dzimtas [locekļiem], *nepieciešams kāds kungs*”, tāpēc, ka „viņš, protams, savu brīvību izmanto nelietīgi attiecībā pret sev līdzīgajiem; un, kaut arī kā prātīgs radījums vēlas likumu, kas visiem noteic brīvības robežas, tomēr savtīgā dzīvnieciskā tieksme vedina, kur vien iespējams, uzskatīt sevi par izņēmumu”⁷⁵⁵. Šajā tēzē Kants konstatē problēmu, ka arī kungs, kas varētu apvaldīt tieksmi izdarīt izņēmumu pret sevi, nāk no tās pašas cilvēku dzimtas un arī ir dzīvnieks: „Jo ikviens no viņiem vienmēr izmantos savu brīvību nelietīgi, ja virs viņa nav neviena cita, kam pēc likumiem ir vara pār viņu. Taču augstākajai galvai ir jābūt taisnīgai *pašai par sevi* un tomēr – *cilvēkam*. Tāpēc šis uzdevums ir visgrūtākais; jā, pilnīgs tā atrisinājums nav iespējams: no tik greiza koka, no kāda darināts cilvēks, nevar pagatavot neko gluži taisnu.”⁷⁵⁶

Ņemot vērā šo problēmu, antagonisma virzītā attīstība izvēršas strupceļā tādā nozīmē, ka sabiedrība attīstās līdz noteiktam līdzsvara stāvoklim, kuru var izjaukt, ja tās locekļiem rodas iespēja savas savtīgās intereses veiksmīgāk realizēt, pārkāpjot likumus. Bet šī attīstība nevar novest līdz stāvoklim, kas varētu iezīmēt stabilu platformu tālākajai attīstībai, ko daba cilvēkam paredzējusi. Kā Kants norāda antropoloģijas lekcijās, cilvēka iedabai ir raksturīgi, „ka ikvienam skauž otra vērtība, tādēļ ikviens cilvēks, šķiet, cenšas kaut ko iegūt no otra vērtības. Līdzsvars nav iedibināms”⁷⁵⁷. Daba pilsonisko sabiedrību izvirza par savu mērķi tāpēc, ka tā nepieciešama, lai

⁷⁵¹KU 5: 432

⁷⁵²IaG 8: 26

⁷⁵³Ibid., 25

⁷⁵⁴Problēmas pamatā ir nevis tas, ka cilvēks ir dzīvnieks, bet, ka viņš ir dzīvnieks, kuram piemīt brīvība. Lekcijās Kants norāda: „Dzīvnieciskuma un instinktu apvienojums ir dzīvniekos, un tie ir gluži labi, jo šeit viss sakrīt. Brīvība un prāts, kuriem jābūt cilvēkā saskaņā ar viņa patieso noteiksmi, arī ir labi. Turpretī dzīvnieciskums un brīvība, kas mežonīgajā stāvoklī parādās cilvēkos, ir visa ļaunā dzinuļu avoti un tā sākotne. Cilvēks ir radījums, kam ir nepieciešams kungs, kurš nav vajadzīgs pat dzīvniekiem. Cēlonis tam ir brīvība un tās nepareizs izmantojums, dzīvnieks turpretim droši vadās pēc sava instinkta. Šo kungu cilvēks var ņemt tikai no savas cilvēku dzimtas, kas ir patiesā cilvēku dzimtas nelaime, jo tieši šis kungs, ko cilvēks sev izvēlas, arī ir cilvēks, kuram tāpat ir vajadzīgs kungs.” (*V-Anth/Mensch* 25: 1199–1200)

⁷⁵⁵IaG 8: 23

⁷⁵⁶Ibid.

⁷⁵⁷*V-Anth/Mron* 25: 1507

„visi radījuma dabiskie dotumi” varētu „tikt pilnīgi un mērķatbilstīgi attīstīti”⁷⁵⁸. Daba „tikai ar tā [uzdevuma] atrisināšanu un īstenošanu var sasniegt savus pārējos nolūkus uz mūsu dzimtu”⁷⁵⁹. Dabas mērķis nav izvairīties no situācijas, kurā cilvēki cits citu iznīcinātu, bet attīstīt cilvēku dzimtu, tādējādi tās mērķis ir nevis pilsoniska sabiedrība kā līdzsvara stāvoklis, bet kā visu cilvēku dotību attīstības pakāpes manifestācija un pamats to tālākai attīstībai.

No iepriekš teiktā par dabas mērķi var secināt, ka velnu tautas arguments MM⁷⁶⁰ pamato vienīgi tēzi par to, ka būtnes tikai ar savtīgu motivāciju var iziet no sākotnējā destruktīvā savstarpējā kara stāvokļa, nevis ilgstoši saglabāt stabilitāti, turklāt arī tālāk attīstīties. Tādējādi velnu tauta gan var izveidot valsti, bet tā nevar būt tā valsts, kuru daba iecerējusi cilvēku dzimtai, jo tai valstij būtu jābūt balstītai ne tikai savtīgos apsvērumos, bet arī vismaz daļēji ja ne gluži morālā, tad ne ļaunā noskaņojumā. Citiem vārdiem sakot, cilvēkiem, lai piepildītu dabas nolūku un prāta mērķus, nav jābūt eņģeļiem, bet viņi nevar būt arī velni.

Prātīgi pieņemt, ka Kants nemodelē attīstības procesu tā, it kā cilvēki būtu velni. Attīstības procesa raksturojums tikai tiktāl, ciktāl to nodrošina antagonisms, neizsmēļ visu Kanta priekšstatu par attīstību un nav izprotams kā reprezentatīvs par šo priekšstatu.

Idejas 5. tēzē Kants piedāvā citu attīstības modeli, kas reducē 6. tēzē formulēto problēmu. Šī modeļa raksturojumam viņš izmanto nevis mehānikas kategorijas, bet botānikas metaforu: „[...] Gluži kā koki mežā, mēģinādami atņemt cits citam gaisu un sauli, spiež to meklēt virs sevis un šādi izaug taisni un skaisti; turpretim tie, kas aug brīvībā un nošķirti, dzīdami zarus pēc savas labpatikas, izaug kropļīgi, līki un greizi.”⁷⁶¹ Šī metafora paredz tādu sabiedrības attīstības procesu, kuru neierobežo cilvēka kā „greiza koka” statuss, šeit ir runa par to, ka „greizums” gluži tāpat kā „taisnums un skaistums” ir veidoli, līdz kuriem cilvēks attīstās, un noteikts attīstības process – kopīgā izaugsme – paredz, ka 6. tēzē postulētais „greizums” nav neizbēgama problēma.

Šos divus attīstības modeļus, pievēršot uzmanību tieši *Idejas* metaforām, komentē itāļu filozofs Alesandro Pinzani (*Pinzani*):

„Savos pirmskritiskajos darbos [...] [Kants] izmanto pavisam citu ainu, lai raksturotu dzīvi sabiedrībā, ainu, kas viņa acīs ir ne tik daudz metafora kā (burtiski saprotams) likumsakarīgs apraksts. Viņš apraksta sabiedrībā dzīvojošo cilvēku savstarpējo ietekmi kā darbības un pret darbības spēli. Šo jēdzienu pāri viņš [...] pārņem no fizikas valodas un īpaši no Ņūtona kosmosa teorijas. Saskaņā ar to sabiedrību var aplūkot kā līdzsvara stāvokli, kas valda starp tās locekļu pretstatītajiem spēkiem [...]. Šķiet, ka šis fizikālais, gandrīz mehāniskais priekšstats par sabiedrību

⁷⁵⁸*JaG* 8: 18

⁷⁵⁹*Ibid.*, 22

⁷⁶⁰MM Kants raksta: „Valsts izveides problēma, lai cik skarbi tas arī izklausītos, ir atrisināma pat velnu tautai (ja vien tiem ir sapratne) un formulējama šādi: „Saprātīgu būtņu daudzumu, kurām kopumā to saglabāšanai vajadzīgi vispārīgi likumi, kaut gan slepenībā ikviena no tām sliecas izvairīties no tiem, organizēt tā un iekārtot to satversmi tā, lai, kaut arī savā personiskajā noskaņojumā tās nostājas cita citai pretim, aizkavētu to, tā ka viņu publiskās uzvedības iznākums būtu tāds pats, it kā viņām nebūtu šāds ļauns noskaņojums.” Šādai problēmai jābūt *atrisināmai*. Jo runa ir nevis par cilvēku morālo uzlabošanu, bet gan tikai par dabas mehānismu, par kuru uzdevums prasa zināt, kā to var izmantot, lai cilvēku nemiermīlīgo noskaņojumu sadursmi kādā tautā virzītu tā, ka tie paši piespiestu cits citu pakļauties spaidu likumiem un šādi radītu miera stāvokli, kurā likumiem ir spēks.” (*ZeF* 8: 366)

⁷⁶¹*Ibid.*

parādās arī *Idejā*, proti, 4. tēzē, kur Kants piedāvā „nesabiedriskā sabiedriskuma” jēdzienu [...]. Daudzi komentētāji vērš uzmanību tikai uz šo jēdzienu (kas patiešām krīt acīs kā ar nozīmi ļoti piepildīts oksimorons) un neievēro, ka sekojošajās lappusēs tam seko, vai varbūt pat to aizvieto, pieminētā aina par kokiem mežā. Manuprāt, Kants izmanto meža metaforu, lai aprakstītu citādu stāvokli nekā to, kuru raksturo tādi jēdzieni kā „nesabiedriskais sabiedriskums” un „darbība un pretdarbība”. Šie jēdzieni norāda uz valsts fizisku izpratni, kuru raksturo konflikts. Darbībai seko pretdarbība, līdz tiek sasniegts līdzsvara stāvoklis, kuru tomēr jebkurā brīdī var izjaukt jauns spēka lietojums (piemēram, vardarbība). No šīs perspektīvas raugoties, sabiedrība vienmēr ir kustībā, to kopā saturošais līdzsvars starp pretdarbīgajiem spēkiem vienmēr ir tikai pagaidu [līdzsvars]. Turpretī meža aina norāda uz ļoti svarīgu aspektu, kurš netiek pieminēts fiziskajā pilsoniskās sabiedrības aprakstā. Proti, kopdzīve pilsoniskā apvienībā ir iespējama tikai ar savstarpēju ietekmi, kurai ir piespiedu raksturs, kas meža metaforā izpaužas tādējādi, ka koki „spiež” cits citu izaugt skaisti un taisni, bet spiesti viņi tiek *kopējai izaugsmei*. Šeit nav runa par līdzsvara atjaunošanu vai darbīgu spēku iznīcināšanu caur pretdarbību, bet gan par neapzinātu, tomēr iedarbīgu visu sabiedrības locekļu sadarbību.⁷⁶²

Meža metafora tāpat paredz tādu attīstības procesu, kurš neapstājas pie līdzsvara iedibināšanas sabiedrībā, kas attur cilvēkus no savstarpējas iznīcināšanas, bet tādu, kurš noved cilvēku līdz pilsoniskajai sabiedrībai kā stabilam pamatam turpmākai cilvēka kā racionālas un morālas būtnes izaugsmei.

Abi attīstības modeļi balstās atšķirīgos skatījumos uz cilvēka iedabu. 6. tēzē, nodēvēdams cilvēku par „greizu koku”, Kants liek saprast, ka nesabiedriskums pieder pie cilvēka iedabas un ir nemaināms defekts⁷⁶³. Pincani uzskata, ka Kants atrisina šo problēmu, atbrīvojoties no cilvēka kā „greiza koka skatījuma”. Tas notiek 90. gados un vispirms izpaužas *Reliģijā*, kurā nesabiedriskuma īpašības ir sabiedrības produkts⁷⁶⁴. Tomēr ir pamats pieņemt, ka risinājums iezīmējas jau agrāk.

6. tēze, kā Pincani norāda, neiederas *Idejas* kopējā argumentācijā, taču nevis tikai tāpēc, ka no tās izriet, ka pilsoniskā sabiedrība nav sasniedzama, bet tāpēc, ka tā ir pretrunā jau ar 1. tēzi, kura paredz, ka „visi radījuma dabiskie dotumi ir lemti tam, lai reiz tiktu pilnīgi un mērķatbilstīgi attīstīti”.

⁷⁶²Pinzani, Alessandro. *Botanische Anthropologie und physikalische Staatslehre. Zum fünften und Sechsten Satz der Idee // Immanuel Kant. Schriften zur Geschichtsphilosophie*, S. 64–65.

⁷⁶³Kneller, Jane. „Nur ein Gedanke”: Ein Kommentar zu Satz Vier und Fünf in Kants *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht // Immanuel Kant. Schriften zur Geschichtsphilosophie*, S. 54.)

Hobss raksta, ka trīs galvenie nesaskaņas iemesli cilvēka iedabā ir „pirmkārt, sacensība, otrkārt, nedrošība, treškārt, godkāre” (Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Ed. by Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 88). Šis cilvēka iedabas raksturojums ievērojami sasaucas ar Kanta piedāvāto *Idejā*. Atšķirība ir tajā, ka Hobss atsaucas uz cilvēka tieksmi pēc drošības un šī atšķirība atklāj problēmu mēģinājumā ekstrapolēt līdzību starp Kanta un Hobsa aprakstītajiem cilvēces stāvokļiem.

Atsaucoties uz tieksmi pēc drošības, Hobss norāda, ka stāvoklis, kurš galu galā jānodibina tā vietā, lai valdītu iznīcinošais visu karš pret visiem, ir stabilitātes stāvoklis, t. i., drošības stāvoklis, kurā būtu iespējams izmantot tos labumus, kurus neļauj baudīt pastāvīga cīņa par izdzīvošanu, bet kuri raksturīgi civilizācijai – fiziskas un garīgas ērtības, kas dara dzīvi patīkamu. Hobss raksta: „Lai kas arī tādējādi būtu raksturīgs kara laikam, kurā ikviens cilvēks ir ikviena ienaidnieks, ir raksturīgs laikam, kurā cilvēki dzīvo bez kādas citas drošības, kā vien ar to, ar kuru viņus nodrošina viņu pašu spēks un atjautība. Šādā stāvoklī nav rūpniecības, jo tās augļi nav drošībā, tādējādi uz zemes nav arī kultūras, navigācijas, nav iespējams izmantot labumus, kurus varētu pārvadāt pa jūras ceļiem, nav ērtu ēku, nav instrumentu, lai kustinātu vai pārvietotu lietas, kuru pārvietošanai nepieciešams daudz spēka, nav zināšanu par zemeslodi, priekšstata par laiku, nav mākslu, literatūras, nav sabiedrības, un vissliktākais ir pastāvīgas bailes un vardarbīgas nāves draudi. Cilvēka dzīve ir vientuļa, nabadzīga, pretīga, dzīvnieciska un īsa.” (Hobbes, Thomas. *Leviathan*, p. 89.)

Tādējādi stāvoklis, kurā saskaņā ar Hobsu cilvēkam jānonāk ar viņam raksturīgajām īpašībām, ir vispirms stāvoklis, kuru raksturo stabilitāte un tikai pēc tam šī stāvokļa dēļ iespējama zināma izaugsme. Šī stabilitāte, ja salīdzina to ar iepriekšējo vispārējā kara stāvokli, saskaņā ar Hobsu varētu būt vērtība arī tad, ja tās veidols būtu Kanta pieminētā „arkādiskā ganu dzīve ar tās pilnīgo vienprātību, pieticību un savstarpējo mīlestību” (*JaG* 8: 21), ja vien cilvēka iedaba varētu tik lielā mērā mainīties. Kantam savukārt aktualitāte nav stabilitāte, bet attīstība.

⁷⁶⁴Sk.: Pinzani, Alessandro. *Botanische Anthropologie und physikalische Staatslehre*, S. 76.

„Greiza koka” stāvokli nevar noteikt par *regressus ad infinitum* problēmu, jo šis stāvoklis neiezīmē attīstības gala stadiju. Saskaņā ar *Idejas* 1. tēzi un tajā balstīto argumentācijas līniju cilvēki izaug no šī stāvokļa, tādēļ viņi sabiedrībā jāskata drīzāk „kā koki mežā”, kas atklāj iespējamību atrisināt pilsoniskas sabiedrības problēmu izaugsmes ceļā. Šeit arī iezīmējas meža metaforas spēkā esamības robeža. Metafora, kā zināms, attiecas uz vienu kopīgu īpašību, kas piemīt divām, citādi atšķirīgām lietām. Koki, ja reiz tie ir izauguši greizi, vairs nav iztaisnojumi. Cilvēki atšķirībā no kokiem dzimtā (nevis indivīdā) spēj izaugt no greizuma.

Izaugsmes jeb attīstības pieņēmums kā pilsoniskas sabiedrības problēmas risinājums parādās ne tikai *Idejā*, bet arī *Pedagoģijā*. Šis teksts iznāk tikai 1803. gadā, bet lekcijas par pedagoģiju Kants lasa jau no 1776./1777. līdz 1786./1787. mācību gadam⁷⁶⁵. Audzināšanas un politiskās attīstības problēmu šajā tekstā Kants min kā divas cilvēku dzimtai svarīgākās un grūtāk atrisināmās problēmas:

„Cilvēkam vispirms jāattīsta savas dispozīcijas uz labu, providence tās viņā nav ielikusi jau gatavas, tās ir tikai dispozīcijas, kurās morāle nav nošķirta. Padarīt sevi labāku, kultivēt sevi un, ja viņš ir ļauns, padarīt sevi morālu – tas ir jādara cilvēkam. Bet, ja to ļoti rūpīgi apdomā, tad kļūst skaidrs, ka tas ir ļoti grūti. Tādējādi audzināšana ir lielākā un grūtākā problēma, ko var uzdot cilvēkam. Zināšanas ir atkarīgas no audzināšanas, bet audzināšana – no zināšanām. Tādēļ audzināšana var iet uz priekšu tikai pakāpeniski, soli pa solim, un patiesais audzināšanas jēdziens var rasties tikai tādā veidā, ka viena paaudze savu pieredzi un zināšanas nodod nākamajai, tā savukārt kaut ko pieliek klāt un nodod nākamajai. [..]

Divus cilvēces izgudrojumus var uzskatīt par visgrūtākajiem: valdīšanas un audzināšanas mākslu, un pat to idejas vēl ir strīdīgas.”⁷⁶⁶

Pievēršot uzmanību šeit identificētajai audzināšanas problēmai, var redzēt, ka tā ir radniecīga politiskās attīstības problēmai, labākas audzināšanas, tāpat kā labākas pārvaldības problēma ir saistīta ar to, ka tie, kas audzina, tāpat kā tie, kas pārvalda, ir tie paši, kam jātiek audzinātiem vai pārvaldītiem. Kants raksta: „Jāņem vērā, ka cilvēku var audzināt tikai cilvēks, kurš tāpat ticis audzināts. [..] Ja reiz augstākas iedabas būtne uzņemtos mūsu audzināšanu, tad kļūtu redzams, ko var izveidot no cilvēka.”⁷⁶⁷

Jāņem vērā, ka runa ir ne tikai par radniecīgu, bet par *to pašu* problēmu, jo pārvaldības kvalitāte ir atkarīga no valdnieka audzināšanas. Tādējādi audzināšanas problēma ir arī politikas problēma.

Kants raksta:

„Kā var rasties šis labākais stāvoklis? No valdniekiem vai no padotajiem? [Pieņemot], ka pirmie vispirms uzlabosies un tad veiks pusi no ceļa pretī labai pārvaldībai? Ja valdniekiem jāieliek tam pamats, tad vispirms jāuzlabo prinču audzināšana, kurai ilgu laiku bija raksturīga tā pati lielā kļūda, ka jaunībā viņiem neizrādīja pretestību. Koks, kas laukā stāv viens, izaug greizs un plaši izpleš savus zarus, bet koks, kas stāv meža vidū, izaug taisns un meklē virs sevis gaisu un sauli, jo blakus koki viņu ierobežo. Tāpat ir arī ar valdniekiem. Tomēr ne vienmēr ir labāk, ja tos audzina kāds no padotajiem, nekā ja viņus audzina kāds no viņu kārtas. Labo mēs varam gaidīt no augšas tikai tajā gadījumā, ja izglītībai tur dod priekšroku!”⁷⁶⁸

⁷⁶⁵Šī lekciju kursa pamatā ir pazīstamā izglītības darbinieka Johana Bernarda Bazedova (*Basedow*) 1770. gada darbs „Metodes grāmata ģimeņu un tautu tēviem un mātēm (*Methodenbuch für Väter und Mütter der Familien und Völker*)”.

⁷⁶⁶*Päd* 9: 446

⁷⁶⁷*Ibid.*, 443

⁷⁶⁸*Ibid.*, 448

Prima facie Kants šajā pasāzā apgalvo tieši to, ka, labāk audzinot valdniekus, mēs gūsim labāku pārvaldību un labāku valsti. Norādes uz meža metaforu ļauj pieņemt, ka runa šeit ir arī par to, ka audzināšana ir politikas problēma. Proti, var pieņemt, ka runa ir ne tikai par prinču, kuri vēl ir bērni, audzināšanu, lai nākotnē iegūtu labākus valdniekus, bet par pastāvošiem valdniekiem, kurus labākus padara ierobežojums tā, ka viņi nav kā viens koks uz lauka, bet kā koks meža vidū. Valdnieku uzlabo pati sabiedrība. Tātad var pieņemt, ka šajā pasāzā runa ir ne tikai par pedagoģisku, bet arī par taisnīgas sabiedrības problēmu. Gluži kā *Idejā* Kants jautā – bet no kurienes pasaulē var ienākt labāks stāvoklis, proti, „kur lai viņš atrod tādu kungu”, „publiskā taisnīguma galvu, kas pati būtu taisnīga”? Un atbilde, kas ar meža metaforas palīdzību ir ietverta šajā pasāzā, kā arī *Idejā*, paredz, ka šo problēmu var atrisināt kopīga izaugsme, t. i., esot kā kokiem mežā, tātad – augot kopā, sabiedrībā –, viņi var izaugt „taisni un skaisti”, atbrīvojoties no sava „greizuma”, kas liedz atrisināt taisnīgas pārvaldības problēmu.

Antropoloģijas lekcijās Kants uzsver, ka pārvaldes problēmas atrisināšana ir atkarīga no sabiedrības locekļu spiediena, ko var realizēt tikai tad, ja runa ir par atbilstoši audzinātiem pilsoņiem. „Pilnīga pilsoniska sabiedrība nav iespējama ātrāk, nekā ir izglītoti padotie, kas nemaz nepiecieš citu satversmi un valdīšanu.”⁷⁶⁹ Savukārt atbilstoši audzinātu un izglītotu pilsoņu kopums un viņu ietekme uz sabiedrības pārvaldi nav iespējama bez piekrišanas un noteikta atbalsta no šīs pārvaldes subjektu puses, kas nozīmē pietiekami attīstītu pārvaldes modeli. Kants norāda: „Uz pilnīgas pilsoniskas satversmes īstenojumu nevar cerēt, pirms cilvēki un viņu audzināšana nav uzlabojusies. Bet arī šī uzlabošanās, šķiet, nevar notikt pati no sevis, pirms pārvalde nekļūst labāka. Kur būs sākums, nav zināms, iespējams, abas [norises] reiz sastapsies, kas notiks tikai pēc ilga laika.”⁷⁷⁰ Tādējādi runa ir par procesu, kas notiek abās pusēs – starp pārvaldītājiem un pakļautajiem – tātad runa ir par savstarpēju izaugsmi.

Meža metafora uzrāda arī *Pedagoģijā* identificētās audzināšanas problēmas būtisko atšķirību no politiskās attīstības problēmas *Idejas* 6. tēzē. Pirmā atšķirībā no otrās, lai gan lēni, tomēr principā ir atrisināma, „jo aiz izglītības stāv cilvēciskās iedabas pilnveidošanās lielais noslēpums”⁷⁷¹. Šo pašu noslēpumu *Idejā* Kants piesaka kā dabas nolūku, tā pieņēmums ir pamatā *Idejas* kopējai argumentācijai par pilsoniskās sabiedrības ir sasniedzamību.

No iepriekšējiem apsvērumiem izriet, ka Kants attīstības procesu skata nevis kā mehānisku procesu, bez cilvēku apzinātas un prātīgas līdzdalības, bet kā kopīgu izaugsmi, kas paredz arī audzināšanu un izglītošanu, lai uzlabotu cilvēku devumu attīstības procesa norisē. Šāds attīstības procesa skatījums piešķir jēgu Kanta uzskatam, ka *Antropoloģijas* pētījums

⁷⁶⁹V-*Anth/Mensch* 25: 1201

⁷⁷⁰*Ibid.*, 1202

⁷⁷¹*Päd* 9: 444

sniedz zināšanas, kuras ir devums cilvēku attīstībā. Tas nenozīmē, ka nesabiedriskā sabiedriskuma savstarpējās pretdarbības procesam nav nozīmes attīstībā. Tā nozīme ir pat ļoti liela, sevišķi tajos cilvēces attīstības posmos, kad procesi, kas konstituē kopēju izaugsmi atbilstoši izpratnei par cilvēka noteiksmi, nav bijuši iespējami šīs izpratnes trūkuma dēļ⁷⁷². Tomēr šis process nav ne vienīgais un noteiktā attīstības posmā pat ne galvenais attīstības dzinējspēks. Kā raksta Pollmans, Kantam ir „dubulta un savstarpēji papildinoša ticība attīstībai (*Fortschrittsvertrauen*): kā ticība dabiski „predeterminētajam cēlonim” nesabiedriskajam sabiedriskumam, tā arī saprātīgas teorijas veidošanas apgaismojošajam spēkam, kam tikumisks tiesiskuma attiecību mērķis jāuzrāda kā praktiski iespējams un tāds, uz kuru ir vērts tiekties”⁷⁷³.

Šāds attīstības procesa skatījums zināmā mērā diskreditē Ārentes piedāvāto perspektīvu nošķirumu, kas balstās pieņēmumā, ka cilvēks morālā perspektīvā ir mērķis pats sev, bet dzimtas attīstības perspektīvā – līdzeklis dabas nolūka izpildei. Kants, kā izriet no iepriekšējiem apsvērumiem, neskata attīstību kā tādu, kurā cilvēks ir tikai līdzeklis, viņš ir līdzdalīgs attīstības procesā, un, kā norādīts *Antropoloģijas* priekšvārda pirmajā teikumā, šajā procesā viņš gūst zināšanas, kuras izmanto pret sevi kā mērķi.

II. 2.3.2. Attīstība – politiska un morāla

Iepriekš piedāvātais attīstības skaidrojums paredz, ka runa nav vienīgi par politisku attīstību, kā šķietami izriet no *Idejas*, kur postulētais dabas mērķis ir pilsoniska sabiedrība. Tas ļauj pieņemt, ka runa ir arī par morālu attīstību.

Pirmkārt, kā minēts, Kants uzskata, ka nekas, tostarp politiska savienība, nav laba, ja tā „nav potēta uz morāli labā noskaņojuma”. Tādējādi pilsoniska satversme kā dabas mērķis paredz ne tikai tiesiskas, bet arī morālas attiecības starp tās locekļiem. Jovels par vēstures mērķi Kanta skatījumā raksta šādi:

„Kantam vēstures kopējais mērķis ir duāla sistēma; tai ir iekšēja (morāla) un ārēja (tiesiska) puse, kas viena otru papildina. Pirmā ir intersubjektīva *attieksmju* sistēma, kas ideālā variantā ietver visu cilvēku dzimtu. Ikviens loceklis šajā „neredzamajā” sistēmā atzīst visu citu locekļu kā brīvu būtņu jeb mērķu par sevi vienlīdzīgo statusu un ir noskaņots pastāvīgi rīkoties saskaņā ar šo atzīšanu. Ārējā sistēma objektīvē moralitātes uzstādījumu empīriskajā pasaulē⁷⁷⁴. Tā ietver brīvu pilsonisku satversmi, racionālu tiesiskumu un pasaules konfederāciju, kas nodrošina pastāvīgu mieru, un tā paredz tiesības, īpašuma izmantojumu un attīstītu tehnoloģisku civilizāciju.”⁷⁷⁵

⁷⁷²Kants *Pedagoģijā* raksta: „Agrākos laikos cilvēkiem pat nebija jēdziena par pilnību, kuru var sasniegt cilvēka iedaba. Mums pašiem vēl nav skaidrs šis jēdziens.” (*Päd* 9: 445)

⁷⁷³Pollmann, Arnd. *Der Kummer der Vernunft Uz Kants Idee einer allgemeinen Geschichtsphilosophie in therapeutischer Absicht*, S. 80.

⁷⁷⁴Kasirers, skaidrojot apgaismības laika tiesību un sabiedrības teorijas, norāda: „Valsts tikai tiktāl var nodrošināt un pamatot tiesības, ciktāl tā sevī ietver un īsteno sākotnējās tiesības.” (Cassirer, Ernst. *Die Philosophie der Aufklärung*, S. 346.)

⁷⁷⁵Yirmiah, Yovel. *Kant and the Philosophy of History*, p. 138.

Šīs sistēmas ir savstarpēji atkarīgas šādā nozīmē: „Politiskā sistēma *principā* jeb *a priori* ir atkarīga no moralitātes kā tās iemiesojums, bet morālā sistēma ir *pragmatiski* jeb empīriski atkarīga no politiskās kārtības, jo, ja nevainojamas morālas personas var parādīties gandrīz jebkāda veida sabiedrībā, moralitātes totalizācija un tās izplatība masās praksē nav iespējama, ja vien nav dota zināma racionāla sociāla kārtība un pārvarēta anarhija.”⁷⁷⁶

Otrkārt, Kants vairākkārt, lielākoties caur morālā šķituma tēmu, liek saprast, ka moralizācija notiek caur civilizācijas procesu. Antropoloģijas lekciju pierakstos norādīts, ka, „kad cilvēku sabiedrība kļūs pilnīgāka, tāda vienlaikus kļūs arī cilvēce, līdz pilsoniska satversme sasniegs lielāko mērķi, cilvēce sasniegs augstāko dispozīciju attīstības [pakāpi]”⁷⁷⁷. Augsti attīstīta savstarpējo attiecību kultūra paredz, ka cilvēki cits pret citu attiecas, šķietami ievērojot morāles prasības, un vispār pozicionē sevi kā tikumīgus, patiesi morālas pozīcijas attīstībai tam ir liela nozīme tādēļ, ka, kā Kants uzskata: „Labajam, kad to novēro, piemīt neatvairāma vara.”⁷⁷⁸

Idejas 3. tēzē Kants raksta: „Daba ir vēlējusies, lai cilvēks visu, kas iziet ārpus viņa dzīvnieciskās tebušanas mehāniskā iekārtojuma, radītu pilnīgi pats no sevis un būtu līdzdalīgs tikai tajā svētlaimē vai pilnībā, ko pats sev sagādājis, [būdam] brīvs no instinkta, ar paša prātu.”⁷⁷⁹ No turpmākās argumentācijas šajā tēzē izriet, ka daba tādējādi vēlējusies nevis sagādāt cilvēkam lielākas izredzes būt laimīgam, bet apmierināt viņa tieksmi pēc pašcieņas, kas apliecina ne tikai to, ka cilvēks ir apzināti līdzdalīgs attīstības procesā, bet arī to, ka šis attīstības process ir ne tikai viņa pilnības nosacījums, bet arī būtiska tās daļa. Kants raksta, ka daba „tik niecīgi, tik precīzi samērojusi viņa dzīvniecisko aprīkojumu ar sākotnējās eksistences augsto vajadzību, it kā būtu vēlējusies, lai cilvēkam, ja viņš izstrādās sevi no vislielākā raupjuma līdz vislielākajai izveicībai, domāšanas veida iekšējai pilnībai un šādi (cik vien tas iespējams uz zemes) [gūtu] svētlaimi, tas viss būtu paša nopelns un jāpateicas par to vienīgi pašam, it kā vairāk būtu rēķinājusies ar viņa prātīgo *pašcieņu*, nevis labklājību”⁷⁸⁰.

Komentējot šo pasāžu, Ameriks norāda, ka ar „prātīgo pašcieņu” Kants domā nevis psiholoģisku parādību, bet morāla rakstura pašcieņu:

„Kants noteikti nevēlas, lai to uztvertu kādā ierastā psiholoģiskā vai ne-morālā veidā, jo šāds tikai psiholoģisks stāvoklis neatšķirtos vairāk no vienkārši „spēles”, kā sarežģītās dzīvnieku attiecības, kas aprakstītas iepriekš (kā galu galā bezjēdzīgais pāva tīrīgums). Tādējādi par spīti viņa piezīmēm par cilvēka prāta pašveidošanas tehnisko atjautību [...], tas, kas Kantu šeit galu galā nodarbina, nav tikai teorētiskā prāta inovatīvā kapacitāte, ne arī mūsu uz pašiem vērsto un pašveidojošo stāvokļu tikai psiholoģiskā sarežģītība, bet drīzāk izšķirošā normatīvā attieksme, kuru viņš citviet apraksta sīkāk kā pašcieņu, kas pilnībā balstīta cieņā pret *morālo* likumu [...]”⁷⁸¹

⁷⁷⁶*Ibid.*, 174

⁷⁷⁷*V-Anth/Pillau* 25: 844

⁷⁷⁸AP 2: 448

⁷⁷⁹*IaG* 8: 19

⁷⁸⁰*Ibid.*, 20

⁷⁸¹Ameriks, Karl. The purposive development of human capacities // *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*, p. 61.

Tam, ka „domāšanas veida iekšējās pilnības” izstrāde paredz arī morālu attīstību, *Idejas* 3. tēzes analizē atzīst arī Gaijers. Tomēr viņš norāda uz turpmāko problēmu. No Kanta rakstītā citētajā *Idejas* pasāžā izriet, ka šī prātīgā pašcieņa

„ir kaut kas, ko daba attiecībā uz mums ir iecerējusi un ka [...] tā var to realizēt arī par spīti mūsu nolūkiem, nevis ka tas ir kaut kas, ko mēs paši varam sasniegt ar savas brīvās gribas aktu, proti, ar brīvu izvēli atbrīvojot savas gribas noteiksmi no visiem dabas spēkiem, tādiem kā tieksmes, un tā vietā to noteikt tikai ar tīro prātu. Citiem vārdiem sakot, šķiet, ka ir kaut kas pretrunīgs idejā, ka dabas nolūks varētu būt mūsu brīvība⁷⁸², tas, kas ir tikai dabisks, ir tieši tas, kas šķiet nebrīvs, nevis brīvs”⁷⁸³.

Jovels norāda: „Teikt, ka dabas viltība ir atbildīga par morālo progresu vēsturē, ir pretruna.”⁷⁸⁴

Par spīti tam, ka šeit Kanta argumentācija ir problemātiska⁷⁸⁵, Gaijers uzsver, ka „no 5. līdz 7. tēzei Kants apskata nevis morālās, bet politiskās satversmes dabisko ģenēzi, 3. tēzē Kants skaidri piedēvē dabai mērķi realizēt mūsu morālo pilnību”^{786 787}.

⁷⁸²Tieši šo domu, ka cilvēkam ir lemts (tātad tā ir paredzējusi daba) sasniegt visu ar brīvības palīdzību, Kants pauž arī *Refleksijās*. Viņš raksta: „Saprātīgai radībai uz mūsu zemes ir tāds iekārtojums, ka viss labais tai jāsasniedz no savas brīvības caur sevi pašu kā labumu attiecībā uz saviem apstākļiem, tā arī attiecībā uz savas personas talantiem un raksturu.” (*HN* 15: 639) Šī pasāža domu gaitas un izteiksmes ziņā līdzinās 3. tēzei.

⁷⁸³Guyer, Paul. *Kant on Freedom, Law and Happiness*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid: Cambridge University Press, 2000, p. 375.

⁷⁸⁴Yirmiahu, Yovel. *Kant and the Philosophy of History*, p. 175.

⁷⁸⁵Problēma ir aktuāla ne tikai 3. tēzē, bet visā *Idejā*. Tā kā tur ir runa par dabiskajiem dotumiem un 1. tēze postulē, ka „visi radījuma dabiskie dotumi ir lemti tam, lai reiz tiktu pilnīgi un mērķatbilstīgi attīstīti” (*IaG* 8: 18), to ir visai grūti savienot ar jebkādu iekšējas brīvības izpaušmju attīstību. Sevišķi šo problēmu izgaismo pieņēmums, ka dotumi ir bioloģiska kategorija. Kanta pētniece Līzbeta Vanhaute (*Vanhaute*) skaidro, ka dotību jēdziena saknes meklējamas Kanta agrīnajos bioloģiskajos rakstos par rasi. Šī jēdziena nozīmi viņš vēlas nošķirt no tā, kas tiek saprasts ar cēloni, „darbīgais cēlonis tikai uzsāk attīstības kustību, bet dotības (*germs*) un dispozīcijas (*dispositions*) arī nosaka šīs attīstības mērķus [...], dotība jeb dispozīcija būtībā nosaka organisko attīstību, nosaka par ko tas var kļūt, nosaka tā robežas” (Vanhaute, Liesbet. *How biological is human history? Kant's use of biological concepts and its implications for history as moral anthropology. // Hegel Bulletin*. Vol. 32. Cambridge University Press, 2011, p. 254.)

Ja Kants šādā veidā saprastu dotību jēdzienu, būtu grūti pamatot, ka *Idejā* runa ir arī par morālo attīstību. Vanhaute tomēr šeit nesaskata problēmu. Viņa raksta: „Ne mazāk svarīgi ir ņemt vērā, ka, lai gan dispozīcijas cilvēka prāta attīstību nenosaka automātiski, atsaukšanās uz prātu kā uz dispozīciju paredz, ka morālā progresa spēja ir iesakņota cilvēka iedabā. Tāpat kā kviešu vārpai kā reakcija uz aukstumu vienmēr izveidosies bieza virskārta, cilvēki, saskārušies ar problēmām, vienmēr nonāks pie saprātīgiem secinājumiem, prāts vienkārši ir viņu veids, kā risināt problēmas. Tieši tāpēc cilvēka prātam jāpildinveidojas un jāattīstās morāles virzienā, cilvēki nevar attīstīties ne-prāta vai ne-moralitātes virzienā. Izmantojot bioloģisko „dispozīciju” jēdzienu, lai apzīmētu cilvēku racionalitātes spēju, Kants vēlas pateikt, ka prāts nekad nav promesošs un ka tas ir stingri iesakņots cilvēka iedabā. Vēstures gaitā prāta dispozīcija kalpo kā morāles enkurs, tā nostiprina saprātīgas un morālas attīstības spēju cilvēka iedabā.” (*Ibid.*, 256.)

Nepiekrīst domai, ka tikai bioloģisks dotību lasījums ir savienojams ar morāles attīstību, ļauj vismaz divi iemesli. (1) Šī doma nav savienojama ar brīvību morāles pamatā. Ja pieņemam, ka cilvēks pēc zināma attīstības laika sāk morāli risināt noteiktas problēmas gluži kā kviešu vārpa, sastopoties ar aukstumu, šī morāle neparedz brīvību. Tāpat to neparedz doma, ka cilvēks nevar attīstīties ne-morāles virzienā, ja šādas iespējamības nebūtu, tad mainītos arī morālās attīstības statuss. (2) Ja koncentrējamies tieši uz *Ideju*, šai Vanhoutes domai nepiekrīst liek Kanta tēze, ka daba ir vēlējusies, lai cilvēks visu, kas nepieder pie viņa dzīvnieciskuma, „radītu pilnīgi pats no sevis”, pieņemt, ka daba nodrošina noteikta veida attīstību, ir pretrunā ar šo Kanta tēzi.

