

Od redaktora

Uzasadnienie metafizyki moralności Kanta w tłumaczeniu Mściława Wartenberga ukazało się po raz pierwszy nakładem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w r. 1906. Motywując potrzebę udostępnienia tego dzieła czytelnikowi polskiemu, tłumacz pisał w posłowiu:

«Prócz drobniejszych rozpraw dotyczących bądź bezpośrednio, bądź pośrednio zagadnień etyki, pozostawił Kant trzy dzieła treści etycznej, a mianowicie:

1. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Uzasadnienie metafizyki moralności). Dzieło to wyszło w r. 1785, w drugim wydaniu w r. 1786, w trzecim w r. 1792, w czwartym w r. 1797. Prócz tego pojawiły się jeszcze za życia Kanta cztery przedruki.

2. *Kritik der praktischen Vernunft* (Krytyka praktycznego rozumu), z r. 1788.

3. *Metaphysik der Sitten* (Metafizyka moralności), z r. 1797.

Stosunek tych dzieł do siebie jest następujący:

Pierwsze traktuje o najwyższej zasadzie moralności i rozwija bardzo doniosłe pojęcie państwa celów, które Kant w następnych dziełach pominął. Drugie zajmuje się krytyką władzy moralnej i zawiera nader

ważną dla Kaniowskiego systematu filozoficznego naukę o postulatach praktycznego rozumu. W trzecim dziele mieści się systematyczny wykład etyki oraz filozofii prawa.

Jako podstawowa praca z zakresu etyki Kantowskiej zasługiwało pierwsze z wymienionych dzieł przede wszystkim na to, żeby przyswoić je naszej literaturze filozoficznej.

Przekład M. Wartenberga był dokonany na podstawie tekstu niemieckiego umieszczonego w zbiorowym wydaniu Kanta, podjętym przez berlińską Akademię Umiejętności (*Kanti Gesammelte Schriften*), *herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Band IV, Berlin 1903).

Komitet Redakcyjny Biblioteki Klasyków Filozofii, przystępując do wydania w ramach Biblioteki przekładów zasadniczych dzieł Kanta, postanowił przede wszystkim wykorzystać już istniejące tłumaczenia, o ile odpowiadają wymogom naukowym. Do takich tłumaczeń należy niewątpliwie przekład Mściława Wartenberga. Ale tłumaczenie *Uzasadnienia metafizyki moralności*, dokonane prawie przed pół wiekiem, stawiało sobie - jak o tym świadczy wykonanie - wymogi tak wielkiej wierności w stosunku do oryginału, że niejednokrotnie zachowywało nie tylko konstrukcję zdania, ale nawet następstwo wyrazów. Ponieważ zaś dzieło Kanta jest pisane zdaniami nie tylko bardzo długimi, ale często o zawilej i nieprzejrzystej strukturze

I. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności syntaktycznej, przekład stał się miejscami trudny do czytania i nabrał szeregu cech obcych językowi polskiemu. Z tego powodu trzeba było poddać tłumaczenie M. Wartenberga dość wydatnej rewizji językowej, której zadaniem było uczynić tekst bardziej zrozumiałym i nadać mu — przy zachowaniu wiernie sensu — charakter większej swobody. Słowa, które w tym celu trzeba było czasem dodać w tłumaczeniu, ujęto w nawias graniasty. Przy terminach lub zwrotach szczególnie trudnych do oddania w języku polskim podano obok (w nawiasach okrągłych) lub w przypisach brzmienie oryginalne i ew. objaśnienie¹. Tylko w bardzo nielicznych miejscach redaktor musiał przeprowadzić pewne zmiany raczej rzeczowej natury, by usunąć odchylenia tłumaczenia od sensu oryginału.

Roman Ingarden

Kraków, w sierpniu 1952 r.

Przedmowa

Starożytna filozofia grecka dzieliła się na trzy nauki: na fizykę, etykę i

logikę. Podział ten odpowiada zupełnie naturze rzeczy i nie wymaga żadnej poprawki, chyba tylko dodania jego zasady, żeby w ten sposób częściowo upewnić się o jego zupełnością częściowo móc należycie oznaczyć jego konieczne podziały.

Wszelkie poznanie rozumowe jest albo materialne i rozważa jakiś przedmiot; albo formalne i zajmuje się tylko samą formą intelektu i rozumu oraz ogólnymi prawidłami myślenia w ogóle, bez względu na różnicę przedmiotów. Formalna filozofia nazywa się logiką, materialna zaś, która ma do czynienia z pewnymi przedmiotami i prawami, Jakim one podlegają, jest znowu dwojakiego rodzaju. Prawa te bowiem są albo prawami przyrody, albo wolności. Nauka, traktująca o pierwszych, zwie się fizyką, o drugich - etyką, tamtą nazywamy także nauką o przyrodzie, tę - nauką o moralności.

Logika nie może mieć żadnej części empirycznej, tj. takiej, w której powszechne i konieczne prawa myślenia polegałyby na podstawach zaczerpniętych z doświadczenia; inaczej bowiem nie byłaby logiką, tj. kanonem dla intelektu i rozumu, który przy wszelkim myśleniu obowiązuje i musi być dowiedziony (demonstriert). Natomiast zarówno naturalna, jak moralna filozofia może mieć swą część empiryczną, ponieważ tamta musi wyznaczać prawa przyrodzie jako przedmiotowi doświadczenia, ta zaś woli człowieka, o ile wola podlega wpływom

¹ Przypisy opatrzone asterykiem pochodzą od Kanta, pozostałe, opatrzone odsyłaczami liczbowymi, od redakcji niniejszego przekładu.

I. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
przyrody. Wprawdzie pierwsze [są wyznaczone] jako prawa, według których wszystko się dokonywa, drugie zaś jako takie, według których wszystko powinno się dziać, jednak także z uwzględnieniem warunków, przy których często się nie dzieje.

Wszelką filozofię, o ile opiera się na podstawach doświadczenia, można nazwać empiryczną, tę zaś, która nauki swe wyklada tylko na podstawie zasad a priori, filozofią czystą. Ta druga, jeżeli jest tylko formalna, zwie się logiką; jeżeli zaś ogranicza się do pewnych określonych przedmiotów intelektu, zwie się metafizyką.

W ten sposób wyłania się idea podwójnej metafizyki, metafizyki przyrody i metafizyki moralności. Fizyka będzie więc miała swą część empiryczną, ale także część rozumową, a tak samo etyka, chociaż tutaj część empiryczna w szczególności mogłaby się nazywać praktyczną antropologią, rozumowa zaś właściwie - filozofią moralną.

Wszystkie gałęzie przemysłu, rzemiosła i sztuki zyskały przez podział prac, ponieważ niejedyn człowiek robi wszystko, lecz każdy ogranicza się do pewnej pracy, która swym sposobem traktowania różni się znacznie od innych, a czyni to, by móc ją wykonać jak najdoskonalej i z większą łatwością. Gdzie prace nic są w ten sposób rozróżnione i podzielone, gdzie każdy jest majstrem do wszystkiego, tam rzemiosła znajdują się jeszcze w stanie największego barbarzyństwa. Nie byłoby wprawdzie przedmiotem niegodnym rozważenia zapytać, czy czysta

filozofia nie domaga się dla każdej ze swych części osobnego pracownika i czy nie działałoby się lepiej z całością zajęć naukowych, gdyby się ostrzegło tych, którzy przywykli sprzedawać wiedzę empiryczną zmieszaną z rozumową - odpowiednio do gustu publiczności - we wszelkich im parym nie znanych stosunkach i którzy sami siebie nazywają samodzielnymi myślicielami, a innych, którzy przyrządzają tylko część rozumową, zwą mędrkami, żeby nie uprawiali jednocześnie dwu zajęć, które sposobem ich traktowania nadzwyczajnie się różnią, z których każde wymaga może osobnego talentu i których połączenie w jednej osobie tylko partaczy wytwarza. Mimo to pytam tu jednak tylko o to, czy natura nauki nie wymaga, by zawsze starannie odgraniczyć część empiryczną od części rozumowej i właściwą (empiryczną) fizykę poprzedzić metafizyką przyrody, a praktyczną antropologię - metafizyką moralności, którą musielibyśmy oczyścić starannie ze wszystkich pierwiastków empirycznych, żeby widzieć, ile w obu wypadkach może zdziałać czysty rozum i z jakich źródeł on te swoje wiadomości a priori czerpie. To ostatnie zadanie mogliby zresztą spełnić wszyscy moralisci (których imię jest legion) albo tylko niektórzy, czujący do tego powołanie.

Ponieważ zamierzenie moje dotyczy tutaj właściwie etyki, przeto ograniczam przedłożone pytanie tylko do . tego: czy nie istnieje mniemanie, iż jest ze wszech miar rzeczą konieczną opracować raz

1. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
czystą filozofią moralną, oczyszczoną zupełnie ze wszystkiego, co jest tylko empiryczne i należy do antropologii; że bowiem taka istnieć, musi, to samo przez się jasno wynika z powszechnej idei obowiązku i praw moralnych. Każdy musi przyznać, że prawo, jeżeli ma obowiązywać moralnie, tj. jako podstawa zobowiązania, musi się odznaczać absolutną koniecznością; że przykazanie: nie powinieneś kłamać, nie jest chyba tylko dla człowieka obowiązujące, jak gdyby inne istoty rozumne nie miały się o nie troszczyć, i tak samo przy wszystkich innych właściwych prawach moralnych. [Musi więc przyznać], że podstawy zobowiązania nie należy tutaj szukać w naturze człowieka ani w okolicznościach [zachodzących] w świecie, w jakim człowiek się znalazł, lecz *a priori* jedynie w pojęciach czystego-rozumu, i że każdy inny przepis polegający na zasadach samego doświadczenia, a nawet pod pewnym względem przepis powszechny, jeżeli w najdrobniejszej części, być może nawet tylko co do pobudki, opiera się na empirycznych podstawach, może wprawdzie nazywać się praktyczną regułą, lecz nigdy prawem moralnym. A zatem wśród wszystkich poznań praktycznych prawa moralne wraz ze swymi zasadami nie tylko różnią się w sposób istotny od wszystkich innych, zawierających jakiś pierwiastek empiryczny, ale cała filozofia moralna opiera się w zupełności na swej-części czystej, a zastosowana do człowieka nie zapożycza niczego od znajomości jego

natury (antropologii), lecz dostarcza mu jako istocie rozumnej praw *a priori*, które naturalnie wymagają jeszcze rozważań², zaostrej doświadczeniem, częściowo po to, żeby rozróżnić, w jakich wypadkach dadzą się zastosować, częściowo, by wyjednać im dostęp do woli człowieka i nadać moc wykonawczą, ponieważ człowiek podlegający sam wpływom rozlicznych skłonności jest wprawdzie zdolny pojąć ideę praktycznego czystego rozumu, ale nie potrafi tak łatwo sprawić, żeby stała się ona *in concreto* czynną w jego postępowaniu.

Metafizyka moralności jest więc niezbędnie konieczna, nie tylko dlatego, że skłania nas do tego potrzeba spekulacji, żeby zbadać źródło praktycznych zasad leżących *a priori* w naszym rozumie, ale także z tego powodu, że obyczaje same podlegają wszelakiemu zepsuciu, dopóki brak owej nici przewodniej i najwyższej normy trafnej ich oceny. Albowiem jeżeli coś ma być moralnie dobre, to nie wystarcza, że z g a d z a się z prawem moralnym, lecz winno się także dokonać ze względu na nie; w przeciwnym razie owa zgodność jest tylko nader przypadkowa i wątpliwa, ponieważ niemoralna zasada rodzić będzie wprawdzie niekiedy czyny zgodne z prawem, często jednak prawu przeciwne. Jednak prawa moralnego w jego czystości i prawdziwości (o co właśnie najwięcej chodzi na polu praktycznym) nie należy szukać nigdzie indziej jak tylko w czystej filozofii. Ona [metafizyka] musi więc iść na czele i

² Termin ten wprowadził - na miejsce niemieckiego *Urtilskraft* - Chmielowski. W innych wypadkach terminowi *Urteilkraft* odpowiada w przekładzie władza sądenia

I. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
bez niej. niemożliwa jest filozofia moralna. Ta, która miesza swe czyste zasady z zasadami empirycznymi, nawet nie zasługuje na miano filozofii (tym bowiem różni się filozofia właśnie od pospolitego poznania rozumowego, że w osobnej nauce wykląda to, co samo to poznanie pojmuje jedynie jako ze sobą pomieszane). Tym mniej zasługuje na miano filozofii moralnej, ponieważ właśnie wskutek i tego pomieszania szkodzi czystości samych obyczajów i wykracza przeciw własnemu celowi.

Nie trzeba tylko myśleć, że to, czego tutaj wymagamy, mamy już w propedeutyce słynnego Wolffa, którą on poprzedza swą filozofią moralną, mianowicie w tak zwanej przez niego ogólnej praktycznej filozofii. [Nie należy więc przypuszczać], że nie potrzeba tutaj zacząć uprawiać całkiem nowego pola. Właśnie dlatego, że miała ona³ być ogólną praktyczną filozofią, nie uwzględniała woli jakiegoś szczególnego rodzaju, np. takiej, którą bez żadnych pobudek empirycznych skłaniają tylko zasady *a priori* i którą nazwać możemy wolą czystą, lecz wolę w ogóle, z wszystkimi czynnościami i warunkami, które są z nią w tym ogólnym znaczeniu związane. I tym różni się ona od metafizyki moralności, tak samo jak logika Ogólna od filozofii transcendentalnej, z których pierwsza wykląda czynności i prawa myślenia w ogóle, druga zaś tylko szczególne czynności i prawa

czystego myślenia, tj. takiego, przy pomocy którego poznajemy przedmioty całkiem *a priori*. Metafizyka moralności winna bowiem badać ideę i zasady czystej woli, a nie czynności i warunki woli człowieka w ogóle, zaczerpnięte po największej części z psychologii. Że w ogólnej filozofii praktycznej (choć wbrew wszelkiemu uprawnieniu) mówi się także o prawach moralnych i o obowiązku, to nie stanowi żadnego zarzutu przeciwko mojemu twierdzeniu. Albowiem autorzy owej nauki pozostają także w tej sprawie wierni swej idei tej nauki; nie rozróżniają pobudek, które tylko rozum przedstawia sobie jako takie zupełnie *a priori* i które są we właściwym znaczeniu moralne, od empirycznych, które intelekt tylko na mocy porównania doświadczeń wynosi do [znaczenia] pojęć ogólnych, lecz rozważają je, bez względu na różnicę ich źródeł, tylko według większej lub mniejszej ich sumy (uważając wszystkie za jednorodne), i tworzą sobie tym sposobem swoje pojęcie zobowiązania, które wprawdzie zgoła nie jest [pojęciem] moralnym, lecz takie ma własności, jakich można wymagać w filozofii nie wydającej żadnych sądów o pochodz e ni u wszystkich możliwych pojęć praktycznych, bez względu na to, czy one są *a priori*, czy też tylko *a posteriori*. W zamiarze opracowania w przyszłości metafizyki moralności poprzedzam ją niniejszym Uzasadnieniem. Wprawdzie nie istnieje właściwie żadne inne uzasadnienie prócz krytyki czystego

³ Tj. Wolfiańska «ogólna praktyczna filozofia (die allge-neine praktische Wiltweishnt).

I. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
praktycznego rozumu, tak samo jak uzasadnienie metafizyki stanowi podana już krytyka czystego spekulatywnego rozumu. Atoli częściowo tamta nie jest tak niezbędnie konieczna jak ta, ponieważ w kwestiach moralności rozum człowieka, nawet najbardziej pospolity, da się łatwo doprowadzić do wielkiej trafności i dokładności, gdy natomiast w teoretycznym, ale czystym użyciu jest on zgoła dialektyczny; częściowo zaś wymagam od krytyki czystego praktycznego rozumu, żeby - jeżeli ma być ukończona - jej jedność z rozumem spekulatywnym koniecznie dała się przedstawić razem we wspólnej zasadzie, ponieważ przecież ostatecznie może to być jeden i ten sam rozum, który jedynie w zastosowaniu wymaga rozróżnienia. Jednak nie mogłem jej tutaj jeszcze tak zupełnie wykończyć, nie przytaczając rozważań zupełnie innego rodzaju i nie wywołując zamieszania w umyśle czytelnika. Z tego powodu posłużyłem się zamiast nazwy "Krytyka czystego praktycznego rozumu" nazwą "Uzasadnienie metafizyki moralności"

Ponieważ jednak, po trzecie, metafizyka moralności, mimo odstrasżającego tytułu, zyskać może wysoki stopień popularności i odpowiadać pospolitemu rozsądkowi, przeto uważam za pożyteczne odłączyć od niej to przygotowawcze opracowanie podstaw, abym do wywodów łatwiejszych do zrozumienia nie musiał później dołączać subtelności, których nie da się w nim uniknąć.

Obecne Uzasadnienie nie jest jednak niczym więcej, jak tylko

wyszukaniem i ustaleniem najwyższej zasady moralności - zadanie, które samo jest zajęciem stanowiącym całość ze względu na swój cel i oddzielnym od wszystkich innych poszukiwań etycznych. Wprawdzie twierdzenia moje, dotyczące tej ważnej i dotychczas wcale jeszcze w sposób zadowalający nie rozstrzygniętej zasadniczej kwestii, zyskałyby wiele światła przez zastosowanie tej samej zasady do całego systematu i potwierdziłyby się w wysokiej mierze dzięki d ostateczności, jaką ona wszędzie się odznacza, jednak musiałem się wyrzec tej korzyści. Byłaby ona bowiem w gruncie rzeczy bardziej samolubna aniżeli powszechnie użyteczna, ponieważ łatwość w zastosowaniu i pozorna dostateczność pewnej zasady nie daje jeszcze wcale całkowicie pewnego dowodu jej prawdziwości, a raczej wywołuje pewną stronniczość, która sprawia, że nic badamy i nie rozważamy jej z całą ścisłością samej w sobie, bez jakiegokolwiek względu na jej skutek.

W niniejszej pracy posiłkowałem się tą metodą, która zdaniem moim jest najodpowiedniejsza, jeżeli chcemy postępować drogą analityczną od pospolitego poznania do określenia najwyższej jego zasady, i znowu na odwrót drogą syntetyczną - od zbadania tej zasady i jej źródeł do pospolitego poznania, w którym znajdujemy jej zastosowanie. Podział ten wypadł więc w następujący sposób:

1. Rozdział pierwszy: Przejście w zakresie moralności od pospolitego poznania rozumowego do poznania filozoficznego.

1. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności

2. Rozdział drugi: Przejście od popularnej filozofii moralnej do metafizyki moralności,

3. Rozdział trzeci: Ostatni krok od metafizyki moralności do krytyki czystego praktycznego rozumu.

Rozdział I

Przejście w zakresie moralności od pospolitego poznania rozumowego do poznania filozoficznego

Nigdzie w świecie, ani nawet w ogóle poza jego obrębem, niepodobna sobie pomyśleć żadnej rzeczy, którą bez ograniczenia można by uważać za dobrą, oprócz jedynie dobrej woli. Rozsądek, dowcip, władza sądenia i jak tam się jeszcze mogą nazywać talenty umysłu, albo odwaga, stanowczość, stałość w postanowieniu, jako przymioty temperamentu, są bez wątpienia pod niejednym względem dobre i pożądane, mogą jednak stać się także nadzwyczaj złe i szkodliwe, jeżeli nie jest dobrą wolą, która ma z tych darów przyrody robić użytek i której właściwa istota zwie się przeto charakterem. Tak samo rzecz się ma z darami szczęścia. Władza, bogactwo, dobre imię, nawet zdrowie i cała pomyślność i zadowolenie ze swego stanu pod nazwą szczęśliwości wytwarzają śmiałość, a przez w to często także zuchwalstwo, jeżeli nie

ma dobrej woli, która ich wpływ na umysł (*Gemiit*), a stąd także całą zasadę postępowania, prostuje i robi ogólnie celową; nie mówiąc o tym, że rozumnemu i bezstronnemu widzowi nie może nigdy podobać się nawet widok ustawicznego dobrego powodzenia istoty, której nie zdoła żaden rys czystej i dobrej woli. Zdaje się więc, że dobra wola stanowi nawet warunek tego, by [człowiek] był godny szczęścia. Niektóre przymioty wspomagają tę dobrą wolę i mogą dzieło jej znacznie ułatwić, a mimo to nie posiadają żadnej bezwzględnej wartości wewnętrznej, lecz wymagają zawsze jeszcze dobrej woli, która ogranicza ów wielki szacunek, jaki zresztą słusznie dla nich żywimy, i nie pozwala uważać ich za bezwzględnie dobre. Umiarowanie w afektach i namiętnościach, panowanie nad sobą i trzeźwa rozważa są nie tylko pod różnymi względami dobre, lecz zdają się nawet stanowić część wewnętrznej wartości osoby; ale daleko do tego, abyśmy je mogli uznać za dobre (Jakkolwiek starożytni bezwzględnie je uwielbiali). Albowiem bez zasad dobrej woli mogą się one stać w najwyższym stopniu złe, a zimna krew złoceńcy robi go nie tylko daleko nie-bezpieczniejszym, ale także bezpośrednio w naszych oczach jeszcze wstrętniejszym, aniżeli wydawałby się nam bez niej.

Dobra wola nie jest dobra ze względu na swoje dzieła i skutki ani ze względu na swą zdatność do osiągnięcia jakiegoś zamierzonego celu, lecz jedynie przez chcenie, tj. sama w sobie, i sama w sobie rozważana

I. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
musi być bez porównania znacznie wyżej ceniona aniżeli wszystko, cokolwiek dzięki niej może być dokonane na korzyść jakiejś skłonności, nawet jeżeli kto woli na korzyść sumy wszystkich skłonności. Jakkolwiek z powodu szczególnej nieprzychylności losu albo wskutek skąpego uposażenia przez macoszą przyrodę woli tej zbywałoby zupełnie na możliwości przeprowadzenia swego zamiaru, gdyby pomimo najsilniejszego starania nic nie działała i gdyby pozostała tylko sama dobra wola (naturalnie niejako samo tylko życzenie, ale jako użycie wszystkich środków, o ile są one w naszej mocy), to mimo to jaśniałaby ona jak klejnot sama przez się, jako coś, co swoją pełną wartość posiada samo w sobie. Użyteczność lub bezowocność nie może do tej wartości nic dodać ani też nic jej ująć. Byłaby ona poniekąd tylko oprawą, żeby się móc dobrą wolą łatwiej posługiwać w codziennym postępowaniu lub zwrócić na nią uwagę tych, którzy nie są jeszcze w dostatecznej mierze znawcami, nie zaś, żeby zalecać ją znawcom i wartość jej oznaczyć.

Wszelako ta idea absolutnej wartości samej woli, bez uwzględnienia przy jej ocenianiu jakiejś korzyści, mieści w sobie coś tak niezwykłego, że mimo iż pospolity rozum całkowicie się na nią zgadza, musi jednak powstać podejrzenie, że u jej podłoża kryje się może tylko górnolotna fantastyczność i złe zrozumienie celu, w jakim przyroda dołączyła do naszej woli rozum jako kierownika. Przeto zajmiemy się zbadaniem tej idei z tego punktu widzenia.

Jeśli chodzi o przyrodzone zdolności istoty zorganizowanej, tj. celowo przystosowanej do życia, to przyjmijmy za zasadę, że znajdujemy w niej tylko takie narzędzia do jakiegokolwiek celu, które są do tego celu najstosowniejsze i najbardziej mu odpowiadają. Gdyby więc w istocie posiadającej rozum i wolę właściwym celem przyrody było jej utrzymanie, dobre powodzenie, słowem jej szczęśliwość, to przyroda poczyniłaby bardzo złe przygotowania do tego celu obierając rozum stworzenia na wykonawcę tego zamiaru. Albowiem wszystkie czynności, które istota ta ma wykonać, i całe prawidło jej zachowania się wyznaczałby jej znacznie dokładniej instynkt, i cel ów dalby się przez to daleko pewniej osiągnąć, aniżeli stać się to może kiedykolwiek za pomocą rozumu. A gdyby nawet stworzenie uprzywilejowane otrzymało nadto rozum, to musiałby on służyć mu tylko do tego, żeby rozmyślało o swych szczęśliwych darach przyrodzonych, podziwiał je, cieszyło się nimi i dziękowało za nie dobrotliwej przyczynie, nie zaś, żeby poddawało swą władzę pożądaną pod panowanie owego słabego i zwodniczego kierownika i psuło zamiar przyrody; jednym słowem, przyroda nie byłaby do tego dopuściła, aby rozum zawodził w praktycznym użyciu i swym nieudolnym pojmowaniem rzeczy odważał się jej zakreślać nawet plan szczęśliwości i środków do niej prowadzących; przyroda byłaby się sama podjęła nie tylko wyboru celów, ale także środków, i z mądrą przezornością powierzyłaby oba

1. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
wyłącznie instynktowi.

W istocie przekonujemy się również, że im więcej rozum ucywilizowany oddaje się dążeniu do używania życia i szczęśliwości, tym bardziej człowiek oddala się od [stanu] prawdziwego zadowolenia; stąd u wielu, i to najbardziej doświadczonych w jego użyciu, jeżeli tylko są dość otwarci, żeby się do tego przyznać, powstaje pewien stopień mizologii, tj. nienawiści do rozumu, ponieważ po obliczeniu całej korzyści, jaką ciągną, nie powiem: z wynalazku wszelkich sztuk pospolitego zbytku, ale nawet z nauk (które wydają im się ostatecznie także zbytkiem, na jaki rozsądek sobie pozwala), dochodzą jednak do przekonania, że w istocie ściągnęli tylko na siebie więcej kłopotu, aniżeli zyskali na szczęśliwości. I ostatecznie temu pospolitemu rodzajowi ludzi, który bardziej poddaje się kierownictwu samego przyrodzonego instynktu, a rozumowi nie pozwala wiele wpływać na swoje postępowanie, raczej zazdroszczą, aniżeli go lekceważą. I o tyle trzeba przyznać, że w sądzie tych, którzy mocno powściągają chępliwe wysławianie korzyści, jakie ma przy nosić rozum dla osiągnięcia szczęśliwości i zadowolenia z życia, a nawet je ujemnie oceniają, nie ma bynajmniej zgryźliwości lub niewdzięczności wobec dobroci rządów świata, ale że sądy te opierają się w sposób ukryty na idei innego celu jego istnienia, do którego, a nie do szczęśliwości, rozum jest właściwie przeznaczony i któremu dlatego, jako najwyższemu warunkowi,

najczęściej musi ustępować osobisty cel człowieka.

Ponieważ mimo wszystko rozum dostał się nam w udziale jako władza praktyczna, tj. taka, która ma wpływać na wolę, choć nie jest dość zdalny do tego, by pewnie kierować wolą z uwagi na jej przedmioty i zaspokojenie wszystkich potrzeb (które po części sam pomnaża), a do tego celu daleko pewniej prowadziłby wrodzony instynkt - przeto prawdziwym przeznaczeniem rozumu musi być wytworzenie woli dobrej, może nie jako środka do innego celu, ale samej w sobie, do czego był koniecznie potrzebny rozum, jeżeli przyroda w rozdzielaniu swych darów postępowała wszędzie celowo. Wola ta nie może być wprawdzie jedynym i całkowitym dobrem, musi jednakże być dobrem najwyższym i warunkiem wszystkiego innego, nawet każdego pragnienia szczęśliwości. W tym wypadku da się z mądrością przyrody doskonale pogodzić to, że, jak spostrzegamy, kultura rozumu, potrzebna do pierwszego i bezwarunkowego celu, ogranicza - przynajmniej w tym życiu w rozmaity sposób osiągnięcie celu drugiego, zawsze warunkowego, mianowicie szczęśliwości, a nawet może je unicestwić, mimo że przyroda nie postępuje w tym względzie niecelowo. Rozum bowiem, upatrujący swoje najwyższe praktyczne przeznaczenie w ugruntowaniu dobrej woli, przy urzeczywistnieniu tego zamiaru może tylko doznać na swój sposób zadowolenia, mianowicie wskutek spełnienia celu, który znowu jeno rozum wyznacza, nawet gdyby to

1. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
miało być połączone z niejednym uszczerbkiem dla celów [wyznaczonych przez] skłonności. Aby rozwinąć pojęcie woli, którą samą w sobie należy wysoko cenić, woli dobrej bez względu na dalszy cel, takiej, jaka mieści się już w naturalnym zdrowym rozsądku i wymaga nie tyle nauczania, ile raczej tylko oświecania, pojęcie, stojące zawsze na czele oceny całej wartości naszych czynów i stanowiące warunek wszystkiego innego, zajmijmy się pojęciem obowiązku, zawierającym w sobie pojęcie dobrej woli, chociaż z pewnymi subiektywnymi ograniczeniami i przeszkodami, które jej jednak wcale nie ukrywają i nie zmieniają nie do poznania, ale raczej przez kontrast podnoszą [jej znaczenie] i w tym jaśniejszym przedstawiają ją świetle.