Tomēr, pat ja nepiekrīt Vanhoutes lasījumam, 3. tēze ir problemātiska, jo, stingri ņemot, arī pilsoniska sabiedrība „iziet ārpus viņa dzīvnieciskās tebušanas mehāniskā iekārtojuma”, tomēr politisku attīstību daba nodrošina. Viens no iespējamiem risinājumiem, pieņemot bioloģisku dotību un attīstības lasījumu, būtu pieņemt, ka runa ir par attīstību epiģenēzes teorijas izpratnē.

⁷⁸⁶Guyer, Paul. *Kant on Freedom, Law and Happiness*, p. 377.

⁷⁸⁷To, ka Kants nepievēršas pretrunai starp brīvību kā dabas dotību un uzskata, ka tā nav problemātiski apvienojama ar dabas noteikto virzību uz pilsonisku sabiedrību, apliecina arī viņa izteikums zemsvītras piezīmē *Vēstures sākumā*. Tiesa, tur viņš norāda, ka likumsakarība, kas nosaka pilsoniskās sabiedrības sasniegšanu, ir tikai vispārīga, viņš raksta, ka daba „noteikti nav paredzējusi cilvēku šādai nevienlīdzībai, jo devusi viņam brīvību un

Norāde uz ne tikai apzinātu, bet arī morāla rakstura līdzdalību attīstībā ietverta arī 8. tēzē, kurā Kants piemin „zināmu sirdsdalību labajā”, kurai līdz ar apgaismību „jānokļūst līdz troņiem”⁷⁸⁸. Šie Kanta vārdi, kā skaidro Hefe, norāda uz to, ka par spīti attīstības nepieciešamībai, ko neatkarīgi no cilvēka vēlmēm nodrošina daba, „cilvēks var palīdzēt, un viņam jāpalīdz”⁷⁸⁹.⁷⁹⁰ Hefe arī norāda, ka varēšana, kas pieteikta *Idejā*, MM tiek kāpināta līdz jebūtībai: „Daba garantē mūžīgo mieru, tiesa, garantija nav pietiekama, lai (teorētiski) *paregotu* tā nākotni, tomēr praktiskajā nolūkā tā ir pietiekama un uzliek par pienākumu strādāt šī (nepavisam ne himeriskā) mērķa sasniegšanai”⁷⁹¹. Tāpat Hefe uzskata, ka „sirdsdalības”, „moralizēšanās” un „morāli labā noskaņojuma” pieminēšana norāda uz to, ka *Idejā* runa nav tikai par cilvēku savstarpējo attiecību jautājumu, tātad ārējo brīvību, bet arī par iekšējo brīvību⁷⁹², tātad par tādu attīstību, kuras pietiekamais nosacījums nav dabas darbība neatkarīgi no cilvēka vēlmes un līdzdalības.

Uz brīvās gribas faktoru, komentējot 3. tēzi, atsaucas arī vācu filozofe Paulīne Klaingelda (*Kleingeld*): „Cilvēka prāts nav ieprogrammēts kā instinkti, jo tas nebūtu savienojami ar cilvēcisko brīvību. Tas ir cilvēka uzdevums – pašam sevi attīstīt. Tātad arī pašam cilvēkam pienākas šīs autodidaktikas nopelni.”⁷⁹³ Dabas palīdzība, kā norāda Klaingelda, saprotama kā attīstības nosacījumu radīšana, t. i., cilvēka apveltīšana ar noteiktu fizioloģisku un garīgu konstitūciju, būtiskākais šīs konstitūcijas elements attīstības kontekstā ir nesabiedriskais sabiedriskums⁷⁹⁴.

SK 83. paragrāfā Kants skaidro, ka dabas augstākais mērķis attiecībā uz cilvēku ir viņa spēja sev noteikt mērķus, kuru Kants sauc par kultūru. Mērķis veicināt cilvēka spēju noteikt mērķus sākotnēji ir negatīvs un „izpaužas gribas atbrīvošanā no iekāru despotisma, kuras mūs, piesaistītus kādām dabas lietām, dara nespējīgus pašiem veikt izvēli; mēs ļaujam sevi savažot dziņām, kuras daba mums devusi tikai kā vadlīniju, lai nepamestu novārtā vai nepārkāptu

prātu, lai ierobežotu to tikai ar pašas vispārīgo un turklāt ārējo likumsakarību, ko sauc par *pilsoniskām tiesībām*” (*MAM* 8: 116). Tomēr tas nekādi nepalīdz risināt Gaijera uzrādīto problēmu, jo arī pilsoniskās sabiedrības sasniegšanai atvēlēta ne-morālā brīvība ir grūti izprotama kā dabiska dotība. Tomēr šis citāts apliecina, ka pilsoniskās sabiedrības attīstības procesā klātesoša ir brīva, tādējādi tas apstiprina pieņēmumu, ka 3. tēzē runa var būt arī par morālu attīstību.

⁷⁸⁸*JaG* 8: 28

⁷⁸⁹Höffe, Otfried. *Einführung // Immanuel Kant. Schriften zur Geschichtsphilosophie*, S. 9.

⁷⁹⁰Jovels skaidro, kā saskaņojas dabas veicinātā attīstība un cilvēka līdzdalība jeb, kā raksta Hefe, palīdzība: „Dabas viltība ir tikai politiskā progresa un ārējās „civilizācijas” rašanās dzinulis, nevis vēstures morālā nozīmē [...]. Dabas viltība vairs nav ekskluzīvs progresa dzinulis pat politikā, tas atvēl vietu komplimentāram apzinātas prakses principam.” (Yirmiahu, Yovel. *Kant and the Philosophy of History*, p. 141) Tātad cilvēka „apzinātā prakse” papildina dabas procesu, nodrošinot pilnvērtīgu attīstību.

⁷⁹¹*ZeF* 8: 368

⁷⁹²Sk.: Höffe, Otfried. *Einführung // Immanuel Kant. Schriften zur Geschichtsphilosophie*, S. 16.

⁷⁹³Kleingeld, Pauline. *Fortschritt und Vernunft: zur Geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1995, S. 24.

⁷⁹⁴Sk.: Kleingeld, Pauline. *Fortschritt und Vernunft: zur Geschichtsphilosophie Kants*, S. 25.

dzīvnieciskuma uzdevumu mūsos, kaut arī esam pietiekami brīvi važas pievilkt vai atlaist, pagarināt vai saīsināt, kad to prasa prāta mērķis”⁷⁹⁵. Tieksmes, „kuru dabiskie iedīgļi attiecībā uz mūsu kā dzīvnieku sugas sūtību ir gluži mērķtiecīgi”, tomēr „visai apgrūtina cilvēces attīstību”⁷⁹⁶. Tādējādi dabas mērķis tām ir: „aizvien vairāk mazināt to tieksmju rupjību un nevaldāmību, kuras drīzāk pieder pie dzīvnieciskuma mūsos un vairāk par visu darbojas pretim mūsu augstākā aicinājuma papildījumam (tātad tieksmes pēc baudas) un aizvien vairāk atbrīvot vietu cilvēces attīstībai.”⁷⁹⁷

Tādējādi cilvēku dzimtas politiskā attīstība vienlaikus ir viņu kultūras attīstība, jo pilsoniskajai sabiedrībai pret dabas nolūku ir jābūt nosacījumam citu cilvēka dotību attīstībai, pirmais no tiem, kas sniedzas ārpus dabas sfēras, ir spēja noteikt mērķus, kas nav tieksmju objekti, bet ir prāta izvirzīti mērķi, t. i., spēja būt „neatkarīgam no dabas [...] mērķu noteikšanā”⁷⁹⁸. Neatkarība no dabas mērķu noteikšanā savukārt ir morāla noskaņojuma iespējamības nosacījums.

Ņemot vērā šos apsvērumus, var atgriezties pie jautājuma par to, kā Kants pamato *Antropoloģijas* pētījumu. Var pieņemt, ka saskaņā ar Kanta ieceri šāds pētījums ir pienesums tam zināšanu krājumam, kas cilvēkam ir vajadzīgs viņa attīstības ceļā, jo cilvēka attīstība paredz viņa līdzdalību, tātad cilvēka labāka sagatavotība ir attīstību veicinošs faktors⁷⁹⁹.

Runa šeit ir gan par kultūras, tātad arī politisku attīstību, gan par morālu attīstību. Uz to norāda Kanta argumentācija *Idejas* 3. un 8. tēzē, kā arī viņa apsvērumi SK par to, ka atbrīvošanās no tieksmju ietekmes ir būtiska „mūsu augstākā aicinājuma papildījumam”. Tātad vēsture ir nevis tikai cilvēku dzimtas politiskās attīstības arēna, bet cilvēku dzimtas vispār, tostarp morālās attīstības, arēna. Kā raksta Jovels:

„Vēsture ir process, kurā jārealizējas augstākajam labumam un kurā brīvā, formējošā praktiskā prāta aktivitāte pārveido doto pasauli jaunā, morālā pasaulē. Vēsturiskais galamērķis kalpo arī kā fokuss, kas savieno jeb „totalizē” visu atsevišķo morālo indivīdu nolūkus un rīcības un visas kolektīvā drošuma jomas, tādas kā tiesības, politika un izglītība. Vēsture tātad ir process, kurā vajadzētu parādīties prasītajai brīvības un dabas „sintēzei”.⁸⁰⁰

Ja attīstība ir saprotama kā visu cilvēka dotību, tātad arī morāles attīstība, *Antropoloģijas* pētījums ir pienesums arī cilvēku dzimtas morālajā attīstībā.

Šis secinājums būtiski sasaucas ar Kanta izpratni par antropoloģijas lekciju nozīmi. 1773. gada vēstulē Hercam Kants rakstīja, ka antropoloģijas mācību viņš iecerējis kā „prasmes,

⁷⁹⁵KU 5: 432

⁷⁹⁶*Ibid.*, 433

⁷⁹⁷*Ibid.*

⁷⁹⁸*Ibid.*, 431

⁷⁹⁹Saskaņā ar šo apsvērumu antropoloģijas lekcijas un tajās balstītais darbs, t. i., pats pētījums antropoloģijas sfērā ir attīstību veicinošs faktors. Šādi Kants izprot arī *Idejas* nozīmi cilvēku dzimtas attīstībā, 9. tēze paredz, ka „filozofisks mēģinājums izstrādāt vispārēju pasaules vēsturi atbilstīgi dabas plānam, kas vērsts uz pilnīgu pilsonisku apvienošanās cilvēkdzimtā, jāuzskata par iespējamu un pat par šo dabas nolūku veicinošu” (*IaG* 8: 29).

⁸⁰⁰Yovel, Yirmiahu. *Kant and the Philosophy of History*, p. 31.

saprātīguma un pat gudrības mēģinājumu akadēmiskajai jaunatnei”. Ja ņem vērā no Ruso gūto mācību krietni pirms šīs vēstules, t. i., 1764. gadā, ir pamats domāt, ka gudrībai Kanta antropoloģijā ir lielāka nozīme, nekā atklāj šīs rindas no vēstules. *Piezīmēs* Kants par jaunatni raksta šādi: „Viens no lielākajiem zinātnes izraisītajiem ļaunumiem ir tāds, ka tā atņem tik daudz laika, ka jaunatnes tikumus atstāj novārtā, otrkārt, tā tik ļoti pieradina garu pie spekulāciju saldmes, ka labie darbi netiek veikti.”⁸⁰¹ Un: „Jaunatnei jā māca godāt vispārējo sapratni kā morālu, tā loģisku iemeslu pēc.”⁸⁰² Saistot šīs Kanta atziņas ar Ruso iespaidā gūto pārliecību par zinātnes uzdevumu cilvēka morālajā atjaunotnē, var pamatoti pieņemt, ka antropoloģijas mācībai, Kantaprāt, vajadzētu vismaz piedalīties šī uzdevuma izpildē. Kants gan netver antropoloģiju kā zinātni, bet, kā norāda Muncele, viņš neizstrādā šeit pieminēto zinātni, tomēr tā varētu būt (vai kļūt) antropoloģija kā zinātne par cilvēci, izglītības zinātne vai to apvienojums⁸⁰³.

Saskaņā ar pieņēmumu par šīs no Ruso gūtās mācības nozīmi Kanta antropoloģijas sākotnē ir pamats uzskatīt, ka Kants antropoloģijas lekcijas uztver kā pienesumu cilvēku morālai audzināšanai.

II. 2.4. Dispozīciju teorija *Antropoloģijā* un *Reliģijā*

Reliģijā Kants cilvēku raksturo ar triju dispozīciju – dzīvnieciskuma, cilvēciskuma un personības dispozīcijas – palīdzību. *Antropoloģijas* pēdējā sadaļā Kants uzskaita trīs dispozīcijas, kas raksturīgas cilvēku dzimtai:

„Starp dzīvajiem zemes iedzīvotājiem cilvēku viņa būtībā no visām citām dabas būtnēm nošķir viņa tehniskuma dispozīcija (saistīta ar apziņu, mehāniska), lai varētu apieties ar lietām, pragmatiskuma dispozīcija (prasmīgi izmantot citus cilvēkus saviem nolūkiem) un morāles dispozīcija (pakļautībā likumiem rīkoties pēc brīvības principiem pret sevi un pret citiem), un ikviens no šīm trim pakāpēm jau pati par sevi var nošķirt cilvēku no citiem zemes iedzīvotājiem.”⁸⁰⁴

Minētā triāde – tehnisks, pragmatisks, morāls – Kanta darbos parādās vairākkārt. Saistībā ar *Antropoloģiju* iepriekš minētajā vēstulē Hercam viņš norāda, ka tā iecerēta kā vingrinājums prasmē, saprātīgumā un gudrībā. *Pedagoģijā* viņš raksta, ka „pie praktiskās audzināšanas pieder: 1) prasme, 2) pasaules gudrība (*Weltklugheit*), 3) tikumība”⁸⁰⁵. Šīm dispozīcijām atbilstošās attīstības norises, kā to formulē Firla⁸⁰⁶, ir kultivācija, civilizācija un moralizācija.

⁸⁰¹*Bem* 20:43

⁸⁰²*Ibid.*, 44

⁸⁰³Sk.: Munzel, Felicitas G. Relative Goodness and ambivalence of human trait: reflections in light of Kant's pedagogical concerns // *Kant's Observations and Remarks. A Critical Guide*. Ed. by Susan Meld Shell, Richard Velkley. New York: Cambridge University Press, 2012, p. 165.

⁸⁰⁴*Anth* 7: 322

⁸⁰⁵*Päd* 9: 486

⁸⁰⁶Firla, Monika. *Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant*, S. 57.

Triāde *Antropoloģijā* tomēr nav neproblemātiski savienojama ar to, kas ir *Reliģijā*. Turpmāk, analizējot visas trīs dispozīcijas abos darbos, noskaidrosim to savienojuma problēmas un to risinājumus. Šādi risinājumi ir jāatrod, lai pragmatiskās antropoloģijas pētījumu varētu skatīt kā pētījumu *Reliģijā* pieteiktās cilvēciskuma dispozīcijas konceptuālajos ietvaros.

II. 2.4.1. Pirmā dispozīcija Antropoloģijā un Reliģijā

Tehniskuma dispozīcija *Antropoloģijā* paredz, ka cilvēkam piemīt prāts, t. i., tās ietvaros Kants cilvēku raksturo kā saprātīgu dzīvnieku. Daba cilvēku „izveidojusi, ieliekot viņā prasmi izmantot prātu, un tādējādi noteikusi viņa dzimtas tehniskuma jeb prasmes dispozīciju kā saprātīga dzīvnieka dispozīciju”⁸⁰⁷. Dzīvnieciskuma dispozīcijā *Reliģijā* sakņojas fiziskajā un mehāniskajā patmīlībā, „kurai nav nepieciešams prāts”⁸⁰⁸. Atšķirība starp dzīvnieciskuma dispozīciju *Reliģijā* un tehniskuma dispozīciju *Antropoloģijā* ir tāda, ka pirmā neparedz cilvēka kā saprātīga raksturojumu, bet otrā tādu paredz.

Iemesls šai neatbilstībai ir saistīts ar Kanta nolūku, kas abos darbos ir atšķirīgs. Vilsone pētījumā par pragmatisko antropoloģiju raksta:

„*Antropoloģijas* apsvērumu nolūks ir izklāstīt, kas atšķir cilvēkus no visām citām dzīvajām būtnēm uz zemes. Dzīvnieciskums vieno cilvēkus un dzīvniekus, tādēļ nav nepieciešams to pieminēt. Dabisko dotību izklāsta nolūks *Reliģijā* ir atklāt ļaunuma sakni cilvēkos, un šajā kontekstā dzīvnieciskums jāaplūko, jo vairāku gadsimtu garumā filozofijā grēka sākotni saistīja ar cilvēka miesiskumu un dzīvnieciskajām iekārēm.”⁸⁰⁹

Minētā nolūku atšķirība abos darbos nav tik neproblemātiska, kā sākotnēji šķiet. Var minēt vismaz divas problēmas.

(1) Problēma atklājas, ja pievēršas tam, kā Kants skaidro savu nolūku un dispozīcijas *Antropoloģijā*. Jāņem vērā, ka cilvēku dzimtu, par kuras raksturojumu *Antropoloģijas* nodaļā E. ir runa, Kants skaidro naturālistiski. Viņa nolūks *Antropoloģijā* – „ierādīt cilvēkam viņa vietu dzīvās dabas sistēmā un tādā veidā viņu raksturot” – saskan ar dzimtas jēdziena izpratni 1775. gada esejā „Par cilvēku dažādajām rasēm”⁸¹⁰. Šis nolūka formulējums nozīmē, ka Kants

⁸⁰⁷ *Anth* 7: 323

⁸⁰⁸ *RGV* 6: 26

⁸⁰⁹ Wilson, Holly. *Kant's Pragmatic Anthropology. Its Origin, Meaning and Critical Significance*. Albany: State University of New York Press, 2006, p. 61.

⁸¹⁰ Kants raksta: „Visi cilvēki visā plašajā pasaulē pieder pie vienas un tās pašas dabiskās dzimtas (*Naturgattung*), jo viņi viscaur savstarpēji rada auglīgus bērnus, lai cik lielas arī nebūtu atšķirības viņu veidolā. Šai dabiskās dzimtas vienībai, kas ir līdzvērtīga viņu kopīgās radītspējas kopumam (*die Einheit der für sie gemeinschaftlich gültigen Zeugungskraft*), var domāt tikai vienu dabisku cēloni, t. i., kopīgu izcelsmi, no kuras viņi, neskatoties uz savu dažādību, ir cēlušies, jeb vismaz varēja izcelties.” (*VvRM* 2: 429–430) Tādēļ cilvēku dzimtas attīstība un pilnveidošanās attiecas uz visiem cilvēkiem, to daba nodrošina pati, neatkarīgi no cilvēku vēlmes. Tādēļ Kants iebilst Pjēra Mopertuī (*Maupertuis*) idejai par iespēju nošķirt no citiem īpaši augstvērtīgus šīs dzimtas pārstāvjus un izaudzināt dažādos aspektos izcilu cilvēku dzimtas atzaru. (Kants atsauca uz Mopertuī darbu *Système de la nature* kas ietverts Mopertuī kopoto rakstu otrajā sējumā: *Œuvres de Mr. de Maupertuis*. Tome II. Lyon: Éd. par Jean-Marie Bruyset, 1756.) Kants norāda, ka kaut kas tāds būtu paveicams, „bet to atceļ gudrā daba, jo dzimuļi, kas aktivizē cilvēces snaudošos spēkus un piespiež to attīstīt visus savus talantus un tuvoties savas noteiksmes pilnībai, ir tieši labā un ļaunā sajaukumā” (*VvRM* 2: 431).

vēlas noteikt to īpašību jeb īpašību kopumu, kas cilvēku ļauj nošķirt no citām dzīvām būtnēm, turklāt cilvēka raksturojumam jāizriet no viņa vietu dzīvās dabas sistēmā nosakošās īpašības. Ņemot vērā, ka Kants, skaidrojot dispozīcijas, norāda, ka ikviena no tām „jau pati par sevi var nošķirt

Jāuzsver, ka Kants cilvēces vērtību saista nevis ar noteiktu izcelsmi vai konkrētu veidolu, kādā cilvēce izpaužas tajā vai citā cilvēku grupā (apvienotā pēc dažādiem kritērijiem – etniskajiem, sociālajiem u. c.), bet ar visai cilvēcei vienādi piemītošo spēju un uzdevumu attīstīt savus dabiskos dotumus, lai pilnā mērā realizētu savu potenciālu. Kanta tekstos var sastapties ar izteikumiem, kuri pirmajā tuvinājumā šķiet nicinoši pret noteiktu tautu, rases, dzimumu u. c. grupu pārstāvjiem, piemēram: „kāpēc gan nepieciešams, lai eksistētu cilvēki (uz to atbildēt, ja domājam, teiksim, Jaunās Holandes vai Ugunszemes iedzīvotājus, nebūtu nemaz tik viegli)” (KU 5: 378), vai „cilvēku lielākā daļa (tostarp viss daiļais dzimums) soli uz pilngadību uzskata ne tikai par grūtu, bet arī par ļoti bīstamu” (WA 8: 35). Tomēr lielākoties no šiem izteikumiem nevar atvedināt neko vairāk kā tikai norādi uz šo grupu pārstāvju attīstības (dažādos aspektos) līmeni, kas, Kantaprāt, ir pārāk tālu no tā līmeņa, kas ir sasniedzams un kas jāasniedz. Šis līmenis, kas jāasniedz, nav izvērtējams ne pēc mākslas, ne zinātnes (ne pēc kādas citas „saprāta greznības (*Luxus*)”), jo tie cilvēki, kas ievērojami attīstījušies šajās jomās, tomēr var apskaust vienkāršākus cilvēkus, kas ir tuvāki dabai un mazāk pakļauti pārliekas prāta izsmalcināšanas draudiem (sk.: Gr 4: 395–396). Tas ir nosakāms tikai pēc pareiza, tātad pilnvērtīga, visu savu spēju, tostarp prāta, lietojuma.

Problēma, kas izriet no Kanta piedāvātā attīstības modeļa un mērķa ir citāda, tā ir raksturīga daudziem apgaismības pārstāvjiem. Runa ir par to, ka minētais attīstības modelis un mērķis, balstīts kādas noteiktas sabiedrības (piemēram, intelektuālās Eiropas sabiedrības) vērtībās, ir viens un attiecināms uz visiem cilvēkiem, neņemot vērā viņiem raksturīgās īpatnības un neatzīstot tās par vērtību. Tieši pret šāda attīstības modeļa un mērķa dogmatismu iebilst, piemēram, tādi apgaismības vadošo idejisko strāvājumu kritiķi kā Herders, kurš uzsver tieši dažādām cilvēku grupām un tautām piemītošo īpatnību vērtību un akceptē no tā izrietošo ideju, ka to attīstība nav vērtējama pēc vienotiem kritērijiem. „Ideju par cilvēces vēstures filozofiju” 7. grāmatā Herders raksta: „Ja dabā nav atrodamas divas vienādas koka lapas, ne tik tajā nav atrodamas divas vienādas cilvēces vēstures un divi vienādi cilvēki pēc to veidojuma, uz kādu bezgalīgu dažādību ir spējīga mūsu mākslinieciskā uzbūve. [...] Ja dabā nav divu vienādu koka lapu, tad jo mazāk tādas ir divas cilvēku sejas un divas cilvēku organizācijas. Uz cik bezgalīgu daudzveidību spējīgs mūsu komplicētais ķermenis! [...] Bet, ja jau anatomā acs saskata neskaitāmas atšķirības, tad cik daudz vairāk tādu jābūt tik komplicētas organizācijas neredzamajos spēkos, tā ka ikviens cilvēks galu galā kļūst par pasauli, – tiesa gan, no ārienes līdzīga parādība, bet iekšienē savdabīga būtne, nesamērojama ne ar kādu citu.” (Herders, Johans Gotfrīds. Idejas par cilvēces vēstures filozofiju // *Darbu izlase*. Rīga: Zvaigzne ABC, 1995, 250.–251. lpp.) Tādējādi Herders nepiekrīst Kantam, ka, piemēram, Ugunszemes iedzīvotāju eksistences attaisnojums ir kaut kur ārpus viņu pašu īpašās, unikālās būtības. Kants savukārt kritiski vērtē Herdera jūsmošanu par ikvienas kultūras unikalitāti. Jesaja Berlins (*Berlin*) Kanta attieksmi pret Herderu apraksta šādi: „Kants nicināja emocionālītāti, haotisku entuziasmu, ko viņš sauca par *Schwärmerei*, kas, viņa skatījumā, bija raksturīgi viņa laikabiedra un tautieša Johanna Gotfrīda Herdera, kultūras (un galu galā jebkāda) Eiropas nacionālisma tēva, izpausmēm. Herdera pastāvīgās runas par ikvienas nacionālās tradīcijas unikalitāti, par spēku, ko cilvēks gūst kā organiskas kultūras daļa, esot par sava nacionālā gara, nacionālā stila bērnu un nesēju, Herdera naidis pret kosmopolitismu, universālismu, visu, kas universālu principu, kurus viņš uzskatīja ne par ko vairāk kā uniformām, vārdā izlīdzināja atšķirības starp sabiedrībām. Tas viss Kantam šķita mulsinoši, nekritiski, [viņš to uzskatīja par] prāta aizstāšanu ar emocijām, par infantilismu.” (Berlin, Isaiah. *The Sense of Reality. Studies in Ideas and their History*. Ed. by Henry Hardy. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1999, p. 233.)

Georgs Zimmels (*Simmel*) šo vismaz vienai daļai apgaismības pārstāvju raksturīgo neiecietību pret dažādību skaidro šādi: „Esošās bezjēdzīgās atšķirības sajaucas ar atšķirīgumu (*Ungleichheit*) vispār. Un brīvību, kurai vajadzēja iznīcināt šīs atšķirības, skatīja kā vispārēja un ilgstoša vienāduma (*Gleichheit*) nesēju. Šī doma sakrita ar 18. gadsimta racionālisma interesi nevis par īpašo, savā unikalitātē nesalīdzināmo cilvēku, bet par vispārīgo cilvēku, par cilvēku vispār.” Šo vienādošanu pamatojošā premisa ir tāda, ka „katrā individuā ir iedīglis, kas ir būtiskais cilvēkā, un vienlaikus, kas visiem cilvēkiem ir vienāds” (Simmel, Georg. *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*. Leipzig: Duncker & Humbolt, 1905, S. 171). Apgaismības domātājiem, kas pieņēma šādu premisu (Kants ir viens no tiem), raksturīga arī pārliecība par to, ka filozofijas spēkos ir atklāt šo iedīgli. Patiesībā šī premisa jaunatklāja filozofijas iespējas, jo, pieņemot, ka būtiskākais visos cilvēkos ir viens un tas pats, var pieņemt, ka viņu mērķiem jābūt tiem pašiem vai vismaz savienojamiem, kā norāda Jesaja Berlins (*Berlin*). Caur šādu pieņēmumu skatīta realitāte iespējo, piemēram, politikas filozofiju. Berlins raksta: „Ja mēs uzdomam kantisko jautājumu ‘Kādā pasaulē principā ir iespējama politikas filozofija [...]?’ atbildei jābūt ‘Tikai tādā pasaulē, kurā mērķi sakrīt.’ Sabiedrībā, kurā prevalē viens mērķis, jautājumi var būt tikai par veidiem, kā to sasniegt [...]’ (Berlin, Isaiah. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. by Henry Hardy. Intr. by Bernard Williams. London: Pimlico, 1999, p. 149.)

Berlins, līdzīgi kā Zimmels un daudzi citi domātāji, norāda uz bīstamību, izvērtējot cilvēku ar unificētu kritēriju palīdzību, viņš raksta: „Cilvēku iespēšana jaukās uniformās, kuras nosaka dogmatiski pieņemtas shēmas, gandrīz vienmēr ir ceļš uz necilvēcību.” (Berlin, Isaiah. *The Crooked Timber of Humanity*. Princeton: Princeton University Press, 2013, pp. 19–20.) Berlins, atsaucoties uz Kanta tēzi *Idejā* par cilvēku kā „greizu koku”, norāda, ka Kants, lai gan ir viens no stingrākajiem morālistiem, tomēr atzīst, ka cilvēks principiāli nav pilnveidojams līdz perfekcijai. Neatkarīgi no šīs atziņas par cilvēka iedabā iemītošo nepilnību Kants tomēr neatzīst (pretēji Berlinam pašam) cilvēku fundamentālo dažādību, tādēļ viņa teoriju nevar atbrīvot no Zimmela un arī Berlina identificētās problēmas.

cilvēku no citiem zemes iedzīvotājiem”, var pieņemt, ka, lai ierādītu cilvēkam vietu dzīvās dabas sistēmā, pilnībā pietiku ar tehniskuma dispozīciju, kas cilvēku raksturo kā saprātīgu dzīvnieku. Tas savukārt norāda, ka, izvirzot divas pārējās dispozīcijas, Kants paveic vairāk, nekā viņš norāda par vajadzīgu.

Problēma ir tāda, ka Kants ne vien sniedz izsmeļošāku cilvēka raksturojumu nekā nepieciešams, bet dara to nelegitīmi pret apņemšanos raksturot cilvēku, uzrādot viņa vietu dzīvās dabas sistēmā. Ir skaidrs, ka no īpašības, kas cilvēkam ierāda vietu dzīvās dabas sistēmā, tieši neizriet raksturojums, ko Kants piedāvā, izvirzot visas trīs dispozīcijas. Citiem vārdiem sakot, no tā, ka cilvēka roku un pirkstu, „daļēji ar to uzbūvi, daļēji ar jutīgumu”⁸¹¹, veidojums apliecina, ka daba vēlējusies, lai viņš izmanto prātu, neizriet, ka viņš ir morāla vai vismaz uz morāli spējīga būtne.

(2) Otrā problēma saistās ar abos tekstos – *Reliģijā* un *Antropoloģijā* – ietverto pretenziju, ar kuru Kants raksturo cilvēku, izmantojot dispozīcijas. Abos darbos Kants pretendē uz to, ka dispozīcijas raksturo cilvēku pēc būtības, sniedzot galveno cilvēka iedabu konstituējošo elementu pilnīgu izklāstu.

Uz to, ka *Antropoloģijā* Kants sniedz, viņaprāt, pilnīgu cilvēka raksturojumu, norāda, pirmkārt, tas, ka viņš, lai arī atzīst, ka pietiktu tikai ar vienu no dispozīcijām, lai nošķirtu cilvēku no citām zemes būtnēm, izklāsta visas trīs dispozīcijas. Otrkārt, piesakot morālo dispozīciju, viņš arī atsaucas uz tās esamību cilvēka būtībā. Tādējādi tas cilvēka dzimtas raksturojums, ko viņš sniedz ar dispozīciju palīdzību, attiecas kā uz ārējām cilvēka konstitūcijas īpatnībām, kas viņu atšķir no citām būtnēm (piemēram, roku un pirkstu uzbūve), tā uz viņa kā brīvas būtnes īpašībām, kas nosaka kā iekšējās (morālē) tā ārējās (sabiedrībā) brīvības lietojumu. *Reliģijā* savukārt Kants skaidri norāda, ka dispozīcijas ir sākotnējas un tās „pieder pie cilvēciskās iedabas iespējamības”.

Pieņemot, ka Kants abos darbos sniedz cilvēka raksturojumu pēc būtības, turklāt pilnvērtīgu raksturojumu, jāpieņem, ka šim raksturojumam abos darbos jāsakrīt. Ja tie nesakrīt, tad viens vai otrs raksturojums jāatzīst par kļūdainu.

Tātad, sekojot Vilsonei, nevar atzīt, ka abos tekstos sastopamās dispozīciju raksturojuma atšķirības ir reducējamas uz nolūku atšķirību, kādos Kants šos darbus rakstījis. Ir jāatrod cita iespēja izskaidrot šo atšķirību un pamatot tēzi, ka abos darbos runa ir par vienu un to pašu vai savienojamu cilvēka raksturojumu. Var pieņemt, ka Kanta cilvēka raksturojums paredz četras dispozīcijas, kā to dara Firla⁸¹². Tomēr var iet citu ceļu un pamatot, ka dzīvnieciskuma dispozīcija *Reliģijā* neizslēdz prāta klātesamību.

⁸¹¹*Anth* 7: 323

⁸¹²Firla sakarā ar savu mēģinājumu pamatot transcendentālo antropoloģiju pievēršas trim dispozīcijām, par kurām ir runa *Antropoloģijā*, viņa tās dēvē par specifiskajām cilvēcesamības dispozīcijām, kurām klāt nāk dzīvnieciskuma dispozīcija. Pamatojot to, ka trim cilvēciskuma dispozīcijām jāpievieno dzīvnieciskuma dispozīcija, viņa atsaucas uz (1) Kanta apsvērumiem *Pedagoģijā*, kur viņš min disciplīnas nepieciešamību, kas,

Pirmais pamatojums šādam pieņemumam atrodams jau tajā, kā Kants formulē dzīvnieciskuma dispozīcijas raksturojumu *Reliģijā*: „Dzīvnieciskuma dispozīciju cilvēkā var ietvert fiziskās un tikai mehāniskās patmīlības, t. i., tādas, kurai nav nepieciešams prāts, vispārīgā nosaukumā.”⁸¹³ Tas, ka prāts nav nepieciešams, neizslēdz tā klātbūtni. Šis formulējums ļauj pieņemt, ka, raksturojot dzīvnieciskuma dispozīciju, Kants izcēlis būtisko to konstituējošo elementu, kas reizē to nošķir no citām dispozīcijām, tomēr tas nenozīmē, ka šis elements attiecīgajā dispozīcijā nav savienots ar kādu citu, šajā gadījumā – saprātīgumu.

Tiesa, lai ievērotu nošķirumu, ko Kants izveido starp dzīvnieciskuma un cilvēciskuma dispozīcijām, jāpieņem, ka pirmās gadījumā runa ir par saprātīgumu rudimentāra līmenī, jo cilvēciskuma dispozīciju raksturo „fiziskā, bet tomēr salīdzinošā patmīlība (kurai nepieciešams prāts)”⁸¹⁴, tādējādi robeža starp šīm dispozīcijām ir atkarīga no tā, cik lielā mērā ir attīstīts patmīlības realizācijā iesaistītais prāts.

Tas vien, ka var izdarīt attiecīgo pieņemumu tādēļ, ka Kanta formulējums to neizslēdz, nav pietiekams, jeb drīzāk – nav pārliecinošs tā pamatojums. Papildu argumentus var rast, pievēršoties tam, kā Kants saprot cilvēka dzīvnieciskumu, jeb tam, kāds dzīvnieks ir cilvēks.

Kants atzīst nepieciešamību pētīt cilvēka dzīvnieciskumu turklāt, kā sākotnēji šķiet, viņš uzreiz nošķir dzīvnieciskumu no saprātīguma. *Antropoloģijas* piezīmēs viņš raksta: „Vispirms jāizpēta dzīvnieciskums cilvēkā, tādēļ nepieciešams novērot mežonjus, bērnus dažādos apstākļos vai arī cilvēku sliekmes dažādos apstākļos. Pēc tā var saprast, kas tas ir par dzīvnieku, kuram jātiek valdītam vai disciplinētam ar prāta palīdzību, kā viņa personīgā un viņa dzīvnieciskā iedaba ir konfliktā vai saskaņā.”⁸¹⁵ Šajā pasāzā ietverto cilvēka dzīvnieciskuma izpratni Kants atkārtoti atkal: „Cilvēks ir dzīvnieks, kurš ir spējīgs un kuram ir nepieciešama disciplīna ar prāta palīdzību. Mežonīgs cilvēks ir tāds, kurš nav saņēmis disciplīnu, bet ļauns cilvēks ir tas, kurš nepieņem prāta disciplīnu.”⁸¹⁶

Pedagoģijas piezīmēs disciplīnas iedarbību uz dzīvnieciskumu Kants raksturo šādi: „Disciplīna jeb audzināšana pārveido dzīvnieciskumu cilvēciskumā. Dzīvnieks jau ir viss ar sava instinkta palīdzību, svešs prāts viņam jau visu ir sarūpējis. Bet cilvēkam vajag savu prātu.

pēc Firlas domām, norāda, ka viņš jau pieņem dzīvnieciskuma dispozīciju, tāpat viņa atsaucas uz TM, kurā, kā redzējām, Kants piesaka pienākumus pret sevi kā dzīvniecisku būtņi, un (3) uz *Reliģiju*. Dispozīciju kopumu Firla nosauc par „transcendentālanthropoloģijas dispozīciju komplektu”, kurā viņa nošķir dispozīciju komplektu, kas attiecas uz cilvēku kā dzīvu būtņi un satur dzīvnieciskuma dispozīciju, kā arī dispozīciju komplektu, kas attiecas uz cilvēku kā cilvēcisku būtņi, šis komplekts satur trīs *Antropoloģijā* pieteiktās dispozīcijas. (Sk.: Firla, Monika. *Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant*, S. 59–63.)

⁸¹³RGV 6: 26

⁸¹⁴*Ibid.*, 27

⁸¹⁵HN 15: 532

⁸¹⁶*Ibid.*, 782

Viņam nav instinkta, un viņam pašam jāveido savas rīcības plāns. Bet tādēļ, ka viņš uzreiz nav spējīgs to izdarīt, bet nāk pasaulē neattīstīts, citiem tas jādara viņa vietā.”⁸¹⁷

Šajā pasāžā ietvertas vairākas būtiskas idejas. (a) Veids, kādā Kants skaidro pāreju no dzīvnieciskuma uz cilvēciskumu, liecina par pirmā pāraugšanu pēdējā, it kā cilvēciskums dzīvnieciskumā būtu ietverts. (b) Iepriekšējo ideju pamato nākamā – Kants piesauc dzīvniekus, kuri ir viss, kas viņi var būt, ar instinkta palīdzību (tādā nozīmē, ka viņu attīstībai ir redzams noslēgums, jo viņiem ir vienīgi instinkti), veidojot kontrastu ar cilvēkam raksturīgā dzīvnieciskuma atvērtību attīstībai, pāraugšanai nākamajā stadijā. Šis Kanta apsvērumus ietver atsauci uz Ruso cilvēka un dzīvnieka atšķirības skaidrojumu, kas paredz, ka dzīvnieks var attīstīties tikai līdz noteiktai pakāpei, t. i., tiktāl, ciktāl to ļauj instinkti, bet cilvēkam piemīt *la faculté de se perfectionner*. (c) Trešā būtiskā ideja šajā pasāžā pamato abas pārējās un paredz, ka prāts cilvēkam ir klātesošs jau sākotnēji. Šī ideja izriet no cilvēka un dzīvnieka kontrasta pasāžā. Kants norāda uz prāta „ārējību” pret dzīvnieku, proti, ja arī dzīvnieku iekārtojumā sastopamas prāta pēdas, tad runa ir par „svešu prātu”, bet cilvēkam „vajag savu prātu”. Nošķirums starp savu un svešu prātu šajā pasāžā atbilst nošķirumam starp prāta „iekšējību” un „ārējību”, jo, ja cilvēkam prāts nepiemistu jau sākotnēji, tad viņa pāraugšana no neattīstīta stāvokļa attīstītā būtu nevis attīstības procesa rezultāts, bet brīnums. Turklāt nebūtu skaidrs, kādēļ šādi nevar mainīties arī citi dzīvnieki un kāda ir galvenā atšķirība starp cilvēku un citiem dzīvniekiem, ja neņem vērā to, ka cilvēkam trūkst tik labi attīstītu instinktu kā dzīvniekam.