Pomijam tutaj wszelkie postęпки, które poznajemy już jako przeciwne obowiązkowi, chociaż mogą być pożyteczne w tym lub owym celu; albowiem odnośnie do nich nie powstaje zgoła pytanie, czy dokonały się z obowiązku, ponieważ mu się nawet sprzeciwiają. Pomijam również te postęпки, które są zgodne z obowiązkiem, do których jednak człowiek nie ma bezpośrednio żadnej skłonności, a które jednak wykonywa, ponieważ pcha go do nich inna skłonność. Tutaj bo- wiem da się łatwo rozróżnić, czy postępku zgodnego z obowiązkiem dokonano z obowiązku, czy w samolubnym celu. Daleko trudniej jest dostrzec tę różnicę tam, gdzie postępek odpowiada obowiązkowi i [gdzie] prócz tego osobnik ma do niego jeszcze bezpośrednią skłonność. Rzeczywiście

odpowiada np. wymogom obowiązku, żeby kupiec nie .sprzedawał za drogo towaru niedoświadczonemu kupującemu, i tam, gdzie ruch jest ożywiony, nie czyni też tego przezorny kupiec, lecz wobec każdego trzyma się ustalonej, powszechnej ceny, tak że dziecko może u niego kupić równie dobrze jak każdy inny. Znajdziemy więc u niego rzetelną obsługę; atoli to wcale jeszcze nie wystarcza, żeby mniemać, iż kupiec postąpił tak z obowiązku i na podstawie zasad rzetelności; wymagała tego jego korzyść. Żeby natomiast miał ponad to jeszcze taką bezpośrednią skłonność do kupujących, by niby z miłości nie dać komuś pierwszeństwa przed innymi sprzedając mu po niższej cenie - tego nie można tu przypuścić. A więc nie postąpił tak ani z obowiązku, ani z bezpośredniej skłonności, lecz tylko dla własnej korzyści.

Natomiast zachowywanie swego życia jest obowiązkiem, a nadto każdy człowiek ma jeszcze do tego bezpośrednią skłonność. Ale przesadna troskliwość, z jaką olbrzymia większość ludzi o to się stara, nie posiada jeszcze z tego powodu wartości wewnętrznej, a jej maksyma - treści moralnej. Utrzymują oni życie swoje wprawdzie zgodnie z obowiązkiem, ale nie z obowiązku. Natomiast jeżeli komuś niepowodzenia i beznadziejna zgryzota odebrały zupełnie chęć do życia, jeżeli człowiek nieszczęśliwy a wielkiego serca, na swój los raczej oburzony, aniżeli upadły na duchu i załamany, życzy sobie Śmierci, a jednak życie swoje zachowuje, nie kochając go, nie ze skłonności lub

I. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
bojaźni, ale z obowiązku: wtedy dopiero maksyma jego ma treść moralną.

Być dobroczynnym, gdzie tylko można, jest obowiązkiem, a prócz tego istnieją niektóre dusze tak skłonne do współczucia, że nawet bez jakiegokolwiek innej pobudki próżności lub egoizmu znajdują upodobanie wewnętrzne w szerzeniu radości w swym otoczeniu, a zadowolenie bliźnich, o ile jest ich dziełem, może im sprawiać przyjemność. Twierdzą jednakowoż, że w tym wypadku postępek tego rodzaju, najbardziej nawet zgodny z obowiązkiem i miły, nie ma przecież prawdziwej wartości moralnej, lecz stoi na tym samym stopniu, co inne skłonności, np. skłonność do zachowania swej godności, która - jeżeli szczęśliwym sposobem trafi na to, co w samej *rzeczy* służy powszechnemu dobru i odpowiada obowiązkowi, a więc godne jest szacunku - zasługuje na pochwałę i zachętę, ale nic na wielki szacunek; odpowiedniej maksymie brak bowiem treści moralnej, mianowicie wykonywania takich czynów nie ze skłonności, lecz z obowiązku. Przypuśćmy więc, że ów przyjaciel ludzkości byłby przybity własną zgryzotą, która gasi wszelki udział w losie drugich; miałby on zawsze jeszcze możliwość czynienia dobrze innym, doznającym biedy, ale cudza bieda nie wzruszałaby go, ponieważ dostatecznie byłby zajęty własną. I choć nie pobudza go do tego żadna skłonność, Wyrывa się jednak z tej zabijającej nieczułości i dokonuje czynu bez jakiegokolwiek skłonności, li tylko z obowiązku; wtedy dopiero

czyn ten posiada swą prawdziwą wartość moralną. Co więcej: gdyby przyroda temu lub owemu w ogóle mało współczucia wlała w serce, gdyby człowiek ten (zresztą uczciwy) był z samego swego temperamentu zimny i obojętny na cierpienia drugich, dlatego może, że sam wyposażony w szczególny dar cierpliwości i wytrwałej siły wobec własnych cierpień to samo u każdego innego przypuszcza lub nawet tego od niego wymaga; gdyby przyroda takiego człowieka (który zaiste nie byłby jej najgorszym dziełem) nie stworzyła była właściwie przyjacielem ludzkości, czyż nie znalazłby on jeszcze w sobie źródła, żeby nadać sobie samemu daleko większą wartość aniżeli ta, którą posiada dobrotliwy temperament? Niewątpliwie, tu właśnie zaczyna się ta wartość charakteru, który jest moralny i bez wszelkiego porównania najwyższy, że czyni on dobrze nie ze skłonności, ale z obowiązku.

Zabezpieczyć swą własną szczęśliwość jest obowiązkiem (przynajmniej pośrednio), albowiem brak zadowolenia ze swego stanu w natłoku wielu trosk i wśród niezaspokojonych potrzeb łatwo mógłby się stać wielką pokusą do uchybienia obowiązkowi. Ale nawet pomijając tutaj wzgląd na obowiązek każdy człowiek ma już sam z siebie ogromny wewnętrzny pociąg do szczęśliwości, ponieważ właśnie w tej idei sumują się wszystkie skłonności. Tylko że przepis na szczęśliwość jest przeważnie tego rodzaju, iż nie zaspokaja wcale niektórych skłonności, a jednak człowiek nie może sobie pod nazwą szczęśliwości wyrobić

1. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
żadnego określonego i pewnego pojęcia o sumie zaspokojenia ich wszystkich; dlatego nie należy się dziwić temu, w jaki sposób jedna jedyna skłonność, określona co do tego, co obiecuje, i co do czasu, w którym możemy ją zaspokoić, może przeważać jakąś chwiejną ideę, i jak człowiek, np. cierpiący na podagrę, może chcieć zjeść to, co mu smakuje, i znosić [potem] cierpienia, jakie znosić może, ponieważ według swego obliczenia tutaj przynajmniej nie pozbawił się przyjemności chwili obecnej dla bezpodstawnej może nadziei szczęścia mającego tkwić w zdrowiu. Jednakowoż gdyby i w tym wypadku powszechna skłonność do szczęśliwości nie skłaniała jego woli, gdyby zdrowie nie wchodziło dla niego, przynajmniej nie tak koniecznie, w skład tego obliczenia, pozostałoby jeszcze tutaj, jak we wszystkich innych wypadkach, prawo nakazujące szczęśliwość swą popierać nie ze skłonności, lecz z obowiązku, i wtedy dopiero jego zachowanie ma właściwą wartość moralną.

Tak też należy bez wątpienia rozumieć miejsca Pisma świętego, które nakazują kochać bliźniego swego, nawet naszego wroga. Albowiem miłości ze skłonności nie można nakazać; ale czynienie dobrze z obowiązku, jakkolwiek nie popycha do tego żadna skłonność, a nawet przyrodzony i niepokonany wstręt temu się opiera, jest praktyczną a nie patologiczną miłością, tkwiącą w woli a nie w pociągu uczucia, w

zasadach postępowania a nie w tkliwym współczuciu, i tylko taka miłość może być przedmiotem nakazu.

Drugie twierdzenie brzmi: wartość moralna działania z obowiązku tkwi nie w zamiarze, który przez nie ma być urzeczywistniony, ale w maksymie, według której je postanawiamy, nie zależy więc od rzeczywistości przedmiotu czynu, lecz tylko od zasady woli, według której czyn został wykonany, bez względu na wszelkie przedmioty władzy pożądania. Że zamiary, które przy postępowaniu mieć możemy, oraz ich skutki, jako cele i pobudki woli, nie mogą nadać czynom żadnej bezwzględnej i moralnej wartości, to wynika jasno z poprzednich wywodów. W czym może leżeć ta wartość, jeżeli nie może leżeć w woli dotyczącej ich oczekiwanego skutku? Nie może ona leżeć nigdzie indziej, tylko w zasadzie woli, bez względu na cele, które przez taki czyn osiągnąć możemy; albowiem wola znajduje się poniekąd na rozdrożu pomiędzy swą zasadą *a priori*, która jest formalna, a swą pobudką *a posteriori*, która jest materialna, a ponieważ coś ją przecież skłonić musi, przeto będzie ją musiała skłonić formalna zasada woli w ogóle, jeżeli postępek dzieje się z obowiązku, bo wszelka materialna zasada została mu odjęta.

Trzecie twierdzenie, jako wniosek z dwu poprzednich, wyraziłbym następująco: obowiązek jest koniecznością czynu wypływającego z

1. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności poszanowania⁴ prawa. Do pewnego przedmiotu jako skutku mojego zamierzonego czynu mogę mieć wprawdzie skłonność, nigdy jednak nie mogę mieć dla niego szacunku, a to dlatego, że jest on tylko skutkiem, a nie czynnością woli. Również nie mogę mieć szacunku dla skłonności w ogóle, tak dla własnej jak dla cudzej, mogę ją co najwyżej w pierwszym wypadku pochwalać, w drugim niekiedy nawet lubić, tj. uważać za pomyślną dla mej własnej korzyści. Tylko to, co łączy się z moją wolą wyłącznie jako przyczyna, nigdy zaś jako skutek, co nie służy mej skłonności, aleją przezwycięża, a przynajmniej przy [dokonywaniu] wyboru zupełnie ją wyłącza z obrachunku, a więc tylko prawo samo w sobie może być przedmiotem szacunku, a tym samym nakazem. Postępowanie z obowiązku ma całkowicie wyłączać wpływ skłonności, a wraz z nią wszelki przedmiot woli; jedyną więc rzeczą, która mogłaby wolę skłaniać, jest: obiektywnie - prawo, a subiektywnie - czyste

poszanowanie tego praktycznego prawa, to znaczy maksyma⁵, że winienem być mu posłuszny nawet z uszczerbkiem dla wszystkich moich skłonności. Moralna wartość czynu nie leży w skutku, którego się po nim spodziewamy, a więc nie leży też w jakiegokolwiek zasadzie postępowania, która musi czerpać swą pobudkę z tego oczekiwanego skutku. Albowiem wszystkie te skutki (przyjemny stan, a nawet przyczynienie się do cudzego szczęścia) mogły być wywołane także przez inne przyczyny, nie była więc tu potrzebna wola istoty rozumnej, a tylko w niej możemy znaleźć najwyższe i bezwzględne dobro. Przeto nic innego, ale tylko samo przedstawienie prawa, które co prawda występuje jedynie w istocie rozumnej, wtedy, kiedy ono, a nie oczekiwany skutek, jest pobudką woli, może stanowić to szczególne dobro, które nazywamy moralnym i które znajduje się już w samej osobie według niego postępującej, a nie po skutku dopiero należy się go spodziewać⁶. Co to

⁴ Występującym w przekładzie dwom terminom: «szacunek» i «poszanowanie» odpowiada w oryginale jeden termin: *Achtung*.

⁵ * Maksyma jest to subiektywna zasada woli; obiektywną zasadą (tj. taką, która wszystkim istotom rozumnym służyłaby także subiektywnie za zasadę praktyczną, gdyby rozum panował w całej pełni nad władzą pożądania) jest praktyczne prawo.

⁶ * Można by mi zarzucić, że używając wyrazu szacunek uciekam się tylko do mglistego uczucia, zamiast za pomocą rozumowego pojęcia dać w tej kwestii wyraźne wyjaśnienie. Atoli chociaż szacunek jest uczuciem, to nie jest on jednak uczuciem nabytym, lecz samodzielnie wywołanym przez rozumowe pojęcie, a więc różniącym się gatunkowo od wszystkich uczuć pierwszego rodzaju, dających się sprowadzić do skłonności lub bojaźni. Co bezpośrednio poznaję jako prawo określające moje postępowanie, to poznaję z szacunkiem, który oznacza tylko świadomość podporządkowania mej woli prawu, bez pośrednictwa innych wpływów na mój umysł. Bezpośrednie skłonienie woli przez prawo i świadomość tegoż zwie się szacunkiem, tak że uważamy go za skutek przez prawo w podmiocie wywołany, a nie za jego przyczynę. Szacunek jest właściwie przedstawieniem wartości, która ogranicza moją miłość własną. Jest to więc coś, czego nie uważamy ani za przedmiot skłonności, ani bojaźni, chociaż jest do obu razem w czymś podobny. Przedmiotem szacunku jest więc jedynie prawo, i to takie, które nakładamy sobie sami, a jednak jako prawo w sobie konieczne. Jako prawu jesteśmy mu podlegli, nie pytając się miłości własnej; ale jako nadane przez nas samych jest ono wynikiem naszej woli i jest pod pierwszym względem podobne do bojaźni, pod drugim — do skłonności. Wszelki szacunek dla osoby jest właściwie tylko poszanowaniem prawa (uczciwości itd.), którego przykład ona nam daje. Ponieważ rozszerzenie naszych talentów uważamy także za obowiązek, przeto też przedstawiamy sobie w osobie utalentowanej poniekąd przykład prawa (by przez ćwiczenia stać się pod tym względem podobnym do niej) i to stanowi nasz szacunek. Wszelkie tak zwane zainteresowanie moralne polega na poszanowaniu prawa.

I. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
może być jednak za prawo, którego przed -stawienie, nawet bez względu na oczekiwany skutek, musi skłaniać wolę, żeby bezwzględnie i bez ograniczenia dobrą mogła się nazywać? Ponieważ pozbawiłem wolę wszelkich popędów, które by dla niej mogły wynikać z poddania się jakimukolwiek prawu, przeto nie pozostaje nic prócz ogólnej zgodności czynów z prawem w ogóle, która jedynie ma służyć woli za zasadę, tj. nie powinienem nigdy inaczej postępować jak tylko tak, żebym mógł także chcieć, aby максима moja stała się powszechnym prawem. Tutaj sama zgodność z prawem w ogóle (bez podstawy jakiegoś prawa przeznaczonego dla pewnych postępów) jest tym, co służy woli za zasadę i służyć jej za nią musi, jeżeli obowiązek nie ma być w ogóle czczym marzeniem i urojonym pojęciem; z tym zgadza się też całkowicie pospolity rozum ludzki w swej praktycznej ocenie i uwzględnia zawsze wspomnianą zasadę.

Dajmy na to, że pytanie brzmi: czy będąc w kłopotliwym położeniu nie wolno mi dać przyrzeczenia, choć mam zamiar go nie dotrzymać? Łatwo tutaj odróżniam rozmaite znaczenia, jakie może mieć to pytanie, mianowicie, czy jest roztropnie, lub też czy jest zgodne z powinnością dawać fałszywe przyrzeczenie. Pierwszy wypadek może bez wątpienia zachodzić często. Wprawdzie widzę dobrze, że nie wystarcza za pomocą tego wybiegu wydobyć się z obecnego kłopotu, ale trzeba dobrze rozważyć, czy z tego kłamstwa nie mogą dla mnie potem wynikać

daleko większe niedogodności, aniżeli te, od których teraz się uwalniam, i że ponieważ skutki, mimo wszelką moją domniemaną przebiegłość, nie dadzą się tak łatwo przewidzieć, żeby stracone raz zaufanie nie mogło być dla mnie znacznie szkodliwsze, niż wszelkie zło, którego teraz pragnę uniknąć, to czy nie jest roztropniej postępować w tym . wypadku według powszechnej maksymy i wyrobić w sobie przyzwyczajenie, by przyrzekać jedynie wtedy, gdy się zamierza dotrzymać obietnicy. Ale wnet staje mi się tutaj jasne, że taka максима ma jednak za podstawę zawsze tylko kłopotliwe następstwa. A przecież jest to całkiem coś innego być prawdomównym z obowiązku, aniżeli być nim z obawy przed szkodliwymi skutkami: albowiem w pierwszym wypadku pojęcie czynu samego w sobie zawiera już prawo dla mnie, podczas gdy w drugim muszę dopiero z innego punktu widzenia rozpatrzeć, jakie skutki dla mnie łączyć się z nim będą. Je-żeli bowiem odstąpię od zasady obowiązku, wówczas czyn mój jest z wszelką pewnością zły, jeżeli zaś sprzeniewierzę się mojej maksymie roztropności, to może mi to jednak niekiedy przynieść znaczną korzyść, chociaż naturalnie bezpieczniej jest przy/niej pozostać. Tymczasem, chcąc przekonać się w najkrótszy, a jednak nieomylny sposób, jaką odpowiedź należy dać na pytanie, czy kłamliwe przyrzeczenie zgadza się z obowiązkiem, pytam się samego siebie: czy byłbym zadowolony z tego, że moja максима (wydobywania się przez nieprawdziwe przyrzeczenie z kłopotliwego położenia) miałyby

I. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
obowiązywać jako prawo powszechne (tak dla mnie, jak dla drugich), i czy mógłbym też sobie powiedzieć: niech każdy daje nieprawdziwe przyrzeczenie, jeżeli znajduje się w kłopotliwym położeniu, z którego w inny sposób wybrnąć nie może? W ten sposób zaraz sobie uświadamiam, że mogę wprowadzić chcieć kłamstwa, nigdy jednak powszechnego prawa kłamania; albowiem według takiego prawa nie istniałoby właściwie żadne przyrzeczenie, ponieważ na próżno udawałbym wobec drugich, że chcę tak a tak postąpić w przyszłości, gdy oni temu i tak nie wierzą, a gdyby to nawet lekkomyślnie uczynili, oddaliby mi przecież wet za wet, a więc moja maksyma, skoro stałaby się prawem powszechnym, musiałaby sama siebie zniszczyć.

Zatem do rozstrzygnięcia, co mam czynić, żeby moja wola była moralnie dobra, nie potrzebuję wcale wielkiej przenikliwości. Niedoświadczony co do biegu rzeczy w świecie, niezdolny do tego, żeby być przygotowanym na wszelkie przypadki, pytam sam siebie tylko: czy możesz chcieć także, żeby maksyma twoja stała się powszechnym prawem? Jeżeli nie, to należy ją odrzucić, i to nie dla jakiejś szkody, która dla ciebie lub dla innych może z niej wynikać, ale dlatego, że nie może ona wejść jako zasada w skład możliwego powszechnego prawodawstwa. A do poszanowania tego prawa zmusza mnie bezpośrednio rozum. Wprowadzić obecnie jeszcze nie pojmuję, na czym to poszanowanie się opiera (co niechaj filozof zbada), ale przynajmniej

tyle rozumiem, że jest to cenienie wartości, która znacznie przewyższa wszelką wartość tego, co się ceni dzięki skłonności, i że konieczność moich czynów z czystego poszanowania prawa praktycznego jest tym, co stanowi obowiązek, i przed tym obowiązkiem mu; ustąpić każda inna pobudka, ponieważ jest on warunkiem woli, która jest sama w sobie dobra, której wartość wszystko przeważa.

Tak więc w poznaniu prostego rozumu ludzkiego pod względem moralnym doszliśmy aż do jego zasady której nie pojmuje on wprowadzić odrębnie w tak ogólnej formie, ale przecież w każdej chwili rzeczywiście mają na myśli i używa jej jako miernika swej oceny. Byłoby tutaj łatwo wykazać, jak rozum z tą busolą w ręku potrafi we wszystkich nadarzających się wypadkach bardzo dobrze rozróżnić, co jest dobre a co złe. co zgodne z obowiązkiem albo mu przeciwne, jeżeli tylko, nie ucząc go zgoła nic nowego, zwrócimy jego uwagę na własną jego zasadę, jak to czynił Sokrates że więc nie potrzeba żadnej nauki i filozofii, żeby wiedzieć, co należy czynić, aby być uczciwym i dobrymi a nawet mądrym i cnotliwym. Można by się już z góry domyślać, że znajomość tego, co człowiek powinien czynić, a więc i wiedzieć, będzie rzeczą każdego, nawet najbardziej pospolitego człowieka. Można też nie bez pewnego podziwu zauważyć, jak znaczne pierwszeństwo w pospolitym ludzkim rozsądku ma praktyczna władza sądenia przed teoretyczną. Jeżeli w tej ostatniej pospolity rozum poważy się oddalić od praw

1. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
doświadczalnych i od spostrzeżeń zmysłowych, to popada w same rzeczy niepojęte i w sprzeczności z samym sobą, a co najmniej w chaos niepewności, ciemności. i niestałości. W praktyce zaś władza oceny zaczyna się właśnie dopiero wtedy objawiać wcale korzystnie, gdy pospolity rozsądek odłączy wszystkie zmysłowe pobudki od praw praktycznych. Wtedy staje się on nawet subtelny, czy to dlatego, że chce się wadzić ze swym sumieniem lub innymi wymogami co do tego, co powinno się nazywać słusznym, czy też dlatego, że chce szczerze określić wartość czynów dla pouczenia samego siebie, i - co najważniejsze - może on wtedy równie dobrze spodziewać się, że określenie jego wypadnie trafnie, jak może to sobie obiecywać tylko filozof, a nawet ma co do tego niemal jeszcze większą pewność niż filozof, który nie może mieć przecież żadnej innej zasady niż on, a mnóstwem obcych, do rzeczy nienależących rozważań może swój sąd zagmatwać i spaczyć jego kierunek. Czy nie byłoby więc bardziej wskazane poprzestać w rzeczach moralnych na pospolitym sądzie rozumowym, a filozofię stosować co najwyżej tylko w tym celu, żeby systemat etyki przedstawić tym dokładniej i zrozumialej, tudzież prawidła jej określić dogodniej do stosowania (a jeszcze więcej do dysputowania), nic zaś, żeby nawet dla celów praktycznych odwołać pospolity rozsądek od jego szczęśliwej prostoty sprowadzić go za pomocą filozofii na nową drogę dociekań i pouczeń?

Niewinność jest rzeczą wspaniałą, ale jest znowu bardzo źle, że nie da się ona prawdziwie zachować i łatwo ulega pokusom. Dlatego nawet mądrość - która zresztą może bardziej polega na pewnym sposobie postępowania aniżeli na wiedzy - wymaga także nauki, nie po to, żeby się od niej uczyć, ale żeby jej przepisom wyjednać przyjęcie i trwałość im zabezpieczyć. W postaci swych potrzeb i skłonności, których całkowite zaspokojenie człowiek obejmuje nazwą szczęśliwości, wyczuwa on w sobie samym potężny czynnik równoważący wszystkie nakazy obowiązku, które rozum przedstawia mu jako tak godne poszanowania. Rozum, nie obiecując przy tym nic skłonnościom, nakazuje swoje przepisy nieodparcie, a więc poniekąd z odsunięciem na dalszy plan i niezważaniem na owe roszczenia tak niepoohamowane, a przy tym na pozór tak słuszne (które nie dają się usunąć żadnym nakazem). Z tego wynika zaś naturalna dialektyka, tj. pociąg do mędrkowania przeciwko owym ścisłym prawom obowiązku, do podawania w wątpliwość ich doniosłości, a przynajmniej ich czystości i ścisłości, oraz do przystosowywania ich w miarę możliwości do naszych życzeń i skłonności, tj. do niszczenia ich z gruntu i pozbawiania ich całej powagi, czego przecież nawet pospolity praktyczny rozum ostatecznie pochwałać nie może.

Tak więc nie jakaś potrzeba spekulacji (która nie nasuwa się nigdy, dopóki rozum poprzestaje na tym, że jest tylko zdrowym rozumem), ale

I. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
same względy praktyczne pobudzają prosty rozum ludzki do przekroczenia swego zakresu i wkroczenia na pole praktycznej filozofii, by tam dowiedzieć się i pouczyć wyraźnie o źródle swej zasady oraz o trafnym jej określeniu w przeciwieństwie do maksym opierających się na potrzebie i skłonności, po to, aby wydobyć się z kłopotliwej sytuacji wpływającej z obustronnych pretensji i nie narazić się na niebezpieczeństwo utraty wszystkich prawdziwych zasad moralnych wskutek dwuznaczności, w jaką popada. A zatem tak samo w praktycznym prostym rozumie, w miarę jak on sam siebie kształci, niepostrzeżenie rozwija się pewna d i a l e k t y k a, która go zmusza do szukania pomocy w filozofii, jak mu się to przytrafia w teoretycznym użytku, i dlatego też praktyczny rozum, tak samo jak teoretyczny, nigdzie indziej nie znajdzie zapewne zaspokojenia jak tylko w dokładnej krytyce naszego rozumu.

Rozdział II

Przejsie od popularnej filozofii moralnej do metafizyki moralności

Jeżeli nasze dotychczasowe pojęcie obowiązku wyprowadziliśmy z pospolitego użycia naszego praktycznego rozumu, to nie należy z tego bynajmniej wysnuwać wniosku, jakobyśmy traktowali je jako pojęcie

doświadczalne. Przeciwnie, gdy zwracamy uwagę na zachowanie się ludzi, o którym poucza nas doświadczenie, natrafiamy na częste i, co sami przyznajemy, słuszne utyskiwania, że nie można przytoczyć żadnych pewnych przykładów usposobienia do postępowania z czystego obowiązku, do tego stopnia, że chociaż niejedno może dzieje się zgodnie z tym, co obowiązek nakazuje, to jednak zawsze jeszcze jest wątpliwe, czy dzieje się to naprawdę z obowiązku, czy więc posiada wartość moralną. Dlatego istnieli zawsze filozofowie, którzy wręcz zaprzeczali rzeczywistości tego usposobienia w postępowaniu moralnym i przypisywali wszystko mniej lub więcej wysubtelnionej miłości własnej, nie podając jednak z tego powodu w wątpliwość trafności pojęcia moralności, a podnosząc raczej z serdecznym pożałowaniem ułomność i obłudę natury ludzkiej, która wprawdzie jest dość szlachetna, aby tak czci- godną ideę wziąć sobie za wzór postępowania, jednakowoż zarazem zbyt słaba, żeby się jej trzymać, a rozumu, który jej za prawodawcę służyć powinien, tylko do tego używa, aby zaspokoić skłonności, czy to po posiadać ważność nie tylko dla ludzi, ale dla wszystkich rozumnych istot w ogóle, nie tylko w przypadkowych okolicznościach i z wyjątkami, ale bezwzględnie koniecznie: wtedy jest jasne, że żadne doświadczenie nie może dać powodu do wnioskowania choćby tylko o możliwości takich praw apodyktycznych. Albowiem jakim prawem dla tego, co posiada ważność może tylko w

1. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
przypadkowych warunkach ludzkich, możemy wyjednać nieograniczony szacunek jako dla powszechnego przepisu [obowiązującego] każdą naturę rozumną i jak mielibyśmy uważać prawa, określające naszą wolę, za prawa określające wolę rozumnej istoty w ogóle i jedynie jako takie także naszą własną, gdyby były one tylko empiryczne i nie pochodziły całkowicie *a priori* z czystego, ale praktycznego rozumu?

Nie można by się też moralności gorzej przysłużyć, jak chcąc ją wyprowadzić z przykładów. Albowiem każdy przykład, który ma mi ją przedstawiać, musi sam wprzód zostać oceniony według zasad moralności, czy też jest godzien służyć za pierwotny przykład, tj. za wzór, nie może zaś bynajmniej dostarczyć z góry jej pojęcia. Nawet świętego z Ewangelii musimy najprzód porównać z własnym ideałem moralnej doskonałości, zanim go za takiego uznamy; mówi on też o sobie: dlaczego nazywacie mnie (którego widzicie) dobrym? nikt nie jest dobrym (pierwowzorem dobra), tylko jeden Bóg (którego nie widzicie). Skąd zaś mamy pojęcie Boga jako najwyższego dobra? Jedynie z idei, którą rozum tworzy *a priori* o moralnej doskonałości i z pojęciem wolnej woli nierozdzielnie łączy. Naśladowanie wcale nie występuje w dziedzinie moralności, a przykłady służą tylko do zachęty, tj. wykluczają wszelką wątpliwość co do wykonalności tego, co prawo nakazuje, unaoczniają to, co praktyczne prawidło ogólniej wyraża, nie mogą jednak nigdy upoważnić do pomijania ich prawdziwego pierwowzoru

(*Original*), leżącego w rozumie, i do kierowania się przykładami.

Jeżeli więc nie istnieje żadna istotna (*echt*) najwyższa zasada moralności, która nie musiałaby polegać tylko na czystym rozumie, niezależnie od wszelkiego doświadczenia, to uważam za zbyteczne nawet pytać się, czy należy w sposób ogólny (*in abstracto*) wyklądać pojęcia te tak, jak one są pewne *a priori*, razem z należącymi do nich zasadami - jeżeli poznanie ma się różnić od pospolitego i nazywać się filozoficznym. Atoli w naszych czasach nie będzie to może zbyteczne. Gdybyśmy bowiem zbierali głosy, czy należy przyznać pierwszeństwo czystemu, od wszelkich pierwiastków empirycznych odłączonemu poznaniu rozumowemu, a więc metafizyce moralności, czy też popularnej praktycznej filozofii, to łatwo odgadnąć, na którą stronę zdania by się przechyliły.