Ja pieņem iepriekšējos apsvērumus kā pamatojumu tam, ka dzīvnieciskuma dispozīcija paredz arī prāta klātesamību noteiktā attīstības pakāpē, rodas iespēja atrisināt atsevišķu Kanta apsvērumu pretrunīgumu. Runa ir par *Reliģijas* argumentācijas līnijai šķietami atbilstošo *Antropoloģijas* apgalvojumu: (α) „Tādēļ, ka cilvēciskuma pilnība ir tikai iegūta, tā ir pastāvīgā konfliktā ar sliekmi uz mežonīgo iedabu un ļaunumu nevar piedēvēt mežonīgajam, bet gan attīstītajam (*gesitteten*) cilvēkam.”⁸¹⁸ Un tam šķietami pretējo apgalvojumu: (β) „Cilvēks sāk no nevainības un nezināšanas. Dzīvnieciskums nav ne viens, ne otrs.”⁸¹⁹

Abu apgalvojumu savstarpējā pretrunīguma problēma parādās jau pirmajā. Tajā mežonīgā iedaba tiek skaidrota divos veidos: (α.1) kā tāda, kas pretojas cilvēciskuma attīstībai un vismaz tiktāl nevar būt tāda, kurai nevar piedēvēt ļaunumu, un (α.2) kā tāda, kurai ļaunumu nevar piedēvēt. β apgalvojums sasaucas ar α.1. Tādējādi var nonākt pie diviem dzīvnieciskuma skaidrojumiem. (1) Dzīvnieciskums kā ļaunums. (2) Dzīvnieciskums kā nevainības un nezināšanas stāvoklis. Pirmais

⁸¹⁷*Päd* 9: 441

⁸¹⁸*HN* 15: 781

⁸¹⁹*Ibid.*, 652

skaidrojums paredz dzīvnieciskuma un prāta salikumu, otrs, kas paredz „nezināšanu”, attiecas uz dzīvnieciskumu, kas nav sajūgts ar prātu. Šis otrs skaidrojums ir spēkā *Reliģijā*.

Divus minētos skaidrojumus iespējams savienot, pieņemot, ka tie neattiecas uz vienu un to pašu objektu. Var pieņemt, ka pirmais attiecas uz vienu no cilvēku konstituējošajiem elementiem, bet otrs uz cilvēka sākotnējo stāvokli, stāvokli kādā viņš ir agrīnā attīstības pakāpē.

Tas, ka pirmajā gadījumā runa ir par elementu, kas, lai gan konstituē cilvēka iedabu, tomēr nav klāt kādā no cilvēka attīstības stadijām, nav pretrunīgs apgalvojums, ņemot vērā, ka izmaiņas, kas cilvēka iedabā rodas līdz ar viņa civilizēšanos, t. s. sabiedriskuma īpašības, ir tik nozīmīgas, ka kļūst par vienu no cilvēka iedabu konstituējošajiem elementiem, kā norādījām iepriekš.

Tomēr minētais pieņēmums pirmajā tuvinājumā nepalīdz atrisināt problēmu par dzīvnieciskuma izpratni *Reliģijā*, jo Kants šeit, kā noskaidrojām, vienlaikus pieņem, ka dzīvnieciskums cilvēkā ir savienots ar prātu un ka dzīvnieciskums nav negatīvi vērtējams, no morāles skatpunkta raugoties. Tomēr šeit jāņem vērā divi apsvērumi.

Pirmkārt, dzīvnieciskums, arī apvienojumā ar prātu, nav netikumu cēlonis, bet tikai kalpo tiem par pamatu, t. i., ļaunums nevis izriet no dzīvnieciskuma dispozīcijas („netikumi paši no sevi neizaug no šīs dispozīcijas kā saknes”), bet var būt tajā balstīti (netikumi, kas uz to ir „potēti”). Tātad dzīvnieciskuma un prāta savienojums nenozīmē, ka dzīvnieciskums kļūst ļauns, tas nozīmē tikai to, ka tas ir līdzdalīgs ļaunumā, turklāt nevis kā tā cēlonis. Tomēr kā raksturīgs cilvēkam, t. i., kā cilvēka iedabu konstituējošs elements, tātad – tādā veidā, kādā tas attiecas pret citiem elementiem, – to var nodēvēt par ļaunu, minētajā veidā esot līdzdalīgam ļaunumā.

Otrkārt, otrs skaidrojums vienlaikus paredz, ka dzīvnieciskumu kā tādu, abstrahētu no savas faktiskās esamības ar prātu apveltītā cilvēkā, var skaidrot kā nevainojamu, t. i., ne negatīvi vērtējamu no morāles viedokļa. Tā kā nosacījums šādai abstrahēšanai ir no faktiskās esamības atšķirīgs prāta un dzīvnieciskuma salikums, bet faktiskās esamības prāta un dzīvnieciskuma salikuma nosacījums ir saistāms ar attiecīgo civilizācijas attīstības pakāpi, to (līdzīgi kā Ruso) „ieliekot iekavās” un pieņemot zemāku prāta attīstības pakāpi, dzīvnieciskumu var skatīt kā raksturīgu domājamam sākotnējam „nevainības un nezināšanas” stāvoklim⁸²⁰.

⁸²⁰Šādas pozīcijas piedēvēšana Kantam šķietami ir pretrunā ar iepriekšējiem apsvērumiem par to, kā Kants saprot cilvēka morālo attīstību. Iepriekš apgalvojām, ka Kants līdz ar Ruso pieņem, ka sākotnējā stāvoklī cilvēks bija nevainīga un laba būtne, bet turpmāk, civilizācijas stāvoklī, šo būtni korumpēja. Šeit pieņemam, ka nevainīgais pirmscivilizācijas stāvoklis ir nevis cilvēku attīstības sākotnes raksturojums, bet drīzāk domas eksperiments.

Te nepieciešamas vairākas piebildes. Pirmkārt, viennozīmīgi nav traktējams jautājums par to, kāds statuss ir Kanta spriedumiem par sākotnējo dabisko stāvokli. Skaidrs ir tas, ka morālā ļaunuma un sociālās netaisnības cēloni viņš saista ar civilizācijas stāvokli. Otrkārt, neatkarīgi no tā, kā interpretējam Ruso, minētā Kanta pozīcija attiecas uz 60. gadu vidu, un viņa attieksme pret Ruso nepaliek nemainīga. Treškārt, Kanta spriedumiem par cilvēces vēstures attīstības sākumiem ir visai ierobežota spēkā esamība. Tieši uzskatā par šādu spriedumu ierobežotu spēkā esamību balstās kritika, ko Kants vērs pret Herderu. Viņš pats savu cilvēku vēstures sākotnes tēlojumu komentē šādi: „Tā kā nojausmas nevar pārāk pretendēt uz piekrišanu savām pretenzijām, tām jāpretendē nevis uz nopietnu nodarbi, bet katrā ziņā tikai uz prāta pavadītai iztēlei lemto kustību dvēseles atpūtai un veselībai, tad tās nevar arī samērot ar to vēsturi, kurā tas pats notikums tiek izklāstīts kā ticama īsta vēsts, kura [notikumam] pārbaude balstās uz pavisam citādiem pamatiem nekā natūrfilosofijā.” (*MAM* 8: 109)

Citiem vārdiem sakot, otrs skaidrojums ir ietverts pirmajā, jo pirmajā skaidrojumā ietvertais dzīvnieciskuma kā cilvēka iedabu konstituējoša elementa skatījums neparedz, ka dzīvnieciskums ir ļauns tādā nozīmē, ka izslēdz otro skaidrojumu.

Balstoties šajā sadaļā izklāstītajos apsvērumos, var apgalvot, ka dzīvnieciskuma dispozīcija *Reliģijā* paredz prāta klātesamību, tādējādi tā nav pretrunā ar tehniskuma dispozīciju *Antropoloģijā*. Tas nozīmē, ka pirmā dispozīcija abos darbos ir savienojama.

Citiem vārdiem sakot, nav skaidrs, vai Kants paliek pie sprieduma par dabiskā stāvokļa pozitīvo raksturu. Tomēr arī tad, ja tas tā ir, šī sprieduma statuss ir tāds, kas neļauj tajā balsīt kādus turpmākus apsvērumus, izvērtējot cilvēka iedabu, kāda tā atklājas pētniekam.

Turklāt jāņem vērā, ka, pat ja Kants atzīst, ka cilvēku pirmscivilizācijas stāvoklis ir vērtējams pozitīvi, ņemot vērā viņa tēzi par nepieciešamību attīstīt cilvēka dotības, šis pozitīvais stāvoklis nav vēlams par civilizācijas stāvokli, jo gluži vienkārši cilvēks, paliekot tajā, nevarētu sasniegt savu mērķi. Šo problēmu Kants ietver recenzijā par Herdera „Idejām par cilvēces vēstures filozofiju”, viņš raksta: „Vai autora kungs domā, ka, ja laimīgos Taiti iedzīvotājus nekad nebūtu apmeklējušas civilizētas nācijas un viņi būtu nolemti savā laimīgajā vienaldzībā nodzīvot tūkstošiem gadu simtus, varētu sniegt apmierinošu atbildi uz jautājumu, kāpēc viņi vispār eksistē, un vai nebūtu tikpat labi, ja šo salu apdzīvotu laimīgas aitas un liellopi, nevis baudpilni cilvēki?” (*RezHerder* 8: 65)

Ņemot vērā Kanta komplicēto un drīzāk skeptisko attieksmi pret pirmscivilizācijas jeb dabisko stāvokli, var skaidrot viņa piezīmi *Antropoloģijā*, ka Ruso patiesais nolūks nav bijis aicināt cilvēkus atgriezties atpakaļ mežā (sk.: *Anth* 7: 326) un staigāt uz četrām kājām (sk.: *V-Anth/Mron* 25: 1415).

Interpretējot šo norādi, jāpatur prātā vēl arī tas, ka, ja arī Kants piekrīt dabiskā stāvokļa pozitīvajam raksturam, salīdzinājumā ar civilizācijas stāvokli (ja neņem vērā attīstības jautājumu, kas piešķir vērtību otrajam), viņš tomēr līdz ar Herderu neapgalvotu, ka šis dabiskā stāvokļa pozitīvais raksturs paredz to, ka cilvēks ir „miermīlīgs, lēnprātīgs radījums” (Herders, Johans Gotfrīds. *Idejas par cilvēces vēstures filozofiju*, 225. lpp.), ka „viņa uzbūve viņam māca miermīlību, nevis laupītāru slepkavīgu postīšanu” (*Ibid.*, 232), ka daba „cilvēku radījusi vislīdzjūtīgāko” (*Ibid.*, 233). Kanta piedāvātie necivilizētā cilvēka raksturojumi norāda uz to, ka arī bez civilizācijas radītā ļaunuma cilvēks nav neproblemātiski saucams par labu no dabas. Vienviet Kants raksta, ka daba „cilvēka dzīvnieciskumā” „ielikusi kašķīgo, skaudīgo un vardarbīgo noskaņojumu” (*HN* 25: 611). Antropoloģijas lekcijās viņš norāda: „Lielākā daļa uzskata, ka mežonīgajos laikos bija vairāk godīguma, godprātības un īstenas uzticības, bet tas ir pavisam nepareizi, jo visos laikos, kuros nebija audzināšanas, valdīja daudz lielāki netikumi, un, ja tolaik arī nebija kādi netikumi, tad tikai tāpēc, ka tajos laikos vēl nebija ierosinājumu tik daudziem netikumiem. Hjūms savā Anglijas vēsturē atklāj dažas necilvēcīgas rīcības, kuras tagad vairs nevarētu notikt, jo tagadējais laiks, kurā ir vairāk audzināšanas, šādai rīcībai ir veltījis tādu nicinājumu, ka cilvēks, ja arī viņam ir tāda tieksme, neuzdrošinātos to darīt.” (*V-Anth/Mensch* 25: 1105)

Vienā no *Antropoloģijas* zemsvītras piezīmēm Kants atstāta sarunu starp Frīdrihu II un filozofu Johanu Georgu Zulceru (*Sulzer*): „Frīdrihs II reiz jautāja priekšzīmīgajam Zulceram, kura nopelnus viņš vērtēja augstu un kuru bija iecēlis par izglītības lietu pārvaldnieku Silēzijā, kā viņam šajā darbā klājas. Zulcers atbildēja: „Kopš balstāmiem (Ruso) tēzē par to, ka cilvēks no dabas ir labs, sāk klāties aizvien labāk.” „Ah (sacīja karalis) *mon cher Sulzer, vous ne connaissez pas assez cette maudite race à laquelle nous appartenons.*”” (*Anth* 7: 332) Šajā īsajā diskusijā par cilvēka iedabu Kants ir Frīdriha II, nevis Zulcera un Ruso pusē.

Tādējādi minētās norādes par Ruso raksturu neizsmēļ skaidrojums, ka labāko izeju no pašreizējā stāvokļa un cilvēces potenciāla realizāciju Kants saskata nevis atpakaļceļā uz izejas stāvokli, bet tālākā attīstībā, tādējādi zināmā mērā pievienojoties Ruso viedoklim „Par sabiedrisko līgumu”, kurā pilsoniskā brīvība kļūst nozīmīgāka par dabisko brīvību. Šajā darbā Ruso pauž tēzi „Brīvību var iegūt, bet nekad to nevar atgūt” (Ruso, Žans Žaks. *Par sabiedrisko līgumu*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2013, 54. lpp.), apliecinot, ka runa vairs nav par nepieciešamību un pat ne par iespējamību atgriezties sākotnējā stāvoklī. Ruso atzīst pozitīvās pārmaiņas cilvēka iedabā, ko nes pāreja no dabiskā uz pilsonisko stāvokli: „Šī pāreja no dabiska stāvokļa uz pilsonisku stāvokli izraisa cilvēkā ievērojamas pārmaiņas, aizstājot viņa uzvedībā instinktu ar taisnīgumu un piešķirot viņa darbībām morāli, kuras tām trūcis iepriekš. [...] Lai gan šajā stāvoklī viņš laupa sev vairākas priekšrocības, kas tam no dabas dotas, toties iegūst vēl lielākas, viņa spējas tiek liktas lietā un attīstās, domas paplašinās, jūtas kļūst cildenākas, dvēsele kopumā uzlido tik augstu, ka tad, ja šā jaunā stāvokļa pārmērīga izmantošana viņu bieži vien nedegradētu līdz vēl zemākam līmenim nekā tas, no kura viņš pacēlies, viņam būtu nemitīgi jāslavina laimīgais mirklis, kad viņš no tā izkļuva uz visiem laikiem un kurā no dumja un aprobežota dzīvnieka tika padarīts par saprātīgu būtni un cilvēku.” (*Ibid.*, 28) Tomēr Ruso šajā darbā vadās no savas iepriekšējos darbos piedāvātās filozofiskās antropoloģijas, kas paredz, ka cilvēks no dabas ir labs, kā norāda Ivars Ījabs (sk.: Ījabs, Ivars. *Tauta brīva un suverēna: Žans Žaks Ruso politiskās domas vēsturē // Par sabiedrisko līgumu*, 180.–183. lpp.). Un šai Ruso antropoloģijas pamattēzei Kants drīzāk nepiekrīt. Tādējādi viņa norāde uz Ruso aicinājumu „atgriezties mežā” paredz arī to, ka Kants neuzskata cilvēka eksistenci „mežā” par labu stāvokli.

II. 2.4.2. Otrā dispozīcija Antropoloģijā un Reliģijā

Otro dispozīciju *Antropoloģijā* Kants sauc par pragmatisku un raksturo šādi: „Pragmatiskā civilizācijas ar kultūras palīdzību dispozīcija galvenokārt ir sabiedriskuma īpašība, un viņa (cilvēka – E. Š.) dabiskā sliekšme sabiedriskajās attiecībās iziet no patvaļas mežonības un kļūt par civilizētu (*gesitteten*) (ja arī vēl ne tikumisku (*sittlichen*)), vienprātībai nolemtu būtni, tā jau ir augstāka pakāpe.”⁸²¹

Reliģijā cilvēciskuma dispozīciju raksturo salīdzinošā patmīlība. Salīdzinošās patmīlības nosacījums ir cilvēka esamība sabiedrībā. Kants šo patmīlību skaidro šādi – tā ir tieksme „sevi vērtēt kā laimīgu vai nelaimīgu tikai salīdzinājumā ar citiem” un „savu vērtību noteikt ar citu viedokļa palīdzību”⁸²². Šī mijiedarbība ar citiem, kā skaidrots iepriekš, ir cēlonis sacensībai un skaudībai, kas savukārt rada lielākos netikumus, kas cilvēkiem var piemist, – skaudību, nepateicību, ļaunu prieku – netikumus, kuri visspilgtāk raksturo sliekšmi uz ļaunu.

Prima facie nešķiet, ka šis pragmatiskās dispozīcijas apraksts *Antropoloģijā* ir neproblemātiski savienojams vai pat identificējams ar cilvēciskuma dispozīcijas raksturojumu *Reliģijā*, lai gan kopīga abiem cilvēka skaidrojumiem ir sabiedriskuma īpašība, t. i., tās abas raksturo cilvēku kā sabiedrisku būtni. Atšķirība ir tāda, ka *Antropoloģijā* šī īpašība salīdzinājumā ar tās raksturojumu cilvēka agrīnajā (mežonīgajā) posmā, civilizācijas posmā, ko Kants šeit galvenokārt ņem vērā, skaidrojot sabiedriskuma īpašību, ir raksturota pozitīvi, *Reliģijā* savukārt negatīvi, ņemot vērā, ka tajā sakņojas lielākie netikumi.

Atšķirība mazinās, pievērsoties Kanta turpmākajam pragmatiskās dispozīcijas skaidrojumam *Antropoloģijā*. Viņš raksta: „Šeit (kopā ar Ruso vai pret viņu⁸²³) jautājums ir

⁸²¹*Anth* 7: 323

⁸²²*RGV* 6: 27

⁸²³Var pieņemt, ka Kants šeit atsaucas uz Ruso pirmā apcerējuma sākumā uzdoto jautājumu – „Vai mākslu un zinātņu uzplaukums ir veicinājis morāles skaidrību vai korumpējis to? Lūk, tas ir jāpēta.” (Rousseau, Jean Jacques. *Discourse on the Sciences and Arts // The Discourses and other early political writings*. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Ed. by Victor Gourevitch. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 5.)

Iespējams, ka, rakstot „kopā ar Ruso vai pret viņu”, Kants atsaucas arī uz Ruso pieņēmumu otrajā apcerējumā, ka „viss turpmākais progress, šķiet, bija daudzi soļi ceļā uz indivīda pilnveidi, bet patiesībā tie bija soļi ceļā uz dzimtas degradāciju” (Rousseau, Jean Jacques. *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men // The Discourses and other early political writings*, p. 167). Šis pieņēmums ir pretējs Kanta tēzei, ka indivīda dzīve civilizācijas ceļā ir pasliktinājusies, bet tas gūst attaisnojumu, raugoties no dzimtas attīstības perspektīvas viedokļa, jo „dzimtas degradācija” nav attīstības galaposts, bet tikai starpstāvoklis ceļā uz tās pilnīgu attīstību. Tādējādi Kants aicina piekrist vai nepiekrist Ruso jautājumā par kultūras vai dabiskā stāvokļa priekšrocībām, ņemot vērā Kanta attīstības izpratni. Kas nozīmētu, ka turpmāk attiecīgajā *Antropoloģijas* rindkopā Kants argumentē pret Ruso.

Ņemot vērā Kanta uzdotā jautājuma līdzību ar Ruso jautājumu pirmajā apcerējumā, ir saprātīgi pieņemt, ka Kants atsaucas uz to. Tiktāl viņš piekrīt Ruso civilizācijas stāvokļa kritiskajam vērtējumam, bet attaisno to savas attīstības izpratnes kontekstā. Iespējams, ka viņš atsaucas arī uz Ruso tēzi otrajā apcerējumā, bet tas nozīmē, ka viņš nepiekrīt Ruso, jo runa šeit ir par atšķirīgu konteksta, tātad – attīstības procesa, vērtējumu.

Jāņem vērā, ka Kantam ir būtiska atšķirība starp to civilizācijas attīstības pakāpi un kultūru, kāda ir sasniegta Ruso un viņa paša laikā, un to, kāds ir tās domājama veidols augstākās attīstības stadijās. Stāvoklis, kuru kritizē Ruso, Kantam ir starpstāvoklis ceļā uz patiesas kultūras stāvokli. Antropoloģijas lekciju pierakstos tas skaidrots šādi: „Vai labāks ir dabiskais stāvoklis vai civilizācijas, kurā cilvēks ir kultivēts? Pēdējais stāvoklis, ko mēs vēl nepazīstam, kurā būs attīstīti visi cilvēku iedīgli labākajai pilsoniskās sabiedrības konstitūcijai. [...] Vidējais stāvoklis starp šiem abiem ir ļaunākais.

tāds: vai viņu (cilvēku – E. Š.) dzimtas raksturs saskaņā ar tās dabiskajiem dotumiem būtu labākā stāvoklī viņu iedabas raupjumā vai kultūras mākslās, kuras neatklāj nekādu mērķi⁸²⁴.⁸²⁵ Tas, ka Kants atsaucas uz Ruso un reizē neizbēgami uz viņa kritisko attieksmi pret cilvēku civilizācijas stāvoklī, ļauj apšaubīt viņa šķietamo sākotnēji pozitīvo šī stāvokļa raksturojumu iepretim mežonīgajam stāvoklim. Citiem vārdiem sakot, tāpēc, ka Kants Ruso jautājumu atzīst par leģitīmu, tam pievienojoties, var pieņemt, ka viņš nenoraida arī Ruso kritisko attieksmi pret civilizācijas stāvokli. Kanta kritisko nostāju pret civilizācijas stāvokli apstiprina viņa turpmākā iebilde:

„Vispirms jāpiebilst, ka ikvienu citu vaļā atstātu dzīvnieku gadījumā katrs tiem piederīgs indivīds pilnībā sasniedz savu noteiksmi, bet cilvēku gadījumā tā var būt tikai dzimta, tā ka cilvēku dzimums tikai nepārskatāmi daudz paaudžu virknē caur attīstību var tiekties uz savas noteiksmes sasniegšanu, mērķim vien rādoties tālumā, vienlaikus, lai gan tiekšanās uz šo galamērķi bieži apstājas, tomēr nekad tā nevar norisināties atpakaļejošā virzienā.”⁸²⁶

Šeit jāņem vērā divi aspekti, kuri norāda uz to, kā Kants *Antropoloģijā* saprot civilizācijas stāvokli. Pirmkārt, runa ir par Kanta pieminēto „biežo apstāšanos” virzībā uz galamērķi. Otrkārt, šīs piebildes funkciju otrās dispozīcijas raksturojumā.

Pievērsīsimies otrajam aspektam. Kants sākumā norāda, ka šajā dispozīcijā cilvēku raksturo sabiedriskuma īpašība, kura ir cieši saistīta ar kultūras attīstību un cilvēka ieiešanu civilizētā stāvoklī. Tad viņš piemin Ruso, liekot noprast, ka jautājums par to, vai civilizācijas stāvoklis ir labāks nekā mežonīgais stāvoklis, nav viegli atbildams. Tālāk Kants piesauc

Pirmajā cilvēks bija negatīvi laimīgs, pēdējā viņš tāds būs pozitīvi. Vidējais stāvoklis starp šiem abiem ir greznības, sabiedriskuma gaumes izsmalcinātības laikmets, tiktāl Ruso ir tainība, kad viņš dod priekšroku dabiskajam stāvoklim.” (*V-Anth/Mron* 25: 1417) Kā starpstāvokli Kants to arī attaisno: „Tikai pilsoniskās sabiedrības nevienlīdzībā mēs varam uzturēt kultūru un civilizāciju, ja arī šī nevienlīdzība ir nepieņemama. Jā, pats karš – lielākais ļaunums – ir līdzeklis kultūras un galīgās cilvēku noteiksmes sasniegšanai.” Viņš arī pārmet Ruso, ka tas nav izvērtējis šo civilizācijas stāvokli attīstības (saskaņā ar Kanta izpratni) perspektīvā: „[...] Ruso savā paradoksā pievērsās tikai vienai lapas pusei, viņš redzēja tikai slikto, ko izešana no dabiskā stāvokļa šķietami radīja, nevis derīgo cilvēka kultūrā, šī cilvēka dzīvnieciskās un garīgās iedabas pretruna dod ieguldījumu cilvēku galīgās noteiksmes veicināšanā.” (*Ibid.*, 1420)

⁸²⁴Vācu valodā teikuma daļa skan šādi – „ob der Charakter seiner Gattung ihrer Naturanlage nach sich besser bei der Rohigkeit seiner Natur, als bei den Künsten der Cultur, welche kein Ende absehen lassen, befinden werde”. Vārdu „Ende”, pieņemot, ka tas attiecas uz vārdu „Künsten”, šeit varētu tulkot kā „gals”, savukārt attiecīgā teikuma daļa – „kurām nav gala”. Tomēr nešķiet saprātīgi pieņemt, ka runa ir par dažādām, neskaitāmām mākslām, drīzāk, balstoties kontekstā, var pieņemt, ka runa ir par prasību izvērtēt attiecīgo Kanta uzdoto jautājumu, abstrahējoties no iespējamās kultūras stadijas turpmākās attīstības un iespējamā mērķa, proti, atbildēt uz jautājumu, tikai salīdzinot cilvēka esamību raupjuma un kultūras stāvoklī, ņemot vērā, kā viņš turpmāk varētu attīstīties. Tādējādi „End” tulkojam kā „mērķis”.

Šādu lasījumu var pamatot, ja pieņem, ka Kants atsaucas uz Ruso jautājumu pirmajā apcerējumā, jo Ruso šajā jautājumā ietver prasību izvērtēt abus minētos stāvokļus, kādi tie ir vērojami no viņa pašreizējā skatpunkta. Vēl to var pamatot, ņemot vērā, ka, turpmāk aprakstot pragmatisko dispozīciju, Kants aicina atbildēt uz Ruso uzdoto jautājumu, pievērsties tieši iespējamam mērķim, uz kuru norāda civilizācijas stadija. Proti, jautājumu viņš pozicionē tā, kā to dara Ruso, un turpmāk norāda, ka šīs civilizācijas stadijas izvērtējumā ir jāņem vērā teleoloģiskā perspektīva.

Angļu valodā šī teikuma daļa tulkota šādi – „whether the character of the human species, with respect to its natural predisposition, fares better in the *crudity* of its nature than with the *arts of culture*, where there is no end in sight” (*Anthropology from a pragmatic point of view // Anthropology, History, and Education. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Ed. by Günter Zöller, Robert B. Loudon. Trans. by Mary Gregor, Paul Guyer, Robert B. Loudon, Holly Wilson, Allen W. Wood, Günter Zöller, Arnulf Zweig. New York: Cambridge University Press, 2007, pp. 418–419*), un tā nav pretrunā ar mūsu piedāvāto tulkojumu un tā pamatojumu.

⁸²⁵*Anth* 7: 324

⁸²⁶*Ibid.*

iepriekš citēto teleoloģisko argumentu, liekot saprast, ka civilizācijas stāvokļa vērtība ir ne tik daudz tajā pašā par sevi⁸²⁷, bet tajā kā vienā no attīstības pakāpēm. Jovels, „no iekšējās gribas attīstības skatpunkta” civilizācijas posma attīstībā vērtību formulē šādi: „Kultūra atrodas starp dzīvniecisko dabisko gribu un tīri morālu gribu, pirmo sagatavojot pēdējās domināncei.”⁸²⁸ Tādējādi ar attīstības tēzi Kants attaisno civilizācijas stāvokli iepretim tā kritikai, kas implicēta Ruso jautājumā.

Pirmais aspekts savukārt paredz, ka „biežā apstāšanās” attīstības ceļā ir saistīta ar problēmām, kas raksturo civilizācijas stāvokli. Runa ir par problēmām, kuras rada pastāvīga cilvēku sacensība, kas var izvērsties un bieži izvēršas sasniegtās noteiktas attīstības pakāpes destrukcijā.

Iepriekš citētajā *Antropoloģijas* pasāzā, pirmkārt, ņemot vērā tās teleoloģisko raksturu, kas pieteikts caur tēzi, ka cilvēka dzimtu raksturo attīstība, otrkārt, tēzi, ka attīstība norisinās nevis individuālā, bet dzimtas līmenī, norāda uz to, kāds civilizētā stāvokļa skaidrojums pragmatiskās dispozīcijas raksturojumā ir spēkā. Runa ir par raksturojumu, kas vienlaikus atklāj civilizācijas stāvoklim raksturīgās problēmas un arī tajā ietverto attīstības potenciālu, ko nodrošina nesabiedriskais sabiedriskums.

Ja ņem vērā, ka *Reliģijā* cilvēciskuma dispozīciju raksturo „skaudība un sacensība”, bet *Antropoloģijā* „nesaticīgums, nenovēlīgi sacensīga patmīlība, neapmierināma kāre pēc mantas vai arī valdīšanas”, nav pamata atšķirību starp otrās dispozīcijas skaidrojumu abos minētajos darbos balstīt pozitīva un negatīva vērtējuma nošķīrumā. Abos darbos šī dispozīcija raksturota negatīvi.

Tomēr, lai pilnvērtīgi izprastu otrās dispozīcijas raksturu, jāpiemin jautājums par laimi otrajā dispozīcijā. Pirmkārt, tas labāk atklāj atšķirību starp pirmo un otro dispozīciju. Šī atšķirība jānosaka skaidri, ņemot vērā iepriekšējo argumentāciju par to, ka prāts cilvēkam raksturīgs arī pirmajā dispozīcijā. Otrkārt, tas uzrāda būtisku saikni starp otro dispozīciju *Antropoloģijā* un *Reliģijā*.

Iepriekšējā nodaļā pamatojām tēzi, ka pirmajā, t. i., dzīvnieciskuma dispozīcijā cilvēkam ir raksturīgs prāts, bet runa ir par rudimentāru tā formu. Savukārt cilvēciskuma dispozīcijā runa ir par augstu prāta attīstības līmeni. Uz to galvenokārt norāda, ka runa ir par pragmatisko

⁸²⁷Civilizācijas stāvoklim vērtība piemīt arī tiktāl, ciktāl tas paredz, ka cilvēkiem tajā salīdzinājumā ar mežonīgo stāvokli ir jābūt (lielākā vai mazākā mērā) izglītotiem un jāievēro noteiktas sabiedriskās kopdzīves normas, kas zināmu daļu netikumu padara neiespējamu, turklāt ne tāpēc, ka īpaši būtu uzlabojies cilvēku morālais noskaņojums, bet apkārtējo spiediena dēļ. „Sabiedriskošana (civilizēšana) panāk, ka mode cilvēkus attur būt barbariskiem.” (*V-Anth/Mensch* 25: 1105) Proti, sabiedrībā pastāv „piedienīguma spaidi [...], kur citu viedoklim mums ir liela nozīme, cilvēki bieži pat atņem sev dzīvību, jo negrib, ka citi par viņiem tā domā, un no tiem rodas vairāk izsmalcinātības un tikumības nekā no reliģijas, bez tiem cilvēki, neraugoties uz pilsonisko kārtību un spaidiem, joprojām būtu ļoti mežonīgi” (*V-Anth/Fried* 25: 694–695).

⁸²⁸Yirmiahu, Yovel. *Kant and the Philosophy of History*, p. 184.

racionalitāti, kā paredz *Antropoloģijā* izmantotais otrās dispozīcijas nosaukums. Pragmatiskā racionalitāte ir orientēta uz laimes sasniegšanu, kas ir būtisks otrās dispozīcijas raksturojuma elements *Reliģijā*. Šeit jāņem vērā iepriekš skaidrotais, ka tās mērķa – laimes – dēļ pragmatiskā racionalitāte ir komplekss fenomens.

Laires kā mērķa īpatnība šeit svarīgā veidā ir atklāta SK 83. paragrāfā, kur Kants argumentē, ka laime nav dabas mērķis. Kants norāda, ka nav pamata pieņemt, ka laimes sasniegšana varētu būt dabas mērķis cilvēkā, tādējādi tās kā mērķa izvirzīšana ir neatkarīga no dabas prasībām un nosacījumiem un paredz arī cilvēka neatkarību no dabas pietiekami lielā mērā. Kants to raksturo šādi:

„Svētlaires jēdziens nav tāds jēdziens, ko cilvēks varbūt abstrahē no saviem instinktiem un tādējādi aizgūst no dzīvnieciskuma sevī pašā, tas ir tikai *ideja* par kādu 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 svētlaires 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 nesasniegtu to, ko viņš izprot ar svētlaimi un kas īstenībā ir viņa paša dabas augstākais mērķis (nevis brīvības mērķis), jo viņa daba nav tāda, kas kaut kur apstātos un apmierinātos ar iegūto un baudu.”⁸²⁹

Šeit jāņem vērā trīs svarīgas idejas. (1) Kants jau sākumā norāda, ka laime ir tikai ideja, kura nav aizgūta no dzīvnieciskuma cilvēkā, tādējādi viņš norobežo laimi kā cilvēciskuma dispozīcijai piederīgu mērķi. (2) Kants piemin pietiekami sarežģīto šīs idejas tapšanas ceļu, to veido ar „sapatni saistībā ar iztēli un jutekļiem” un to ļoti bieži maina. (3) Cilvēka iedaba nav iekārtota tā, lai laimi jebkad varētu uzskatīt par sasniegtu. Proti, cilvēka iedaba, ciktāl tā atkarīga no dabas, nav piemērota šim mērķim. To apliecina tālāk rakstītais – daba nav „viņu izraudzījusi par savu mīluli”. „Opus postumum” Kants raksta: „Daba despotiski izrīkojas ar cilvēku. Cilvēki iznīcina cits citu kā vilki, kā augi un dzīvnieki viņi pāraug un nosmacē cits citu. Daba nenodarbojas ar kopšanu un rūpēm, kas viņam nepieciešamas.”⁸³⁰

Ņemot vērā šīs idejas, var apgalvot, ka jautājums par laimi ir ārpus dabas intereses un darbības sfēras un līdz ar to ārpus cilvēka intereses, ciktāl par viņa iedabu atbildīga daba. Var arī apgalvot, ka laimes kā mērķa izvirzīšana galu galā ir pretēja cilvēka interesēm, jo „viņa daba nav tāda, kas kaut kur apstātos un apmierinātos ar iegūto”, tādējādi tiekšanās pēc laimes cilvēkā izraisa pastāvīgu neapmierinājumu.

Balstoties iepriekšējos apsvērumus par laimi, var izdarīt šādus secinājumus.

(a) Laires kā mērķa izvirzīšana un tiekšanās pēc laimes nav raksturīga cilvēkam dzīvnieciskuma dispozīcijā, tādēļ ka šāda ideja nav izveidojama un uz to nevar tiekties bez pietiekami lielā mērā attīstīta prāta palīdzības. Tādējādi tiekšanās uz laimi, kā Kants norāda

⁸²⁹KU 5: 430

⁸³⁰OP 21: 13

otrās dispozīcijas aprakstā *Reliģijā*, ir viens no galvenajiem cilvēciskumu raksturojošajiem elementiem, kas paredz pragmatisko racionalitāti jeb saprātīgumu. Šo racionalitāti Kants kā būtisko izvirza otrās dispozīcijas raksturojumā *Antropoloģijā*.

(b) Lai gan prāta galvenais uzdevums nav laimes sasniegšana, tomēr laimes problēma ir prāta kompetencē, jo prāts ir nepieciešams tās idejas izveidošanā un tiecībā uz to, kā arī prātam neizbēgami jārisina jautājums par juteklības interešu vai morāles prasību realizāciju. Ņemot vērā, ka noteiktos gadījumos runa var būt par konkurējošām interesēm, saprotams, ka tiecība uz laimi var iegūt negatīvu noteiksmi, kas sevišķi būtiska ir *Reliģijas* kontekstā, kur patmīlība „tiek priekšstatīta kā sekošana ļaunajam principam”⁸³¹. *Antropoloģijā* savukārt šī negatīvā noteiksme paliek spēkā, tomēr priekšplānā izvirzās uz patmīlības interešu realizāciju vērstu darbību aplūkojums teleoloģiskā perspektīvā, kas atklāj pozitīvu aspektu. Tādējādi varam pieņemt, ka otrā dispozīcija *Reliģijā* un *Antropoloģijā* sakrīt.

Var iebilst, ka cilvēciskuma dispozīcijai raksturīgās pragmatiskās racionalitātes un tās mērķa – laimes – negatīvs skatījums *Reliģijā* un *Antropoloģijā*, un tās nošķīrums no morālās racionalitātes, kas raksturo trešo dispozīciju, ir pretrunā ar iepriekš pamatoto tēzi, ka morālā racionalitāte ietver pragmatisko racionalitāti. Turklāt šī tēze liek apšaubīt cilvēciskuma un personības dispozīcijas nošķīrumu vispār. Tomēr šeit jāņem vērā turpmākais apsvērums. Ne *Antropoloģijā*, ne *Reliģijā* Kants nevadās no nošķīruma starp patmīlību un iedomību. Balstoties tieši šajā nošķīrumā, iepriekš raksturojām patmīlību un iedomību, norādot ne vien to atšķirību attiecībā pret morāli, bet arī pragmatisko racionalitāti. Šim nošķīrumam ir jāpaliek spēkā, pretējā gadījumā vajadzētu pieņemt sākotnēju fundamentālu nesaskaņu starp pragmatisko un morālo racionalitāti, starp patmīlību un tikumību, kas ļautu apšaubīt Kanta argumentāciju par augstākā labuma ideju, kas paredz, ka cilvēks „var cerēt būt laimīgs, ja vien neizturas tā, ka nav laimes cienīgs”⁸³².