To znizenie się do pojęć używanych przez lud jest w samej rzeczy bardzo chwalebne, jeżeli wzniesienie się do zasad czystego rozumu dokonało się już przedtem i zostało osiągnięte ku zupełnemu zadowoleniu, a to znaczyłoby: najpierw oprzeć etykę na metafizyce, a potem, gdy już jest ustalona, przez popularność wprowadzić ją w świat (*Eingang verschaffen*). Jest zaś w najwyższym stopniu niedorzeczne starać się o popularność już w początkach badania, od których cała trafność zasad zawisła. Takie postępowanie nie tylko nie może sobie rościć prawa do nadzwyczaj rzadkiej zasługi prawdziwej filozoficznej

I. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
popularności, gdyż nie jest to zgoła żadną sztuką być dla wszystkich zrozumiałym, jeżeli się zrzeka przy tym wszelkiego gruntownego zrozumienia, ale ujawnia ono także wstrętą mieszanię pozbieranych spostrzeżeń i pół-mędrkujących zasad, którymi puste głowy się delektują, ponieważ jest to przecież czymś wcale dogodnym dla codziennej gadaniny; jednak ludzie rozumni wyczuwają w tym zamęt i nie mogą sobie dać rady, z niezadowoleniem odwracają oczy. Mimo to filozofowie, którzy dobrze ten blichtr przejrzeni, znajdują mało posłuchu, jeżeli na pewien czas wyrzekają się owej rzekomej popularności, by dopiero po osiągnięciu dokładnego zrozumienia móc być popularnymi w sposób uprawniony.

Trzeba się tylko przyjrzeć szkicom z zakresu etyki w owym ulubionym guście, a znajdzie się w nich w dziwnym pomieszaniu raz szczególne przeznaczenie natury ludzkiej (niekiedy także ideę rozumnej natury w ogóle), drugi raz doskonałość, to znowu szczęśliwość, tu moralne uczucie, tam bojaźń bożą, z tego coś, z tamtego także coś, ale nikomu nie przyjdzie na myśl zapytać się, czy zasad moralności należy w ogóle szukać w znajomości natury ludzkiej (którą przecież tylko z doświadczenia mieć możemy). A jeżeli nie, jeżeli zasady te całkowicie *a priori*, w sposób wolny od wszelkich empirycznych pierwiastków

znaleźć można wyłącznie w czystych pojęciach rozumowych i nigdzie indziej, nawet najdrobniejszej ich części, w takim razie trzeba sobie postanowić, że się raczej zupełnie wyodrębni to poszukiwanie jako czystą praktyczną filozofię albo (jeżeli się godzi wymienić tak osławioną nazwę) jako metafizykę moralności⁷ i doprowadzi je samo w sobie do pełnej doskonałości, a publiczność domagającą się popularności będzie się pocieszać nadzieją, aż do zakończenia tego przedsięwzięcia.

Taka całkiem odosobniona metafizyka moralności, nie pomieszana z żadną antropologią, z żadną teologią, z żadną fizyką lub hiperfizyką, tym bardziej z utajonymi jakościami (które można by nazwać hipofizycznymi), jest nie tylko niezbędnym podłożem wszelkiego teoretycznego, dokładnie określonego poznania obowiązków, ale zarazem wymogiem największej wagi dla rzeczywistego wykonania ich przepisów. Albowiem przedstawienie obowiązku i w ogóle prawa moralnego, czyste i nie zmieszane z żadnym obcym dodatkiem bodźców empirycznych, wywiera na serce człowieka drogą samego rozumu (który przy tym po raz pierwszy uświadamia sobie, że sam w sobie może być także praktyczny) daleko potężniejszy wpływ, aniżeli wszystkie inne

⁷ * Można, jeżeli kto chce (tak jak odróżniamy czystą matematykę od stosowanej, czystą logikę od stosowanej) odróżnić także czystą filozofię moralności (metafizykę) od stosowanej (i to do natury ludzkiej). Nazwa ta przypomina nam też zaraz, że zasady moralne nie mogą opierać się na właściwościach natury ludzkiej, lecz muszą *a priori* na sobie polegać, z nich zaś muszą się dać wyprowadzić praktyczne prawidła dla każdej rozumnej natury, a więc także dla ludzkiej.

1. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności pobudki⁸, jakie można by zebrać z pola empirycznego; dzięki temu rozum, świadomy swej godności, gardzi nimi i może je powoli opanować, natomiast taka etyka mieszana, składająca się z pobudek uczuć i skłonności a zarazem z pojęć rozumowych, sprawia, że człowiek staje się chwiejny w obliczu pobudek, które nie dadzą się podciągnąć pod żadną zasadę i mogą prowadzić tylko całkiem przypadkowo do dobrego, częściej jednak także do złego.

Z powyższych wywodów wynika, że wszystkie pojęcia moralne mają swe siedlisko i źródło całkowicie *a priori* w rozumie, i to tak samo w prostym rozumie ludzkim jak i w rozumie w najwyższym stopniu spekulatywnym, że nie możemy wywieść ich przy pomocy abstrakcji z żadnego empirycznego, a więc tylko przypadkowego poznania; że właśnie na tej czystości ich pochodzenia polega ich godność, dzięki której mogą one służyć nam za najwyższe praktyczne zasady; że zawsze odbieramy im tyle z ich prawdziwego wpływu i nieograniczonej wartości czynów, ile udzielamy im pierwiastka empirycznego; że wymaga tego nie tylko największa konieczność [uwzględniana] w zamierzeniach

teoretycznych, tam gdzie chodzi tylko o spekulację, ale także dla praktyki jest w najwyższym stopniu ważne, by czerpać jej⁹ pojęcia i prawa z czystego rozumu, wyklądać je w ich czystości i odosobnieniu, a nawet określić zakres tego całego praktycznego, czyli czystego poznania rozumowego, tj. całą władzę czystego praktycznego rozumu. Tutaj nie trzeba jednak, jak na to może zezwala spekulatywna filozofia i co nawet uważa niekiedy za konieczne, uzależniać zasady od szczególnej natury ludzkiego rozumu, lecz dlatego, że prawa moralne mają w ogóle obowiązywać każdą istotę rozumną, trzeba je wyprowadzić z samego ogólnego pojęcia rozumnej istoty w ogóle i w ten sposób wszelką etykę, dla której zastosowania do człowieka potrzeba antropologii, wyłożyć najpierw całkiem niezależnie od niej jako czystą filozofię, tj. jako metafizykę (co w tym rodzaju zupełnie odosobnionych poznań da się też doskonale zrobić). Trzeba przy tym dobrze pamiętać, że bez jej posiadania nie tylko jest rzeczą daremną dla [uzyskania] spekulatywnej oceny dokładnie określać we wszystkim, co należy do obowiązku, to, co w obowiązku jest moralne, ale że nawet w pospolitym tylko i

⁸ * Posiadam list od zmarłego już znakomitego filozofa Sulzera, w którym pyta on mnie: co też może być przyczyną tego, że nauki, do cnoty się odnoszące, chociaż są dla rozumu tak przekonywujące, jednak tak mało skutków wywierają. Spóźniłem się z odpowiedzią, bo starałem się ją zrobić wyczerpującą. Atoli nie brzmi ona inaczej, jak tylko tak, że nauczyciele sami nie uporządkowali swych pojęć i chcąc rzecz za dobrze zrobić, psują ją przez to, że wyszukują wszędzie pobudki do moralnego dobra, żeby sporządzić dość silne lekarstwo. Albowiem najpospolitsze spostrzeżenie pokazuje, że jeżeli przedstawiamy sobie prawy postępek przez niezłomną duszę spełniony bez wszelkiego zamiaru osiągnięcia jakiejś korzyści w tym lub innym świecie, nawet wśród najcięższych doświadczeń biedy, czy też pokus, postępek ten znacznie przewyższa i przyćmiewa każdy inny podobny czyn wykonany choćby tylko w najdrobniejszej części pod wpływem obcej pobudki, podnosi duszę i wznieca życzenie, by móc tak samo postąpić. Nawet starsze nieco dzieci odczuwają ten wpływ i nie powinno się im też nigdy inaczej przedstawiać obowiązków.

⁹ Scil. metafizyki moralności.

I. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
praktycznym użyciu, przede wszystkim w moralnym pouczeniu niemożliwe jest bez niej oprzeć moralność na jej prawdziwych zasadach i przez to wytworzyć czyste moralne usposobienie (*Gesinnungen*) i wszczepić je w serca dla najwyższego dobra świata.

Chcąc jednak w tym opracowaniu postępować według naturalnych stopni nie tylko od pospolitej oceny moralnej (która tutaj na wysoki zasługuje szacunek) do oceny filozoficznej, Jak to zwykle się działo, ale od popularnej filozofii, która nie sięga dalej, jak tylko dotąd, dokąd może dojść po omacku za pomocą przykładów, do metafizyki (która nie da się już wstrzymać żadnymi empirycznymi względami i, mając zmierzyć cały zakres poznania rozumowego, zawsze do ciera aż do idei, gdzie nawet przykłady nas zawodzą), musimy prześledzić i wyraźnie przedstawić praktyczną władzę rozumu, począwszy od Jej ogólnych norm aż dotąd, gdzie wypływa z niej pojęcie obowiązku. Każda rzecz w przyrodzie działa podług praw. Tylko istota rozumna posiada władzę działania według przedstawienia praw, tj. według zasad, czyli posiada wolę. Ponieważ do wyprowadzenia czynów z praw potrzebny jest rozum, przeto wola nie jest niczym innym jak praktycznym rozumem. Jeżeli rozum skłania wolę nieodparcie, to czyny takiej istoty, poznane jako obiektywnie konieczne, są także konieczne subiektywnie, tzn. wola jest władzą wybierania tego tylko, co rozum poznaje niezależnie od skłonności jako praktycznie konieczne, tj. jako dobre. Jeżeli zaś rozum

sam przez się skłania wolę w niedostatecznej mierze, Jeżeli podlega ona jeszcze subiektywnym warunkom (pewnym pobudkom), które nie zawsze zgadzają się z obiektywnymi; jednym słowem, jeżeli wola sama w sobie nie zgadza się w pełni z rozumem (co u człowieka rzeczywiście zachodzi), to czyny, poznane obiektywnie jako konieczne, są subiektywnie przypadkowe, a skłanianie takiej woli według praw obiektywnych jest przymusem; tj. stosunek praw obiektywnych do woli. niezupełnie dobrze przedstawiamy sobie jako skłanianie woli istoty rozumnej wprowadzić przez racje rozumowe, którym jednakże wola ta z natury swej niekoniecznie jest posłuszna.

Przedstawienie obiektywnej zasady, o ile ona wolę zmusza, nazywa się nakazem (rozumu), a formuła nakazu zwie się imperatywem.

Wszystkie imperatywy wyrażają powinność i wskazują przez to na stosunek obiektywnego prawa rozumu do woli, której co do jej subiektywnej własności prawo to nie określa z koniecznością (wskazują na przymus). Mówią one, że byłoby dobrze coś uczynić lub czegoś zaniechać, ale mówią to woli, która nie zawsze dlatego coś czyni, że przedstawia się jej, iż dobrze jest tak postąpić. Praktycznie dobre jest zaś to, co skłania wolę za pomocą przedstawień rozumu, a więc nie z subiektywnych przyczyn, lecz obiektywnie, tj. na mocy zasad mających ważność dla każdej rozumnej istoty jako takiej. Różni się ono od tego, co przyjemne, jako tego, co na wolę wpływ wywiera jedynie za pomocą

1. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności uczucia (*Empfindung*), z przyczyn wyłącznie subiektywnych, które mają ważność tylko dla zmysłu tej lub owej istoty, a niejako zasada rozumu, która dla każdego jest obowiązująca¹⁰.

Doskonale dobra wola podlegałaby więc również obiektywnym prawom (dobra), jednakowoż nie moglibyśmy dlatego przedstawiać jej sobie jako zmuszonej do działań zgodnych z prawem, ponieważ ona sama z siebie, odpowiednio do swej subiektywnej własności, może być skłoniona tylko przez przedstawienie dobra. Dlatego dla boskiej, i w ogóle dla świętej woli, imperatywy nie posiadają ważności; powinność jest tutaj nie na miejscu, ponieważ wola już sama z siebie jest z koniecznością zgodna z prawem. Z tego powodu imperatywy są tylko formułami, mającymi wyrazić stosunek obiektywnych praw woli w ogóle do subiektywnej niedoskonałości woli tej lub owej istoty rozumnej, np. woli człowieka.

Wszelkie imperatywy nakazują albo hipotetycznie, albo kategorycznie. W pierwszym wypadku przedstawiają praktyczną konieczność możliwego czynu jako środka prowadzącego do czegoś

innego, czego chcemy (albo przynajmniej możemy chcieć). Kategorycznym byłby imperatyw, który przedstawiałby czyn jako sam w sobie, bez względu na inny cel, jako obiektywnie konieczny.

Ponieważ każde prawo praktyczne przedstawia możliwy czyn jako dobry i dlatego jako konieczny dla podmiotu dającego się praktycznie kierować rozumem, przeto wszystkie imperatywy są formułami określającymi czyn, który jest konieczny według zasady dobrej woli jakiegokolwiek rodzaju. Gdyby czyn był dobry tylko jako środek do czegoś innego, w takim razie imperatyw jest *h i p o t e t y c z n y*¹¹; jeżeli przedstawiamy sobie czyn jako dobry sam w sobie, a więc jako koniecznie [występujący] w woli zgodnej samej przez się z rozumem jako jej zasadą, to imperatyw jest kategoryczny.

Imperatyw powiada więc, jaki czyn, dzięki mnie możliwy, byłby dobry, i przedstawia praktyczne prawidło w odniesieniu do woli, która nie [koniecznie] zaraz dokonuje czynu dlatego, że jest on dobry, częściowo ponieważ podmiot nie zawsze wie, że czyn jest dobry, częściowo ponieważ, gdyby to nawet wiedział, maksymy jego mogłyby

¹⁰ Zależność władzy pożądania od uczuć (*Empfindung*) nazywa się skłonnością, która przeto dowodzi zawsze jakiejś potrzeby. Zależność zaś woli, dającej się skłonić przypadkowo, od zasad rozumu nazywa się zainteresowaniem jej w czymś (*Interesse*). Występuje ono więc tylko w woli zależnej, która nie sama z siebie jest zawsze zgodna z rozumem; w wypadku woli boskiej nie można sobie pomyśleć żadnego zainteresowania. Atoli także wola ludzka może być w czymś zainteresowana, nie działając dlatego jeszcze wcale z interesu. Pierwsze oznacza praktyczne zainteresowanie w czynie, drugie patologiczne zainteresowanie przedmiotem czynu. Tamto wskazuje tylko na zależność woli od zasad rozumu samego dla siebie, to drugie - od jego zasad ze względu na skłonności, ponieważ rozum podaje tylko praktyczne prawidło, w jaki sposób zaradzić potrzebie skłonności. W pierwszym wypadku interesuje mnie czyn, w drugim przedmiot czynu (o ile mi jest przyjemny). Widzieliśmy w poprzednim rozdziale, że przy postępowaniu z obowiązku należy baczyć na przykładanie wagi (*das Interesse*) nie do przedmiotu, lecz tylko do samego czynu i jego zasady (prawa).