Kants neaktualizē šo nošķīrumu vienmēr. *Reliģijā* viņš raksta par „fizisko, bet tomēr salīdzinošo patmīlību (kurai nepieciešams prāts)”. Tas nozīmē, ka runa drīzāk ir par cilvēka kā tikai jutekliskas būtnes savtību, tātad par iedomībai raksturīgu pozīciju. To apliecina arī negatīvais šīs dispozīcijas raksturojums abos darbos, piesaucot tās tieksmes, kuras raksturo cilvēku kultūras stāvoklī. No *Idejas* zināms, ka tās ir „godkāre, varaskāre vai mantkāre”⁸³³, kas *Antropoloģijā* raksturotas kā kaislības, kuras nesakrīt ar prāta prasībām arī „jutekliski praktiskajā”, ne tikai morāles sfērā. No *Antropoloģijā* sniegtā cilvēciskuma dispozīcijas apraksta ir arī skaidrs, ka runa ir par to cilvēces attīstības stadiju, kurā cilvēki ne tikai nav

⁸³¹RGV 6: 83

⁸³²HN 19: 238

⁸³³IaG 8: 21

tikumiski, bet nav arī laimīgi, tādā nozīmē, ka viņu sabiedrībā trūkst labklājības. Atslēgas vārdi, kas paver iespēju šādai interpretācijai, ir – pragmatiskā dispozīcija ir cilvēka „sugas dabiskā sliekšme sabiedriskajās attiecībās iziet no patvaļas mežonības un kļūt par civilizētu (ja arī vēl ne tikumisku), vienprātībai nolemtu būtni”. Proti, runa nav par cilvēkiem, kas sasnieguši labklājību un tiecas uz tikumību, runa ir par cilvēkiem, kuri tiecas uz labklājību. Labklājības un laimes nosacījums šeit ir pilsoniskā sabiedrība. Ceļu uz pilsonisko sabiedrību, kā zināms no *Idejas*, raksturo sarežģītas attiecības sabiedrībā (cīņa par varu un mantu, centieni apliecināt savu stāvokli sabiedrībā u. c. nepievilcīgas norises). Citiem vārdiem sakot, problēma, kas raksturo cilvēku pragmatiskajā dispozīcijā, ir tāda, ka viņš nespēj pienācīgi izmantot prātu arī pragmatiskā aspektā, izvairoties no „bēdīgas pieredzes” un iegūstot drošību, stabilitāti un iespējas, ko piedāvā pilsoniska sabiedrība. Tādējādi kritika, kas vērsta pret cilvēku pragmatiskajā dispozīcijā, ir nevis pragmatiskās racionalitātes vispār kritika no morāles pozīcijām, bet tās kā neattīstītas kritika, raugoties no tās kā attīstītas racionalitātes pozīcijām. No tā izriet, ka arī *Antropoloģijā* Kants nepretstata patmīlību un pragmatisko racionalitāti moralitātei.

II. 2.4.3. Trešā dispozīcija Antropoloģijā un Reliģijā

Trešo dispozīciju *Antropoloģijā* Kants sauc par morālo dispozīciju un raksturo šādi: „ar praktisko prātu un savas patvarības brīvības apziņu apveltīta būtne (persona) pat vistumšāko priekšstatu varā šīs apziņas dēļ redz sevi kā pakļautu pienākuma likumam un apveltītu ar sajūtu (ko sauc par morālu), ka viņam vai viņa dēļ citiem dara labu vai nodara netaisnību”⁸³⁴. Ar morālo dispozīciju Kants šeit saprot cilvēka apveltītību ar praktisko prātu un brīvību, kas ļauj viņam rīkoties morāli un īstenot šīs dispozīcijas potenciālu neatkarīgi no apstākļiem, kādos cilvēks atrodas.

Reliģijā trešo dispozīciju Kants sauc par personības dispozīciju. Viņš to skaidro kā „morālā likuma cieņas, kā pietiekama patvarības dzinuļa, uztverīgumu”. Attiecībā uz „uztverīguma” izpratni šajā kontekstā var pieņemt, ka runa ir par apdāvinātību ar praktisko prātu un brīvību, jo cilvēks nevarētu būt uztverīgs pret cieņu, ja nebūtu brīvs, kā arī nevarētu ar cieņas palīdzību padarīt likumu par patvarības galveno noteicējprincipu, t. i., īstenot gribas brīvības potenciālu caur tās likumdevēja funkciju, ja viņam nepiemistu praktiskais prāts vismaz kā spēja realizēt gribu saskaņā ar pašas gribas likumu.

Pasāžā no *Antropoloģijas* ir ietverta doma, ka brīvības un praktiskā prāta dēļ cilvēks spēj uztvert likumu kā sev saistošu un just cieņu pret to. Tādējādi, ja pieņemam, ka uztverīgums

⁸³⁴*Anth* 7: 324

attiecas uz to, ka cilvēkam piemīt praktiskais prāts un brīvība, Kants tajā pasaka to pašu, ko teikumā no *Reliģijas*, kur norādīts uz uztverīgumu, kura dēļ cilvēki spēj izjust cieņu pret likumu, un pašu likumu šīs cieņas dēļ padarīt par gribas noteicējpamatu. Trešā dispozīcija tād cilvēku skaidro kā ar brīvību un praktisko prātu apveltītu būtņi. Runa nav par cilvēku kā morālu būtņi, bet kā uz morāli spējīgu būtņi, to paredz dispozīcijas raksturs. Šīs dispozīcijas realizāciju *Reliģijā* Kants nosaka kā labu raksturu. Cieņa pret likumu var ietekmēt cilvēka patvarību tikai tādā veidā, „ka brīvā patvarība to uzņem savā maksimā, šādas patvarības izveidošana ir labs raksturs, kas, tāpat kā jebkāds brīvās patvarības raksturs, ir kaut kas tāds, ko var tikai iegūt, bet kā iespējamība tomēr paredz, ka mūsu iedabā jābūt dispozīcijai, no kuras nevar izaugt nekas ļauns.”⁸³⁵

Reliģijā trešo dispozīciju Kants sauc par personības dispozīciju tāpēc, ka personību viņš saprot kā „ideju par tikai morālo likumu un no tā nenošķiramo cieņu”⁸³⁶. Un personības dispozīcija tād attiecas uz šīs idejas realizācijas iespējamību cilvēka iedabā. Lai cilvēku raksturotu kā personu, nepieciešama zināma morālas rīcības pastāvība, ko savukārt paredz labs raksturs.

Tā kā *Antropoloģijā* Kantu interesē cilvēku dzimtas raksturs, morāles dispozīcijas izklāstā viņam jāietver jautājums par ļaunumu. Morāles dispozīcijas piedēvēšana cilvēkam neparedz neko citu kā vien to, ko Kants piedēvē cilvēkam jau TPK, kad spekulatīvā prāta kritikas nepieciešamību pamato ar apsvērumu, ka spekulatīvais prāts „ierobežo vai draud iznīcināt prāta praktisko lietojumu”⁸³⁷, pieņemot, ka šāds lietojums ir iespējams, un apņemoties to pamatot, lai „brīvība nerunātu pati sev pretim un tād būtu vismaz domājama bez nepieciešamības to dziļāk atskārst”⁸³⁸. Šis Kanta pieņēmums par cilvēku ir zināmās spriedzes attiecībās ar pieredzi, kura parāda cilvēka ļaunumu. Runa ir par spriedzi, nevis pretrunu, jo atziņa, ka cilvēks prātu var lietot praktiski, domājot to kā gribas likumdevēja funkcijas īstenošanu, vēl neļauj pieņemt, ka viņam tas arī jādara. Tomēr tas aktualizē nepieciešamību atbildēt uz jautājumu, kāpēc cilvēks neizmanto iespēju būt morālam. *Antropoloģijas* dispozīciju teorijas kontekstā šis jautājums aktualizējas īpaši tāpēc, ka morālu ļaunumu tajā Kants atzīst nevis tikai par negatīvu lielumu, kā tas ir *Reliģijā*, bet par pozitīvu lielumu.

Iepriekšējā nodaļā skaidrojām, ka patmīlības diktētu rīcību Kants atzīst par pozitīvu, raugoties uz to teleoloģiskā perspektīvā. To Kants atzīst pragmatiskuma dispozīcijas izklāstā. Starp šo pasāžu un nākamo, kurā izklāstīta morāles dispozīcija, veidojas spriedze. No vienas puses, par dzimtas raksturu, kurš šeit Kantam jānosaka, nevar apgalvot, ka tas ir pretējs cilvēka

⁸³⁵RGV 6: 27

⁸³⁶Ibid., 28

⁸³⁷KrV 3: 16

⁸³⁸Ibid., 18

raksturam, kurš savukārt ir labs, ciktāl tam piemīt morāles dispozīcija. No otras puses, pieņēmumam par to, ka dzimtas raksturs ir labs, runā pretī pieredze, kas rāda, ka šai dzimtai raksturīga „ļauņestība un grautkāre”, turklāt šo pieredzes patiesību Kants neapšaubā. Tādējādi Kantam atkal jāatgriežas pie jautājuma par cilvēka morāles dispozīcijas un ļaunuma attiecībām. Tādēļ morāles dispozīcijas izklāstu *Antropoloģijā* viņš sāk ar jautājumu, „vai cilvēks no dabas ir labs vai ļauns, vai no dabas viņš ir uztverīgs pret abiem atkarībā no tā, kādās to veidojošās rokās viņš nonāk (*cereus in vitium flecti etc.*)”⁸³⁹.

Šis jautājums ir pazīstams no *Reliģijas*, kur Kants to atkārtoti divas reizes. Tāpat kā *Antropoloģijā*, viņš *Reliģijā* piedāvā izvērtēt trešā varianta iespējamību, ka cilvēks varētu būt „uztverīgs pret abiem”, tātad ka viņš „nav ne labs, ne ļauns jeb vismaz ir kā viens tā otrs, daļēji labs, daļēji ļauns”⁸⁴⁰, t. i., viņš izvērtē to, „vai šī disjunktija ir pareiza”⁸⁴¹. Abos gadījumos, gan *Reliģijā*, gan *Antropoloģijā*, Kants atzīst, ka disjunktija ir pareiza, – nevar apgalvot, ka cilvēks nav ne viens, ne otrs vai ir vienlaikus abi. Tomēr galu galā viņš pats nonāk pie secinājuma, ka cilvēks ir labs un ļauns, bet šis secinājums izriet no specifiska problēmas risinājuma. *Reliģijā* šis risinājums paredz, ka cilvēks no dabas ir labs un ļauns, jo „viņam piemīt (mums neizzināms) pirmamats labu vai ļaunu (likumam neatbilstošu) maksimu pieņemšanai”. Savukārt *Antropoloģijā* praktiskais prāts un brīvības apziņa veido

„cilvēces vispār inteligiblu raksturu, un tiktāl cilvēks pēc savas iedzimtās dispozīcijas (no dabas) ir labs. Bet, tā kā arī pieredze rāda, ka viņam ir sliekšme uz aktīvu neatļautā iekāri, ja arī viņš zina, ka tas nav atļauts, t. i., uz ļaunu, kas pamostas tik neizbēgami un ātri, līdzko cilvēks sāk izmantot savu brīvību, un tādēļ to var saukt par iedzimtu, tad cilvēks pēc sava jutekliskā rakstura (no dabas) ir vērtējams kā ļauns”⁸⁴².

Komentējot šo pasāžu, Brants norāda, ka abos darbos Kanta piedāvātais problēmas risinājums „ir atšķirīgs, turklāt tā, ka *Antropoloģijas* atbilde *Reliģijā* tiek skaidri noraidīta kā nepareiza”⁸⁴³. *Antropoloģijā*, kā norāda Brants, problēmas risinājums notiek „ar kritiskās filozofijas palīdzību: mēs varam nošķirt starp inteligiblu un juteklisku raksturu (*homo noumenon* un *phaenomenon*) un varam pieņemt, ka cilvēce no jutekliski ļaunā sasniedz inteligibli labo”⁸⁴⁴. *Reliģijā* „šī šķietami tik kritiskā pozīcija tiek krasi noraidīta”⁸⁴⁵, jo tajā Kants uzsver, ka ļaunumu nevar piedēvēt juteklībai, ja tā dara, tad nav pamata cilvēkam piedēvēt atbildību par ļaunajiem darbiem. Sliekšmes uz ļaunu kontekstā Kants *Reliģijā* patiešām nošķir juteklībā un prātā balstītu sliekšmi, apgalvojot, ka sliekšme uz ļaunu nevar būt pirmā:

⁸³⁹*Anth* 7: 324

⁸⁴⁰*RGV* 6: 20

⁸⁴¹*Ibid.*, 22

⁸⁴²*Anth* 7: 324

⁸⁴³Brandt, Reinhard. *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie*, S. 483.

⁸⁴⁴*Ibid.*, 483–484

⁸⁴⁵*Ibid.*, 484

„Jebkāda sliekšme ir vai nu fiziska, t. i., tā pieder pie cilvēka kā dabas būtnes patvarības, vai morāla, t. i., piederīga pie cilvēka kā morālas būtnes patvarības. Pirmajā nozīmē nav sliekšmes uz morāli ļauno, jo tai jāizriet no brīvības, un fiziska sliekšme (kas balstīta jutekliskos pamudinājumos) uz jebkādu brīvības izmantojumu, labu vai ļaunu, ir pretruna. Tātad sliekšme uz ļaunu var piemist tikai patvarības morālajai spējai.”⁸⁴⁶

Tālāk Kants argumentē, ka par morāli ļaunu var saukt tikai rīcību: „nekas nav tikumiski (atbildīgi) ļauns kā tikai mūsu pašu rīcība (*That*)”⁸⁴⁷. Par rīcību, Kants skaidro, var runāt divās nozīmēs. Šo jēdzienu var attiecināt „gan uz to brīvības izmantojumu, kura rezultātā augstāko maksimu (atbilstoši likumam vai pretēji tam) uzņem patvarībā, gan uz to izmantojumu, kurā rīcību (atbilstoši tās matērijai, t. i., attiecībā uz patvarības objektiem) veic atbilstoši šai maksimai”⁸⁴⁸. Pirmā ir „inteligibla rīcība, atpazīstama tikai caur prātu, bez jebkādiem laika nosacījumiem”, bet otrā ir „jutekliska, empīriskā, dota laikā (*factum phaenomenon*)”⁸⁴⁹. Kantu interesējošā sliekšme uz ļaunu „ir rīcība pirmajā nozīmē (*peccatum originarium*), un vienlaikus tā ir visu likumam neatbilstošo rīcību, kas pēc matērijas ar to ir pretrunā un kuras sauc par netikumu (*peccatum derivativum*) otrajā nozīmē, formālais nosacījums”⁸⁵⁰. Saskaņā ar Kanta argumentāciju *Reliģijā* ļaunums izriet no inteligiblas rīcības, kas ir tverama ārpus jebkādiem laika, tātad jutekliskiem nosacījumiem. *Antropoloģijā* savukārt Kants cilvēku raksturo kā ļaunu „pēc sava jutekliskā rakstura”.

Brants norāda uz šo pretrunu starp abiem darbiem un piedāvā divus iespējamus tās skaidrojumus. (1) „Kants pragmatisko *Antropoloģiju* neuzskata par darbu, kur runāt par inteligiblu rīcību un tās teorētiskajiem aspektiem, un apmierinās ar viegli pieņemamo, lai gan patiesībā nepareizo tradicionālo priekšstatu, ka ļaunums raksturīgs juteklībai.” (2) „Kants atsauc 1793. gada pozīciju (kuru viņš nepārstāv nevienā citā darbā) un atkal ieņem savu iepriekšējo pozīciju. Šīs izmaiņas varētu pamatot ar to, ka inteligiblā rīcība ir prāta kompetencē [...] un tādējādi prāts zināmā mērā zaudē no sava prātīguma, tas zaudē savu pozīciju kā normatīva instance [...]. Patiešām, pēc 1793. gada „inteligiblā rīcība” tiek izsvītota no Kanta vārdnīcas, ciktāl var spriest no dokumentiem, kas ir saglabājušies.”⁸⁵¹

Izvirzot otro versiju, Brants balstās citās šīs problēmas interpretācijās⁸⁵², viņš pats nenorāda, kura no šīm versijām ir pieņemamāka. Tomēr viņš norāda arī uz līdzību starp ļaunuma teoriju *Antropoloģijā* un *Reliģijā*, tādējādi zināmā mērā diskreditējot pieņēmumu, ka Kants

⁸⁴⁶RGV 6: 31

⁸⁴⁷*Ibid.*

⁸⁴⁸*Ibid.*

⁸⁴⁹*Ibid.*

⁸⁵⁰*Ibid.*

⁸⁵¹Brandt, Reinhard. *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie*, S. 484.

⁸⁵²Brants atsaucas uz divām interpretācijām. Vienas autore ir Ērika Boka (*Böck*), bet avots nav norādīts. Otru savukārt piedāvā Hainers Klemme (*Klemme*) rakstā „Die Freiheit der Willkür und die Herrschaft des Bösen. Kants Lehre von radikalen Bösen zwischen Moral, Religion und Recht”, kas publicēts krājumā „Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis” (1999).

varētu „atsaukt” savu pozīciju *Reliģijā* un atgriezties pie kritiskās filozofijas noteiktas ļaunuma izpratnes. Runa ir par šādu līdzību: *Antropoloģijā* pieredze var uzrādīt tikai ļaunu tāpat kā *Reliģijā*, bet FS „pieredze kalpo tieši par inteligiblās tiesību idejas *ratio cognoscendi*”⁸⁵³854.

Svarīgi pievērsties Branta aktualizētajai pretrunai starp Kanta pozīciju *Reliģijā* un *Antropoloģijā* šāda iemesla dēļ. Ja jāatzīst šī pretruna, tad jāatzīst, ka pastāv arī būtiska problēma attiecībā uz *Reliģijas* un *Antropoloģijas* dispozīciju teorijas savienojamību. Tas savukārt nozīmē, ka šī problēma attiecas uz cilvēka iedabas izpratnes vispār atšķirībām abos minētajos darbos, jo tā attiecas uz svarīgo jautājumu par ļaunumu cilvēka iedabā. Ir svarīgi pamatot, ka Kanta pozīcija jautājumā par cilvēka iedabu abos darbos ir koherenta, citādi nav iespējams pamatot tēzi, ka *Antropoloģijas* pētījums par cilvēku ir *Reliģijā* skaidrotās cilvēka iedabas izvērsums (konkrētāk – cilvēciskuma dispozīcijas izvērsums).

II. 2.4.4. Trešās dispozīcijas Antropoloģijā un Reliģijā savienojamības problēmas risinājums

Minētās problēmas risinājumu var uzsākt, noskaidrojot, vai *Antropoloģijā* Kants uzskata, ka ļaunuma izcelsme ir juteklībā, t. i., vai cilvēks ir ļauns „pēc sava jutekliskā rakstura (no dabas)”, vai arī ļaunuma izcelsme ir prātā (precīzāk, tā attieksmē pret juteklību), t. i., ka ļaunums izriet no cilvēka kā saprātīgas būtnes iedabas. Atkarībā no tā, kurš no šiem variantiem atbilst Kanta izpratnei, var noteikt vai starp pozīciju *Antropoloģijā* un *Reliģijā* patiešām ir pretruna.

Vispirms jānoskaidro, ko nozīmē TPK pieteiktā empīriskā un inteligiblā rakstura nošķiruma aktualizācija *Antropoloģijas* morāles dispozīcijas izklāsta kontekstā. TPK Kants empīrisko un inteligiblo raksturu skaidro šādi:

„Tātad pēc sava empīriskā rakstura šis subjekts kā parādība būtu pakļauts visiem noteikšanas likumiem atbilstoši kauzālajam saistījumam, un tiktāl tas nebūtu nekas cits kā jutekliskās pasaules daļa, kuras īstenojumi tāpat kā jebkura cita parādība nepieciešami izriet no dabas. Ciktāl to ietekmētu ārējās parādības un ciktāl tā empīriskais raksturs, t. i., tā kauzalitātes likums, tiktu izziņāts ar pieredzi, visām tā darbībām vajadzētu būt izskaidrojamām pēc dabas likumiem un visiem dotumiem to pilnīgai un nepieciešamai noteikšanai būtu jāatrodas iespējamā pieredzē.

Bet pēc sava inteligiblā rakstura (lai gan mums var būt tikai vispārīgs jēdziens par to) šis pats subjekts tomēr būtu jāuzskata par atbrīvotu no jebkuras ietekmes, ko varētu radīt juteklība un noteikšana ar parādību palīdzību; un, tā kā tajā – jo tas ir *nūmens* – nekas *nenotiek* un nav nekādu izmaiņu, kas prasītu dinamisku laika noteikšanu, tātad nav arī nekādas saistības ar parādībām kā cēloņiem, tad tāda darbīgā būtne savās rīcībās būtu neatkarīga un brīva no jebkuras dabiskas nepieciešamības, kas sastopama tikai jutekliskajā pasaulē.”⁸⁵⁵

⁸⁵³Tiesību ideju un tai atbilstošu valsts satversmes uzlabošanu, kas atklājas pieredzē, Kants piemin ne tikai FS, bet arī, piemēram, *Idejā*, kur viņš norāda, ka pieredzē var atklāties „regulāra valsts satversmes uzlabošanās gaita mūsu pasaules daļā”.

⁸⁵⁴Brandt, Reinhard. *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie*, S. 484–485.

⁸⁵⁵*KrV* 3: 367–368

Šajā pasāžā Kants apgalvo, ka, kad runa ir par empīrisko raksturu, subjekta rīcība „nepieciešami izriet no dabas”. To var saprast divējādi: (1) rīcības *iespējamības* vienīgais nosacījums ir dabas nepieciešamība, vai (2) rīcības *izskaidrojuma* vienīgais nosacījums ir dabas nepieciešamība. Kanta apsvērumš pasāžas otrajā teikumā paredz, ka runa ir par otro nozīmi, proti, rīcībai, „ciktāl tā tiktu izzināta ar pieredzi”, „vajadzētu būt izskaidrojamai pēc dabas likumiem”.

No šīs pasāžas neizriet, ka spēkā vienlaikus nevar būt abas nozīmes, tomēr jāņem vērā, ka abas nozīmes nevar būt spēkā attiecībā uz vienādu skaitu gadījumu. Gadījumu, uz kuriem attiecināma otrā nozīme, ir ievērojami vairāk, tādēļ, ka arī tie gadījumi, kuru nosacījums ir brīva cēlonība, pieredzē parādās tikai saskaņā ar dabas likumiem. Kā minēja Delēzs – „brīvība nekad nerada brīnumu jutekliskajā pasaulē”. Proti, viss, kas izriet no brīvības, jutekliskajā pasaulē ieders tikpat lielā mērā kā tas, kas no tās neizriet. Tādējādi, kad runa ir par rīcību, kas izriet no empīriskā rakstura, nav nepieciešami jāpieņem, ka šī rīcība ir iespējama tikai caur dabas nepieciešamību. Wimmer raksta: „Jebkāda mūsu rīcība ir fizioloģiski noteikta, tomēr šie nosacījumi ir tikai nepieciešami, bet ne pietiekami tam, lai notiktu rīcība, tā ka pati rīcība, rīcība *kā tāda* vēl nav izskaidrojama.”⁸⁵⁶

Ja pievēršas tam, kā Kants skaidro inteligiblo raksturu, atklājas, ka rīcība, kas no tā izriet, ir gan izskaidrojama ar tā jēdziena palīdzību, gan arī iespējama tikai attiecībā pret to, jo Kants norāda, ka pēc inteligiblā rakstura subjekts „jāuzskata par atbrīvotu no *jebkuras* (uzsvērumš mans – E. Š.) ietekmes, ko varētu radīt juteklība”. Tātad par inteligiblo raksturu jāsaprot, ka nevar būt rīcība, kas no tā neizriet, bet ir izskaidrojama attiecībā pret to.

No atšķirības starp abiem raksturiem varam izdarīt šādu secinājumu. Ja rīcība, kura ir izskaidrojama ar inteligiblā rakstura jēdziena palīdzību, arī izriet no šī rakstura, tad empīriskais raksturs atklāj tādu kā „pelēko zonu” dažādām rīcībām, jo visas ir izskaidrojamas attiecībā pret to, turklāt nepieciešami, bet ne visas no tā izriet.

Paturot prātā minēto secinājumu, atgriezīsimies pie attiecīgās *Antropoloģijas* pasāžas un pamatosim iespēju pieņemt, ka šeit Kants nepieciešami neuzskata, ka ļaunums izriet no juteklības. Kants tajā apgalvo, ka „cilvēces vispār inteligiblais raksturs” attiecas uz to, ka cilvēkam piemīt praktiskais prāts un savas brīvības apziņa. Ciktāl viņam tie piemīt, „tikpat cilvēks pēc savas iedzimtās dispozīcijas (no dabas) ir labs”. Empīrisko raksturu savukārt Kants šajā pasāžā atklāj šādā veidā. Viņš sākumā uzsver, ka „pieredze rāda” cilvēkam piemītošu sliexsmi uz ļaunu, un tad raksta, ka no tā izriet (viņš lieto formu „ja – tad”) tas, ka „cilvēks pēc sava jutekliskā rakstura (no dabas) ir vērtējams kā ļauns”. No šī formulējuma izriet, ka

⁸⁵⁶ Wimmer, Reiner. *Kants praktisch-moralische Anthropologie*, S. 361.

jutekliskais (empīriskais) raksturs ir skaidrojams kā ļauns tātēc, ka pieredze rāda, ka tam piemīt ļaunums. Tas nozīmē, ka Kants empīriskajam raksturam piedēvē ļaunu rīcību otrā šī rakstura skaidrojuma nozīmē. Tas nepieciešami nenozīmē, ka viņš to piedēvē empīriskajam raksturam arī pirmajā nozīmē, proti, ka viņš to skata kā tādu, kas nepieciešami izriet no šī rakstura. Balstoties šajā apsvērumā, var pamatot iespēju domāt, ka attiecīgajā *Antropoloģijas* pasāžā Kants empīrisko raksturu jeb juteklību nepieciešami neskata kā ļaunuma iespējamības nosacījumu, bet nepieciešami – kā ļaunuma izpratnes iespējamības nosacījumu.

Lai nostiprinātu šo iespējamību, jāsniedz papildu pamatojums tam, ka Kants neapgalvo, ka ļaunums izriet no empīriskā rakstura. Šis papildu pamatojums ir šāds. Kants norāda, ka, tā kā cilvēkam piemīt inteligiblais raksturs, viņš „pēc savas iedzimtās dispozīcijas (no dabas) ir labs”. Tas nozīmē, ka labums, par ko šeit ir runa, neizriet no inteligiblā rakstura TPK nozīmē, jo TPK Kants inteligiblo raksturu, kā atklāj iepriekš citētā pasāža, atbrīvo „no jebkādas juteklības ietekmes”⁸⁵⁷. Savukārt piebilde „no dabas” norāda uz to, ka labums ir domāts, kā

⁸⁵⁷ Inteligiblā rakstura izpratne TPK, atšķiras no šī rakstura izpratnes *Antropoloģijā* un *Reliģijā*.

Antropoloģijā Kants norāda, ka, tā kā cilvēkam piemīt inteligiblais raksturs, viņš no dabas (Sk.: *Anth* 7: 324), tātad ka šis raksturs noteiktā aspektā ir uzskatāms par iedzimu. *Antropoloģijas* piezīmēs viņš atkārto šo pašu domu: „Kā raksturs, t. i., īpašs raksturīgs brīvības izmantojums, var būt iedzimts, t. i., balsīts dabā, ja daba un brīvība citādi ir pilnīgi atšķirīgas, ir neaptverami, bet, neskatoties uz to, tas ir skaidrs.” (*HN* 15: 512)

Kā iedzimtas un vienlaikus tādas, kas pamato brīvības lietojumu, viņš *Reliģijā* skaidro dispozīcijas uz labu un sliksmi uz ļaunu. Kants arī paskaidro, kādā nozīmē lieto iedzimtības jēdzienu – ja kādu saucam par labu vai ļaunu no dabas, ar to domājam, ka viņā ir „pirmamats labu vai ļaunu [...] maksimu pieņemšanai un, proti, vispār viņā kā cilvēkā”. Iedzimtība tātad attiecas uz to, ka šis pirmamats pieder pie cilvēka iedabas, t. i., ir viens no tās konstitutīvajiem elementiem. Tas nepieder tikai pie cilvēka jutekliskuma, jo nav jāuzskata, „ka dzimšana ir tā cēlonis”.

Tiktāl šeit sacītais nav pretrunā ar Kanta apgalvojumu TPK, ka inteligiblais raksturs ir norobežojams no juteklības. Tomēr viens būtisks aspekts nošķir Kanta raksturo *Reliģijā* un *Antropoloģijā* no tā, ko viņš raksta TPK. Runa ir par attiecībām starp inteligiblo un empīrisko raksturu. TPK viņš šīs attiecības raksturo šādi: „Šis inteligiblais pamats vispār neskar empīriskus jautājumus, bet zināmā mērā attiecas tikai uz domāšanu tīrajā sapratnē; un, lai gan šās domāšanas un tīrās sapratnes rīcības īstenojumi (*Wirkungen*) sastopami parādībās, tomēr ir nepieciešama iespēja tos pilnīgi izskaidrot no to cēloņa parādībā pēc dabas likumiem, sekojot tikai to empīriskajam raksturam kā augstākajam izskaidrošanas pamatam un nepievēršot uzmanību inteligiblajam raksturam, kas ir empīriskā rakstura transcendentālais cēlonis un mums pilnīgi nezināms, izņemot tikai to, ka tas mums tiek uzrādīts ar empīrisko raksturu kā savu juteklisko zīmi.” (*KrV* 3: 370) No šī raksturojuma izriet, ka starp inteligiblo un empīrisko raksturu valda vienvirziena attiecības. Inteligiblā rakstura „īstenojumi” ir sastopami parādībās, tātad empīriskajā raksturā. Inteligiblais raksturs ir empīriskā rakstura transcendentālais cēlonis, tātad nosaka empīrisko raksturu. Pretējā virziena kustību Kants nepieņem, viņš neizskata iespēju, ka empīriskajam raksturam ir kāda ietekme uz inteligiblo raksturu, jo, pieņemot šādu ietekmi, runa vairs nevarētu būt par brīvu rīcību, tātad – tas vairs nevarētu attiekties uz inteligiblo raksturu. Savukārt *Reliģijā* un *Antropoloģijā* šādu ietekmi Kants vismaz pieļauj. To paredz Kanta ideja par neizzināmu pirmamatu labu vai ļaunu maksimu pieņemšanai. Šis pirmamats ir brīvības lietojuma nosacījums, tātad tā statuss atbilst inteligiblā rakstura statusam. Vienlaikus tas ir atvērts kā labām, tā ļaunām maksimām, tādējādi – tas ir atvērts juteklības ietekmei. Jautājums par to, kā šāda ietekme ir iespējama, ir neatbildams, tādēļ šis pirmamats ir neizzināms. Atšķirībā no nosakāmajām attiecībām starp inteligiblo un empīrisko raksturu TPK, kur Kants nerisina jautājumu par ļaunuma iespējamību, attiecības starp šiem raksturiem *Reliģijā* un *Antropoloģijā* ir nenosakāmas, jo tur šim jautājumam ir jāpievēršas.

Apgalvojums, ka attiecības starp inteligiblo un empīrisko raksturu TPK ir nosakāmas, attiecas uz Kanta pieņēmumu, ka inteligiblais raksturs nosaka empīrisko, kas izriet no pieņēmuma, ka brīva cēlonība ir iespējama un tieši tā arī norāda uz citādi neizzināmo inteligiblo raksturu. Ja pieņemam, ka ir brīva cēlonība un tā iespējama ar inteligiblo raksturu, ir skaidrs, ka, tā kā šīs cēlonības sekas izpaužas empīriskajā raksturā, parādību pasaulē, tad empīrisko raksturu nosaka šis cēlonis. Proti, ja vispār pieņem (neatkarīgi no tā, cik labi pamatots ir šis pieņēmums), ka ir inteligibla rakstura cēloņi, tātad tādi, kas ietekmē parādību pasauli, bet paši ir ārpus tās, tad no šī pieņēmuma izriet, ka inteligiblie cēloņi ir noteicoši attiecībā pret parādībām. Kants apgalvo: „Tas – prāts – ir klāt un paliek vienāds visā cilvēka rīcībā visos laiciskajos apstākļos, bet pats nav laikā un nenonāk, tā sakot, jaunā stāvoklī, kādā

nosacījumu pieņemot cilvēka juteklību. Tas nenozīmē, ka labums izriet no juteklības, bet tikai to, ka labums attiecas uz cilvēku kā tādu, tas ir, uz viņu kā saprātīgu un juteklisku būtni.

Ņemot vērā iepriekšējos apsvērumus, jāatsakās no Branta piedāvātā lasījuma, kas paredz, ka *Antropoloģijā* ļaunumu Kants piedēvē juteklībai. Šis lasījums ir pietiekami problemātisks, lai varētu to nepieņemt.

Piedāvātajam Branta lasījuma atspēkojumam var iebilst, norādot, ka no viņa lasījums neparedz, ka juteklība ir *tikai* ļauna, t. i., ka cilvēks pēc sava empīriskā rakstura ir *tikai* ļauns, tas paredz, ka ļaunums izriet no empīriskā rakstura. Tomēr Branta ideja par to, ka prāts, ja tam piedēvē ļaunumu, „zināmā mērā zaudē no sava prātīguma”, t. i., ļaunuma identifikācija ar prāta promesamību un labuma identifikācija ar tā klātbūtni, paredz to, ka juteklība kā tāda (bez prāta) ir ļauna, jo ļauns, vismaz šajā nozīmē, ir tas, kas nav prāts, tātad – juteklība, savukārt juteklība kā tāda, tātad tas, kas nav prāts, nevar būt laba, jo labums ir prāta priekšrocība.

Turpinot risināt ļaunuma izcelsmes skaidrojuma savienojamības problēmu *Antropoloģijā* un *Reliģijā*, pievērsīsimies Kanta piezīmēm *Antropoloģijas* tapšanas gaitā. Šīs piezīmes parāda, ka *Antropoloģijā* ir spēkā tāda ļaunuma izcelsmes izpratne, kādu Kants pieņem arī *Reliģijā*.

Ļaunuma izcelsmes izpratne *Reliģijā* paredz, ka ļaunums ir saistīts ar juteklību, precīzāk – patmīlību, tomēr ne tā, ka tas izriet no patmīlības, bet tā, ka tas rodas no cilvēka esamības sabiedrībā, kur juteklības interešu realizācija notiek sabiedrības locekļu savstarpējās konkurences un neuzticēšanās apstākļos. *Antropoloģijas* piezīmēs Kants raksta:

„Dabiskajā stāvoklī, kurā cilvēks ir tikai pats sev un savas sugas eksistencei, daudz kas ir labs, kas vēlāk kļūst ļauns. (Slinkums. Gļēvums un liekulība. Varaskāre. Mantkāre.) 1. Slinkums ir dabas tieksme taupīt savus spēkus un dzīves spējas. Civilizācijā cilvēks dzīvo nevis sev, bet dzimtai. 2. Viņš ikvienu svešinieku uzskata par ienaidnieku un cenšas to iebiedēt. Bailes – drosmes, īpašības saglabāt ne tikai sevi, bet arī savu ģimeni, cēlonis. No tā ceļas neizskaistinātais karš un cietsirdība. Tieksme atriebties. Tieksme pēc taisnīguma. 3. Viņš neuzticas svešiem un ir viltīgs. (Arī dzīvnieki vēl izmanto šīs īpašības.)”⁸⁵⁸

tas iepriekš nebija; attiecībā pret šo stāvokli tas ir *noteicošs, nevis noteicams*.” (*KrV* 3: 376) Tādējādi ir iespējams noteikt, kādas ir attiecības starp inteligiblo un empīrisko raksturu (pirmais nosaka otro), bet tas nenozīmē, ka tās iespējams izzināt vai izskaidrot, tāpat kā nevar izzināt pašu inteligiblo raksturu vai izskaidrot to. Ja tas būtu iespējams, būtu iespējams arī noteikt, kāpēc inteligiblais raksturs izraisa tieši šādu empīrisko raksturu, bet „šā jautājuma atrisināšana sniedzās pāri jebkurai mūsu prāta spējai; tam pat nav tiesību šādus jautājumus uzdot” (*KrV* 3: 376–377).

Uzdevumam, ko Kants izvirza šajās *TP Antinomiju* pasāzās, – pierādīt, ka starp brīvību un dabas nepieciešamību vienā un tajā pašā parādībā nepastāv pretruna – pietiek ar šo empīriskā un inteligiblā attiecību noteikšanu izklāstītajā veidā. Morāles problēmai ar to nepietiek. Un, lai gan TPK Kants piesauc „ļauņprātīgo melu” piemēru, jautājums šajā piemērā nav par to, kā šādi meli ir iespējami, bet gan par to, kā tie izskaidrojami ar divu cēloņu palīdzību. Jautājums par to iespējamību paredzētu jautājumu par abu cēloņu attiecībām. Morāla rakstura problēma ir risināma, atbildot uz jautājumu par to, kā iespējama ļauna rīcība, līdz ar to – kādas attiecības ir starp minētajām cēlonībām. Šis jautājums nav atbildams. Līdz galam nav izprotams ne tas, kā inteligiblais nosaka empīrisko, ne arī kā notiek apriestais process. *Reliģijā* Kants raksta: „Prāta spēja ar tikai likuma idejas palīdzību kļūst par visu pretdarbīgo dzinuļu noteicēju ir vienkārši neizskaidrojama, tātad ir arī neizprotami, kā juteklība var kļūt par šādi nosakoša prāta saimnieku.” (*RGV* 6: 59)

⁸⁵⁸HN 15: 892

Lai gan šis teksts nav izstrādāts, tomēr Kanta doma šeit ir saprotama. Viņš norāda uz to, ka sākotnēji (dabiskajā stāvoklī) labās īpašības, vēlāk (civilizācijas stāvoklī) kļūst ļaunas. Šo tēzi viņš pamato ar piemēru palīdzību, piesaucot īpašības, kas ir atbalstāmas un nepieciešamas sākotnēji, bet vēlāk tādā pašā veidolā vai mainītā kļūst nosodāmas.

To, ka ļaunums juteklībai (dzīvnieciskumam)⁸⁵⁹ ir raksturīgs tikai no civilizācijas stāvokļa perspektīvas raugoties, Kants atkārti vēl vairākkārt. Viņš norāda, ka „pilsoniskais ļaunums rodas no dabiski labā”⁸⁶⁰, dabiskuma un pilsoniskuma nošķīrumam savukārt atbilst nošķīrums starp prātu un dzīvnieciskumu (juteklību): „tas, kas ir ļauns prātam, ir kaut kas labs dzīvnieciskumam”⁸⁶¹.

No tā izriet, ka juteklībai ļaunums nav piedēvējams, ja vien spēkā nav nosacījums, ka raugāties no prāta un civilizācijas stāvokļa skatpunkta. Juteklība pati par sevi ir laba, tomēr nevis morāla labuma nozīmē, bet tādā nozīmē, ka no tās izrietošās tieksmes apmierina cilvēka kā jutekliskas būtnes galveno uzdevumu – uzturēt sevi un vairoties. No morāli noteiktām labā un ļaunā kategorijām raugoties, juteklība ir neitrāla. Kants raksta: „Vispārīgā (augstākā) griba ir laba. Bet dabiskās tieksmes nav ne labas, ne ļaunas.”⁸⁶² Šīs tieksmes jeb juteklība kā tāda ir raupja, nevis laba vai ļauna: „no dabas viņš (cilvēks – E. Š.) ir raupjš, un, ja šis raupjums saglabājas vēl arī kultūras stāvoklī, viņš ir ļauns”⁸⁶³.