¹¹ Tłumaczenie zgodne z oryginałem, jakkolwiek prosiłoby się tu raczej zastosować okres rzeczowy (<<Jeżeli czyn jest...>>)

I. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
wszakże sprzeciwiać się obiektywnym zasadom rozumu praktycznego.

Hipotetyczny imperatyw powiada więc tylko, że czyn nadaje się do osiągnięcia jakiegokolwiek możliwego lub rzeczywistego celu. W pierwszym wypadku jest on problematycznie, w drugim asertorycznie praktyczną zasadą. Imperatyw kategoryczny, który uznaje czyn sam w sobie bez względu na jakikolwiek zamiar, tj. nawet bez żadnego innego celu, za obiektywnie konieczny, uchodzi za zasadę apodyktycznie praktyczną.

Możemy sobie to, co jest możliwe tylko przy pomocy sił jakiejś istoty rozumnej, pomyśleć jako możliwy cel dla jakiegokolwiek woli, i dlatego istnieje w rzeczywistości nieskończona ilość zasad czynu, o ile przedstawiamy go sobie jako konieczny do osiągnięcia jakiegoś możliwego celu, który on ma urzeczywistnić. Wszystkie nauki mają jakąś część praktyczną, która składa się z zadań [stwierdzających], że jakiś cel jest dla nas możliwy, i z imperatywów [mówiących], jak możemy go osiągnąć. Te można więc nazwać w ogóle imperatywami zręczności¹². Czy cel jest rozumny i dobry, o to tutaj wcale nie chodzi, lecz tylko o to, co należy czynić, żeby go osiągnąć. Przepisy dla lekarza, jak pacjenta w gruntowny sposób uzdrowić, i dla truciciela, jak człowieka na pewno zabić, posiadają o tyle tę samą wartość, że każdy z

nich służy do zupełnego osiągnięcia swego celu. Ponieważ we wczesnej młodości nie wiemy, jakie cele mogą nam się w życiu narzucić, przeto rodzice starają się przede wszystkim o to, żeby ich dzieci nauczyły się dość różnorodnych rzeczy, i dbają o [wytrobienie w nich] zręczności w użyciu środków do wszelkich dowolnych celów, z których co do żadnego nie mogą rozstrzygnąć, czy rzeczywiście w przyszłości może się stać celem wychowanka, co do których jednak jest możliwe, że mógłby je kiedyś mieć. Troskliwość ta jest zaś tak wielka, że przy tym zaniedbują zwykle wykształcić i sprostować u dzieci ich sąd o wartości rzeczy, które by one mogły obrać sobie za swój cel.

Istnieje jednakowoż jeden cel, który można przyjąć jako rzeczywisty u wszystkich istot rozumnych (o ile do nich, jako do istot zależnych, imperatywy się stosują), więc i zamiar, który one nie tylko mogą mieć, ale o którym można z pewnością twierdzić, że wszystkie z przyrodzoną koniecznością go mają, mianowicie zamiar osiągnięcia szczęśliwości. Hipotetyczny imperatyw, który przedstawia praktyczną konieczność czynu jako środka do sprowadzenia szczęśliwości, jest asertoryczny. Wykładać go należy nie jako konieczny jedynie do jakiegoś niepewnego, możliwego tylko celu, ale jako konieczny do celu, który na pewno i *a priori* możemy z góry przyjąć u każdego człowieka, ponieważ należy do

¹² W oryginale Imperativen der Geschicklichkeit, co byłoby może lepiej tłumaczyć jako «imperatywy sprawności». Zachowujemy jednak termin «zręczność», użyty przez tłumacza, ponieważ «sprawność» mogłaby być rozumiana w sensie zbyt ogólnym.

1. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
jego istoty. Zręczność w wyborze środków do własnego największego dobra można nazwać mądrością¹³ w najściślejszym znaczeniu. A zatem imperatyw, który odnosi się do wyboru środków prowadzących do własnej szczęśliwości, tj. przepis mądrości, jest zawsze jeszcze hipotetyczny; nie nakazuje czynu bezwzględnie, lecz tylko jako środek do innego celu.

Na koniec istnieje imperatyw, który bezpośrednio nakazuje pewne zachowanie, nie zakładając jako warunku innego celu, który ma się przez to zachowanie uzyskać. Ten imperatyw jest kategoryczny. Nie dotyczy on materii czynu i tego, co z niego ma wynikać, lecz formy i zasady, z której czyn sam wynika, a istotna dobroć tego czynu polega na przekonaniach i usposobieniu¹⁴, jakkolwiek byłby jego wynik. Ten imperatyw nazwiemy imperatywem moralności.

Chcienia różnią się wedle tych trojakich zasad także wyraźnie odmiennieścią zmuszania woli. Aby [te różnice] uwidocznić, sądzę, iż nazwiemy te zasady w ich porządku najodpowiedniej, jeżeli powiemy: są

one albo prawidłami zręczności, albo radami mądrości, albo też nakazami (prawami) moralności. Albowiem tylko prawo wiąże się z pojęciem bezwarunkowej, a przy tym obiektywnej, a więc powszechnie ważnej konieczności, a nakazy są prawami, których trzeba słuchać, tj. którym trzeba ulegać nawet wbrew skłonności. Doradzanie zawiera wprawdzie konieczność, ale konieczność ta może mieć znaczenie tylko pod subiektywnym przypadkowym warunkiem, że ten lub ów człowiek to lub owo zalicza do swej Szczęśliwości; natomiast kategoryczny imperatyw nie jest ograniczony żadnym warunkiem i jako absolutnie, chociaż praktycznie konieczny może się najwłaściwiej nazywać nakazem. Pierwsze imperatywy można by nazwać technicznymi (należącymi do sztuki), drugie pragmatycznymi¹⁵ (należącymi do powodzenia), trzecie moralnymi (należącymi do wolnego zachowania się w ogóle, tj. do moralności).

Nasuwa się teraz pytanie, jak wszystkie te imperatywy są możliwe? Pytanie to nie domaga się wyjaśnienia, jak można pomyśleć dokonanie

¹³ Wyraz mądrość (Klugheit) pojmujemy w dwojakim znaczeniu: w pierwszym możemy ją nazwać mądrością życiową (Wdtklugheit), w drugim mądrością osobistą (Prwatklugheit). Pierwsza jest zręcznością człowieka we wpływaniu na drugich, by użyć ich do swych celów. Druga jest umiejętnością łączenia wszystkich tych celów dla własnej trwałej korzyści. Ona też jest właściwie tą mądrością, do której sprowadza się nawet wartość pierwszej, i kto w pierwszym znaczeniu jest mądry, w drugim zaś nie, o tym należałoby raczej powiedzieć, że jest rozsądny (gescheit) i przebiegły, ale ostatecznie niemądry.

¹⁴ Dwa te słowa zastępują niemiecki termin *Gesinnung*, którego nie da się oddać jednym słowem polskim.

¹⁵ Wydaje mi się, że właściwe znaczenie wyrazu pragmatyczny można w ten sposób najdokładniej określić. Albowiem pragmatycznymi zowią się te sankcje, które właściwie nie wypływają z prawa państw jako prawa konieczne, lecz z dbałości o dobro powszechne. Pragmatycznie opracowaną jest historia, jeżeli robi ludzi mądrymi, tj. poucza ich, w jaki sposób mogą zapewnić sobie pomyślność lepiej, a przynajmniej równie dobrze, jak ich przodkowie.

I. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
czynu nakazanego przez imperatyw, lecz tylko, jak można pomyśleć zmuszenie woli, które imperatyw wyraża w zadaniu. W jaki sposób jest możliwy imperatyw zřeczności, tego nie potrzeba zapewne osobno wyluszczać. Kto chce celu, ten chce także (o ile rozum wywiera na jego czyny stanowczy wpływ) niezbędnie do niego potrzebnego środka, będącego w jego mocy. Sąd ten jest, co się tyczy woli, analityczny, albowiem w chceniu przedmiotu jako mego skutku¹⁶ tkwi już moja przyczynowość jako działającej przyczyny, tj. użycie [przeze mnie] środków a imperatyw wyprowadza pojęcie czynności do tego celu potrzebnych z samego pojęcia chcenia, tego celu (określenie samych środków do zamierzonego celu wymaga bez wątpienia sądów syntetycznych, które jednak nie dotyczą przyczyny, czyli aktu woli, lecz tylko urzeczywistnienia przedmiotu). Że chcąc według zasady pewnej rozdzielić linię na dwie równe części muszę z jej końców zakreślić dwa przecinające się łuki, tego uczy matematyka naturalnie tylko za pomocą sądów syntetycznych; natomiast to, że jeżeli w pełni chcę skutku, chcę także czynności do niego potrzebnej, wiedząc, iż tylko przez taką czynność da się wywołać pomyślany skutek - to jest sąd analityczny, albowiem przedstawiać sobie coś jako skutek umożliwiony przeze mnie w pewien sposób i przedstawiać sobie siebie działającego dla jego osiągnięcia w ten sposób - to jedno i to samo.

¹⁶ Tzn. jako wywołanego przeze mnie skutku.

Gdyby tylko było tak łatwo podać określone pojęcie szczęśliwości, to imperatywy mądrości zgadzałyby się najzupełniej z imperatywami zřeczności i byłyby również analityczne. Albowiem tak tutaj jak tam mówiłoby się: kto chce celu, ten chce także (zgodnie z rozumem koniecznie) jedynych wiodących doń środków, które do tego są w jego mocy. Atoli na nieszczęście pojęcie szczęśliwości jest pojęciem tak nieokreślonym, że chociaż każdy człowiek życzy sobie dojść do niej, to jednak nigdy stanowczo i w zgodzie z samym sobą nie może powiedzieć, czego właściwie sobie życzy i chce. Przyczyną tego jest, że wszystkie co do jednego składniki należące do pojęcia szczęśliwości są empiryczne, tj. muszą być zaczerpnięte z doświadczenia, że jednak zarazem idea szczęśliwości wymaga absolutnej całości, najwyższego stopnia pomyślności i w moim obecnym, i w każdym przyszłym stanie. Ale jest rzeczą niemożliwą, żeby istota najbystrzejsza i zarazem najwięcej mogąca, ale przecież skończona, wyrobiła sobie określone pojęcie o tym, czego tutaj właściwie chce. Jeżeli [człowiek] chce bogactwa, ileż trosk, zazdrości i prześladowań mógłby przez to ściągnąć na swoją głowę! Jeżeli chce wiele poznania i zrozumienia rzeczy, stałoby się ono może dlań tylko wzrokiem, o tyle bystrzejszym, by mu w tym okropniejszym świetle przedstawić zła, które dotychczas przed nim się ukrywają, których jednak nie można uniknąć, albo żeby jeszcze większymi

1. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
potrzebami obarczyć jego żądze, które mu już [i tak] dosyć robią kłopotu. Jeżeli chce długiego życia, to kto zaręczy mu, czy nie będzie ono długą nędzą? Jeżeli chce przynajmniej zdrowia - jakżeż często słaba konstytucja ciała powstrzymała [człowieka] od rozpusty, w którą byłby popadł przy nieograniczonym zdrowiu itd. Krótko mówiąc, nie może on według żadnej zasady określić z zupełną pewnością, co go naprawdę uszczęśliwi, ponieważ do tego byłaby potrzebna wszechwiedza. Nie można więc postępować według określonych zasad, żeby być szczęśliwym, lecz tylko według empirycznych wskazówek, np. diety, oszczędności, uprzejmości, ostrożności itd., o których doświadczenie uczy, że na ogół najbardziej przyczyniają się do dobrego stanu [człowieka]. Z tego wynika, że imperatywy mądrości, ściśle mówiąc, wcale nie mogą nakazywać, tj. przedstawiać czynów obiektywnie jako praktycznie koniecznych, że uważać je trzeba raczej za rady (*consilia*), aniżeli za nakazy (*praecepta*) rozumu i że zupełnie nierozwiązalne jest zadanie: określić w sposób pewny i ogólny, jakie postępowanie będzie służyło szczęśliwości istoty rozumnej. Dlatego to nie jest możliwy żaden imperatyw dotyczący szczęśliwości, który by w ścisłym znaczeniu nakazywał czynić to, co przynosi szczęście, ponieważ szczęśliwość nie jest ideałem rozumu, lecz wyobraźni; opiera się to tylko na empirycznych podstawach, po których daremnie się spodziewamy, że powinny określić czyn, dzięki któremu osiągnęlibyśmy całość

nieskończonego w istocie szeregu skutków. Jeżeli przyjmiemy, że można w sposób pewny określić środki do szczęśliwości, to ten imperatyw mądrości byłby jednakże sądem analityczno-praktycznym, albowiem od imperatywu zręczności różni się on pod tym tylko względem, że przy nim cel ten jest możliwy, przy tamtym zaś dany; ponieważ jednak oba nakazują tylko środki do tego, o czym przyjmujemy, że stanowi cel naszej woli, przeto imperatyw nakazujący chcenie środków temu, kto chce celu, jest w obu wypadkach analityczny. Nie zachodzi więc też żadna trudność co do możliwości takiego imperatywu.

Przeciwnie, jak jest możliwy imperatyw moralnością to jest bez wątplenia jedyne pytanie wymagające rozwiązania, gdyż nie jest on zgoła hipotetyczny, a więc obiektywnie przedstawiona konieczność nie może się opierać na żadnym założeniu, jak przy hipotetycznych imperatywach. Trzeba tylko przy tym nigdy nie tracić z oka tego, że przy pomocy żadnego przykładu, a więc empirycznie, nie można rozstrzygnąć, czy w ogóle istnieje jakikolwiek kategoryczny imperatyw, ale [trzeba] baczyć na to, że wszystkie imperatywy, które wydają się kategoryczne, mogą być przecież w ukryty sposób hipotetyczne. Np. jeżeli nakaz brzmi: nie powinieneś oszukańczo dawać żadnego przyrzeczenia, i jeżeli przyjmujemy, że konieczność wstrzymania się od tego nie jest może tylko daniem rady w celu uniknięcia jakiegoś innego zła, tak że nakaz brzmiałby: nie powinieneś dawać kłamliwego

1. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności przyrzeczenia, żeby w razie, gdyby się to wydało, nie utracić kredytu [moralnego] u innych; ale [przeciwnie, jeżeli przypuszczamy], że czyn tego rodzaju należy uważać sam w sobie za zły, a więc imperatyw tego zakazu jest kategoryczny, to jednak nie można na żadnym przykładzie z pewnością pokazać, że wolę skłania tutaj jedynie prawo bez innych pobudek, jakkolwiek tak się wydaje; albowiem jest zawsze możliwe, że obawa wstydu, a może także nieświadoma obawa innych niebezpieczeństw skrycie wywiera wpływ na wolę. Któż może nieistnienie przyczyny wykazać przez doświadczenie, skoro ono nic więcej nie uczy, jak tylko, że jej nie spostrzegamy? W takim razie jednak tak zwany moralny imperatyw, który jako taki wydaje się kategorycznym i bezwarunkowym, byłby w istocie tylko pragmatycznym przepisem, który zwraca naszą uwagę na własną naszą korzyść i uczy nas tylko jej pilnować. Będziemy więc musieli całkiem *a priori* zbadać możliwość kategorycznego imperatywu, gdyż nie znajdujemy się tutaj w tym korzystnym położeniu, żeby rzeczywistość jego była dana w doświadczeniu, a więc żeby jego możliwość była potrzebna nie do ustalenia, lecz tylko do wyjaśnienia. Tyle jednak jest na razie widoczne, że jedynie kategoryczny imperatyw ma brzmienie praktycznego prawa, podczas gdy wszystkie inne mogą się nazywać wprawdzie zasadami

woli, ale nie prawami, ponieważ to, co jest konieczne tylko dla osiągnięcia jakiegokolwiek celu, może samo w sobie być uważane za przypadkowe, i ponieważ możemy się w każdej chwili uwolnić od tego przepisu, jeżeli porzucimy swój zamiar. Natomiast bezwarunkowy nakaz nie pozostawia woli żadnego wolnego wyboru tego, co przeciwne, więc on jedynie odznacza się tą koniecznością, jakiej dla prawa wymagamy. Po wtóre, przy tym kategorycznym imperatywie, czyli prawie moralności, istnieje bardzo poważny powód tej trudności (zrozumienia jego możliwości). Jest on syntetycznie praktycznym sądem *a priori*¹⁷, a ponieważ zrozumienie możliwości sądów tego rodzaju sprawia w teoretycznym rozumowaniu tyle trudności, przeto łatwo wywnioskować, że w praktycznym nie mniej sprawiać będzie.

Przy tym zadaniu spróbujmy najpierw, czy już samo pojęcie kategorycznego imperatywu nie dostarcza nam może także jego sformułowania, zawierającego sąd, który może być jedynie kategorycznym imperatywem; chociaż bowiem wiemy, jak brzmi taki absolutny nakaz, to [jednak] to, jak on jest możliwy, będzie jeszcze wymagało osobnych i mozolnych dociekań, które wszakże odkładamy do ostatniego rozdziału. Jeżeli pomyślę sobie hipotetyczny imperatyw w ogóle, to nie wiem z góry, co on będzie zawierał, dopóki nie jest mi dany

¹⁷ * *A priori*, a więc koniecznie, łączę z wolą czyn, nie zakładając z góry żadnego warunku wyływającego z jakiejś skłonności (choć [czynię to] tylko w sposób obiektywny, tj. przy przyjęciu idei rozumu, który miałby zupełnie w swej mocy wszystkie subiektywne pobudki). To [postępowanie] jest więc praktycznym sądem, który nie wyprowadza analitycznie chęci czynu z innego [chęci] założonego już z góry (albowiem nie posiadamy tak doskonałej woli), lecz łączy je bezpośrednio z pojęciem woli istoty rozumnej jako coś, co w niej jest zawarte.

I. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
warunek. Jeżeli zaś pomyślę sobie imperatyw kategoryczny, to zaraz wiem, co on zawiera. Ponieważ bowiem imperatyw prócz prawa zawiera tylko konieczność maksymy¹⁸ zgodności z tym prawem, prawo zaś nie zawiera żadnego warunku, do którego byłoby ograniczone, przeto nie pozostaje nic prócz powszechności prawa w ogóle, z którym maksyma czynu ma być zgodna, a którą to zgodność właściwie jedynie imperatyw przedstawia jako konieczną.

Kategoryczny imperatyw jest więc tylko jeden i brzmi następująco: postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem. Jeżeli wszystkie imperatywy obowiązku możemy wyprowadzić z tego jedynego imperatywu jako z ich zasady, to chociaż pozostawiamy jeszcze nierozstrzygnięte, czy to, co nazywamy obowiązkiem, nie jest w ogóle pustym pojęciem, to jednak będziemy mogli przynajmniej zaznaczyć, co przez to myślimy i co to pojęcie ma znaczyć.

Ponieważ powszechność prawa, według którego dokonują się skutki, stanowi to, co właściwie w najogólniejszym znaczeniu (ze względu na

formę) nazywamy przyrodą, tj. bytem rzeczy, o ile jest on określony według powszechnych praw, przeto ogólny imperatyw obowiązku mógłby także brzmieć następująco: postępuj tak, jak gdyby maksyma twojego postępowania przez wolę twą miała się stać ogólnym prawem przyrody.

Chcę teraz wymienić niektóre obowiązki według zwykłego ich podziału na obowiązki względem siebie i względem drugich, na obowiązki zupełne i niezupełne¹⁹.

I. Ktoś, komu życie sprzykrzyło się wskutek szeregu nieszczęść, które wzmogły się aż do beznadziejności, posiada jeszcze na tyle rozumu, że może się siebie zapytać, czy odebranie sobie życia nie sprzeciwia się obowiązkowi wobec siebie. Próbuje wtedy, czy też maksyma jego czynu może się stać ogólnym prawem przyrody, Maksyma jego brzmi zaś: Z miłości własnej biorę sobie za zasadę skrócić sobie życie, jeżeli w razie swego dłuższego trwania bardziej grozi ono cierpieniami, niż obiecuje przyjemności. Zachodzi tylko jeszcze pytanie, czy ta zasada miłości własnej może stać się ogólnym

¹⁸ * Maksyma jest to subiektywna zasada postępowania i należy ją odróżnić od obiektywnej zasady, tj. od praktycznego prawa. Tamta zawiera w sobie praktyczne prawidło, które rozum określa odpowiednio do warunków podmiotu (częściej odpowiednio do niewiedzy lub też skłonności tegoż), jest więc zasadą, według której podmiot postępuje; prawo zaś jest obiektywną zasadą (Prinzip) ważną dla każdej istoty rozumnej i zasadą (Grundsatz), według której podmiot postępować powinien, tzn. jest imperatywem.

¹⁹ * Należy tu zauważyć, że podział obowiązków zastrzegam sobie zupełnie dla przyszłej metafizyki moralności, że więc powyższy [podział] jest tylko dowolny (w celu uporządkowania moich przykładów). Zresztą rozumiem tutaj przez obowiązek zupełny taki, który nie dopuszcza żadnego wyjątku na korzyść skłonności, i pod tym względem mam nie tylko zewnętrzne, lecz także wewnętrzne obowiązki zupełne, co sprzeciwia się użyciu wyrazów przyjętemu w szkołach, za co jednak tutaj nie biorę na siebie odpowiedzialności, ponieważ dla mego celu jest obojętne, czy się ktoś ze mną co do tego zgodzi, czy nie.

1. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
prawem przyrody. Ale tutaj widzimy wnet, że przyroda, której prawem byłoby niszczenie samego życia przez to samo uczucie, którego celem jest pobudzanie do popierania życia, popadałaby sama z sobą w sprzeczność, a więc nie mogłaby istnieć jako przyroda, że zatem owa maksyma żadną miarą nie może być ogólnym prawem przyrody i dlatego całkowicie się sprzeciwia najwyższej zasadzie wszelkiego obowiązku.

2. Kogoś innego bieda zmusza do pożyczania pieniędzy. Wie on dobrze, że nie będzie mógł ich oddać, widzi jednak także, że nikt mu nie udzieli pożyczki, jeżeli solennie nie przyrzeknie, iż w oznaczonym czasie ją zwróci. Ma ochotę dać takie przyrzeczenie, ma jednak jeszcze tyle sumienia, że pyta się siebie: czy nie jest niedozwolone i czy nie sprzeciwia się obowiązkowi w taki sposób wydobywać się z biedy? Dajmy na to, że postanowi jednak tak [postąpić]; wówczas jego maksyma czynu brzmiałaby następująco: jeżeli uważam, że jestem w potrzebie, to chcę pożyczyć pieniędzy i obiecać oddać je, chociaż wtem, że to nigdy nie nastąpi. Ta zasada miłości własnej lub własnej korzyści da się może dobrze pogodzić z całym moim przyszłym powodzeniem, jednakże nasuwa się pytanie, czy takie postępowanie jest słuszne. Zamieniam więc wymaganie miłości własnej na ogólne prawo i stawiam pytanie w ten sposób: jak miałaby się rzecz wtedy, gdyby moja maksyma stała się ogólnym prawem? Wówczas widzę zaraz, że nie może ona mieć znaczenia ogólnego prawa przyrody i sama z sobą się zgadzać, lecz musi

koniecznie sobie zaprzeczać. Albowiem ogólność prawa, że każdy, czując się w biedzie, może obiecywać, co mu przyjdzie na myśl, w zamiarze niedotrzymania obietnicy, uniemożliwiałaby samo przyrzeczenie i cel w jakim je dajemy, ponieważ nikt nie wierzyłby, że mu coś [naprawdę] obiecano, lecz śmiałyby się z wszystkich takich oświadczeń jako z pustych zmyśleń.

3. Ktoś trzeci odkrywa w sobie talent, który przy pewnym wykształceniu mógłby go zrobić człowiekiem pod wieloma względami użytecznym. Znajduje się jednak w dogodnych warunkach i woli raczej oddawać się przyjemnościom niż starać się o rozszerzenie i poprawienie swych szczęśliwych zdolności przyrodzonych. Jeszcze pyta się jednak, czy jego maksyma zaniedbywania a darów przyrodzonych, prócz swej zgodności z jego pociągiem do uciech, zgadza się także z tym, co nazywamy obowiązkiem. Wtedy przekonywa się, że przyroda mogłaby wprowadzić przy takim ogólnym prawie zawsze jeszcze istnieć, chociażby człowiek (tak, jak mieszkańcy wysp Morza Południowego) pozwolił rdzewieć swemu talentowi i starał się życie swe obrócić tylko na próżniactwo, rozkosz, rozmnażanie się, słowem na uciechy; atoli nie może on żadną miarą chcieć, żeby stało się to ogólnym prawem przyrody, albo żeby zostało wszczepione w nas jako takie przez przyrodzony instynkt. Albowiem jako rozumna istota chce on koniecznie, żeby się w nim rozwinęły wszystkie władze, ponieważ są mu

1. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności

one przecież użyteczne i dane do rozmaitych możliwych celów.

4. Na koniec ktoś czwarty, komu dobrze się wie, widząc, że inni (którym mógłby przecież pomóc) muszą walczyć z wielkimi trudnościami, myśli sobie: co mnie to obchodzi? niech każdy będzie tak szczęśliwy, jak Bóg zechce, albo jak sam potrafi; niczego mu nie odbiorę ani nawet niczego nie będę mu zazdrościł, nie mam tylko żadnej chęci przyczynić się do Jego powodzenia lub wspomagać go w biedzie! W istocie, gdyby taki sposób myślenia stał się ogólnym prawem przyrody, mógłby ród ludzki bardzo dobrze istnieć, a nawet bez wątpienia jeszcze lepiej, aniżeli wtedy, kiedy każdy plecie o współczuciu i życzliwości, a nawet przy okazji usiłuje pełnić coś podobnego, natomiast, gdzie tylko może, oszukuje, prawa ludzi sprzedaje lub je w inny jakiś sposób narusza. Atoli chociaż jest możliwe, że według owej maksymy ogólne prawo przyrody mogłoby istnieć, to jednak nie jest możliwe chcieć, żeby taka zasada posiadała wszędzie znaczenie prawa przyrody. Albowiem wola postanawiająca to sprzeciwiałaby się sama sobie, ponieważ może się przecież zdarzyć niejeden taki wypadek, w którym człowiek ten potrzebuje miłości i współczucia drugich, a w którym przez takie prawo, wynikające z własnej jego woli, pozbawiłby sam siebie wszelkiej nadziei pomocy, której sobie życzy.

Oto niektóre spomiędzy wielu rzeczywistych, a przynajmniej przez nas za takie uważanych obowiązków, których wyprowadzenie z jednej

jedynej wymienionej zasady narzuca się jasno. Trzeba móc chcieć, żeby maksyma naszego czynu stała się prawem ogólnym: oto kanon normujący moralną ocenę czynu w ogóle. Niektóre czyny są tego rodzaju, że maksyma ich nie da się bez sprzeczności nawet pomyśleć jako ogólne prawo przyrody; cóż dopiero, żebyśmy mogli jeszcze chcieć, iżby ono miało się stać takim [*scil.* ogólnym prawem]. Przy innych [czynach] nie znajdujemy wprawdzie tej wewnętrznej niemożliwości, ale niemożliwą rzeczą jest chcieć, żeby maksyma ich była wyniesiona do ogólności prawa przyrody, ponieważ wola taka zaprzeczałaby sama sobie. Łatwo spostrzec, że pierwsza maksyma sprzeciwia się ścisłemu i ciaśniejszemu pojęciu (nieodwołalnemu) obowiązku, druga zaś tylko szerszemu [pojęciu] obowiązku (będącego zasługą) i że w ten sposób za pomocą podanych przykładów przedstawiliśmy wyczerpująco wszystkie obowiązki z uwagi na rodzaj zobowiązania (nie przedmiot ich czynu), w ich zależności od jednej jedynej zasady.