Tas, ka sākotnēji cilvēks nav ļauns, nenozīmē, ka viņš, Herdera vārdiem izsakoties, ir „maigas dabas”. Kants dzīvnieciskumu cilvēkā raksturo kā apveltītu ar nepievilcīgām īpašībām. Piezīmēs viņš raksta: „Vai ļauns raksturs ir iedzimts. Nē, tikai ļaunvēlīgums no instinkta. Raksturs ir iegūts. Bet dotība bieži ir ļoti slikta.”⁸⁶⁴

Tas, ko no prāta viedokļa var inkriminēt dzīvnieciskumam jeb juteklībai, ir pretošanās prāta īstenotajai tās disciplinēšanai. Tātad nevis patiesu ļaunumu, bet nepakļaušanos prātam, kas īsteno labo. Kants raksta: „Ļaunuma sākotne ir dzīvnieciskumā (kāpēc ne labā sākotne arī?), ciktāl tas tikai ar spaidiem (un disciplīnu) pieņem cilvēciskumu. Tāpēc, ka cilvēciskuma pilnība ir tikai iegūta, tā ir pastāvīgā strīdā ar raupjās iedabas sliekšmi [...] un ļaunumu nevar piedēvēt mežonīgajam, bet tikai civilizētajam cilvēkam.”⁸⁶⁵

Jāņem vērā, ka cilvēka dzīvnieciskums ir specifisks, tādēļ ka tas satur sevī attīstības potenciālu kā prāta sākotnēju attīstības stadiju, tādējādi spriedze starp prātu un dzīvnieciskumu ir ietverta pašā dzīvnieciskumā, to raksturo iekšējs antagonisms. Kants raksta: „Daba apveltīja dzīvnieciskumu ar

⁸⁵⁹Var jautāt, cik pamatoti dzīvnieciskumu šeit identificējam ar juteklību, ņemot vērā, ka juteklība un no tās izrietošās tieksmes ir raksturīgas cilvēkam ne tikai dzīvnieciskuma stāvoklī, bet arī cilvēciskuma stāvoklī. Šeit jāņem vērā, ka dzīvnieciskuma stāvokli Kants izprot kā bez-prāta stāvokli, tāpat jāizprot arī juteklība, jo mūs interesējošais jautājums ir – ļaunuma izcelsme ir juteklībā vai prātā, tā kā šeit tiek domāta disjunktija, juteklību mēs saprotam kā tādu, kuras interešu realizācijā prāts nav iesaistīts, mēs domājam to pašu par sevi.

⁸⁶⁰*HN* 15: 892

⁸⁶¹*Ibid.*, 779

⁸⁶²*Ibid.*, 501

⁸⁶³*Ibid.*, 621

⁸⁶⁴*Ibid.*, 873

⁸⁶⁵*Ibid.*, 780–781

dzinuļiem, kuriem, trūkstot sapratnes virzītājspēkiem, jākalpo tam, lai cilvēci aizvien vairāk un vairāk attīstītu. Mums jāizmanto vara pret dzīvnieciskumu, bet pamudinājums uz to ir pašā dzīvnieciskumā.”⁸⁶⁶

Posmu, kurā prāts ir pietiekami attīstīts, lai cilvēka dzīvē ņemtu virsroku pār instinktu, Kants raksturo šādi:

„Ļaunā, netikuma un ciešanu cēlonis no labā. Cilvēks iziet no dabiskā stāvokļa un pamet instinktu, viņš pāriet uz prātošanu par laimi. Barošanas viņš vairs neatstāj instinkta ziņā, bet meklē jaunas un pat neizdevīgākas iespējas. Viņš sāk no dzimumtieksmes vienkāršības un apgērbjoties dod vaļu iztēlei. Viņš iemācās paredzēt nākotni un izjūt vispirms raizes par pašreizējo ļaunumu, sāpēm, smago darbu (mežonīgais cilvēks bija slinks) un nāvi. Viņš novelk dzīvniekam tā kažoku un lūko apsegties, un viņš tiksmīnās par šo cietsirdību, jo uzskata, ka dievība par viņu ir rūpējusies un viņa dēļ dzīvniekam devusi kažoku. Viņš iemācās iesēt sēklas (zelta laikmets). Pieradinātais dzīvnieks. Viņš nonāk pie sabiedriskajām zemes īpašumtiesībām.”⁸⁶⁷

Šajā pasāzā Kants pauž būtisku ideju: „ļaunais, netikums un ciešanas” sākas brīdī, kad cilvēks sāk „prātot par laimi”, t. i., līdzko instinkta vietā juteklības tieksmju apmierināšanai cilvēks sāk izmantot prātu. Savukārt tas, ka šis ļaunums izriet no labā, norāda, ka par labo šajā pasāzā Kants uzskata dzīvnieciskuma stāvokli. Kā norādīts, runa nevar būt par morāli labo, tomēr runa ir par nevainīgumu.

Domu, ka ļaunuma nosacījums ir prāta izmantošana, bet pirms tam cilvēks ir labs nevainīguma nozīmē, Kants atkārti vairākkārt. Viņš raksta: „Dzīvnieciskums un instinkts ir labi. Dzīvnieciskums un brīvība (ar prātu) ir ļauns [...]”⁸⁶⁸ Antropoloģijas lekciju pierakstos norādīts: „Ļaunais cilvēkos nav nekas cits kā dzīvnieciskums apvienojumā ar brīvību, ciktāl brīvība nav pakļauta nekādiem likumiem.”⁸⁶⁹

Kants arī norāda, kādos apstākļos ļaunums rodas, kāpēc veids, kādā izmanto prātu, lai apmierinātu juteklības tieksmes, kļūst morāli nosodāms pēc paša prāta kritērijiem. Šie apstākļi ir cilvēka atrašanās sabiedrībā. Kants raksta:

„Pirmais pamudinājums uz ļaunu ir tāds, ka cilvēks, pat ja viņš gribēja būt labs, nevarēja no citiem sagaidīt šādu solījumu. Nevienam nevēlas vienīgais būt labs. Tikai starp labvēlīgiem, godīgiem cilvēkiem ļaundaris atmetu savu ļaunumu, tiklīdz viņš varētu būt pārliecināts, ka no citu labās gribas viņš var sagaidīt tikai labu. Šeit ir tā problēma, ka atsevišķa cilvēka labums var rasties tikai vispārējā labuma ietekmē, bet labais nevar kļūt vispārējs, nenākdams sākumā no atsevišķā cilvēka. Ikviens piekrīt, ka dzīvot paradīzē, kurai būtu žēl kaitēt vai darboties tai pretī, ja visi cilvēki būtu labi noskaņoti.”⁸⁷⁰

Šajā pasāzā Kants pauž to pašu domu, ko *Reliģijā* – neuzticība citiem, doma par citu „raižpilnajiem centieniem iegūt pār mums nīsto pārākumu”, sākotnēji nevainīgajai tieksmei sevi salīdzināt ar citiem un tādējādi gūt priekšstatu par savu vērtību, piešķir skaudības un sacensības raksturu, kurā sakņojas lielākie netikumi.

⁸⁶⁶*Ibid.*, 616

⁸⁶⁷*Ibid.*, 890

⁸⁶⁸*Ibid.*, 790

⁸⁶⁹*V-Anth/Pillau* 25: 844

⁸⁷⁰*Ibid.*, 614

Kad Kants norāda, ka cilvēks ir ļauns no dabas, viņš nedomā, ka cilvēks ir ļauns tiktāl, ciktāl ir jutekliska būtne, bet, ka cilvēks ir ļauns tiktāl, ciktāl ir sabiedrībā, proti, ļaunums sakņojas viņa sabiedriskumā, nevis viņa jutekliskumā. Kants skaidro:

„Cilvēks no dabas ir ļauns. Viņš dara labu nevis tādēļ, ka viņam uz to ir tieksme, bet simpātiju un goda dēļ. [...] Viņš rīkojas netaisnīgi, kur vien tas ir iespējams. Viņš labprāt netaisnīgi izpelnās labumus un dzīves beigās Dievam apsola labus vārdus, nevis atlīdzību. Sabiedrībā viņš ir divkosīgs, cenšas būt iemīļots, mīlot citus. Viņš jāpiespiež būt taisnīgam, un viņš nevar sevi labi pārvaldīt.”⁸⁷¹

To, ka šīs pasāžas pirmais teikums nav apgalvojums par cilvēka iedabu vispār, ārpus tā, kas tai raksturīgs sabiedrībā, apliecina Kanta izteikums citviet: „Cilvēkam nav nepastarpinātas tieksmes uz ļauno, bet labo viņš mīl patiesi un nepastarpināti. Ļaunu viņš dara caur pavedināšanu, ar iekšēju pretestību.”⁸⁷² Šis izteikums noliedz, ka „cilvēks no dabas ir ļauns”, tomēr tas neapgalvo, ka cilvēks vispār nav ļauns, bet gan to, ka viņš ir ļauns noteiktos apstākļos. Kants arī neapgalvo, ka cilvēks ir labs no dabas, viņš apgalvo vienīgi to, ka cilvēka tieksmei uz labu nav nepieciešams šāds pastarpinājums. Ja iepriekšējās citētās pasāžas pirmo teikumu neizprot kā apgalvojumu par cilvēka iedabu vispār, tad divi pēdējie Kanta izteikumi nav pretrunā, bet otrais paskaidro pirmo, ciktāl norāda uz to, ka ir noteikti apstākļi, kuros cilvēks kļūst ļauns.

Papildus iepriekš minētajiem ir vēl viens arguments, kas pamato, ka *Antropoloģijā* spēkā paliek *Reliģijas* pozīcija par ļaunuma izcelsmi. Tas ir šāds. Pragmatiskās dispozīcijas izklāstā piesauktā cilvēku dzimtas attīstības tēze apliecina Kanta optimismu kā attiecībā uz kultūras, tā arī attiecībā uz morālo attīstību. Viņš raksta, ka virzība uz „galamērķi bieži apstājas, tomēr nekad tā nevar norisināties atpakaļejošā virzienā”. Galamērķa piesaukšana šeit nav vienīgais iemesls domāt, ka runa ir arī par morālu attīstību. Šie Kanta vārdi *Antropoloģijā* gan tematiski, gan izteiksmes ziņā ievērojami sasaucas ar rakstīto TP, kur viņš uzsver, ka „drīkst pieņemt, ka, tā kā cilvēku dzimums nemitīgi virzās uz priekšu kultūras kā sava dabiskā mērķa virzienā, tad tas virzās arī uz labāko savas tebušanas morāles mērķa aspektā, un ka šī virzīšanās brīžiem gan tiek *pārtraukta*, taču nekad *nemitēties*”. Tādējādi, ja runa šeit ir arī par cilvēku morālā noskaņojuma uzlabojumu, tad tas nav savienojams ar pieņēmumu par to, ka ļaunuma izcelsme ir juteklībā. No šī pieņēmuma izriet, ka nozīmīgs morāls uzlabojums nav iespējams, jo cilvēks nespēj atbrīvoties no juteklības. Kants tomēr apliecina, ka tic šādam uzlabojumam un uzskata to par iespējamu.

Šo optimismu skaidro Ruso piesaukšana. Doma, ka ļaunuma izcelsme ir saistāma ar prātu un tā attīstību dažādos līmeņos un formās kā individuālajā tā sabiedriskajā dzīvē, ir viena no svarīgākajām mācībām, ko Kants gūst no Ruso. Tieši tā dod pamatu Kanta optimismam – ja

⁸⁷¹*Ibid.*, 622

⁸⁷²*Ibid.*, 614

prāts rada ļaunumu, tad tā spēkos ir arī labot un mazināt šo ļaunumu, sevišķi tāpēc, ka prāts ir attīstībā. Šādu domu, gan attiecinot to ne tikai uz Kantu, bet vācu ideālismu kopumā, pauž arī amerikāņu filozofs Ričards Velklijs (*Velkley*). Viņš raksta:

„Par spīti šī prāta pašatsveišinošā erosa izklāsta acīmredzamajam pesimismam, Kanta un citu ideālistu acīs šī Ruso jaunā doktrīna satur jauna attaisnojuma jeb prāta teodīcejas pamatu. Šis ir pamats, par kuru vācu filozofi uzskatīja, ka Ruso pats to nav pietiekami uztvēris un izmantojis. Šis pamats ir tieši tā ideja, kam *prima facie* piemīt lielākoties negatīva nozīme, proti, ka cilvēku prāts pats ir ļaunuma galvenais avots. Tomēr otra šīs idejas puse ir tāda, ka cilvēka ļaunums rodas no viņa brīvības un spontānitātes, nevis no kāda dabiska vai dievišķa nelabojama un patstāvīga ārpuscilvēciska avota. Tātad to, ko prāts pats ievada pasaulē, var labot tikai pats prāts. Un tam patiešām vajadzētu piemist šai labošanas spējai, jo tas, kas tam jāuzlabo un jāpakļauj likumam, ir prāts pats, nevis kāda neatkarīga realitāte.”⁸⁷³

Tādējādi Kanta atsaukšanās uz Ruso, no viņa gūto mācību un tajā balstīto optimismu par cilvēku dzimtas morālā stāvokļa uzlabošanu paredz pieņēmumu, ka Kants *Antropoloģijā* ļaunuma izcelsmi saista nevis ar juteklību, bet ar prātu.

Balstoties iepriekšējos apsvērumos, var izdarīt divus secinājumus. (a) Pretēji tam kā uzskata Brants, *Antropoloģijā* Kants nepieņem, ka ļaunums izriet no juteklības, tāpat kā *Reliģijā* viņš uzskata, ka ļaunums izriet no prāta izmantošanas.⁸⁷⁴ (b) *Antropoloģijā*, tāpat kā *Reliģijā*,

⁸⁷³Velkley, Richard L. Freedom, Teleology, and Justification of Reason. On the Philosophical Importance of Kant's Rousseauian Turn // *Rousseau in Deutschland: neue Beiträge zur Erforschung seiner Rezeption*. Hrsg. Von Herbert Jaumann. Berlin, New York: de Gruyter, 1994, S. 190.

⁸⁷⁴Papildu argumentu par labu šim secinājumam piedāvā Grīnberga. Komentējot TM *Tikumu mācību*, viņa uzdod jautājumu par to, vai tikuma ienaidnieks ir juteklība vai prāts. Viņa salīdzina divas versijas – prāts kā tikumības ienaidnieks un juteklība kā tikumības ienaidnieks. Esejas sākumā viņa norāda, ka „šāds salīdzinājums atklās problēmas abās pieejās, bet galu galā tas parādīs, ka priekšroka ir dodama *Reliģijas* pozīcijai, jo tā lielākā mērā ir īstēni praktiska. Tam nav jānozīmē, ka Kants ir neatrisināmās pretrunās starp savu pozīciju *Reliģijā* un *Tikumu mācībā*, jo turpmākais pētījums atklās, ka *Reliģijas* pozīcija patiesībā ir ietverta *Tikumu mācībā*” (Grenberg, Jeanine. What is the enemy of Virtue? // *Kant's Metaphysics of Morals. A Critical Guide*, p. 152.).

Pretēji tādai *Tikumu mācības* interpretācijai, kura paredz, ka Kants kā tikumības ienaidnieku pieņem juteklību, viņa piedāvā savu interpretāciju, kura paredz, ka arī *Tikumu mācībā* Kants pauž savu 1793. gada pozīciju, ka ļaunuma pamatā ir prāts. Grīnbergas tēze ir: „Vissvarīgākais ir tas, ka galvenā saikne, ko Kants izveido starp tikumību kā stiprumu un iekšējo brīvību, var būt jēgpilna tikai tad, ja mēs noraidām dabiskos tikumības pretiniekus un atzīstam, ka cīņa par tikumību norisinās prāta un brīvības teritorijā.” (*Ibid.*, 153)

Šī Grīnbergas interpretācija ir svarīga divos aspektos. (1) Ja viņas interpretācija ir veiksmīga, tad ir iemesls apšaubīt Branta tēzi, ka *Reliģijas* pozīciju Kants nepārstāv nevienā citā darbā, jo šo pozīciju Kants pārstāv arī TM. (2) Grīnbergas tēze šķiet saprātīga, domājot par grūtībām, kas saistās ar tikuma iespējamību. Viņai var piekrist tajā, ka diskusija par tikumību ir jēgpilna tikai praktiskā prāta kontekstā, bet tā ietvaros tieksmes kā tādas vispār nav derīga kategorija. Viņa raksta: „Tieksmēm kā dabiskiem impulsiem nav pozīcijas, no praktiskā prāta skatpunkta raugoties, proti, raugoties no vienīgā skatpunkta, no kura diskusijai par tikumību var būt jēga. Dabiskās, mehāniskās lietas, tādas kā tieksmes, analizē no teorētiskā vai zinātniskā skatpunkta kā objektus empīriskajā pasaulē. [...] Mūsu diskusijai par tikumību jāizvairās no šādiem „dabiskiem” izskaidrojumiem, tā vietā jāieņem tāds skatpunkts, no kura raugoties, mēs domājam par izvēli kā par brīvu, proti, praktiskais skatpunkts. Tas nozīmē pievērsties tam pašam objektam, kuru zinātnieks izskaidro kā dabisku – tieksmēm –, un tā vietā skatīties uz to, pieņemot, ka mēs esam nevis izskaidrotāji, bet rīcības plānotāji un veicēji. [...] Praktiskajā filozofijā mēs nodarbojamies ar rīcību un to, kā prāts ietekmē rīcību. Šis jaunais filozofēšanas mērķis pieprasa citu filozofēšanas veidu, kas ir atšķirīgs no tā, kas ir piemērots, lai kaut ko izskaidrotu vai izzinātu kā objektu dabā. [...] Ja kāds noliedz šo jauno perspektīvu, tad brīvībai = galvenajai *Tikumu mācības* problēmai = nav nekādas jēgas.” (*Ibid.*, 153–154)

Grīnbergas argumentam pamatā ir Elisona piedāvātā Kanta transcendentālā ideālisma interpretācija. Nepieņemot Elisona interpretāciju, varētu apšaubīt arī Grīnbergas risinājumu, norādot, ka nav pamata identificēt juteklības noteiksmi empīriskajā un inteligiblaajā sfērā, t. i., nav pamata pieņemt, ka inteligiblaajā sfērā tieksmēm var būt cits raksturs, kas tās var darīt par cienīgu pretinieku prātam.

Neņemot vērā to, ka ir iespējams pieņemt, ka arī TM, tāpat kā *Reliģijā*, Kants ļaunumu nepiedēvē juteklībai kā tādai, jāņem vērā arī viņa piezīmes veicot priekšdarbus 1790. gadā tapušajai, bet tikai pēc Kanta nāves (1804.

Kants pieņem, ka ļaunuma nosacījums ir cilvēka atrašanās sabiedrībā. Tas nozīmē, ka trešā dispozīcija *Antropoloģijā* un *Reliģijā* ir savienojamas, kā arī to, ka *Antropoloģijas* dispozīciju teorijā spēkā ir tas pats pieņēmums par cilvēka sabiedriskās eksistences morālo relevanci, kas ir spēkā *Reliģijā*.

II. 2.5. Cilvēka brīvības izpratne *Antropoloģijā* un cilvēciskuma dispozīcijas ietvaros

Promocijas darba otrajā daļā pamatojām tādu morālās un pragmatiskās antropoloģijas attiecību skatījumu, kurš paredz, ka pragmatisko antropoloģiju konceptuāli var skatīt kā morālās antropoloģijas cilvēciskuma dispozīcijas izvērsumu. Neņemot vērā jau piedāvātos, ir vēl viens arguments, kas pamato minētās attiecības starp cilvēciskuma dispozīciju un pragmatisko antropoloģiju. Tas ir būtisks, jo ļauj atbildēt uz jautājumu, kur nosakāma robeža starp pragmatiskās antropoloģijas atkarību no morālās antropoloģijas un tās kā patstāvīgas mācības statusu.

Kā iepriekš skaidrots, cilvēciskuma dispozīcija *Reliģijā* attiecas uz patmīlību un tās realizāciju sabiedrībā („sevi vērtēt kā laimīgu, vai nelaimīgu tikai salīdzinājumā ar citiem”). Cilvēku Kants šajā dispozīcijā skata kā tādu, kurš tiecas uz laimi un kuram piemīt pragmatiskā racionalitāte, kas nosaka tiekšanos uz laimi. Pragmatiskās racionalitātes realizācijas sfēra ir sabiedrība. Sabiedrība nosaka arī to, ka cilvēks savu mērķi saista ar citiem, t. i., savus panākumus viņš izvērtē, salīdzinot tos ar citu panākumiem, tāpat viņam ir svarīgi, kā citi vērtē viņa panākumus. Sākotnēji cilvēkam ir svarīgi būt vienlīdzīgam ar citiem. Bet, tā kā viņam rūp tas, lai citi nevarētu viņu izmantot vai pakļaut, un viņš pieņem, ka citi to vēlas, cilvēku starpā rodas savstarpēja neuzticēšanās un naidīgums, apvienojumā ar sacensību tieši šie apstākļi ir ļaunuma un netikuma cēlonis.

Antropoloģijā Kanta pētījuma priekšmets ir cilvēks kā brīva būtne. TPK Kants skaidro, ka šī brīvība jāsaprot tā, ka „juteklība nedara tās darbības nepieciešamas, bet cilvēkam piemīt spēja patstāvīgi noteikt sevi neatkarīgi no juteklisko dziņu spaidiem”, jeb, kā viņš skaidro SK,

gadā) izdotajai konkursa esejai „Par progresu metafizikā kopš Leibnica un Volfa laikiem”, kur viņš tāpat pauž uzskatu, ka juteklībai nav piedēvējams ļaunums. Viņš raksta: „Šis pretnostatījums, skatīts pēc tīriem prāta jēdzieniem, t.i. pēc brīvības principiem, ir cilvēka patvarības iekšējo noteicošo pamatu konflikts starp iespēju savā maksimā uzņemt morālu vai patoloģisku rīcības dzinuli [...], to var priekšstatīt kā konfliktu starp labo un ļauno garu. Jo dabiskās dziņas pašas par sevi ir nevainīgas un starp tām un morāles likumu patiesībā nav nekāda konflikta. Bet sekošanu tām neatkarīgi no šī likuma, jā, pat pretēji tam, padarīt par savu maksimu, ir brīvības akts, kas ir pretrunā tam brīvības aktam, ar kura īstenības cilvēku rīcībā pierādījumu pieredzē var pierādīt tā iespējamību, bet nevar to aptvert. Bet fenomens pēc analogijas ar diviem patstāvīgiem, cilvēkā iemītošiem savstarpēji konfliktējošiem principiem, tiek alegorizēts.” (HN 20: 346–347)

cilvēkam raksturīga spēja izvirzīt sev mērķus „neatkarīgi no dabas viņa mērķu noteikšanā”⁸⁷⁵. TM Kants raksta: „Spēja vispār sev noteikt kādu mērķi ir tas, kas raksturo cilvēciskumu (atšķirībā no dzīvnieciskuma).”⁸⁷⁶ Cilvēkam šī spēja piemīt no dabas. *Antropoloģijā* Kants raksta:

„Tas, kurš var būt laimīgs tikai saskaņā ar kāda cita gribu (lai cik labvēlīgs šis kāds būtu), taisnīgi jūtas nelaimīgs. Jo kāda gan viņam ir garantija, ka viņa varens līdzcilvēks savā spriedumā par viņa labumu viņam piekritīs? Mežonis (kurš vēl nav radis pakļauties) nepazīst lielāku nelaimi, kā nokļūt šādā stāvoklī, un viņam ir taisnība, ciktāl viņu vēl neaizstāv publisks likums; līdz disciplīna galu galā padara viņu pret to iecietīgu. Tādēļ viņš pastāvīgi ir kara stāvoklī, viņa nolūks ir turēt citus pēc iespējas tālāk no sevis un atsevišķi dzīvot tuksnesī. Bērns, kurš nupat atraisījies no mātes klēpja, atšķirībā no visiem citiem dzīvniekiem, nāk pasaulē ar skaļu brēcieni, šķiet, tādēļ, ka savu nespēju izmantot visus savus ķermeņa locekļus viņš izjūt kā spaidus, un tādējādi nekavējoties izsaka pretenziju uz brīvību (par kuru nav priekšstata nevienam citam dzīvniekam).”⁸⁷⁷

Šajā pasāžā Kants norāda uz diviem fenomeniem. Pirmais izklāstīts pasāžas pirmajā daļā.

(1) Cilvēks, kura laime atkarīga no cita gribas, par savu problēmu uzskata, ka viņš nevar būt drošs par to, ka šī cita izpratne par viņa laimi saskanēs ar viņa paša izpratni par to. Viņu uztrauc nevis tas, ka viņš nevar būt patstāvīgs savā laimes izpratnē un tās centienos, bet tas, ka viņš var neiegūt to, ko vēlas. Ja šim cilvēkam būtu garantija, ka līdzcilvēks, kuram ir vara pār viņu, izprot un vēlas viņa laimi tāpat kā viņš pats, viņam nebūtu iebildumu pret šādu stāvokli.

(2) Otrais fenomens savukārt parādās Kanta apsvērumos par bērnu, kuram gan nevar piedēvēt nekādu konkrētu mērķi vai pat bažas, ka tā cilvēka, kurš ierobežo viņa kustības, mērķis nesaskanēs ar viņa mērķi, bet viņam tomēr ir vajadzība atbrīvoties no ierobežojuma.

Pirmais fenomens attiecas uz mērķi kā problēmu, proti, cilvēkam ir svarīgs viņa mērķis, bet ne tas, kā šo mērķi sasniedz. Otrais savukārt uz spēju izvirzīt un realizēt savu mērķi, kura kļūst problēma pati par sevi, neatkarīgi no tā, par kādu mērķi ir runa.

Bērns nav veiksmīgs piemērs otrajam fenomenam cilvēka iedabā, jo viņam piedēvē pietiekami attīstītu izpratni par sevi, ja viņš vēlas pats noteikt savus mērķus un lūkot, lai tie tiek īstenoti. Tomēr šis piemērs norāda uz kādu būtisku otrajam fenomenam piemītošu aspektu – cilvēkam tas ir dabisks. Cilvēkam ne vien no dabas piemīt spēja noteikt mērķus neatkarīgi no dabas un tos īstenot, bet arī vēlme šo spēju īstenot. Citiem vārdiem sakot, cilvēkam svarīgi nav tikai sasniegt savu mērķi un iegūt vēlamo pārtību, veselību u. c. būtiskas lietas, viņam ir svarīgi arī *pašam* izvēlēties, ko no tā visa viņš vēlas un kā to sasniegt, turklāt šī vēlme cilvēkam piemīt no dabas. No tā izriet, ka cilvēkam, raugoties no dabisko īpašību skatpunkta, nav raksturīgi apmierināties ar pakļautību, arī tad ne, ja tas, kurš viņu pakļauj, sniedz viņam to, ko viņš vēlas.

⁸⁷⁵KU 5: 431

⁸⁷⁶MdS 6: 392

⁸⁷⁷Anth 7: 268

Otrais aspekts Kanta tekstos atklājas daudzviet. Antropoloģijas lekcijās Kants skaidro:

„Zemnieki bieži saka: viņiem vienmēr ir labāk būt savu kungu aizbildniecībā, ja tie nepavēl viņiem to, kā viņiem jārikojas. Šis spriedums šķietami nozīmē, ka cilvēkam ir labāk tad, ja viņš ir pakļauts labvēlīgai kundzībai, nekā tad, ja viņš ir brīvs un noteicējs pār sevi. Bet, ja es pievērsos cilvēciskajai iedabai, es taču redzu, ka tas, kuram ir jābūt laimīgam pēc cita tieksmes, ikreiz ir nelaimīgs. Cilvēks jūtas nelaimīgs vislabvēlīgākā kunga pakļautībā, ja viņam jābūt laimīgam pēc sava kunga tieksmes, jo ikviens grib būt laimīgs pats pēc savas tieksmes. No tā izriet, ka brīvība ir nosacījums tam, lai cilvēks būtu laimīgs. [...] Jo, ja kāds cits mani ierobežo, es *eo ipso* esmu nelaimīgs.”⁸⁷⁸

Piezīmēs Kants raksta: „Nekas nevar būt briesmīgāks par to, ja cilvēka rīcība ir pakļauta cita cilvēka gribai. Tādēļ nekāds riebums nevar būt spēcīgāks par to, kas cilvēkam ir pret kalpību. Tādēļ bērns raud un dusmojas, ja viņam jādara tas, ko grib citi, nepūloties to darīt vēlamu viņam. Un viņš vēlas ātrāk kļūt par vīru un rīkoties pēc savas gribas.”⁸⁷⁹ Tālāk Kants norāda: „Tam, kas radis būt brīvs un izbaudījis brīvības labumus, nav briesmīgākas nelaimes par pakļautību radībai, kura nāk no tās pašas sugas, kas viņu varētu piespiest (pakļauties viņa gribai) darīt to, ko viņa grib.”⁸⁸⁰ Tādēļ „izvēlē starp verdzību un nāvi” cilvēks, „nemaz nedomājot”⁸⁸¹, izvēlētos pēdējo.

Par pakļautību sev līdzīgai būtnei Kants turpmāk raksta: „Pakļautībā ir ne tikai kaut kas ārēji bīstams, bet arī zināms riebīgums un pretruna, kas uzreiz uzrāda tās netiesiskumu. [...] Ka cilvēks pats nevar izmantot dvēseli un viņam nevar būt sava griba un ka cita dvēsele kustina manus locekļus, tas ir neatbilstoši un nepareizi. [...] Šāds [cilvēks] pats par sevi ir nekas cits, kā vien kāda cita instruments. Kunga zābaku es varētu novērtēt līdzīgi viņa kalpam. Īsāk sakot, cilvēks, kurš ir atkarīgs, vairs nav cilvēks, viņš ir zaudējis savu pozīciju un nav nekas vairāk kā cita cilvēka īpašums.”⁸⁸²

Cilvēks ne vien vēlas izvairīties no pakļaušanas, bet pats tiecas pakļaut, ja domā, ka citiem ir tāds nolūks pret viņu. Šajā viņa īpašībā Kants arī saskata kultūras attīstības dzinēju. *Antropoloģijā* Kants norāda uz to, ka attīstībai rāmais dzīvnieks ir mazāk svarīgs nekā mežonīgais, turklāt viņš piesauc bērna tieksmi atbrīvoties no ierobežojumiem kā ilustrāciju mežonīgā dzīvnieka tieksmei pēc nenosacītas brīvības. Viņš raksta:

„Pilsoniskā satversmē, kas ir labā dispozīcijas cilvēcē mākslīga kāpinājuma pretī viņa noteiksmes galamērķim augstākā pakāpe, dzīvnieciskums tā arējās izpausmēs tomēr ir sākotnējāks un pamatā arī spēcīgāks nekā tīrais cilvēciskums, un rāmais dzīvnieks cilvēkam ir derīgāks nekā mežonīgais tikai caur tā vajināšanu. Paša griba vienmēr ir gatavībā iestāties pret sava līdzcivīka pretējo gribu, un tiecas, [atbilstoši] savai tiecībai uz nenosacītu brīvību, nevis tikai uz neatkarību, bet [uz iespēju] pašam būt noteicējam pār citām būtnēm, kas tam ir no dabas līdzīgas, to var novērot pat pie vismazākā bērna [...]”⁸⁸³

⁸⁷⁸*V-Anth/Mensch* 25: 1143

⁸⁷⁹*Bem* 20: 88

⁸⁸⁰*Ibid.*, 92

⁸⁸¹*Ibid.*

⁸⁸²*Ibid.*, 93–94

⁸⁸³*Anth* 7: 327

Rāmā dzīvnieka iedaba cilvēkam ne vien nav lietderīga attīstības gaitā, bet Kants uzskata, ka tā cilvēkam nav arī dabiska. Dabiska ir tieksme realizēt un aizstāvēt savu brīvību. Kants raksta: „Šī sajūta ir ļoti dabiska, bet to var vājināt. Spēja pretoties citiem ļaunumiem var kļūt tik vāja, ka verdzība šķiet mazāks ļaunums nekā citas neērtības.”⁸⁸⁴ Viņš arī norāda, ka, „lai padarītu paciešamu briesmīgo domu par kalpību, ir nepieciešams ļoti ilgstošs pieradums”⁸⁸⁵. Jau minēts, ka Kants neuzskata pirmscivilizācijas cilvēku par maigas dabas būtni. Svarīga Kantam ir tieši tieksme uz nenosacīto brīvību, kas ir attīstības pamatā. Ja cilvēks kļūst par rāmu dzīvnieku, tad tas ir mākslīgs veikums un noved pie strupceļa attīstības gaitā. Šī problēma Kantam veido attīstības tēmas kodolu. Piezīmēs viņš raksta: „Karaļi kā tēvi izturas pret saviem padotajiem kā pret bērniem, tie vienīgie vēlas gādāt par savu padoto uzturēšanu un laimi. Priesteri kā gani [izturas pret cilvēkiem] kā pret aītām un tātad kā pret mīļo dzīvnieku, kurš nekad nevar kļūt pilngadīgs. Vispirms cilvēkus padara nespējīgus pārvaldīt sevi un pēc tam attaisno savu despotismu ar to, ka viņi to nespēj.”⁸⁸⁶

Tātad no dabas cilvēkam piemīt brīvība, turklāt nevis vienkārši kā spēja neatkarīgi no dabas izvirzīt mērķus, bet reizē arī kā vēlme realizēt šo spēju. No tās, esot sabiedrībā, izriet vēlme būt noteicējam pār citiem. Šī vēlme savukārt paredz, pirmkārt, to, ka cilvēks sevi apzinās, otrkārt, to, ka viņš sev piešķir kādu noteiktu vērtību. Par pirmo Kants raksta:

„Tas, ka cilvēks ir spējīgs priekšstatīt Es, paceļ viņu neizmērojami augstāk pāri visām citām uz zemes dzīvojošajām būtnēm. Pateicoties tam, viņš ir persona un ar apziņas vienības spēju visās pārmaiņās, kas ar viņu notiek, viena un tā pati persona, t. i., no lietām, kurām līdzinās arī dzīvnieki, kuriem nav prāta, ar kurām var izrīkoties pēc patikas, pēc sava statusa un cieņas pavisam atšķirīga būtne, pat tad, ja viņš vēl nespēj izrunāt Es, viņš tomēr to domā, pat tad, ja šo Esību (*Ichheit*) neizsaka ar īpašu vārdu. Jo šī spēja (proti, domāt) ir sapratne.”⁸⁸⁷

Līdz ar sevis apzināšanos, pēc Kanta domām, notiek arī īpašas vērtības piešķiršana sev, kas noteiktos apstākļos izvērsas egoismā. Kants raksta: „No tās dienas, kurā cilvēks sāk runāt, piesaucot Es, visur, kur vien drīkst, viņš izceļ mīļoto sevi, un egoisms neapturami attīstās; ja ne atklāti (jo tur jāstopas ar citu egoisma pretsparu), tad tomēr slēpti un ar šķietamu pašnoliegumu, un viltus pieticību, lai citu spriedumā sev jo drošāk piešķirtu augstāku vērtību.”⁸⁸⁸ Lekciju pierakstos norādīts: „Neviena doma nav lielāka un nozīmīgāka kā [doma] par mūsu Es. Viss man ir interesants tikai tiktāl, ciktāl attiecas uz mani.”⁸⁸⁹ Un: „Ikvienam cilvēkam viņš pats rūp visvairāk un sevi viņš vērtē augstāk par visu.”⁸⁹⁰ Kā arī – „Ikvienam

⁸⁸⁴*Bem* 20: 94

⁸⁸⁵*Ibid.*, 92

⁸⁸⁶*HN* 15: 231

⁸⁸⁷*Anth* 7: 127

⁸⁸⁸*Ibid.*, 128

⁸⁸⁹*V-Anth/Pillau* 25: 735

⁸⁹⁰*V-Anth/Mensch* 25: 859

cilvēkam raksturīgs egoisms, nevis tādā nozīmē, ka viņš sevi uzskatītu par zemes centru, bet tādā, ka viņš tas vēlētos būt.”⁸⁹¹

Egoisma attīstības nosacījums, minētie apstākļi, kuros sevis apzināšanās un vērtības piešķiršana sev izvērsas egoismā, ir cilvēka dzīve sabiedrībā.⁸⁹² Sabiedrībā valdošā apdraudētība un sacensība liek viņam īpaši rūpēties par sevi. Tiktāl šī cilvēka pozīcija ir identificējama ar viņa pozīciju iedomības gadījumā. Tāpat kā iedomība, arī egoisms ir negatīva parādība no morāles skatpunkta.

Diskusija par pašapziņu un egoismu ir *Antropoloģijas* 1. daļas 1. grāmatas sākumā un nosaka, kādā veidā turpmāk Kants cilvēku saprot kā brīvu būtni. Viņš izšķir „saprātnes, gaumes un praktiskās intereses, t. i., loģisko, estētisko vai praktisko” egoismu, tādējādi tā nav tikai morāles kategorija. Ir skaidrs, ka morāles kategorija ir morālais egoisms, ko Kants raksturo šādi:

„Visbeidzot morāls egoists ir tas, kurš visus mērķus ierobežo tikai uz sevi, kurš par derīgu uzskata tikai to, kas ir derīgs viņam, kurš arī kā savas gribas augstāko noteicējamatu, kā eudaimonists, pieņem tikai lietderīgo un paša laimi, nevis priekšstatu par pienākumu. Jo, ja arī ikviens cits cilvēks veido atšķirīgu jēdzienu par to, ko uzskata par laimi, tieši egoisms nonāk tik tālu, ka īsto pienākuma jēdzienu, kuram vajadzētu būt par vispārderīgu principu, vispār neizvirza par pārbaudes akmeni.”⁸⁹³

Morālā egoisma raksturojums šeit sakrīt ar iepriekš sniegto iedomības interpretāciju. Bet abu pārējo egoisma veidu skaidrojumi norāda uz to, ka iedomība, kā arī paredz šī interpretācija, ir ne vien morāla rakstura problēma, bet arī pragmatiska. Estētiskais egoists „laupa sev attīstību uz labāku, kad izolē sevi savā spriedumā, aplaudē pats sev un mākslas skaistuma pārbaudes akmeni meklē tikai sevī”⁸⁹⁴. Bet loģiskais egoisms nozīmē, ka „mums atņem līdzekli, ar kura palīdzību varam pārbaudīt sava sprieduma pareizību un izvairīties no kļūdām”⁸⁹⁵. Izvairīšanās no morālā egoisma atrisinātu arī pārējo egoisma veidu radītās problēmas gluži vienkārši tāpēc, ka ņemt vērā morālo pienākumu, nozīmē ņemt vērā citus cilvēkus. Tas gan nenozīmē, ka izvairīšanās no loģiskā vai estētiskā egoisma būtu arī izvairīšanās no morālā egoisma saskaņā ar stingrajām Kanta morāles prasībām, tomēr tā ir vismaz daļēja izvairīšanās no morālā egoisma, tātad tā nav iedomība augstākajā pakāpē. Šādu gradāciju Kants pieļauj, rakstot, ka morālo egoismu raksturo tas, ka pienākumu „*vispār* (uzsvērumš mans – E. Š.) neizvirza par pārbaudes akmeni”. Tas, ka, piemēram, loģiskais egoists nevar būt pilnīgs morāls egoists, ir

⁸⁹¹V-*Anth/Mron* 25: 1216

⁸⁹²Kants cilvēkam egoismu piedēvē vēl citā nozīmē, ne tikai kā sabiedriskai būtnei, bet kā cilvēku dzimtas pārstāvim, kas sevi redz ne vien citu cilvēku sabiedrības, bet visas radības centrā. 1756. gadā viņš raksta: „Cilvēks ir tā pārņemts ar sevi, ka uzskata sevi par Dieva darbu galveno mērķi, gluži tā, it kā Dieva acu priekšā nebūtu nekāda cita mēra kā vien viņš, lai saskaņā ar to iekārtotu pasaules pārvaldīšanas likumus.” (*GNVE* 1: 460)

⁸⁹³*Anth* 7: 130

⁸⁹⁴*Ibid.*, 129–130

⁸⁹⁵*Ibid.*, 129

iespējams tāpēc, ka, lai izvairītos no loģiskā egoisma, ir jāņem vērā citu spriedums. Tā kā šāda ir arī morāles pienākuma prasība, tad pienākumu ievēro vismaz tiktāl, ciktāl ievēro šo prasību.

Pieņemumu, ka starp egoisma veidiem pastāv minētā saistība, kas atvedināma uz nepieciešamību rēķināties ar citiem cilvēkiem savos loģiskajos, estētiskajos un morāles spriedumos, pamato arī tas, ka egoismam kā vienotam fenomenam Kants pretnostata plurālismu. Plurālismu raksturo skatījums uz sevi kā cilvēku kopības locekli, nevis atsevišķu, no citiem nošķirtu būtni: „Egoismam var pretnostatīt tikai plurālisms, t. i., tādu domāšanas veidu, kas paredz nevis aprobežoties ar sevi pašu, kā visu pasauli, bet uzskatīt sevi tikai par pasaules pilsoni un atbilstoši izturēties.”⁸⁹⁶

Protams, morāles prasību izpildei nepietiek ar sevis uzskatīšanu par pasaules pilsoni, tomēr šeit minētais domāšanas veids sakrīt ar morālo divos būtiskos aspektos. Pirmkārt, runa ir par nepieciešamību spriedumos un rīcībā izvairīties no aprobežošanās tikai ar sevi. Otrkārt, sevis kā līdzvērtīgu būtņu kopības (ko paredz pilsoniskums) daļas izpratne, kas pieprasa rēķināties ar citām kopības būtnēm. Vismaz trīs no kategoriskā imperatīva formulām (ULF, MVF, CF) pieprasa savos spriedumos rēķināties ar citām saprātīgām būtnēm, balstoties kopīgajā predikātā – saprātīgumā, kas visas būtnes, kurām tas raksturīgs, padara līdzvērtīgas.

Uz to, ka egoisms kā vienots fenomens vispirms ir morāli relevants fenomens, norāda saikne starp šīm pasāžām no *Antropoloģijas*, kas veltītas egoismam, un egoisma raksturojumu kā „mīļotā sevis” izcelšanu, kur vien tas ir iespējams, un pasāžu no TMP, kur Kants raksta par „mīļoto sevi, kas vienmēr izvirzās priekšplānā”.

Antropoloģijā cilvēka brīvība Kantu interesēt tieši caur egoisma prizmu. To nosaka divi faktori.

(a) Egoisms ir cilvēka brīvības fenomenālajā līmenī nepieciešama līdzparādība. Kā skaidrots, cilvēka brīvība ir ne tikai spēja izvirzīt mērķus neatkarīgi no dabas, bet arī vēlme pašam būt noteicējam pār šiem mērķiem un to sasniegšanu, kas savukārt balstās vērtībā, ko cilvēks sev piešķir „no tās dienas, kurā cilvēks sāk runāt, piesaucot Es”. Lai gan egoisma iedīgļi ir cilvēka iedabā, tā attīstībai ir nepieciešama sabiedrība.

(b) *Antropoloģijā* Kants cilvēku skata kā sabiedrisku būtni, viņš raksta, ka „cilvēka noteiksme nav būt ganāmpulkā kā mājloпам, bet kā bitei⁸⁹⁷ piederēt pie stropa”, proti „nepieciešami būt

⁸⁹⁶*Ibid.*, 130

⁸⁹⁷Šī metafora balstās vienā kopējā cilvēkiem un bitēm raksturīgā īpašībā – tieksmē būt sabiedrībā ar sev līdzīgajām radībām. Atšķirība ir tajā, ka cilvēkiem piemīt vēl arī nesabiedriskuma īpašība. Tādēļ antropoloģijas lekciju pierakstos norādīts: „Cilvēks nav radīts kā bite stropam, un [viņš] nav sūtīts pasaulē arī kā vientuļš dzīvnieks, bet viņam, no vienas puses, ir tieksme uz sabiedrību, tādēļ, ka viņam ir vajadzības, kas ir daudz izteiktākas nekā citiem dzīvniekiem. No otras puses, cilvēkam ir arī nesabiedriskuma princips, jo pārāk liela sabiedrība viņu ierobežo [...]” (*V-Anth/Mron* 25: 1416)

kādas pilsoniskas sabiedrības loceklim”⁸⁹⁸. Antropoloģijas lekciju pierakstos norādīts, ka „cilvēks acīmredzot nav radīts, lai šūpotos kokos, bet lai dzīvotu sabiedrībā”⁸⁹⁹.

Ja iepriekšējie apsvērumi ir pareizi un antropoloģijā cilvēku un viņa brīvību Kants skata caur egoismu, tad tas sakrīt ar cilvēka skatījumu *Reliģijas* otrajā dispozīcijā. Pirmkārt, egoisms liek cilvēkam vēlēties būt vienlīdzīgā ar citiem, nevis, piemēram, tikai gadījumā, ja citi pret viņu ir labvēlīgi noskaņoti, kā mājlopiem ļaut, lai tie parūpējas par viņa labklājību. Otrkārt, no egoisma izriet negatīvās sekas attiecībā uz cilvēka rīcību gadījumā, ja viņš jūtas citu apdraudēts, kā arī gadījumā, ja sākotnēji paš aizsardzības nolūkos pār citiem ir iegūta vara, vēlēties to palielināt. Citiem vārdiem sakot, skaudības un sacensības, kurās balstās kultūras netikumi, priekšnosacījums ir egoisms. Šis cilvēku kā brīvu būtņu raksturojošais elements uzrāda saikni starp cilvēciskuma dispozīciju *Reliģijā* un pragmatisko antropoloģiju.

No iepriekšējiem apsvērumiem izriet, ka uz morālo antropoloģiju no pragmatiskās antropoloģijas attiecas tās daļas, kurās cilvēks pētīts kā brīva būtne minētajā aspektā. Zināms, ka lai gan *Antropoloģijas* sākumā Kants postulē, ka pragmatiskā mācība par cilvēku attiecas nevis uz to, ko no cilvēka veido daba, bet to, ko viņš pats no sevis veido, tomēr virkne antropoloģijā iekļauto pētījumu (par maņām, temperamentu, dzimumu u. c.) attiecas uz to, ko daba veido no cilvēka un iekļaujas fizioloģiskajā antropoloģijā. Tādējādi viss, ko Kants pētījis pragmatiskās antropoloģijas ietvaros un, kas iekļauts *Antropoloģijā*, neattiecas uz morālo antropoloģiju. Daļas, kurās cilvēks aplūkots drīzāk no fizioloģiskās antropoloģijas skatpunkta, gan atsevišķi, gan kopā ar tām, kas ir morāli relevantas, paredz, ka pragmatisko antropoloģiju var skatīt kā patstāvīgu mācību. Tomēr Kanta filozofiskās teorijas ietvaros, šī pētījuma nozīme un jēga atklājas tad, ja pievēršas cilvēka kā brīvas būtnes pētījumam tajā un skata to kopsakarā ar Kanta tekstos atrodamo morālo antropoloģiju, precīzāk – kā cilvēka pētījumu cilvēciskuma dispozīcijas ietvaros.

⁸⁹⁸*Anth* 7: 330

⁸⁹⁹*V-Anth/Pillau* 25: 847

Noslēgums

Secinājumi

1. daļa

(1) Kanta morāles teorijas darbos TMP un TM, antropoloģijas lekciju kursa (lasīts no 1772./1773. mācību gadam līdz 1796. gadam) studentu pierakstos (Kanta darbu akadēmiskā izdevuma 25. sējums), kā arī studentu pierakstos citos lekcijuursos (piemēram, morāles filozofijā) ir pieteikta morālā antropoloģija un izskaidrota tās nozīme un vieta attiecībā pret morāles teoriju.

(2) Morālās antropoloģijas uzdevums ir sniegt zināšanas par cilvēku, kas morāles teorijai nepieciešamas, (a) lai tās prasības un priekšrakstus pietuvinātu cilvēka dzīves praksei, t. i., padarītu labāk saprotamas un iedarbīgas, un (b) lai tās priekšrakstus (t. i., tās saturu) varētu veidot, ņemot vērā to būtņu specifisko iedabu, uz kurām tie attiecas.

(3) Morālā antropoloģija nav identificējama ar pragmatisko antropoloģiju.

(4) Morālās antropoloģijas problēmas filozofisku leģitimāciju apdraud divas problēmas.

(4.1) Iespējamības problēmu nosaka Kanta izziņas teorijas tēze, ka attiecībā uz pieredzē vērojamo empīrisku raksturu nav brīvības, tātad cilvēks kā morāla un līdz ar to brīva būtne nevar būt pieredzes priekšmets, tas savukārt nozīmē, ka viņš nevar būt arī antropoloģijas priekšmets, jo tā ir mācība, kas balstās pieredzē.

Morālās antropoloģijas iespējamības problēma nav pilnībā atrisināma, ir iespējams tikai pamatot atrisinājuma iespējamību, balstoties praktiskās brīvības jēdzienā.

(4.2) Nepieciešamības problēmu nosaka iespēja morālu antropoloģiju aizvietot ar teorētisku psiholoģiju, kas sniegtu morāles teorijai nepieciešamās zināšanas par cilvēku.

Morālās antropoloģijas nepieciešamības problēmu var atrisināt, uzrādot tās priekšrocības morālajai antropoloģijai piedēvētā uzdevuma izpildē, salīdzinājumā ar teorētisko psiholoģiju un tās atbilstību Kanta tekstiem: (a) Kants uzsver, ka morālā antropoloģija ir praktiska, nevis teorētiska, ja to aizstāj ar psiholoģiju, tad jāpieņem, ka Kants ir sistemātiski kļūdījis; (b) morālās antropoloģijas uzdevums ir cilvēka raksturojums, ņemot vērā viņa iedabas sabiedrisko dimensiju, bet teorētiskās psiholoģijas priekšmets ir cilvēks kā iekšējās pieredzes priekšmets; (c) psiholoģiju Kants iecerējis kā antropoloģijas daļu, tātad antropoloģija ir plašāka mācība; (d) Kants neuzskata psiholoģiskas atziņas par drošticamām, raugoties no zinātniskā un filozofiskā skatpunkta; (e) morālajai antropoloģijai cilvēks jāraksturo kā brīva būtne, bet teorētiskajā psiholoģijā cilvēku skata kā tikai juteklisku būtni.

(5) Kanta morāles teorijā var izšķirt divus modeļus (vai divus attīstības posmus), kurus ietver TMP un TM. TMP izklāstīta morāles teorija, kurā saskaņā ar Kanta pozīciju nav empīrisku elementu, TM izklāstīta morāles teorija, kurā ir empīriski elementi kā cilvēka iedabas skatījums.

(6) Morāles teorijā TMP ir cilvēka iedabas skatījums kā premisa, ka cilvēka jutekliskā iedaba izrāda pretestību prātam un tātad arī morāles prasībām, kā arī kā izpratne par veidiem, kā šī pretestība realizējas, un tās nosacījumiem cilvēka iedabā. Minētā premisa ir spēkā turpmāk nosauktajos TMP argumentos un jēdzienos.

(6.1) Argumentā par nepieciešamību izveidot tīru tikumu metafiziku.

Tīra tikumu metafizika ir nepieciešama tāpēc, ka morāles teorija, kura satur no pieredzes aizgūtus elementus, satur aktuālu un potenciālu manipulāciju ar morāles priekšrakstiem savtīgu interešu vārdā.

(6.2) Argumentā par labo gribu kā vienīgo nenosacīto labo, tātad par rīcības nolūku, nevis rezultātu kā morāli relevantu rīcības elementu.

No morāles skatpunkta raugoties, rīcība ir izvērtējama tikai pēc tās nolūka, jo tās rezultāts var būt pragmatiskas intereses objekts un tādējādi – nemaz neattiekties uz morāli.

(6.3) Argumentā par rīcības morālās vērtības noteikšanu, balstoties stingras disjunktijas spriedumā – rīcības dzinulis ir pienākums vai tieksmes.

(6.3.1) Attiecībā uz rīcības izvērtēšanu no praktiskā skatpunkta, spēkā ir inkorporācijas tēze, ka nekas nevar noteikt rīcību, ja subjekts neuzņem to kā dzinuli savā maksimā. Tas nozīmē, ka tieksmes tieši nevar noteikt rīcību, tās var noteikt rīcību tikai tad, ja subjekts izvēlas tās ietvert savā maksimā kā rīcības dzinuli. (6.3.2) Ja runa ir par morāli relevantu rīcību, ir iespējams tikai divējāds dzinulu izkārtojums maksimā: (a) pienākums ir tieksmju apmierinājuma nosacījums vai (b) tieksmes apmierināšana ir pienākuma realizācijas nosacījums. (6.3.3) Lai rīcībai varētu piedēvēt morālu vērtību, spēkā ir jābūt izkārtojumam α , t. i., ja rīcībai var piedēvēt morālu vērtību, tās dzinulis nevar būt tieksmes. (6.3.4) No rīcības motivācijas Kants pirmkārt un galvenokārt izslēdz tās tieksmes, kuru apmierinājums ir vērst uz patmīlības apmierinājumu jeb savtīgu interešu realizāciju. Tas notiek tāpēc, ka šīm tieksmēm ir zīmīgs sarežģīts, bieži citiem un pašam rīcības subjektam slēpts raksturs, kas tās padara par vienu no lielākajām morāles problēmām, t. i., tādēļ, ka patmīlības intereses var apmierināt daudz, sarežģītos veidos, tostarp arī ar šķietami morālas rīcības palīdzību, tieksmes vispār, arī tās, kas nav pretrunā un nekonkurē ar pienākumu, jāizslēdz no rīcības motivācijas.

(6.4) Pienākuma jēdzienā ietvertā piespiešana no morāles likuma puses attiecībā pret subjekta juteklisko iedabu paredz nevis tikai juteklības klātbūtni un tātad potenciālu gribas

noteiksmi no morāles atšķirīgiem mērķiem, bet aktuālu juteklības pretdarbību kā tās realizāciju patmīlībā.

(6.5) Imperatīva jēdzienā ietvertā likuma attiecība pret nepilnīgu gribu paredz nevis tikai nepilnīgas gribas, t. i., jutekliski aficētas gribas nesakritību ar likumu, bet pretdarbību likumam.

(6.6) Argumentā par pragmatisko sfēru regulējošajiem hipotētiskajiem imperatīviem kā nošķiramiem no morāles sfēru regulējošajiem kategoriskajiem imperatīviem.

Kategorisko imperatīvu specifiku Kants pamato attiecībā pret hipotētiskajiem imperatīviem, nošķirot morālo un pragmatisko racionalitāti. Morāles priekšrakstiem ir jābūt nepieciešamiem, ņemot vērā, ka pragmatiskie priekšraksti nevar būt nepieciešami, morālie priekšraksti ir nošķirami no tiem kā patstāvīgi priekšraksti. Pragmatisko priekšrakstu raksturs ir atkarīgs no to un pragmatiskās racionalitātes vispār mērķa – laimes, kas cilvēka gadījumā nav nosakāms mērķis, tādējādi arī imperatīvi, kas regulē tiekšanos uz šo mērķi, nevar būt nepieciešami.

(6.7) Argumentā par cieņu kā motīvu sekošanai morāles likumam.

(6.7.1) Cieņa rodas, morālajam likumam iedarbojoties uz būtni, kas ir saprātīga un jutekliska būtne. (6.7.2) Cieņas iespējamības nosacījums ir noteikta juteklības konstitūcija, proti, juteklība kā savtība, kas iedalās patmīlībā un iedomībā. Gan patmīlība, gan iedomība ar atšķirīgu intensitāti un pretenzijām, tomēr abas ir orientētas uz visu subjekta interešu pārstāvniecību, tādējādi likums, kuram jāpārstāv uz morāli spējīga subjekta intereses, uz tām iedarbojas negatīvi, patmīlību ierobežojot, bet iedomību – likvidējot. Negatīvā iedarbība uz savtību tiek aizstāta ar pozitīvu iedarbību, kad likums atklāj subjektam viņa iedabas morālo raksturu. Tādējādi rodas cieņa pret likumu. (6.7.3) Lai cieņa būtu iespējama, kontrastam starp pozitīvo un negatīvo iedarbību jābūt pietiekami lielam, šāds kontrasts ir iespējams tad, ja ir ievērojama atšķirība starp subjekta savtīgo un morālo iedabu. Šī atšķirība ir iespējama tad, ja savtīgā iedaba, no morāles skatpunkta raugoties, parādās kā ļoti negatīvi vērtējama. Tas ir iespējams nevis tad, ja runa ir nevis par klaju un tiešu morāles likuma pārkāpumu, kas paredz, ka likums jau bija spēkā tā pārkāpšanas brīdī un kā arguments pret šādu rīcību nav ņemts vērā, bet par savtīgo interešu sarežģīto, slēpto realizāciju, kas pašam subjektam un apkārtējiem tiek uzdots kā morāli neitrāla vai pat morāla rīcība.

(7) TM satur 6. punktā minēto premisu un tās spēkā esamības nosacījumus cilvēka iedabā. Kants balstās tajā, nosakot konkrētus pienākumus un izveidojot morālo jūtu teoriju. Ņemot vērā apmēru, kādā Kants TM izmanto informāciju par cilvēka iedabu, tā ir detalizēta un balstās konkrētā cilvēka iedabas koncepcijā.

(7.1) Lai atvedinātu konkrētus pienākumus saskaņā ar tēzi, ka galvenais rīcības mērķis ir cilvēks, kas balstās CF, Kants izmanto teleoloģisko tēzi, ka cilvēkam jāattīsta visas dabiskās dotības, svarīgākā no tām, kuras attīstība ir nosacījums citu dotību attīstībai, saskaņā ar TMP

teleoloģisko argumentu ir prāta praktisks lietojums. (7.2) Negatīvos pienākumus, t. i., pienākumus, kas formulēti kā aizliegumi cilvēkam pašam pret sevi, Kants iedala pienākumos attiecībā pret sevi kā dzīvniecisku (juteklisku) būtņi un attiecībā pret sevi kā pret morālu (saprātīgu būtņi). Pozitīvie pienākumi pret sevi ir attīstīt un vairot savu dabisko pilnību pragmatiskā un morālā aspektā. Tas nozīmē, ka dotības, kuras jāattīsta ar pienākumu palīdzību, ir jutekliskums jeb dzīvnieciskums, pragmatiskums un prāts saskaņā ar tā augstāko, t. i., praktisko lietojumu.

(7.3) Negatīvie pienākumi pret sevi un citiem, t. i., aizliegums melot, būt skopam, pazemoties, būt skaudīgam, nepateicīgam, priecāties par cita nelaimi, būt augstprātīgam, aprunāt un izsmiet citus, identificē nozīmīgākos cilvēkiem piemītošos netikumus. Sevišķi lieli netikumi, kurus Kants to kvalitātes kāpinājuma augstākajā pakāpē sauc par velnišķīgiem, ir skaudība, nepateicība un ļauns prieks. (7.3.1) Šie netikumi, kuri būtiski raksturo cilvēka iedabu, izriet no patmīlības, tomēr nevis no patmīlības kā tādas, bet esot spēkā noteiktiem nosacījumiem. (7.3.2) Šie netikumi izriet no patmīlības tiktāl, ciktāl pie tās apmierinājuma pieder nevis tikai subjekta kā tāda tieksmju apmierinājums, bet viņa tieksmju apmierinājums salīdzinājumā ar citiem, t. i., ņemot vērā, kādas iespējas un sekmes savu interešu realizācijā ir citiem, kā citi var novērtēt vai citādi ietekmēt konkrētā subjekta patmīlības realizēšanu. Minētie netikumi izriet no patmīlības tiktāl, ciktāl patmīlības subjekts salīdzina sevi ar citiem un vērtē sevi saskaņā ar šo salīdzinājumu. (7.3.3) Šādas salīdzināšanas nosacījums ir cilvēka kopesamība ar citiem, t. i., cilvēka esamība sabiedrībā. (7.3.4) Netikumi, tād – ļaunums, piemīt cilvēkam kā sabiedriskai būtnei, ciktāl, esot sabiedrībā, cilvēks nevar izvairīties no sevis salīdzināšanas ar citiem un sevis vērtēšanas, balstoties šajā salīdzināšanā.

(7.4) Pienākumu noteiksme TM ietver tādu cilvēka iedabas koncepciju, ar kuru saskaņā šo iedabu (a) skaidro ar teleoloģisku kategoriju palīdzību, (b) to skaidro kā tādu, kurai piemīt (attīstībā esošs) dzīvnieciskums, pragmatiskums un moralitāte un (c) kuras patmīlību, esot sabiedrībā, raksturo netikumu sākotnē esoša tieksme salīdzināt sevi ar citiem.

(7.5) Morālo jūtu – morālās sajūtas, sirdsapziņas, tuvākmīlestības, cieņas pret sevi – noteiksmes iespējamības nosacījums ir zināšanas par cilvēka juteklisko iedabu un tād arī par to, kā uz šo iedabu iedarbojas priekšstats par morāles likumu, kas ir morālo jūtu izcelsmes pamatā.

(7.6) Morālās jūtas ir pienākuma, tād – morālā likuma uztverīguma – subjektīvs nosacījums, vienlaikus tās rodas, likumam iedarbojoties uz subjektu.

(7.7) Ja pienākuma uztverīgumu nodrošina morālās jūtas, tad tām ir nozīme un vieta motivācijā rīcībai no pienākuma. Šis apgalvojums ir pretrunā ar TMP pieteikto tieksmju izslēgšanu no rīcības, kurai var piedēvēt morālo vērtību, motivācijas.

Lai atrisinātu šo pretrunu, var izdarīt turpmākos pieņēmumus. (a) Pieņemt, ka jūtas, tātad arī tieksmes, nav pilnībā izslēdzamas no morālas rīcības motivācijas, bet ir spēkā tiktāl, ciktāl motivē pieņemt konkrētu maksimu rīkoties no pienākuma (Vuda interpretācija). Šis pieņēmums nesaskan ar inkorporācijas tēzi, ka nekas nevar noteikt rīcību, ja nav ietverts maksimā. (b) Pieņemt, ka tieksmes, tātad arī morālās jūtas, ir pilnībā izslēdzamas no morālas rīcības motivācijas, to loma attiecībā pret morālu rīcību ir skaidrojama kā veicinoši jeb labvēlīgi apstākļi rīcībai no pienākuma, kas tomēr nav ietverti rīcības maksimā un nav tās dzinulis (Elisona interpretācija).

A. pieņēmums paredz, ka, ja morālu maksimu var motivēt pieņemt labas, t. i., morālas, jūtas, to var motivēt pieņemt arī amorālas jūtas, tas savukārt nozīmē, ka to var motivēt dažādas jūtas, tostarp tādas, kas šķiet morālas, bet patiesībā izriet no savtības. Šī ir problēma, kuru Kants identificē kā lielāko morāles problēmu un tāpēc izslēdz jebkādas tieksmes, tātad arī jūtas, no morālas rīcības motivācijas, lai rīcības motīvs būtu caurskatāms, ja motivācijā ir iesaistītas jūtas vai tieksmes, tad šāda caurskatāmība nav iespējama. Inkorporācijas tēze paredz tādu morālas rīcības modeli, kurā šī caurskatāmība ir nodrošināta. Tādējādi priekšroka ir jādod b. pieņēmumam, t. i., pieņēmumam, kas paredz, ka morālās jūtas nav iesaistītas rīcības motivācijā, bet attiecībā uz morālu rīcību veido tai un morālas maksimas pieņemšanai labvēlīgus apstākļus, kuri atvieglo rīcību no pienākuma un uzlabo tās kvalitāti.

(8) *Reliģijā* Kants izklāsta cilvēka iedabas koncepciju no morāles skatpunkta, t. i., raksturojot cilvēku kā brīvu būtni, kurai piemīt dispozīcijas uz labu – dzīvnieciskuma, cilvēciskuma un personības dispozīcija – un sliekšme uz ļaunu. Kants piedēvē dispozīcijas cilvēka iedabai, balstoties cilvēka mērķu noteiksmē.

(8.1) Dzīvnieciskuma dispozīcija attiecas uz cilvēku kā tikai juteklisku būtni, kuras mērķis ir uzturēt savu dzīvību un vairoties. Cilvēciskuma dispozīcija attiecas uz cilvēku kā uz juteklisku un saprātīgu būtni, tās ietvaros Kants cilvēku skata kā patmīlības subjektu, t. i., kā tādu, kuram piemīt pragmatiskā racionalitāte. Personības dispozīcija attiecas uz cilvēku kā uz morāli spējīgu būtni, t. i., būtni, kura spēj lietot prātu praktiski.

(8.2) Pirmajās divās dispozīcijās var balstīties netikumi, kuru pamatā ir nepareizs prāta izmantojums attiecībā pret dabas mērķi: pirmajā dispozīcijā var balstīties netikumi, kas ir pretrunā dabas mērķiem attiecībā uz cilvēku kā dzīvniecisku būtni, otrajā dispozīcijā var balstīties t. s. kultūras netikumi, kurus Kants to kvalitātes augstākajā kāpinājumā skaidro kā velnišķīgus, tie ir TM uzskaitītie negatīvie pienākumi pret sevi kā morālu būtni – skaudība, nepateicība, ļauns prieks.

(8.3) Sliekšme uz ļaunu nozīmē pieņemt maksimu, kurā likums ir pakārtots tieksmēm, t. i., tieksmes ir rīcības dzinulis. Šī sliekšme pieder pie cilvēku dzimtas rakstura.

(8.3.1) Sliksmes uz ļaunu piedēvēšanu cilvēku dzimtai var pamatot trijos veidos. (a) Kā Kants norāda *Relīģijā* – balstīties pieredzes atziņas vispārinājumā. (b) Izsecināt šo sliksmi no cilvēka galīguma, t. i., tā kā Kanta teorijā spēkā ir stingrā disjunktija – cilvēks var būt vai nu labs, vai ļauns, bet labumu cilvēkam nevar piedēvēt tāpēc, ka viņš ir jutekliska būtne, tātad atvērts tās ietekmēm, no tā izriet, ka cilvēkam jāpiedēvē ļaunums jeb sliksme uz ļaunu. (Elisona pamatojums). (c) Atvedināt to no antropoloģiskas teorijas, t. i., no noteiktas cilvēka iedabas koncepcijas.

Abi pirmie pamatojumi ir problemātiski: balstoties a. pamatojumā, nav iespējams apgalvot neko vairāk kā tikai to, ka ļaunums ir izplatīts (Elisona iebildums Kantam); balstoties b. pamatojumā, nav iespējams pamatot tieksmes aktualitāti, nevis tikai tās potencialitāti, kā arī nav iespējams pamatot, ka sliksme uz ļaunu piemīt visiem, ir iedzimta un ir pamatā ikvienai ļaunai rīcībai (Vuda iebildums Elisonam).

Trešais pamatojums ir pieņemams turpmāko iemeslu dēļ. (c.1) Tam ir tekstuāls pamatojums – Kants atsaucas uz „antropoloģiskiem pētījumiem” kā šādu sliksmes uz ļaunu pamatojumu. (c.2) Ja pieņem, ka antropoloģiskā teorija, par kuru šajā kontekstā ir runa, ietver cilvēka raksturojumu nesabiedriskā sabiedriskuma kategorijās (Andersones-Goldas tēze), sliksmes uz ļaunu piedēvēšana cilvēkam, balstoties sabiedriskās eksistences noteiktajos viņa iedabu raksturojošajos aspektos, sakrīt ar netikumu iespējamības nosacījuma skaidrojuma TM interpretāciju. (c.3) Sliksmes uz ļaunu vispārīgo un nepieciešamo raksturu var pamatot ar to, ka tieksme iekļauties sabiedrībā pieder pie cilvēka iedabas.

(8.3.2) Sliksme uz ļaunu izriet no patmīlības realizācijas nosacījumiem sabiedrībā, kas paredz savstarpēju sacensību un skaudību. Patmīlība šādos apstākļos kļūst par iedomību, t. i., patmīlības subjekta pastāvīgais apdraudējums no līdzcilvēku puses vairo šī subjekta sev piešķirto vērtību un apņemšanos aizstāvēt savas intereses.

(9) Nosacījums, lai raksturotu cilvēka iedabu ar dispozīcijām uz labu un sliksmi uz ļaunu, ir cilvēku dzimtas attīstības pieņēmums.

(10) Cilvēku dzimtas attīstību Kants pieņem, balstoties (a) praktiskā prāta uzrādītā nepieciešamībā noteikt rīcības racionalitātei nepieciešamo mērķi, (b) mērķatbilstīga pasaules skatījuma iespējamībā un aktualitātē, (c) nepieciešamībā pēc attīstības pieņēmuma motivējošā un mierinošā potenciāla, t. i., atbilstības cilvēka morāls psiholoģiskajām vajadzībām, (d) noteiktās un ierobežoti izmantojamās pieredzes atziņās.

(11) Cilvēku dzimtas attīstību saskaņā ar dabas nolūku nodrošina nesabiedriskais sabiedriskums, t. i., cilvēka tieksme iekļauties sabiedrībā un tieksme pretoties līdzcilvēkiem, kurus viņš uzskata par apdraudējumu, no tā rodas pastāvīga savstarpēja sacensība un tieksme citam citu pārspēt, kas uztur attīstības gaitu. Pretestība līdzcilvēkiem nav atklāta, tā norisinās

slēpti, pieklājības aizsegā, kas, raugoties no politiskās attīstības, kuras mērķis ir pilsoniska sabiedrība, skatpunkta, ir pozitīvs faktors, jo palīdz izvairīties no atklāta konflikta sabiedrībā, savukārt raugoties no morāles skatpunkta, tas ir divējādi vērtējams faktors: no vienas puses, amorālas rīcības slēptā norise saskaņā ar TMP ir lielākā morāles problēma, no otras puses, pieklājība, kas ir tikai morāles šķitums, veicina īstenu moralitāti.

(12) Cilvēka iedabas koncepcija, kas ir spēkā Kanta morāles teorijā (TMP un TM), kura ir pamatā premisai par prāta un tieksmju pretējību, ir *Reliģijā* izklāstītā cilvēka iedabas koncepcija, kurā cilvēku raksturo dispozīcijas uz labu un sliekšme uz ļaunu. Šo tēzi pamato vairāki argumenti.

(12.1) *Reliģijā* pieteiktā sliekšme uz ļaunu pamato Kanta premisu par juteklības pretestību prātam un morāles priekšrakstiem. Caur šo premisu tā pamato arī (a) cieņas iespējamību; (b) nepieciešamību jūtas un tieksmes, t. i., visus jutekliskos elementus izslēgt no morālas rīcības motivācijas; (c) negatīvos pienākumus pret sevi kā morālu būtņi TM.

(12.2) Cilvēka iedabas raksturojums, kurā balstās pienākumu noteiksme un iedalījums, sakrīt ar cilvēka raksturojumu dispozīciju uz labu kategorijās. (a) Pozitīvie un negatīvie pienākumi balstās uzskatā par cilvēka iedabu kā teleoloģiski organizētu. (b) Negatīvo pienākumu dalījums pret sevi kā dzīvniecisku un sevi kā morālu būtņi un dalījums cilvēka pragmatiskajā un morālajā iedabā, kurā balstās pozitīvo pienākumu dalījums, atbilst *Reliģijā* formulētajām dispozīcijām – dzīvnieciskuma, cilvēciskuma un personības.

(12.3) Personības dispozīcija pamato TM pieteikto morālo jūtu iespējamību cilvēka iedabā.

(12.4) Cilvēka iedabas teorija *Reliģijā* ir vienīgā izstrādātā (konsistentā, pietiekami labi pamatotā), morāli relevantā un Kanta morāles teorijai vairākos būtiskos aspektos atbilstošā teorija, ir saprātīgi pieņemt, ka tā formulē cilvēka iedabas skatījumu, kas dažādos veidos ir spēkā Kanta morāles teorijā.

(12.5) Cilvēka iedabas teorija *Reliģijā* atbilst morālajai antropoloģijai, kuru Kants skaidro kā praktiskās filozofijas otro daļu. Šo atbilstību pamato vairāki argumenti.

(a) Cilvēka iedabas teorija *Reliģijā* formulē un pamato galveno nosacījumu, kas kavē tikumiskā likuma īstenošanu cilvēku iedabā, – sliekšmi uz ļaunu. Sliekšmes uz ļaunu raksturs, iespējamības un izpausmju nosacījumi nosaka atsevišķus relevantus faktorus morāles likuma īstenošanai cilvēka iedabā.

(b) Cilvēka iedabas teorija *Reliģijā* formulē arī galvenos tikumiskā likuma īstenošanu veicinošos nosacījumus cilvēka iedabā: pozitīvos jutekliskos faktorus (jo šajā teorijā juteklību, t. i., dzīvnieciskumu, Kants skata kā dispozīciju uz labu, tādējādi tā pamato arī morālo jūtu iespējamību), morālā likuma uztverīgumu, kas balstās personības dispozīcijā, kā arī

cilvēciskuma dispozīciju raksturojošo kultūru, kura noteiktā attīstības posmā, tuvojoties mērķim, kura dēļ Kants to arī nosaka par dispozīciju uz labu, ir nepieciešama morālās attīstības daļa.

(c) Balstoties cilvēka iedabas teorijā *Reliģijā*, var izpildīt morālajai antropoloģijai piedēvēto uzdevumu – attiecināt morāles principus uz cilvēku un padarīt morāles pamācības iedarbīgas attiecībā uz cilvēkiem. Kā skaidrots, analizējot pienākumu atbilstību *Reliģijas* cilvēka iedabas koncepcijai, tā padara iespējamu morāles principu attiecinājumu uz cilvēku, lai noteiktu konkrētus pienākumus.

Būtisks šīs teorijas aspekts, kas atbilst prasībai iedzīvināt morāles priekšrakstus cilvēku dzīvē, ir personības dispozīcija kā uztverīgums pret cieņu pret likumu: balstoties uzskatā, ka cilvēkiem piemīt šāds uztverīgums, Kants pieņem, ka tīra likuma priekšstatījums ir visiedarbīgākais līdzeklis morāles prasību realizācijai.

(d) Morālajai antropoloģijai ir jāraksturo cilvēks kā brīva būtne, t. i., būtne, kuru nevis tieši nosaka viņas jutekliskums, bet kura var ietekmēt, kā un cik lielā mērā jutekliskums viņu nosaka. *Reliģijā* pieteiktā inkorporācijas tēze un sliekšmes uz ļaunu teorija, lai gan nevar noteikt, kāpēc cilvēks izvēlas rīkoties vai nerīkoties saskaņā ar tieksmēm, tomēr sniedz būtisku informāciju par to, kā notiek šī izvēle, kā tā rezultējas rīcībā un kādi ir šai izvēlei relevanti faktori.

2. daļa

(13) Pragmatiskā antropoloģija ir mācība, kas ir izklāstīta *Antropoloģijā* un studentu, kuri apmeklējuši Kanta lekciju kursu antropoloģijā (no 1772./1773. mācību gada līdz 1796. gadam), lekciju pierakstos, kas izdoti Kanta darbu akadēmiskā izdevuma 25. sējumā, tāpat arī citos darbos, kuros Kants cilvēku aplūko kā būtni, kurai piemīt pragmatiskā racionalitāte.

(14) Pragmatiskuma predikāts nozīmē, ka antropoloģiju (a) norobežo no fizioloģiskas mācības par cilvēku, kā arī (b) norobežo no akadēmiskas mācības, kas paredz teorētiskas zināšanas. Pragmatiskā antropoloģijā ietvertajām zināšanām ir jābūt (c) noderīgām cilvēkiem viņu dzīves vadīšanā, un (d) tām jābūt vērstām uz laimes sasniegšanu, tātad patmīlības interešu realizāciju, turklāt, izmantojot šim mērķim citus cilvēkus, t. i., tām jābūt vērstām uz savu interešu realizāciju sabiedrībā. (Vuda piedāvātie raksturojumi.)

(15) Pragmatiskā antropoloģija, ņemot vērā 18.d. punktā minēto pragmatiskuma nozīmi, pievēršas cilvēkam tādā aspektā, kādā Kants cilvēku raksturo *Reliģijā* izvirzītajā cilvēciskuma dispozīcijā.

(16) 15. punktā minētā saikne starp pragmatisko antropoloģiju un *Reliģijas* cilvēciskuma dispozīciju pieprasa pamatojumu, ņemot vērā pragmatiskās antropoloģijas izcelsmes skaidrojumu caur tās saikni ar Baumgartena empīrisko psiholoģiju, kas ir pamatā antropoloģijas lekciju kursam (Branta skaidrojums). Ja pieņem, ka Kants pragmatiskajā antropoloģijā cilvēku skata tādā pašā aspektā, kādā viņš to dara *Reliģijas* dispozīciju teorijā, t. i., kā morālu būtņi, tad pragmatiskās antropoloģijas izcelsmes ziņā jāpamato iespēja, ka tās sākotne ir saistīta ar Kanta interesi par cilvēku kā morālu būtņi, tātad turpmākajā attīstībā sajūgta ar Kanta pētījumiem morāles teorijā un praktiskajā filozofijā vispār, nevis ar pārliecību par neiespējamību saglabāt empīriskās psiholoģijas teorētisko statusu, tās pārceļšanu praktiskajā sfērā un cilvēka kā psiholoģijas subjekta pētīšanu, kuram brīvību var piedēvēt tiktāl, ciktāl tas ir būtisks faktors paša cilvēka izpratnē par savu rīcību, bet ne tādā nozīmē, kādā to pieprasa cilvēka skatījums no morāles skatpunkta.

(17) Par pamatojumu pieņēmumam, ka pragmatiskās antropoloģijas sākotnē ir Kanta interese par cilvēku morālā aspektā, var minēt divas ietekmes uz viņa filozofisko domu, kas parādās 60. gadu vidū tapušajos tekstos *Piezīmēs* un *Paziņojumā* (Amerika pieņēmums) un atklāj, kāpēc un kādā aspektā Kants pievēršas cilvēka problēmai.

(17.1) Pirmā ietekme ir izmaiņas cilvēka noteiksmes izpratnē, kuras iniciē Spaldinga darbs „Apcerējums par cilvēka noteiksmi”. Spaldinga ietekmē noteiksme vairs nenozīmē determināciju, t. i., cilvēku būtiski raksturojošā elementa identifikāciju, bet cilvēka mērķa (tātad viņa dzīves aicinājuma un jēgas) noskaidrošanu, tātad – cilvēka skatījumu attīstības kategorijās.

(17.2) Otrā ietekme ir Ruso idejas par cilvēku tiesisko un morālo stāvokli civilizācijas attīstības kontekstā. Ruso dēļ Kants saskaņā ar viņa atzīšanos *Piezīmēs* „iemācījās cilvēku turēt godā”, un šī godāšana balstās cilvēka morālās vērtības atzīšanā, t. i., cilvēka novērtējumā, ņemot vērā viņa morālo iedabu. Ruso ietekmē izpratne par cilvēku kā morālu būtņu vērtību un līdz ar to savstarpējo līdzvērtību tiek sajūgta ar viņu vienlīdzības problēmas aktualizāciju, t. i., ar viņu stāvokļa izvērtējumu sabiedrības un civilizācijas attīstības kontekstā, nonākot pie secinājumiem par sabiedrisko un politisko procesu ietekmi uz cilvēku morālo stāvokli. Kants nonāk pie secinājuma par to, ka problēmas sabiedriskajā un politiskajā sfērā nosaka arī problēmas morālē.

Kants nonāk arī pie secinājuma par zinātnes un viņa, zinātnieka, lomu cilvēku morālajā atjaunotnē, viņš uzskata, ka tieši līdzdalība šajā atjaunotnē ir zinātnes uzdevums un tās vērtības nosacījums.

Tātad Ruso ietekmē (17.2.1) Kants pievēršas cilvēkam morālā aspektā, t. i., cilvēka morālajam stāvoklim un morālajai attīstībai; (17.2.2) devumu cilvēka morālā stāvokļa uzlabošanā Kants uzskata par zinātnes uzdevumu un tās vērtības nosacījumu; (17.2.3) cilvēka morālo stāvokli

Kants skata kā saistītu ar sabiedriskiem un politiskiem procesiem un atkarīgu no tiem; (17.2.4) līdz ar to, pēc Kanta uzskata, sabiedriskie un politiskie procesi ir jāņem vērā minētajai zinātnei vai mācībai; (17.2.5) morālā stāvokļa uzlabošanu var uzskatīt par tā atjaunotni, jo Kants nonāk pie pārlicības, ka, ja arī cilvēkam sākotnēji nav raksturīgs morāls labums, tad viņam noteikti nav raksturīgs arī ļaunums, kas ienāk cilvēka iedabā līdz ar civilizāciju, tas nozīmē, ka sākotnēji cilvēkam piemīt vismaz pozitīvs pamats morāla labuma iedibināšanai.

(18) Ja pieņem, ka pragmatiskajā antropoloģijā runa ir par cilvēku kā arī par morālu būtni, tad uz pragmatisko antropoloģiju attiecas 4. punktā formulētā morālās antropoloģijas iespējamības problēma, t. i., brīvības kā pieredzes objekta problēma, kura atklājas Kanta izziņas teorijas perspektīvā. Šo problēmu *Antropoloģijas* recenzijā aktualizē Šleiermahers. Šleiermahers izvirza iebildumu, kas attiecas nevis tikai uz pragmatisko antropoloģiju, bet uz jebkādas antropoloģijas iespējamību, šis iebildums balstās Kanta dabas un brīvības nošķīrumā: cilvēku nevar skatīt vienlaikus kā brīvu fundamentālas brīvības nozīmē un dabas sfērā, ņemot vērā šīs sfēras objektu iespējamības nosacījumus.

(18.1) Izvērtējot 18. punktā minēto Kanta antropoloģijas problēmu, jāņem vērā transcendentālās brīvības (fundamentālās brīvības) un praktiskās brīvības nošķīrums brīvībā, kas atrodas morāles pamatā. TPK *Dialektikā*, kur Kants izdara minēto nošķīrumu, viņš apgalvo, ka transcendentālā brīvība ir praktiskās brīvības pamatā, t. i., tās iespējamības nosacījums. TPK *Kanonā* Kants norobežojas no transcendentālās brīvības, apgalvojot, ka praktiskajai brīvībai tā nav nepieciešama kā pamatojums, bet ka to var pamatot ar pieredzi, tādējādi viņš apgalvo, ka teorētiska pamatojuma problēma uz praktisko brīvību neattiecas.

(18.2) 18.1. punktā minētā praktiskā brīvība var pamatot 18. punktā izskaidrotās antropoloģijas problēmas vismaz daļēja risinājuma iespējamību tad, ja tā ir piedēvējama ne tikai rīcības subjektam, bet šī subjekta un viņa rīcības novērotājam, t. i., pētniekam. Tā kā Kants apgalvo, ka praktiskā brīvība ir nošķirama no teorētiskā pamatojuma problēmas, ir iespējams uzskatīt to par praktisku tādā nozīmē, ka subjekts rīkojoties ikreiz ar to rēķinās neatkarīgi no tā, vai viņš patiešām ir brīvs. T. i., praktiskās brīvības problēmas kontekstā ir iespējams nošķirt rīcības subjekta un tā vērotāja perspektīvu (Beka nošķīrums) un ir iespējams, ka, no pēdējās raugoties, pirmajā spēkā esošā brīvība ir ilūzija. Ja tā ir, tad praktiskā brīvība nav relevantants faktors pētnieka perspektīvas kontekstā, un tā tad nevar pamatot antropoloģijas problēmas risinājuma iespējamību.

(18.3) Var nepieņemt 18.2. punktā minēto rīcības subjekta un novērotāja perspektīvas nošķīrumu, kurš balstās nepieciešamībā empīriskā vērojuma sfērā saglabāt pilnīga izskaidrojuma iespējamību dabisko cēloņu kategorijās, bet pieņemt, ka pragmatiskā mācībā izmantotais empīriskais vērojums paredz iespējamību papildus dabiskiem cēloņiem kā rīcību

izskaidrojošu faktoru ņemt vērā arī racionālus apsvērumus, tātad arī brīvību, t. i., kombinēt rīcības izskaidrojumu, kas atšķirtos no tā rīcības izskaidrojuma tikai dabisko cēloņu kategorijās, kas ir spēkā fizioloģiskajā antropoloģijā (Šturma interpretācija).

(18.4) Arī tad, ja pieņem punktā 18.3. minēto risinājumu praktiskās brīvības 18.2. punktā skaidrotās interpretācijas problēmai, vienīgais praktiskās brīvības pamatojums pieredzē, raugoties no vērotāja perspektīvas, ir tāds, ka subjektam tas ir svarīgs faktors, kas nosaka rīcību, un tātad dabiskie cēloņi nenosaka rīcību pilnībā, tomēr tas nav pietiekams pamatojums, lai pieņemtu, ka cilvēks patiešām ir brīvs, bet tikai to, ka rīcības subjekta priekšstats par savu brīvību jāņem vērā rīcības izskaidrojumā. Ņemot vērā, ka Kanta pētnieka perspektīva antropoloģijā (pragmatiskajā un morālajā) paredz, ka cilvēks ir brīvs, šis pētnieks un tātad antropoloģija kā mācība tiek konfrontēta ar jautājumu par to, vai tas, ka cilvēks domā, ka rīkojoties viņš ir brīvs, nozīmē, ka viņš ir brīvs un viņa priekšstats par savu brīvību maina dabisko cēloņu attiecību pret rīcību, pat ja no vērotāja perspektīvas šī attiecība izskaidrojama kā cēlonība, t. i., antropoloģija tiek konfrontēta ar jautājumu par attiecībām starp praktisko un transcendentālo brīvību.

(18.5) Praktiskās brīvības pieņēmums neatrisina 18. punktā minēto problēmu, bet pamato atrisinājuma iespējamību tiktāl, ciktāl tās dēļ (jeb noteiktas interpretācijas dēļ) ir iespējams pieņemt, ka ir empīrisks vērojums, kas neaprobežojas tikai ar dabisko cēloņu kategorijām, izskaidrojot rīcību, bet pieļauj racionalitātes faktoru rīcības izskaidrojumā, atzīstot, ka tas ir būtisks, raugoties no rīcības subjekta perspektīvas. Lai pilnībā atrisinātu minēto problēmu, būtu nepieciešams parādīt, ka subjekta priekšstats par viņa brīvību patiešām nosaka rīcību, t. i., ka viņš ir brīvs, to savukārt ne pamatot, ne arī noraidīt nav iespējams.

Balstoties vismaz iespējamībā ņemt vērā racionālo faktoru – tātad brīvību kā rīcību izskaidrojošu faktoru līdz ar dabiskajiem cēloņiem, ciktāl tas ir nozīmīgs rīcības subjektam –, kā arī neiespējamībā pamatot, ka subjekta priekšstatam par viņa brīvību ir tikai iluzors raksturs, var apgalvot, ka antropoloģija, ciktāl to skata kā empīrisku brīvības pētījumu, nav neiespējama.

(19) Lai pamatotu 15. punktā minēto pragmatiskās antropoloģijas cilvēka skatījuma sakritību ar viņa skatījumu *Reliģijā* izskaidrotajā cilvēciskuma dispozīcijā, tātad tās sakritību ar morālo antropoloģiju, turklāt iekļaušanās nozīmē, t. i., lai pamatotu to, ka pragmatiskās antropoloģijas pētījums iekļaujas morālajā antropoloģijā, nepieciešams pamatot, ka pragmatiskā racionalitāte iekļaujas morālajā racionalitātē, t. i., ka morālās racionalitātes priekšraksti noteiktā mērā nosaka pragmatisko racionalitāti. Tas nozīmē, ka jāpamato, ka pragmatiskiem mērķiem, lai tie būtu racionāli, jābūt arī morāliem. Tas savukārt nozīmē, ka pragmatiskās racionalitātes augstākajam mērķim – laimei – ir jābūt arī morālam mērķim. Ja mērķi, kas iekļaujas laimes nojēgumā, pret morāli attiecas tiktāl, ciktāl tiem ir jābūt saskaņotiem

ar augstāko mērķi, kas ir arī morāls, t. i., ja to attiecība pret morāli ir pastarpināta, tad tie nedrīkst būt amorāli, bet var būt morāli neitrāli mērķi.

Tātad pragmatiski mērķi, lai būtu racionāli, nedrīkst būt amorāli, bet augstākajam pragmatiskās racionalitātes mērķim – laimei – ir jābūt arī morālam mērķim.

(19.1) Lai pamatotu, ka laime ir arī morāls mērķis, jānoskaidro patmīlības, no kuras izrietošu tieksmju summa ir laime, raksturs.

(19.1.1) Patmīlībai raksturīgā pozīcija atklājas, salīdzinot to ar iedomību. Atšķirībā no iedomības, kuras pozīcija paredz, kā Kants skaidro PPK, ka subjektam galvenais atskaites punkts ir viņa patoloģiskais Es, t. i., jutekliskā iedaba, patmīlības pozīcija paredz, ka subjekts ņem vērā visas savas intereses, t. i., rēķinās ar sevi kā ar juteklisku un saprātīgu būtni.

Patmīlības pozīcija šajā gadījumā sakrīt ar pragmatisko racionalitāti, kas cilvēkam piemīt kā jutekliskai un saprātīgai būtni, kura sev izvērta mērķi – laimi. Iedomības pozīcija savukārt, ņemot vērā tikai jutekliskas intereses, ir pragmatiskās racionalitātes problēma tādā ziņā, ka, izmantojot Kanta formulējumu, tā paredz daļu no sava mērķa – noteiktas jutekliskas tieksmes realizāciju – padarīt par visu savu mērķi, tādējādi noliedzot citas tieksmes un intereses.

Tā kā iedomībai raksturīgā pozīcija nav pragmatiskās racionalitātes problēma tāpēc, ka tā ir morāla problēma, bet tāpēc, ka nav savienojama ar tiekšanos pēc laimes kā galvenā mērķa, noraidot to kā relevantu faktoru pragmatiskās racionalitātes raksturojumam, vēl nevar pamatot pragmatiskās un morālās racionalitātes saistību, var vienīgi apgalvot, ka pragmatisko racionalitāti raksturo patmīlība, kura atšķirībā no iedomības ir tāda subjekta pozīcija, kas paredz rēķināties ar sevi kā saprātīgu un juteklisku būtni, t. i., ka pragmatiskā racionalitāte ir orientēta ne tikai uz subjekta jutekliskās, bet arī saprātīgās iedabas apmierināšanu.

(19.1.2) Patmīlības subjekta saprātīgās iedabas interešu realizācija paredz arī šī subjekta morālo interešu realizāciju, jo morāles priekšrakstu pārkāpšana un to ievērošana izpaužas fenomenālajā līmenī, tātad jutekliskai un saprātīgai būtni ir laimei būtisks faktors.

Pārkāpjot morāles priekšrakstus, patmīlības subjekts nevar tuvināties laimei, jo viņš izjūt nepatiku pret sevi. Ņemot vērā morālo jūtu teorijā pieteikto sirdsapziņu, nav arī iespējams ievērot morāles priekšrakstus tādēļ, lai izvairītos no nepatikas pret sevi, tas nozīmē, ka patmīlības interesēs ir noteiks morālās kompetences līmenis.

(19.1.3) Morālās kompetences līmenis patmīlības interesēs ir pietiekami augsts, jo morāles priekšrakstu ievērošanu morālas būtnes gadījumā neizvērtē atkarībā no tā, vai kaitējums, ko nodara, noliedzot ar tiem konfliktējošās tieksmes, nav lielāks, nekā pārkāpjot morāles priekšrakstus, tādēļ, ka šāda būtne morāliem priekšrakstiem piešķir īpašu statusu.

(19.1.4) Patmīlības pozīciju raksturo atvērtība morāles prasībām šādu iemeslu dēļ.
(a) Laime, patmīlībai raksturīgās pragmatiskās racionalitātes mērķis, ir nenoteikts un mainīgs

mērķis, tādējādi patmīlības pozīcija paredz, ka subjekts ņem vērā izvirzītā mērķa ne ekskluzīvo statusu, atstājot iespēju pakļaut to citam mērķim, t. i., šai pozīcijai raksturīga atvērtība. (b) Tā kā laimes jēdziena veidošana un tiekšanās uz laimi paredz citu tieksmju savstarpēju saskaņošanu un atsevišķu tieksmju noliegumu, patmīlībai raksturīgā pozīcija paredz pašnoliegumu.

(20) Tā kā pragmatiskās racionalitātes mērķis ir arī morāls mērķis, pragmatiskās racionalitātes nosacījums ir tāds, lai tās izvirzītie mērķi un tiekšanās uz tiem nebūtu pretrunā ar morāles priekšrakstiem. Tas nozīmē, ka morāli racionālas rīcības nosacījumi ir arī pragmatiski racionālas rīcības nosacījumi.

(21) Morālās un pragmatiskās racionalitātes sakritība, balstoties morālās racionalitātes nosacījumos, iespējama tāpēc, ka morālā racionalitāte izsaka racionalitātes (Kanta izpratnē) vispār nosacījumus, tādējādi tas, kas ir morāli racionāls, ir racionāls vispār, tātad – racionāls arī pragmatiski. Šo tēzi pamato turpmākie argumenti.

(21.1) Situācijas, kuras nav saskaņā ar morālo racionalitāti, t. i., kurās rīkoties saskaņā ar morāles priekšrakstiem nozīmē rīkoties pretēji citām savām interesēm, nav saskaņā arī ar pragmatisko racionalitāti, t. i., rīkoties saskaņā ar savām savtīgajām interesēm nozīmē rīkoties pretēji citām savām interesēm (morālajām un pragmatiskajām, ciktāl tās paredz morālās un ciktāl tās paredz iespēju pašam izveidot izpratni par laimi un saskaņā ar to rīkoties), tātad tās nav racionālas situācijas.

(21.2) Racionālās situācijās jeb situācijās, kuru nenosaka neracionāli apsvērumi, rīkoties saskaņā ar morāles priekšrakstiem nozīmē rīkoties sev izdevīgā veidā.

Kants norāda, ka maksimas kā likuma noraidīšanai ir arī savtīgi iemesli, proti, cilvēkam būtu neizdevīgi, ka melošanu, krāpšanu u. c. šādas darbības izsakošas maksimas kļūtu par vispārīgiem likumiem.

(21.3) Likuma pārkāpšana ir neracionāls process, jo (a) subjektam vienlaikus spēkā ir gan likums, gan tam pretēja maksima, turklāt likums ir spēkā kā vispār saprātīgs, nevis tikai morāls likums, tāpēc rīcību saskaņā ar maksimu formulē kā izņēmumu, un (b) tā kā subjekts likumu atzīst par sev saistošu nevis tikai kā racionālu, bet arī kā morālu, t. i., balstoties arī papildus konotācijās, ko likuma prasībai piešķir šis predikāts, viņš nosoda maksimu, pēc kuras tomēr rīkojas.

(21.4) Būtiskākais morāles likuma pārkāpšanas nosacījums – cilvēka eksistence sabiedrībā – atbilst neracionālas situācijas raksturojumam, kurā nav spēkā ne vien morāli, bet arī pragmatiski priekšraksti. *Idejā* Kants raksturo to politiskās attīstības (kas ir cilvēka pragmatisko interešu priekšmets) procesu, kuru nodrošina daba ar antagonisma palīdzību, tā rezultātā cilvēki gan sasniedz nepieciešamo mērķi, tomēr cieš arī ievērojamus zaudējumus

(savstarpējā nepatikā, sacensībā, cīņās, tostarp karā), ar prāta palīdzību to varētu izdarīt „arī bez tik bēdīgas pieredzes”.

(21.5) Morāla racionalitāte izsaka racionalitātes vispār nosacījumus tāpēc, ka saskaņā ar Kanta racionalitātes izpratni tās galvenais nosacījums ir prāta neatkarība no dabiskiem nosacījumiem, t. i., dabas kārtības. Ņemot vērā, ka morālais likums ikreiz pieprasa rīkoties saskaņā ar AF, tas ikreiz pieprasa rīkoties atbilstoši prāta noteiktam mērķim, saskaņā ar paša prāta darinātiem likumiem. Tādējādi rīcība saskaņā ar morāles likumu ir augstākā kārtības pakāpe neatkarībai no dabas.

Tas, ka runa ir par prāta izvēlētiem mērķiem, neizslēdz, ka racionalitāte nav piedēvējama tādu mērķu realizācijai, kuri izriet no cilvēka jutekliskās iedabas, jo cilvēkam raksturīga prāta iesaistīšanās tieksmju realizācijā un juteklības mērķu noteikšanā, citiem vārdiem sakot, cilvēka jutekliskās iedabas mērķi neizriet no tās tieši, bez prāta līdzdalības, kā tas ir ar dzīvniekiem, – prāts tos formulē, ņemot vērā arī cilvēka saprātīgās iedabas intereses, savstarpēji saskaņo, atbalsta vai noliedz. Tiktāl racionalitāte raksturo arī patmīlības realizācijas sfēru.

(22) Ja pragmatiskā un morālā racionalitāte sakrīt, balstoties morālās racionalitātes nosacījumos (izņemot situācijas, kuras nav racionālas), pētījums, kas veikts pragmatiskā nolūkā – pragmatiskās racionalitātes attīstīšanai un pragmatiskās kompetences izkopšanai –, t. i., pragmatiskās antropoloģijas pētījums, ir pētījums, kas ir veikts arī morālā nolūkā.

(23) Lai pamatotu 15. punktā minēto saikni starp pragmatisko antropoloģiju un cilvēka iedabas teoriju *Reliģijā*, precīzāk – cilvēciskuma dispozīciju –, nepieciešams pamatot, ka pragmatiskās antropoloģijas mācībā (galvenokārt *Antropoloģijā*, kā arī lekcijās) runa ir par cilvēku arī kā par morālu būtņi, t. i., ka cilvēks kā morāla būtne, turklāt Kanta morāles teorijas nozīmē, ir šajā mācībā veiktā pētījuma priekšmets. To var izdarīt ar šādiem argumentiem.

(23.1) Kants nošķir fizioloģisko un pragmatisko antropoloģiju, skaidrojot, ka pirmā attiecas uz cilvēku, kādu to veido daba, bet otrā – uz cilvēku kā brīvu būtņi un to, ko viņš no sevis veido, var veidot un kas viņam no sevis jāveido. Norāde uz brīvību un jābūtības sfēru sniedz tekstuālu pamatojumu tam, ka runa pragmatiskajā antropoloģijā ir par cilvēku arī kā par morālu būtņi.

(23.2) Lai gan Kants pats liek saprast, ka pragmatiskajā antropoloģijā pievēršas cilvēkam kā morālai būtņei, vēl nepieciešams pamatot, ka runa ir par morāli Kanta morāles teorijas nozīmē, jo ir iespējams, ka Kants runā par morāli populārās morāles nozīmē (Branta iebildums). To var pamatot šādi.

(23.2.1) Ja pieņem (kā Brants to dara), ka Kants antropoloģijā runā par morāli populārās morāles nozīmē, tad uz tā pamata nevar noraidīt iespēju, ka tajā ir spēkā arī morāle kritiskās morāles teorijas nozīmē, jo to, ko saprot ar populāro morāli, var identificēt ar to, ko Kants sauc

par morālo šķitumu, t. i., runa ir par morāli, kuru raksturo tieši tās sociālā funkcija: tā atvieglo un veicina cilvēku savstarpējās attiecības, tādēļ galvenais ir tas, kā šī morālā pozīcija izpaužas, nevis tas, kas to raksturo ārpus tās izpausmēm. Kantaprāt, morālā šķituma vērtība ir saistāma ar tā sociālo funkciju un ar tā lomu patiesi morāla noskaņojuma veicināšanā. Kants uzskata, ka ārēji morāls noskaņojums pāries arī iekšēji morālā noskaņojumā. Tādējādi morāli šādā nozīmē Kants skaidro attiecībā pret īstenu morāli, t. i., morāli viņa paša morāles teorijas nozīmē, un kā tādu viņš to arī uzskata par saglabājamu un veicināmu vērtību.

(23.2.2) Lai gan Kants neizmanto specifiskus savas kritiskās morāles teorijas jēdzienus (Branta arguments), tam, ka antropoloģijā ir runa par cilvēku kā morālu būtņi kritiskās morāles teorijas nozīmē, ir tekstuāls pamatojums, ko veido šādi Kanta apsvērumi.

(a) Īstenā morāle, par kuru ir runa morālā šķituma kontekstā, ir izvērtējama nevis pēc rīcības vai tās rezultāta, bet pēc tās nolūka.

(b) Morālei bīstamais faktors ir patmīlība.

(c) Patmīlības princips jāierobežo ar morāles principa palīdzību.

(d) Gribu var noteikt priekšstats par „subjektīvo iespējamību” vai priekšstats par „subjektīvi praktisku nepieciešamību”, tātad hipotētisks vai kategorisks imperatīvs.

(e) Patmīlības izpausmes kaislības formā nodara vislielāko kaitējumu praktiskajam prātam.

(24) Lai sniegtu papildu pamatojumu 22. punktā minētajai tēzei, ka pragmatiskās antropoloģijas pētījums ir veikts arī morālā nolūkā, jāparāda, ka antropoloģijas pētījuma nozīmi pamato tā pienesums cilvēces morālajā attīstībā. To var parādīt šādā veidā.

(24.1) Antropoloģijā spēkā ir cilvēku dzimtas attīstības tēze. Pirmkārt, Kants *Antropoloģijas* priekšvārdā norāda, ka šis pētījums ietver zināšanas, kuras cilvēks var izmantot sev kā augstākajam mērķim. Otrkārt, *Antropoloģijas* raksturojumu daļā, sniedzot cilvēku dzimtas raksturu, kā raksturīgo elementu viņš nosauc tieši šīs dzimtas attīstības potenciālu.

(24.2) *Antropoloģijā* (raksturojumu daļā) ir ietvertas atsauces uz attīstības procesu, kā Kants to saprot *Idejā*, t. i., kā procesu, kas notiek dabas vadībā, izmantojot antagonismu sabiedrībā, bez apzinātas cilvēku līdzdalības šajā attīstības procesā.

(24.3) Atsauces uz cilvēku dzimtas attīstības procesu *Idejā* nesakrīt ar tādu attīstības procesa izpratni, kura iespējo Kanta piedāvāto antropoloģijas pētījuma nozīmes pamatojumu, t. i., procesa, kurā cilvēks ir līdzdalīgs, kas tātad ir vismaz daļēji apzināts process.

(24.4) 24.3. punktā minētā nesakrītības problēma atrisināma, pieņemot, ka Kants attīstības procesu izprot kā tādu, kurā cilvēks ir līdzdalīgs, tātad nevis tikai mehānisku, bet apzinātu procesu.

(24.4.1) Kants *Idejā* norāda uz problēmām mehāniska attīstības procesa gaitā. Mehānikas kategorijās raksturojams attīstības process rezultējas līdzsvara stāvoklī, kas iespējams, samērojot savstarpēji pretdarbīgos spēkus. Pirmkārt, problēma ar šo izpratni ir, ka tajā cilvēku skata kā būtni, kurai rūp tikai tās labklājība un kura iesaistās sabiedrībā tikai tāpēc, ka, raugoties no personiskās labklājības viedokļa, šādi nodrošināmais miers ir svarīgāks nekā karš (velnu tautas arguments MM). Šādi skatoties uz cilvēku, uz sabiedrībā iedibināto līdzsvaru attiecas *Idejas* 6. tēzē formulētā problēma, proti, to vienmēr var izjaukt, ja cilvēki uzskatīs, ka viņi veiksmīgāk var realizēt savas intereses, pārkāpjot citu tiesības un neievērojot sabiedrības miera stāvokļa nosacījumus. Otrkārt, ja arī šādu līdzsvaru var saglabāt, tas neveido platformu tālākai attīstībai, tādējādi nevar būt dabas mērķis kā tāds, ja dabas mērķis ir nodrošināt visu cilvēku dabisko dotību attīstību (*Idejas* 1. tēze).

(24.4.2) *Idejas* 5. tēzē Kants piedāvā tādu attīstības modeli, kas balstās pieņēmumā par cilvēku nevis kā fundamentāli defektīvu, t. i., tādu, kurš vienmēr dod priekšroku savtīgām interesēm, bet kā tādu, kurš, esot sabiedrībā, kopīgi ar citiem cilvēkiem aug un attīstās. Tas nozīmē, ka cilvēks ir apzinoši līdzdalīgs pilsoniskas sabiedrības iedibināšanā, atzīst to par vērtību, kuras vienīgā loma nav savtīgu interešu realizācijas platforma, bet tālākas attīstības platforma.

Cilvēka izaugsmi (caur audzināšanu), kas var pārvarēt *Idejas* 6. tēzē raksturoto problēmu, Kants par politiskajai un tiesiskajai attīstībai relevantu faktoru min arī *Pedagoģijā*, atsaucoties uz attīstības procesu, kas ir „noslēpums”, tātad – paredz kaut ko vairāk nekā tikai antagonismu kā dzinējspēku.

(24.5) Tas, ka runa ir par apzinātu attīstības procesu, nenozīmē, ka runa ir gan par politisku, gan morālu attīstību. Proti, ja arī Kants attīstību skata kā procesu, kurā cilvēks ir līdzdalīgs, t. i., var to ietekmēt un veicināt, un antropoloģija iekļaujas attīstību veicinošajā audzināšanā, tas tomēr vēl nenozīmē, ka runa nav tikai par politiskās attīstības procesu. Lai pamatotu, ka runa ir arī par morālās attīstības procesu, var minēt šādus argumentus.

(24.5.1) Punktā 24.4.2. skaidrota attīstības procesa izpratne, kura ļauj pilsonisko sabiedrību skatīt kā turpmākas attīstības, tātad arī morālās attīstības platformu. Tādējādi pati pilsoniskā sabiedrība jau ir morālajā attīstībā relevants faktors. Šādi saprasta pilsoniska sabiedrība ir iespējama tikai tad, ja vismaz daļēji tā ir balstīta arī tās locekļu morāli labā noskaņojumā.

(24.5.2) Morālās attīstības procesa nosacījums ir civilizācijas process, viena no tā nozīmīgākajām izpausmēm ir politiskā attīstība, tātad starp politisko un morālo attīstību, ja attīstību neizprot mehānikas kategorijās un cilvēki nav „velnu tauta”, kuras indivīdu

noskaņojums ir ļauns, nav novelkama stingra robeža, t. i., šie procesi ir cieši saistīti un savstarpēji papildinoši.

(24.5.3) Politiskās un morālās attīstības procesu punktā 24.5.2. minētajai saistībai *Idejā* rodams arī tekstuāls pamatojums. 3. tēzē Kants norāda, ka dabas mērķu starpā attiecībā uz cilvēku ir arī viņa morālās pašcieņas apmierināšana. Tādējādi dabas nolūks ir arī cilvēka kā morālas būtnes attīstība.

Lai atrisinātu pretrunu, kas ietverta pieņēmumā par to, ka dabas mērķis ir cilvēka morāla attīstība, var vērsties pie Kanta apsvērumiem SK, kur Kants norāda, ka dabas mērķis attiecībā uz cilvēku ir viņa kultūra, t. i., spēja pašam sev noteikt mērķus, ierobežojot dabisko dzinūlu ietekmi uz gribu, šī spēja ir morāla noskaņojuma iespējamības nosacījums. Tādējādi var pieņemt, ka cilvēka moralitāte tieši neizriet no dabas nolūka un tā realizācijas mehānismiem, bet tā ir iespējama ar tām cilvēka spējām, kuras attīstās dabas nodrošinātās attīstības rezultātā.

(24.5.4) Tēze, ka antropoloģijas mācība ir piensums arī cilvēces morālajā attīstībā, sakrīt ar antropoloģijas izpratni, ņemot vērā tās ieceri, pieņemot, ka tās ieceri nosaka mācība, ko Kants 60. gados gūst no Ruso. Šī mācība paredz, ka zinātnei, kura nepieciešama cilvēkiem, ir jāvērs par labu negatīvais līdzšinējo zinātņu iespaids kā teorētisko zināšanu, tā morāles jomā.

(25) Lai pamatotu 15. punktā ietverto tēzi par to, ka pragmatiskā antropoloģija pievēršas cilvēkam tādā nozīmē, kādā tas raksturots *Reliģijas* cilvēciskuma dispozīcijā, jāpamato, ka dispozīciju izpratne, ar kuru palīdzību cilvēks ir raksturots *Reliģijā* un *Antropoloģijā*, sakrīt vai ir savienojama.

Reliģijā runa ir par dzīvnieciskuma, cilvēciskuma un personības dispozīcijām, bet *Antropoloģijā* – par tehniskuma, pragmatiskuma un morāles dispozīciju. Tās pirmajā tuvinājumā nav savā starpā neproblemātiski savienojamas, lai tas būtu izdarāms, jāpamato to savstarpējā būtiskā saikne, minot turpmākās savienojamības problēmas un argumentus, kuri pamato tās iespējamību.

(25.1) Dzīvnieciskuma un tehniskuma dispozīcijas savienojamības problēma izriet no tā, ka pirmajā Kants cilvēku skata tiktāl, ciktāl viņam nepiemīt prāts, bet otrajā – kā tādu, kuram piemīt prāts.

Šī problēma risināma, dzīvnieciskuma un tehniskuma dispozīcijas savienojamību pamatojot ar šādiem argumentiem.

(25.1.1) Raksturojot dzīvnieciskuma dispozīciju *Reliģijā*, Kants norāda, nevis ka šīs dispozīcijas ietvaros cilvēkam nepiemīt prāts, bet ka tās ietvaros cilvēku raksturo patmīlība, kurai „nav nepieciešams prāts”. Tas, ka prāts nav nepieciešams, nenozīmē, ka tas nav vai nevar būt klātesošs, t. i., ir iespējams, ka Kants, raksturojot šo dispozīciju, izceļ galveno to

konstituējošo elementu – fizisko jeb mehānisko patmīlību –, kurš neietver prātu, tas nenozīmē, ka prāts šeit nav iespējams, tas nozīmē tikai to, ka tas šeit nav nepieciešams.

(25.1.2) Prāts nav izslēdzams no cilvēka dzīvnieciskuma dispozīcijas tāpēc, ka cilvēka dzīvnieciskums ir atšķirīgs no dzīvnieka dzīvnieciskuma. Cilvēkam piemītošais dzīvnieciskums atšķiras ar to, ka cilvēkam nepiemīt tik daudzi instinktu, bet viņam rudimentārā formā piemīt prāts. Tas nozīmē, ka cilvēka dzīvnieciskumā prāts ne vien nav izslēdzams vai var būt klātesošs, bet noteiktā attīstības līmenī ir klātesošs nepieciešami. Tas savukārt nozīmē, ka *Reliģijā* Kants no dzīvnieciskuma dispozīcijas raksturojuma izslēdz nevis prātu kā tādu, bet prātu noteiktā, cilvēkam civilizācijas stāvoklī raksturīgā līmenī.

Pēdējais apsvērumš nav pretrunā ar Kanta nolūku cilvēka dzīvnieciskumu jeb cilvēka juteklisko iedabu *Reliģijā* atklāt kā tādu, kas nav ļaunuma cēlonis, bet parādīt, ka ļaunuma cēlonis ir noteikta attieksme pret šo juteklisko iedabu, t. i., tās un prāta salikums turpmāko iemeslu dēļ. Pirmkārt, ļaunums paredz pietiekami lielā mērā attīstītu prātu un noteiktus apstākļus, kuri nosaka prāta attiecību pret juteklisko iedabu. Otrkārt, arī šajos apstākļos jutekliskums jeb dzīvnieciskums kā tāds nav ļaunuma cēlonis, tātad tas nav vērtējams negatīvi no morāles skatpunkta. Tādējādi, lai attaisnotu juteklisko iedabu jeb dzīvnieciskumu, prāts kā tāds nav jāizslēdz no tā īstenošanas, to var nošķirt, lai demonstrētu prātu kā vienu no ļaunuma iespējamības nosacījumiem.

(25.2) Cilvēciskuma un pragmatiskās dispozīcijas savienojamības problēma izriet no otrās dispozīcijas vērtējuma abos darbos. *Antropoloģijā* Kants sabiedriskuma īpašību, kas raksturo abas dispozīcijas, vērtē kā pozitīvu, salīdzinot to ar cilvēku attīstības agrīno, mežonīgo stāvokli, bet *Reliģijā* šo īpašību viņš vērtē negatīvi, minot to kā lielāko netikumu cēloni.

Kanta atsauce uz Ruso jautājumu par to, kā vērtējams attīstītais cilvēces stāvoklis, salīdzinot to ar mežonīgo stāvokli, un norāde uz to, ka cilvēce bieži apstājas virzībā uz galamērķi, t. i., savā attīstībā, paredz, ka sabiedriskumu, kāds tas ir civilizētā stāvoklī, Kants *Antropoloģijā* skata divējādi – šo stāvokli pašu par sevi un šo stāvokli kā vienu no attīstības posmiem. Kā attīstības posmu Kants to vērtē pozitīvi tādā ziņā, ka viņš to uzskata par nepieciešamu posmu politiskajā un morālajā attīstībā. Neatkarīgi no tā lomas attīstībā Kants šo posmu vērtē negatīvi, tādējādi tas saskan ar sabiedriskuma vērtējumu *Reliģijā*.

Abos darbos Kants sabiedriskumu vērtē negatīvi, balstoties pieņēmumā, ka ikvienu indivīdu sabiedrībā vada tiekšanās pēc laimes, tādēļ ka viņš centienos iemantot laimi jūtas apdraudēts no citu indivīdu puses, viņš, gan aizsargājoties, gan cenšoties vairo savu ieguvumu, apdraud ikvienu citu indivīdu. Var iebilst, ka šis pieņēmums ir pretrunā ar patmīlības un moralitātes saskaņas tēzi, kuru pamatojām promocijas darbā. Lai novērstu šo pretrunu, jāņem vērā, ka *Reliģijā* un *Antropoloģijā* vismaz tiktāl, ciktāl ir runa par dispozīciju izklāstu, nav

ņemts vērā patmīlības un iedomības nošķīrums, tādējādi zināmā mērā identificējot šīs parādības, kas noved pie patmīlības kritikas. Tomēr šim nošķīrumam ir jāpaliek spēkā, ja vēlas saglabāt Kanta tēzi, ka jutekliskums, tātad patmīlība kā tāda nav pretrunā ar morāli, bet var būt saskaņā ar to. Ja šim nošķīrumam ir jāpaliek spēkā, tajā var balstīties arī patmīlības attaisnojums, ko veicam, pamatojot pragmatiskās un morālās racionalitātes saskaņu.

(25.3) Morāles un personības dispozicijas savienojamības problēma izriet no atšķirīgā ļaunuma problēmas risinājuma *Antropoloģijā* un *Reliģijā* (Branta formulēta problēma). Ļaunuma izcelsmi *Reliģijā* Kants skaidro, atsaucoties uz pirm pamatu labu un ļaunu maksimu pieņemšanai, t. i., atsaucoties uz prātu, tas nozīmē, ka ļaunuma izcelsme nav juteklībā. *Antropoloģijā* Kants atgriežas pie transcendentālā ideālisma noteiktā dalījuma starp inteligiblo un empīrisko raksturu, ļaunumu piedēvējot empīriskajam raksturam, bet labumu – inteligiblajam raksturam. Tas nozīmē, ka *Antropoloģijā* Kants uzskata, ka ļaunuma izcelsme ir juteklībā, nevis prātā.

Šī problēma ir jāatrisina, pamatojot, ka *Antropoloģijā* Kants ļaunumu piedēvē nevis juteklībai, bet prātam, tādējādi, ka ļaunuma problēmas risinājums *Antropoloģijā* atbilst tam, ko Kants piedāvā *Reliģijā*. Lai pamatotu šo tēzi, var minēt šādus argumentus.

(25.3.1) *Antropoloģijā* piedēvējot ļaunumu juteklībai, t. i., empīriskajam raksturam, Kants balstās pieredzē, viņš norāda, ka pieredze rāda, ka cilvēkam piedēvējams ļaunums, tiktāl ļaunums piedēvējams cilvēkam kā pieredzes objektam, kā empīriskā rakstura subjektam. Lai izprastu saikni starp empīrisko subjektu un ļaunumu pieredzē, jāpievēršas tam, kā Kants TPK skaidro empīriskā rakstura un rīcības attiecības. Tās var saprast divējādi: (a) empīriskais raksturs ir rīcības iespējamības nosacījums, t. i., rīcība izriet no empīriskā rakstura, (b) empīriskais raksturs ir rīcības iespējamības izskaidrojuma nosacījums, t. i., rīcība ir subjekta brīvās cēlonības rezultāts, bet pieredzē tā ir izskaidrojama kā tāda, kas izriet no empīriskā rakstura. Šis nošķīrums paredz, ka b attiecas uz visām rīcībām, arī tām, kuras izriet no inteligiblā rakstura, bet a attiecas tikai uz tām rīcībām, kuru pamatā nav brīva cēlonība. Tādējādi, kad Kants ļaunuma izcelsmi juteklībā pamato ar pieredzi, tad tas nozīmē, ka spēkā ir b, bet ne to, ka spēkā nepieciešami ir arī a. Tādējādi no Kanta apgalvojuma par ļaunuma izcelsmi *Antropoloģijā* nepieciešami neizriet, ka empīriskais raksturs, t. i., juteklība ir ļaunuma cēlonis. Tas ir negatīvs pamatojums iespējamībai, ka Kants arī *Antropoloģijā* ļaunuma izcelsmi saista ar prātu.

(25.3.2) *Antropoloģijā* Kants norāda, ka cilvēks ir labs „no dabas”, tādējādi labuma predikātu viņš attiecina uz cilvēku kā uz arī juteklisku būtni.

(25.3.3) *Antropoloģijā* tāpat kā *Reliģijā* ļaunuma nosacījums ir cilvēka esamība sabiedrībā, tādējādi *Antropoloģijā* Kants nepieņem, ka ļaunums izriet no juteklības kā tādas,

bet ka spēkā ir noteikti nosacījumi (sabiedrība) patmīlības realizācijai, kuri ļaunumu dara iespējamu.

Šai tēzei piezīmēs ir plašs tekstuāls pamatojums. Kants juteklību par sevi vērtē kā neitrālu, raugoties no morāles kategorijām, t. i., labā un ļaunā kategorijām, skaidrojot, ka tai var piedēvēt morālu ļaunumu civilizētas sabiedrības apstākļos tiktāl, ciktāl šie apstākļi paredz noteiktu attieksmi pret to un tās realizācijas veidu. Savukārt prāts ir ļaunuma izcelsmes avots tādā nozīmē, ka civilizētas sabiedrības apstākļos tā attiecība pret juteklību rada lielākus netikumus. Tātad piezīmēs Kants pauž uzskatu, ka ļaunums sakņojas nevis cilvēka jutekliskumā, bet sabiedriskumā, kas nepieciešami paredz noteiktu prāta attiecību pret jutekliskumu.

(25.3.4) Pragmatiskuma dispozīcijas raksturojumā *Antropoloģijā* Kants atsaucas arī uz morālās attīstības procesu, tas nozīmē, ka viņš nevar vienlaikus ļaunuma izcelsmi skatīt juteklībā, jo šāds pieņēmums paredz, ka nozīmīgs morālā noskaņojuma uzlabojums cilvēkā un cilvēcē nav iespējams tādēļ, ka no juteklības nav iespējams atteikties. Tieši pretējs pieņēmums, ka ļaunuma izcelsme ir prātā, sniedz pamatu optimismam attiecībā uz iespējamu morālā noskaņojuma uzlabošanu: ja ļaunums izriet no prāta, tad prāta spēkos ir to mazināt, jo prāts ir tieši tas cilvēkam piemītošais elements, kas visvairāk mainās un attīstās kvalitatīvi. Šis pieņēmums saskan ar mācību, ko 60. gadu vidū Kants gūst no Ruso, mācību, ka ir nepieciešams atteikties no zinātnes esošajā tās formā un radīt jaunu, t. i., Kants šeit vienlaikus pieņem prāta līdzdalību ļaunumā un tā līdzdalību šī ļaunuma mazināšanā un labuma vairošanā.

Tātad *Antropoloģijā* tāpat kā *Reliģijā* Kants (a) pieņem, ka ļaunuma izcelsme ir prātā, nevis juteklībā un (b) ka šīs attieksmes nosacījums ļaunuma pamatā ir cilvēka esamība sabiedrībā.

(26) Lai papildinātu 15. punktā minētās attiecības starp morālās antropoloģijas cilvēciskuma dispozīciju un pragmatisko antropoloģiju pamatojumu un vienlaikus noteiktu, cik lielā mērā pragmatisko antropoloģiju var skatīt kā patstāvīgu mācību un cik lielā mērā tā jāskata, ņemot vērā tās attiecības ar morālo antropoloģiju, jāmin arguments, kuru var izklāstīt šādi.

(26.1) Brīvības, kas cilvēkam tiek piedēvēta cilvēciskuma dispozīcijas ietvaros un pragmatiskajā antropoloģijā, izpratne abos kontekstos sakrīt. Cilvēka brīvību vispār Kants skaidro kā neatkarību no dabas savu mērķu noteikšanā. *Antropoloģijā* parādās divi attiecības pret mērķi veidi, kuri raksturo divus cilvēka kā ar brīvību minētajā nozīmē apveltītas būtnes iedabas fenomenus: (a) vēlme sasniegt mērķi jeb norūpētība par mērķi kā tādu neatkarīgi no tā, kā to sasniedz un (b) vēlme jeb norūpētība par spējas pašam izvirzīt un sasniegt mērķi realizāciju. Otrais fenomens attiecas uz vēlmi cilvēka iedabā būt nenosacīti brīvam, t. i., uz pašu šo brīvību kā vēlmi.

(26.2) Brīvības izpratne b. nozīmē paredz, pirmkārt, sevis apzināšanos, otrkārt, noteiktas vērtības piešķiršanu sev. *Antropoloģijā* Kants šo cilvēka attiecību pret sevi sauc par egoismu. Cilvēku kā brīvu būtņi *Antropoloģijā* Kants skata caur egoisma prizmu, jo tā ir nepieciešama brīvības fenomenālās izpausmes līdzparādība.

(26.3) Nosacījums tam, ka vērtības piešķiršana sev kļūst par egoismu, kas paredz pārmērību šīs vērtības noteikšanā, ir cilvēka atrašanās sabiedrībā, kurā cilvēks jūtas apdraudēts un ir spiests iesaistīties konkurences cīņā ar citiem.

(26.4) Egoisms 26.3. punktā skaidrotajā nozīmē ir pozīcija, kas ir identificējama ar iedomības pozīciju. Kā tāds egoisms ir morāli relevants, negatīvi vērtējama parādība. Runa ir ne tikai par morālo, bet arī par loģisko un estētisko egoismu, ciktāl tas paredz nerēķināšanos ar citām saprātīgām būtnēm savos spriedumos.

(26.5) Cilvēciskuma dispozīcijas ietvaros *Reliģijā* minētā sākotnējā nepieciešamība būt vienlīdzīgam ar citiem un pēc tam arī vēlme gūt pārkumu pār citiem balstās b. brīvības izpratnē, ciktāl cilvēkam to piedēvē, ņemot vērā viņa atrašanos sabiedrībā.

(26.6) 15. punktā minētās attiecības starp cilvēciskuma dispozīciju un morālo antropoloģiju vispār un pragmatisko antropoloģiju ir spēkā tiktāl, ciktāl pragmatiskajā antropoloģijā Kants cilvēku aplūko kā brīvu būtņi minētajā brīvības izpratnes b. nozīmē.

Balstoties uzskaitītajos abu promocijas daļu secinājumos, var izdarīt turpmākos secinājumus, kuros kopsavelkam morālās un pragmatiskās antropoloģijas skatījumu un antropoloģijas un ētikas attiecību skatījumu promocijas darbā.

(27) Ir pamats pieņemt, ka Kanta praktiskajā filozofijā ir ietverta morālā antropoloģija.

(28) Par morālo antropoloģiju var uzskatīt cilvēka iedabas koncepciju *Reliģijā*, kurā Kants cilvēku raksturo no brīvības skatpunkta, piedēvējot viņam sliekšmi uz ļaunu un dzīvnieciskuma, cilvēciskuma un personības dispozīciju, kuras Kants sauc par dispozīcijām uz labu.

(29) Pragmatisko antropoloģiju (mācību, kas izklāstīta 1798. gada darbā un lekciju kursā) konceptuāli var uzskatīt par morālās antropoloģijas cilvēciskuma dispozīcijas izvērsumu.

(30) 29. punktā minētās attiecības starp pragmatisko antropoloģiju un morālās antropoloģijas cilvēciskuma dispozīciju ir spēkā tiktāl, ciktāl pragmatiskajā antropoloģijā cilvēku skata kā brīvu būtņi, ņemot vērā viņa brīvības realizāciju fenomenālajā līmenī un šīs realizācijas nosacījumus.

(31) Ņemot vērā 30. punktā minēto 29. punkta spēkā esamības nosacījumu, var apgalvot, ka pragmatiskā antropoloģija ir skatāma arī kā patstāvīga, ar Kanta morāles teoriju nesaistīta mācība.

(32) Tā kā ir pamats pieņemt, ka Kanta praktiskajā filozofijā ir morālā antropoloģija, kurā Kants balstās, veidojot morāles teoriju, Kanta ētiku noteiktos promocijas darbā minētos aspektos nevar uzskatīt par pilnībā tīru ētiku, kas izslēdz jebkādas, vismaz daļēji empīriski pamatotas apsvērumus. Tas nozīmē, ka iebildumi, kas vērsti pret Kanta ētiku kā tīru ētiku, ir noraidāmi.

Tālākas perspektīvas

Promocijas darbā piedāvātais morālās antropoloģijas un tās attiecību ar pragmatisko antropoloģiju skatījums ir atvērts un pakļaujams iebildumiem, labojumiem un papildinājumiem, iespējams, arī fundamentālai revīzijai, jo Kants šīs mācības izpratnei ir atstājis pietiekami maz pieturas punktu, lai tās iespējamās konstrukcijas varētu savstarpēji atšķirties. Būtiskais, kas ar šo darbu ir paveikts, ir morālās antropoloģijas kā filozofiskas problēmas leģitimācija Kanta teorijā, kas paver iespēju vairākiem tās risinājumiem. Promocijas darbā piedāvātais risinājums, ja to pieņem, pieprasa papildu argumentus, kas to nostiprina un galvenokārt risina jautājumu par tajā ietvertajām implikācijām attiecībā uz citām Kanta teorijas tēmām.

Plašāks problēmu loks un pētījumu perspektīvas atklājas jautājumā par antropoloģijas attiecībām ar morāles teoriju, promocijas darbā analizēti tikai atsevišķi Kanta morāles teorijas aspekti, kuri ļauj pieņemt morālo antropoloģiju un noteikt, par kādu mācību ir runa, tomēr tie neizsaka visas antropoloģijas un morāles teorijas attiecības un šo attiecību radītās iespējamās problēmas morāles teorijai un tās kritiskajiem pamatiem.

Literatūras saraksts

Avoti

Originālvalodā

1. Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. AA Bd. 3. Hrsg. von Benno Erdmann, 1904.
2. Kant, Immanuel. *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. AA Bd. 2. Hrsg. von Paul Menzer, 1905.
3. Kant, Immanuel. *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*. AA Bd. 2. Hrsg. von Max Köhler, 1905.
4. Kant, Immanuel. *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765–1766*. AA Bd. 2. Hrsg. von Kurd Lasswitz, 1905.
5. Kant, Immanuel. *Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik*. AA Bd. 2. Hrsg. von Paul Menzer, 1905.
6. Kant, Immanuel. *Von den verschiedenen Racen der Menschen*. AA Bd. 2. Hrsg. von Max Frischeisen-Köhler, 1905.
7. Kant, Immanuel. *Aufsätze, das Philanthropin betreffend*. AA Bd. 2. Hrsg. von Max Frischeisen-Köhler, 1905.
8. Kant, Immanuel. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. AA Bd. 6. Hrsg. von Georg Wobbermin, 1907.
9. Kant, Immanuel. *Die Metaphysik der Sitten*. AA Bd. 6. Hrsg. von Paul Natorp, 1907.
10. Kant, Immanuel. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. AA Bd. 7. Hrsg. von Oswald Külpe, 1907.
11. Kant, Immanuel. *Der Streit der Facultäten*. AA Bd. 7. Hrsg. von Karl Vorländer, 1907.
12. Kant, Immanuel. *Kritik der Praktischen Vernunft*. AA Bd. 5. Hrsg. von Paul Natorp, 1908.
13. Kant, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*. AA Bd. 5. Hrsg. von Wilhelm Windelband, 1908.
14. Kant, Immanuel. *Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen großen Theil der Erde erschüttert hat*. AA Bd. 1. Hrsg. von Johannes Rahts, 1910.
15. Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. AA Bd. 4. Hrsg. von Benno Erdmann, 1911.
16. Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. AA Bd. 4. Hrsg. von Paul Menzer, 1911.
17. Kant, Immanuel. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. AA Bd. 4. Hrsg. von Alois Höfler, 1911.
18. Kant, Immanuel. *Brief an Marcus Herz*. AA Bd. 10. Hrsg. von Rudolf Reicke, 1922.

19. Kant, Immanuel. *Brief an Carl Friedrich Stäudlin*. AA Bd. 11. Hrsg. von Rudolf Reicke, 1922.
20. Kant, Immanuel. *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre*. AA Bd. 12. Hrsg. von Rudolf Reicke, 1922.
21. Kant, Immanuel. *Recension von Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen*. AA Bd. 8. Hrsg. von Heinrich Maier, 1923.
22. Kant, Immanuel. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. AA Bd. 8. Hrsg. von Heinrich Maier, 1923.
23. Kant, Immanuel. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* AA Bd. 8. Hrsg. von Heinrich Maier, 1923.
24. Kant, Immanuel. *Recensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. AA Bd. 8. Hrsg. von Heinrich Maier, 1923.
25. Kant, Immanuel. *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*. AA Bd. 8. Hrsg. von Heinrich Maier, 1923.
26. Kant, Immanuel. *Was heißt sich im Denken orientieren?* AA Bd. 8. Hrsg. von Heinrich Maier, 1923.
27. Kant, Immanuel. *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie*. AA Bd. 8. Hrsg. von Heinrich Maier, 1923.
28. Kant, Immanuel. *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*. AA Bd. 8. Hrsg. von Heinrich Maier, 1923.
29. Kant, Immanuel. *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*. AA Bd. 8. Hrsg. von Heinrich Maier, 1923.
30. Kant, Immanuel. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. AA Bd. 8. Hrsg. von Heinrich Maier, 1923.
31. Kant, Immanuel. *Das Ende aller Dinge*. AA Bd. 8. Hrsg. von Heinrich Maier, 1923.
32. Kant, Immanuel. *Zum Ewigen Frieden*. AA Bd. 8. Hrsg. von Heinrich Maier, 1923.
33. Kant, Immanuel. *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*. AA Bd. 8. Hrsg. von Heinrich Maier, 1923.
34. Kant, Immanuel. *Physische Geographie*. AA Bd. 9. Hrsg. von Paul Gedan, 1923.
35. Kant, Immanuel. *Reflexionen zur Anthropologie*. AA Bd. 15. Hrsg. von Erich Adickes, 1923.
36. Kant, Immanuel. *Reflexionen zur Moralphilosophie*. AA Bd. 19. Hrsg. von Friedrich Berger, 1934.
37. Kant, Immanuel. *Opus Postumum I*. AA Bd. 21. Hrsg. von Artur Buchenau, Gerhard Lehmann, 1936.

38. Kant, Immanuel. *Opus Postumum II*. AA Bd. 21. Hrsg. von Artur Buchenau, Gerhard Lehmann, 1938.
39. Kant, Immanuel. *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. AA Bd. 20. Hrsg. von Gerhard Lehmann, 1942.
40. Kant, Immanuel. *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*. AA Bd. 20. Hrsg. von Gerhard Lehmann, 1942.
41. Kant, Immanuel. *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* AA Bd. 20. Hrsg. von Gerhard Lehmann, 1942.
42. Kant, Immanuel. *Vorarbeiten zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. AA Bd. 23. Hrsg. von Gerhard Lehmann, 1955.
43. Kant, Immanuel. *Vorlesungen über Metaphysik. Pöliz*. AA Bd. 28. Hrsg. von Gerhard Lehmann, 1968.
44. Kant, Immanuel. *Vorlesungen über Moralphilosophie. Collins*. AA Bd. 27. Hrsg. von Gerhard Lehmann, 1974.
45. Kant, Immanuel. *Vorlesungen über Moralphilosophie. Vigilantius*. AA Bd. 27. Hrsg. von Gerhard Lehmann, 1975.
46. Kant, Immanuel. *Vorlesungen über Moralphilosophie. Mrongovius I*. AA Bd. 27. Hrsg. von Gerhard Lehmann, 1979.
47. Kant, Immanuel. *Vorlesungen über Moralphilosophie. Mrongovius II*. AA Bd. 29. Hrsg. von Gerhard Lehmann, 1980.
48. Kant, Immanuel. *Bemerkungen in den "Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen"*. Hrsg. von Marie Rischmüller. Kant-Forschungen, Vol. 3. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1991.
49. Kant, Immanuel. *Vorlesungen über Anthropologie. Friedländer*. AA Bd. 25. Hrsg. von Reinhard Brandt und Werner Stark, 1998.
50. Kant, Immanuel. *Vorlesungen Wintersemester 1781/1782 Menschenkunde, Petersburg*. AA Bd. 25. Hrsg. von Reinhard Brandt, Werner Stark, 1998.
51. Kant, Immanuel. *Vorlesungen Wintersemester 1777/1778 Pillau*. AA Bd. 25. Hrsg. von Reinhard Brandt, Werner Stark, 1998.

Tulkojumi

52. Kant, Immanuel. *Anthropology, History, and Education*. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Ed. by Günter Zöller, Robert B. Loudon. Trans. by Mary Gregor, Paul

- Guyer, Robert B. Loudon, Holly Wilson, Allen W. Wood, Günter Zöllner, Arnulf Zweig. New York: Cambridge University Press, 2007.
53. Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*. Trans. by Werner S. Pluhar. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002.
54. Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Trans. and ed. by Paul Guyer, Allen W. Wood. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid: Cambridge University Press, 1998.
55. Kant, Immanuel. *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Trans. and ed. by Allen W. Wood. New Haven, London: Yale University Press, 2002.
56. Kant, Immanuel. *Lectures on Anthropology*. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Ed. by Allen W. Wood, Robert B. Loudon. Trans. by Robert L. Clewis, Robert B. Loudon, G. Felizitas Munzel, Allan W. Wood. New York: Cambridge University Press, 2012.
57. Kant, Immanuel. *Notes and Fragments*. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Ed. by Paul Guyer. Trans. by Curtis Bowman, Paul Guyer, Frederick Rauscher. New York: Cambridge University Press, 2005.
58. Kant, Immanuel. *Practical Philosophy*. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Trans. and ed. by Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
59. Kant, Immanuel. *The Metaphysical Elements of Ethics*. Trans. by Thomas Kingsmill Abbot. Rockville (Maryland): Arc Manor, 2008.
60. Kant, Immanuel. *The Metaphysics of Morals*. Trans. by Mary Gregor. New York: Cambridge University Press, 1991.
61. Kants, Imanuels. *Kas ir apgaismība?* Tulk. Igors Šuvajevs. Rīga: Zvaigzne ABC, b. g.
62. Kants, Imanuels. *Praktiskā prāta kritika*. Tulk. Rihards Kūlis. Rīga: Zinātne, 2006.
63. Kants, Imanuels. *Spriestspējas kritika*. Tulk. Rihards Kūlis. Rīga: Zinātne, 2000.
64. Kants, Imanuels. *Tīrā prāta kritika*. Tulk. Rihards Kūlis. Rīga: Zinātne, 2011.

Sekundārā literatūra

65. Adorno, Theodor W. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1966.
66. Allison, Henry E. *Idealism and Freedom. Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1996.
67. Allison, Henry E. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1990.
68. Allison, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. New Haven, London: Yale University Press, 2004.

69. Ameriks, Karl. *Interpreting Kant's Critiques*. New York: Oxford University Press, 2003.
70. Ameriks, Karl. *Kant's Elliptical Path*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
71. Ameriks, Karl. *Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*. New York: Oxford University Press, 1982.
72. Ameriks, Karl. Reality, Reason, and Religion in the Development of Kant's Ethics // *Kant's Moral Metaphysics. God, Freedom and Immortality*. Ed. by Benjamin J. Bruxvoort Lipscomb, James Krueger. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2010.
73. Ameriks, Karl. The purposive development of human capacities // *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*. Ed. by Amélie Oksenberg Rorty, James Schmidt. New York: Cambridge University Press, 2009.
74. Anderson-Gold, Sharon. God and Community: An Inquiry into the Religious Implications of the Highest Good // *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*. Ed. by Philip J. Rossi, Michael Wreen. Indiana University Press, 1991.
75. Anderson-Gold, Sharon, Muchnik, Pablo. Introduction // *Kant's Anatomy of Evil*. Ed. by Sharon Anderson-Gold, Pablo Muchnik. New York: Cambridge University Press, 2010.
76. Anderson-Gold, Sharon. Kant, Radical Evil and Crimes against Humanity // *Kant's Anatomy of Evil*. Ed. by Sharon Anderson-Gold, Pablo Muchnik. New York: Cambridge University Press, 2010.
77. Arendt, Hannah. *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. London: Penguin Books, 2006.
78. Arendt, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Ed. by Ronald Beiner. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
79. Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1958.
80. Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. Cleveland, New York: Meridian Books. The World Publishing Company, 1951.
81. Arnoldt, Emil. *Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung*. GS Bd.I, Teil 1. Hrsg. von Otto Schöndörffer. Berlin: Verlag von Bruno Cassirer, 1908.
82. Ārente, Hanna. *Prāta dzīve. II. Gribēšana*. Intelekts, 2001.
83. Baron, Marcia. Freedom, Frailty and Impurity // *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Vol.36, Iss.4, 1993.
84. Baron, Marcia W. *Kantian Ethics Almost without Apology*. New York: Cornell University Press, 1995.

85. Baumgarten, Alexander Gottlieb. *Metaphysik*. Übers. von Georg Friedrich Meier, Anm. von Johann August Eberhard, Einf.von Dagmar Mirbach. Klassiker der Metaphysik. Bd. I. Jena: Dietrich Schleglmann Reprints, 2004.
86. Beck, Lewis White. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago, London: The University Chicago Press, 1960.
87. Berlin, Isaiah. *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. by Henry Hardy. Intr. by Bernard Williams. London: Pimlico, 1999.
88. Berlin, Isaiah. *The Crooked Timber of Humanity*. Princeton: Princeton University Press, 2013.
89. Berlin, Isaiah. *The Sense of Reality. Studies in Ideas and their History*. Ed. by Henry Hardy. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1999.
90. Bičevskis, Raivis. *Savs vārds. Johans Georgs Hāmanis. Ievads viņa domāšanā*. Rīga: LU FSI, 2014.
91. Bittner, Rüdiger. *Das Unternehmen einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Zur Vorrede der Grundlegung // Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*. Hrsg. von Otfried Höffe. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 2000.
92. *Bībele ar deiterokanoniskajām grāmatām*. Latvijas Bībeles biedrība, 2012.
93. Brandt, Reinhard. *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007.
94. Brandt, Reinhard. *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*. Kant-Forschungen. Bd. 10. Hamburg: Felix Meiner, 1999.
95. Brandt, Reinhard, Stark, Werner. *Einleitung // Kants gesammelte Schriften Bd.25. Vorlesungen über Anthropologie 2*. Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Bearb. von Reinhard Brant, Werner Stark. Berlin: Walter de Gruyter, 1997.
96. Boēcijs. *Par mierinājumu filosofijā*. Rīga: Minerva, 2009.
97. Carnois, Bernard. *The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom*. Trans. by David Booth. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
98. Cassirer, Ernst. *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1973.
99. Celms, Teodors. *Phänomen und Wirklichkeit des Ich*. (A.Mazlovska tulkojumā.)
100. Cohen, Alix. *Introduction // Kant's Lectures on Anthropology. A Critical Guide*. Ed. by Alix Cohen. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
101. Deleuze, Gilles. *Kant's Critical Philosophy. The Doctrine of the Faculties*. Trans. by Hugh Tomlinson, Barbara Habberjam. London: Athlone Press, 1984.
102. *Die Biebel*. Die Bibel nach der Übers. Martin Luthers in der revid. Fassung von 1984. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1958.

103. Erdmann, Benno. Zur Entwicklungsgeschichte von Kants Anthropologie // *Reflexionen Kants zur Anthropologie*. Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Bd.1, Heft 1. Hrsg. von Benno Erdmann. Leipzig: Fues's Verlag (R.Reisland), 1882.
104. Firla, Monika. *Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant*. Frankfurt am Mein: Peter Lang, 1981.
105. Forschner, Maximilian. Freiheit als Schlußstein eines Systems der reinen Vernunft // *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*. Hrsg. von Norbert Fischer. Kant-Forschungen Bd. 15. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004.
106. Foucault, Michel. *Einführung in Kants Anthropologie*. Berlin: Suhrkamp, 2010.
107. Förster, Eckart. The hidden plan of nature // *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*. Ed. by Amélie Oksenberg Rorty, James Schmidt. New York: Cambridge University Press, 2009.
108. Frierson, Patrick R. *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2003.
109. Frierson, Patrick R. *Kant's Empirical Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
110. Frierson, Patrick R. Two Standpoints and the Problem of Moral Anthropology // *Kant's Moral Metaphysics // God, Freedom and Immortality*. Ed. by Benjamin J. Bruxvoort Lipscomb, James Krueger. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2010.
111. Gerhardt, Volker. *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*. Stuttgart: Philipp Reclam, 2002.
112. Gregor, Mary J. *Laws of Freedom. A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperatives in the „Metaphysik der Sitten“*. Oxford: Basil Blackwell, 1963.
113. Grenberg, Jeanine. In Search of the Phenomenal Face of Freedom // *Kant's Moral Metaphysics. God, Freedom and Immortality*. Ed. by Benjamin J. Bruxvoort Lipscomb, James Krueger. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2010.
114. Grenberg, Jeanine. *Kant and the Ethics of Humility. A Story of Dependence, Corruption and Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
115. Grenberg, Jeanine. What is the enemy of Virtue? // *Kant's Metaphysics of Morals. A Critical Guide*. Ed. by Lara Denis. New York: Cambridge University Press, 2010.
116. Guyer, Paul. Moral feelings in the *Metaphysics of Morals* // *Kant's Metaphysics of Morals. A Critical Guide*. Ed. by Lara Denis. New York: Cambridge University Press, 2010.
117. Guyer, Paul. *Kant and the Experience of Freedom: Essays on Aesthetics and Morality*. New York: Cambridge University Press, 1996.
118. Guyer, Paul. *Kant on Freedom, Law and Happiness*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid: Cambridge University Press, 2000.

119. Hahnrieder, Friedrich August. *Brief an Immanuel Kant*. AA Bd. 12. Hrsg. von Rudolf Reicke, 1902–1922.
120. Hawthorn, Geoffrey. *Enlightenment and Despair. A History of Social Theory*. Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sidney: Cambridge University Press, 1987.
121. Hefe, Otrīds. *Kants un pašdomāšana*. Filosofijas lekcijas Rīgā. Rīga: LU FSI, 2011.
122. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Der Geist des Christentums und sein Schicksal // Frühe Schriften*. Werke 1. Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1971.
123. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Werke 7. Frankfurt am Mein: Shurkamp, 1970.
124. Heidegers, Martins. *Pasaules ainas laiks // Malkasceļi*. Rīga: Intelekts, 1998.
125. Heintel, Peter. *Thomas Sturm: Kant und die Wissenschaft vom Menschen // Kant-Studien*. Bd.102, Heft 2, 2011.
126. Herbert, Maria. *Brief an Immanuel Kant*. AA Bd. 11. Hrsg. von Rudolf Reicke, 1900–1922.
127. Herder, Johann Gottfried. *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beitrag zu vielen Beiträgen des Jahrhunderts // Johann Gottfried Herder Werke in zehn Bänden. Bd. 4. Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774–1787*. Hrsg. von Jürgen Brummack, Martin Bollacher. Frankfurt am Mein: Deutscher Klassiker Verlag, 1994.
128. Herders, Johans Gotfrīds. *Idejas par cilvēces vēstures filozofiju // Darbu izlase*. Rīga: Zvaigzne ABC, 1995.
129. Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Ed.by Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
130. Horn, Christoph. *Das Interesse der Philosophie an der Menschengeschichte // Immanuel Kant. Schriften zur Geschichtsphilosophie*. Hrsg. von Otfried Höffe. Berlin: Akademie Verlag, 2011.
131. Höffe, Otfried. *Einführung // Immanuel Kant. Schriften zur Geschichtsphilosophie*. Hrsg. von Otfried Höffe. Berlin: Akademie Verlag, 2011.
132. Höffe, Otfried. *Immanuel Kant*. München: Verlag C. H. Beck, 2007.
133. Höffe, Otfried. *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*. München: Verlag C.H. Beck, 2004.
134. Hill, Thomas E. Jr. *Punishment, Conscience, and Moral Worth // Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*. Ed. by Mark Timmons. New York: Oxford University Press, 2002.
135. Jacobs, Brian, Kain, Patrick. *Introduction // Essays on Kant's Anthropology Essays on Kant's Anthropology*. Ed. by Brian Jacobs, Patrick Kain. New York: Cambridge University Press, 2003.

136. Kerstein Samuel J. *Kant's Search for the Supreme Principle of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
137. Kleingeld, Pauline. *Fortschritt und Vernunft: zur Geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1995.
138. Kneller, Jane. „Nur ein Gedanke“: Ein Kommentar zu Satz Vier und Fünf in Kants *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* // *Immanuel Kant. Schriften zur Geschichtsphilosophie*. Hrsg. von Otfried Höffe. Berlin: Akademie Verlag, 2011.
139. Korsgaard, Christine M. *Self-Constitution. Agency, Identity and Integrity*. New York: Oxford University Press, 2009.
140. Krouglov, Alexei N. „Mein Leben Gleicht einem Roman...“: Kants Schüler Friedrich August Hahnrieder und seine Geschichte // *Kant-Studien*. Bd.103, Heft 2, 2012.
141. Kuehn, Manfred. *Kant. A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
142. Lehmann, Gerhard. *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*. Berlin: Walter de Gruyter, 1969.
143. Louden, Robert B. *Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings*. New York: Oxford University Press, 2000.
144. Louden, Robert B. Reply to Pablo Muchnik // *Kantian Review*. Vol.18. Iss.3, 2013.
145. Louden, Robert B. *The Second Part of Morals: Kant's Moral Anthropology and its Relationship to his Metaphysics of Morals*. Kant e-prints, 1: 1–13; www.cle.unicamp.br/kant-e-prints.
146. Louden, Robert B. The Second Part of Morals // *Essays on Kant's Anthropology*. Ed. by Brian Jacobs, Patrick Kain. New York: Cambridge University Press, 2003.
147. McCarthy, Thomas. *Race, Empire, and the Idea of Human Development*. New York: Cambridge University Press, 2009.
148. MacIntyre, Alasdair. *After Virtue*. Notre Dame: Notre Dame Press, 1984.
149. Mellin, Georg Samuel Albert. *Bref an Immanuel Kant*. AA Bd. 12. Hrsg. von Rudolf Reicke, 1902–1922.
150. Mellin, Georg Samuel Albert. *Enzycklopädische Wörterbuch der Kritischen Philosophie*. Bd. I. Aalen: Scientia Verlag, 1970.
151. Michalson, Gordon. *Fallen Freedom. Kant on radical evil and moral regeneration*. New York, Port Chester, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1990.
152. Muchnik, Pablo. *Kant's Theory of Evil. An Essay on the Dangers of Self-love and the Aprioricity of History*. Plymouth: Lenxington Books, 2009.

153. Munzel, Felicitas G. *Kant's Conception of Moral Character: The „Critical” Link of Morality, Anthropology and Reflective Judgment*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1999.
154. Munzel, Felicitas G. Relative Goodness and ambivalence of human trait: reflections in light of Kant's pedagogical concerns // *Kant's Observations and Remarks. A Critical Guide*. Ed. by Susan Meld Shell, Richard Velkley. New York: Cambridge University Press, 2012.
155. Murdoch, Iris. *The Sovereignty of Good*. London: Routledge, 1970.
156. Nuzzo, Angelica. *Ideal Embodiment. Kant's Theory of Sensibility*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2008.
157. Paton, Herbert James. *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*. London: Hutchinson & Company, 1947.
158. Paulsen, Friedrich. *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*. Stuttgart: Fr. Frommans Verlag, 1899.
159. Pinzani, Alessandro. Botanische Anthropologie und physikalische Staatslehre. Zum fünften und Sechsten Satz der Idee // *Immanuel Kant. Schriften zur Geschichtsphilosophie*. Hrsg. von Otfried Höffe. Berlin: Akademie Verlag, 2011.
160. Pollmann, Arnd. Der Kummer der Vernunft Uz Kants Idee einer allgemeinen Geschichtsphilosophie in therapeutischer Absicht // *Kant-Studien*. Bd. 102, Heft 1, 2011.
161. Rawls, John. *A Theory of Justice*. Harvard University Press, 1971.
162. Recki, Birgit. Fortschritt als Postulat und die Lehre vom Geschichtszeichen // *Kant im Streit der Fakultäten*. Hrsg. von Volker Gerhardt. Berlin: Walter de Gruyter, 2005.
163. Rolavs, Atis. *Kāda dzīve*. (Manuskripts.)
164. Rousseau, Jean Jacques. Discourse on the Sciences and Arts or First Discourse // *The Discourses and other early political writings*. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Ed. by Victor Gourevitch. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
165. Rousseau, Jean Jacques. Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men or Second Discourse // *The Discourses and other early political writings*. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Ed. by Victor Gourevitch. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
166. Rousseau, Jean Jacques. Observations [to Stanislas, King of Poland] // *The Discourses and other early political writings*. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Ed. by Victor Gourevitch. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
167. Rorty, Richard. Trapped between Kant and Dewey // *New Essays on the History of Autonomy*. Ed. by Larry Krasnoff, Natalie Brender. New York: Cambridge University Press, 2004.

168. Rubenis, Andris. *Imanuels Kants. Ķerras stūmēja mēģinājums tuvoties karalim*. Rīga: Minerva, 2006.
169. Rubene, Māra. Cilvēka traģiskais tēls: Imanuels Kants un Larisa Čuhina // *Intelektuālās identitātes un vērtības. Filosofei Larisai Čuhinai – 100*. Rīga: FSI, 2014.
170. Ruso, Žans Žaks. *Par sabiedrisko līgumu*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2013.
171. Scarano, Nico. Necessity and Apriority in Kant's Moral Philosophy // *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Ed. by C.Horn, D. Schönecker. Berlin: Walter de Gruyter, 2006.
172. Scheler, Max. *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Gesammelte Werke. Bd. II. Hrsg. von Maria Scheler. Bern: Francke Verlag, 1966.
173. Schiller, Friedrich. *Gedichte / Dramen I*. Sämtliche Werke. Bd. I. Hrsg. von Gerhard Fricke, Herbert G. Göpfert. München: Carl Hanser, 1962.
174. Schleiermacher, Friedrich D. E. Anthropologie von Immanuel Kant (Königsberg, 1798) // *Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799*. Hrsg. von Günter Meckenstock. Bd.3. Erste Abteilung. Schriften und Entwürfe. Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von Hans-Joachim Birkner, Gerhard Ebeling, Hermann Fischer, Heinz Kimmerle, Kurt-Victor Selge. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1984.
175. Schleiermacher, Friedrich D. E. Notizen zu Kant: KpV // *Jugendschriften 1787–1796*. Hrsg. von Günter Meckenstock. Bd.1. Erste Abteilung. Schriften und Entwürfe. Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von Hans-Joachim Birkner, Gerhard Ebeling, Hermann Fischer, Heinz Kimmerle, Kurt-Victor Selge. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1984.
176. Schmid, Carl Christian Erhard. *Wörterbuch zum leichteren Gebrauch der Kantischen Schriften*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.
177. Schweiger, Clemens. *Alexander Gottlieb Baumgarten. Ein intellektuelles Porträt. Studien zur Metaphysik und Ethik von Kants Leitautor*. Forschungen und Materialien zur deutscher Aufklärung. Hrsg. von Norbert Hinske, Lothar Kreimendahl, Clemens Schweiger. Bd. 24. Stuttgart: Frommann–Holzboog Verlag, 2011.
178. Sherman, Nancy. Reasons and feelings in Kantian morality // *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. LV, Nr.2, 1995.
179. Siep, Ludwig. What is the Purpose of a Metaphysics of Morals? Some Observations on the Preface to the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* // *Kant's Moral and Legal Philosophy*. Ed.by Karl Ameriks, Otfried Höffe. Cambridge University Press, 2009.
180. Simmel, Georg. *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*. Leipzig: Duncker &Humbolt, 1905.

181. Spalding, Johann Joachim. *Die Bestimmung des Menschen*. Die Erstausgabe von 1784 und die letzte Auflage von 1794. Hrsg. von Wolfgang Erich Müller. Theologische Studien-Texte. Hrsg. von Hartmut Kreiß, Rüdiger Liwak, Wolfgang Erich Müller, Wolfgang Weiß. Bd.1. Waltrop: Hartmut Spenner, 1997.
182. Stark, Werner. *Historical Notes and Interpretative Questions // Essays on Kant's Anthropology*. Ed. by Brian Jacobs, Patrick Kain. New York: Cambridge University Press, 2003.
183. Stratton-Lake, Philipp. *Kant, Duty and Moral Worth*. London, New York: Routledge, 2000.
184. Sturm, Thomas. *Kant und die Wissenschaft vom Menschen*. Paderborn: Verlag Mentis, 2009.
185. Šuvajevs, Igors. *Laika raksturojums. Vērtību un identitātes meklējumos*. Rīga: LU FSI, 2012.
186. Taylor, Richard. *Good and Evil A new direction: A forceful attack on the rationalistic tradition in ethics*. Buffalo, New York: Prometheus Books, 1984.
187. Teufel, Thomas. *Kant's Non-Teleological Conception of Purposiveness // Kant-Studien*. Bd.102, Heft 2, 2011.
188. Timmerman, Jens. *Kant's „Groundwork of the Metaphysics of Morals”. A Commentary*. New York: Cambridge University Press, 2007.
189. Vanhaute, Liesbet. *How biological is human history? Kant's use of biological concepts and its implications for history as moral anthropology. // Hegel Bulletin*. Vol. 32, 2011.
190. Velkley, Richard L. *Freedom, Teleology, and Justification of Reason. On the Philosophical Importance of Kant's Rousseauian Turn // Rousseau in Deutschland: neue Beiträge zur Erforschung seiner Rezeption*. Hrsg. von Herbert Jaumann. Berlin, New York: de Gruyter, 1994.
191. Wimmer, Reiner. *Kants praktisch-moralische Anthropologie // Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*. Hrsg. Von Norbert Fischer. Kant-Forschungen Bd. 15. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004.
192. Wood, Allen. Guyer, Paul. Allison, Henry E. *Debating Allison on Transcendental Idealism // Kantian Review* Vol. 12. No. 2, 2007.
193. Wood, Allen W. *Editorial Notes // Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Elements of the Philosophy of Right*. Ed. by Allen W. Wood and trans. by H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
194. Wood, Allen. *Good Will // Philosophical Topics*. Vol. 31, 2003.
195. Wood, Allen W. *Kant and the Problem of Human Nature // Essays on Kant's Anthropology*. Ed. by Brian Jacobs, Patrick Kain. New York: Cambridge University Press, 2003.
196. Wood, Allen W. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
197. Wood, Allen W. *Kantian Ethics*. New York: Cambridge University Press, 2008.

198. Wood, Allen W. *Kant's Moral Religion*. Ithaca, London: Cornell University Press, 1970.
199. Wood, Allen. The Final Form of Kant's Practical Philosophy // *Kant's "Metaphysics of Morals"*. *Interpretative Essays*. Ed. by. Mark Timmons. New York: Oxford University Press, 2002.
200. Wood, Allen W. Unsociable Sociability: The Anthropological Basis of Kantian Ethics // *Philosophical Topics*. Vol.19, Nr.1, 1991.
201. Zammito, John. H. *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2002.
202. Zālīte, Pēteris. Imanuela Kanta mācība par brīvību // *Pēteris Zālīte: kantiskais ideālisms un laicīgie ideāli*. Sast. Ināra Cera. Rīga: LU FSI, 2008.
203. Yovel, Yirmiahu. *Kant and the Philosophy of History*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

Uzziņu literatūra

204. Eisler Rudolf. *Kant-Lexikon: Nachschlagwerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen, und Handschriftlichen Nachlass*. Berlin: E.S. Mittler, 1930.
205. Caygill, Howard. *A Kant Dictionary*. Oxford, Malden: Blackwell Publishing, 2000.
206. Holzhey, Helmut, Mudroch, Vilem. *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*. Lanham, Maryland, Toronto, Oxford: The Scarecrow Press, 2005.