Zwracając przy każdym przekroczeniu obowiązku uwagę na siebie samych, spostrzegamy, że rzeczywiście nie chcemy, żeby maksyma nasza miała stać się ogólnym prawem, gdyż to jest dla nas niemożliwe, raczej jej przeciwieństwo ma pozostać prawem ogólnym; pozwalamy sobie tylko robić z tego dla nas lub (na ten raz tylko) gwoli naszej skłonności wyjątek. A zatem gdybyśmy rozważali wszystko z jednego i tego samego punktu widzenia, to jest [z punktu widzenia] rozumu,

1. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
natrafilibyśmy na sprzeczność w naszej własnej woli, polegającą na tym, że pewna zasada jest z obiektywnego punktu widzenia konieczna jako ogólne prawo, a jednak subiektywnie nie może powszechnie obowiązywać, lecz ma dopuszczać wyjątki. Ponieważ jednak rozważamy nasze postępowanie raz z punktu widzenia woli zupełnie zgodnej z rozumem, potem zaś to samo postępowanie z punktu widzenia woli pozostającej pod wpływem skłonności, przeto w istocie nie ma tutaj żadnej sprzeczności, ale raczej opór skłonności przeciwko przepisowi rozumu (*antagonismus*), przez co ogólność zasady (*universalitas*) zamienia się w samo tylko powszechne uznanie (*generalitas*), dzięki któremu praktyczna zasada rozumu ma się zejść w połowie drogi z maksymą. A chociaż wedle naszego własnego, bezstronnie powziętego sądu nie da się to usprawiedliwić, dowodzi to jednak, że uznajemy rzeczywiście ważność kategorycznego imperatywu i (przy całym dla niego szacunku) pozwalamy sobie tylko na niektóre wyjątki - jak nam się zdaje - niewielkiej wagi i wymuszone na nas. Tyle więc przynajmniej wykazaliśmy, że obowiązek, jeżeli jest pojęciem, które zawiera znaczenie i rzeczywistą moc prawodawczą dla naszych czynów, może znaleźć wyraz tylko w imperatywach kategorycznych, żadną miarą zaś w hipotetycznych; tudzież przedstawiliśmy, co już wiele znaczy, wyraźnie i w sposób przeznaczony dla każdego zastosowania treść imperatywu kategorycznego, który musiałby zawierać zasadę wszelkiego obowiązku

(jeżeliby w ogóle coś takiego istniało). Nie postąpiliśmy jednak jeszcze tak daleko, żeby dowieść *a priori* że tego rodzaju imperatyw rzeczywiście istnieje, że istnieje praktyczne prawo, które nakazuje samo przez się, bezwarunkowo i bez żadnych pobudek, i że przestrzeganie tego prawa jest obowiązkiem.

Dla osiągnięcia tego celu jest nadzwyczaj ważne wziąć sobie to za przestrożę, żeby sobie tylko nie zaprzętać głowy usiłowaniem wyprowadzenia realności tej zasady ze szczególnej właściwości natury ludzkiej. Albowiem obowiązek ma być praktycznie bezwarunkową koniecznością czynu, musi więc być ważny dla wszystkich rozumnych istot (do jakich tylko imperatyw w ogóle może się odnosić) i dlatego jedynie być także prawem dla każdej woli ludzkiej. Natomiast to, co wyprowadzamy tylko ze szczególnej przyrodzonej zdolności człowieka, z pewnych uczuć i skłonności, a nawet, o ile możliwości, ze szczególnego kierunku, który byłby właściwy rozumowi ludzkiemu i nie musiał koniecznie obowiązywać woli każdej istoty rozumnej, może służyć wprowadzie dla nas za maksymę, ale nie za prawo, za subiektywną zasadę, taką, iż mamy pociąg i skłonność, by móc postępować wedle niej, ale nie za zasadę obiektywną, wedle której postępować byłoby nam nakazane, chociażby sprzeciwiał się temu wszelki nasz pociąg, nasza skłonność i przyrodzony ustrój. Dowodzi to nawet, że tym więcej jest w obowiązku szczytności i wewnętrznej godności nakazu, im mniej za nim

I. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
przemawiają subiektywne przyczyny, im więcej zaś przeciwko niemu, nie osłabiając jednak przez to w niczym tego, że prawo wywiera na nas przymus, i nie ujmując nic z jego ważności.

I tutaj widzimy, że postawiono filozofię na gruncie niepewnym, a powinien on być mocny, mimo że ani w niebie, ani na ziemi nie jest do niczego przywiązany ani na niczym oparty. Tutaj ma ona dać dowód swej czystości jako ta, która sama dzierży swe prawa, a nie jako głosicielka tych [praw], które podszeptuje jej wrodzony zmysł lub nie wiadomo jaka opiekuńcza przyroda. Wszystkie one bez wyjątku, chociaż może zawsze są lepsze aniżeli żadne, nie mogą jednak nigdy dostarczyć zasad dyktowanych przez rozum, które muszą mieć swe źródło całkowicie *a priori*, a przez to zarazem muszą mieć swą posłuch nakazującą powagę: żeby niczego nie spodziewać się po skłonnościach człowieka, a wszystkiego po najwyższej władzy prawa i należnym mu szacunku, albo w przeciwnym razie skazać człowieka na pogardę dla siebie samego i odrazę wewnętrzną.

Wszystko więc, co jest empiryczne, nie tylko nie nadaje się wcale na domieszkę do zasady moralności, ale nawet jest w najwyższym stopniu szkodliwe dla czystości samych obyczajów, w których właściwa i ponad wszelką cenę wyższa wartość bezwzględnie dobrej woli właśnie na tym

polega, że zasada czynu wolna jest od wszelkiego wpływu motywów przypadkowych - a tylko takich może dostarczyć doświadczenie. Nie można też dość wiele i dość często ostrzegać przed tą opieszałością albo nawet przed niskim sposobem myślenia w szukaniu zasady pomiędzy empirycznymi pobudkami i prawami. Rozum ludzki bowiem w swym znużeniu chętnie spoczywa na tym posłaniu i śniąc słodkie rojenia (które każą mu zamiast Junony obejmować chmurę) podrzuca moralności bękarta zszytego z części najróżnorodniejszego pochodzenia, który jest podobny do wszystkiego, co w nim widzieć chcemy, tylko nie do cnoty, [zwłaszcza] dla tego, kto raz ją ujrzał w jej prawdziwej postaci²⁰.

Pytanie jest więc następujące: czyż jest koniecznym prawem dla wszystkich istot rozumnych oceniać stale swoje postępowanie według takich maksym, co do których [te istoty] same mogą chcieć, by służyły za powszechne prawa? Jeżeli takie prawo istnieje, to musi ono (całkiem *a priori*) łączyć się z pojęciem woli istoty rozumnej w ogóle. Chcąc połączenie to odkryć, musimy, jakkolwiek się temu opieramy, posunąć się o krok dalej, mianowicie do metafizyki - chociaż w taką jej dziedzinę, która różni się od dziedziny spekulatywnej filozofii - to jest do metafizyki moralności. W praktycznej filozofii, gdzie nie chodzi nam o przyjmowanie podstaw tego, co się dzieje, lecz praw tego, co dzieć i się

²⁰ Ujrzeć cnotę w jej właściwej postaci nie jest niczym innym jak przedstawić moralność, ogoloną z wszelkiej przy-mieszki czynników zmysłowych i wszelkiej nieprawdziwej ozdoby, jaką daje nagroda lub miłość własna. Jak bardzo przyćmiewa ona wtedy wszystko inne, co skłonnościom wydaje się powabne, to może sobie każdy łatwo uświadomić za pomocą najprostszej próby swego rozumu, byleby tylko nie był całkiem niezdolny do abstrakcji.

I. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
powinno, mimo że nigdy się nie dzieje, tj. praw obiektywnie praktycznych, tam nie mamy potrzeby badać przyczyn, dlaczego coś się podoba lub nie podoba, czym różni się przyjemność samego odczucia od gustu i czy tenże różni się od ogólnego upodobania rozumu, na czym polega uczucie przyjemności i przykrości i w jaki sposób wpływają stąd żądze i skłonności, z tych zaś, przez współdziałanie rozumu, maksymy, albowiem to wszystko należy do empirycznej nauki o duszy, która tworzyłaby drugą część przyrodo-znawstwa, jeżeli uważa się je za filozofię przyrody, o ile ta opiera się na prawach empirycznych. Tu zaś jest mowa o prawie obiektywnie praktycznym, a więc o stosunku woli do siebie samej, o ile ona wyłącznie przez rozum się określa (*sich bestimmt*), a wtenczas odpada samo przez się wszystko, co odnosi się do empirycznych czynników, gdyż, jeżeli rozum sam przez się określa zachowanie się (czego możliwość chcemy teraz właśnie zbadać), musi to czynić koniecznie *a priori*.

Wolę pojmujemy jako zdolność samodzielnego nakłaniania się do czynu zgodnie z przedstawieniem pewnych praw. Taką zdolność możemy zaś spotkać tylko w istotach rozumnych. Tym, co służy woli za obiektywną podstawę do samookreślenia się, jest cel, ten zaś - jeżeli dany jest przez sam tylko rozum - musi obowiązywać w równej mierze wszystkie istoty świadome. Go zaś zawiera tylko podstawę możliwości czynu, którego skutek jest celem, zwie się środkiem. Subiektywną

podstawą pożądania jest po-budka, obiektywną podstawą woli - motyw; stąd różnica między subiektywnymi celami, opierającymi się na pobudkach, a obiektywnymi, w których chodzi o motywy mające ważność dla każdej istoty rozumnej. Praktyczne zasady są formalne, jeżeli nie uwzględniają żadnych celów subiektywnych, są zaś materialne, jeżeli się na nich, a więc na pewnych pobudkach, opierają. Cele, które rozumna istota wyznacza sobie dowolnie jako skutki swego czynu (cele materialne), są wszystkie tylko względne; albowiem tylko sam ich stosunek do szczególnego rodzaju zdolności pożądania podmiotu nadaje im wartość, która dlatego nie może dostarczyć żadnych zasad koniecznych, ogólnych, ważnych dla wszystkich istot rozumnych i dla każdego chcenia, to jest praw praktycznych. Dlatego też wszystkie te względne cele są tylko podstawą imperatywów hipotetycznych.

Przypuśćmy jednak, że istniałoby coś, czego istnienie samo w sobie posiada bezwzględną wartość, a co jako cel sam w sobie mogłoby tworzyć podstawę pewnych praw; w takim razie w tym i tylko w tym leżałaby podstawa (*Grund*) możliwego kategorycznego imperatywu, tj. praktycznego prawa.

Twierdźę oto: człowiek i w ogóle każda istota rozumna istnieje jako cel sam w sobie, nic tylko jako środek, którego by ta lub owa wola mogła używać wedle swego upodobania, lecz musi być uważany zarazem za cel zawsze, we wszystkich swych czynach, odnoszących się tak do niego

1. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
samego jak też do innych istot rozumnych. Wszelkie przedmioty [ku którym kierują się nasze] skłonności mają tylko wartość warunkową. Gdyby bowiem skłonności i oparte na nich potrzeby nie istniały, to przedmiot ich byłby bez wartości. Same zaś skłonności jako źródła potrzeb nie tylko nie mają żadnej bezwzględnej wartości, tak aby ich sobie życzyć, ale nawet musi być powszechnym życzeniem każdej istoty rozumnej, żeby się od nich zupełnie uwolnić. A zatem wartość wszystkich przedmiotów, jakie dzięki naszym czynnościom mielibyśmy zdobyć, jest zawsze warunkowa. To, co istnieje, a czego istnienie zależy nie od naszej woli, ale od przyrody, ma mimo to - o ile jest czymś pozbawionym rozumu - tylko względną wartość, a to jako środek, i zwie się dlatego rzeczą; natomiast istoty rozumne nazywamy osobami, ponieważ już ich natura wyróżnia je jako cele same w sobie, tj. jako coś, czego nie należy używać tylko jako środka, a więc o tyle ogranicza wszelką dowolność (i jest przedmiotem szacunku). Są to więc nie tylko subiektywne cele, których istnienie jako skutek naszego czynu posiada dla nas wartość, lecz cele obiektywne, tj. rzeczy, których istnienie samo w sobie jest celem, i to takim, którego nie można zastąpić żadnym innym celem, któremu by one miały służyć jedynie za środek, ponieważ bez niego nie znalazłoby się zgoła nic, co miałoby wartość bezwzględną. Gdyby zaś wszelka wartość była warunkowa, a więc przypadkowa,

wówczas nie moglibyśmy znaleźć dla rozumu w ogóle żadnej najwyższej praktycznej zasady.

Jeżeli więc ma istnieć najwyższa praktyczna zasada, a w stosunku do woli ludzkiej imperatyw kategoryczny, to musi ona być taka, że z przedstawienia tego, co jest konieczne dla każdego celem - ponieważ jest celem samym w sobie - tworzy obiektywną zasadę woli, a więc może służyć za ogólne praktyczne prawo. Podstawą tej zasady jest to, że natura rozumna istnieje jako cel sam w sobie. Tak przedstawia sobie człowiek koniecznie własne swoje istnienie; o tyle więc powyższa zasada jest subiektywną zasadą czynów ludzkich. Tak jednak przedstawia sobie także każda inna istota rozumna swoje istnienie według tej samej rozumowej zasady, która jest ważna także dla mnie, a więc jest ona zarazem obiektywną zasadą, z której jako z najwyższej praktycznej podstawy muszą się dać wyprowadzić wszystkie prawa woli. Praktyczny imperatyw brzmić więc będzie następująco: Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka. Przyjrzyjmy się, czy to się da wykonać. Pozostanmy przy poprzednio wymienionych przykładach : Po pierwsze ten, kto nosi się z myślą o samobójstwie, zada sobie, zgodnie z pojęciem²¹ koniecznego obowiązku względem siebie samego, pytanie, czyjego czyn może zgadzać się z ideą człowieczeństwa

²¹ * Zdanie to stawiam tutaj jako postulat. Jego uzasadnienie znajdziemy w ostatnim rozdziale.

I. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
jako celu samego w sobie. Jeżeli się zabija, żeby uniknąć przykrego stanu, w takim razie posługuje się sobą tylko jako środkiem do zachowania znośnego stanu aż do końca życia. Atoli człowiek nie jest rzeczą, a więc czymś, czego by można było używać tylko jako środka, lecz must być przy wszystkich swych czynach uważany zawsze za cel sam w sobie. A zatem nie mogę człowiekiem w mej osobie w żaden sposób rozporządzać, nie mogę go kaleczyć, gubić lub zabijać, (ściślejsze określenie tej zasady w celu uniknięcia wszelkiego nieporozumienia, np. jeżeli chodzi o amputację członków dla zachowania zdrowia, o niebezpieczeństwo, na które życie swoje narażam, żeby je zachować, itd., mogę tutaj pominąć; należy ono do etyki właściwej.)

Po drugie, co się tyczy koniecznego, czyli należnego obowiązku względem drugich, to ten, kto ma zamiar dać innym kłamliwą-obietnicę, przekona się zaraz, że chce drugiego człowieka użyć tylko za środek, bez względu na to, że człowiek ten zarazem cel w sobie zawiera. Albowiem człowiek.-którego przez taką obietnicę chcę użyć do własnych celów, nie może żadną miarą godzić się na mój sposób postępowania względem niego, a więc sam nie może zawierać w sobie celu mego czynu.

Wyraźniej uwydatnia się to pogwałcenie zasady innych ludzi, gdy przytoczymy przykłady targnięcia się na cudzą wolność i własność. Albowiem widzimy wtedy jasno, że ten, kto narusza prawa ludzi, jest skłonny posługiwać się osobą innych tylko jako środkiem, nie uwzględniając tego, że jako istoty rozumne należy ich cenić zawsze zarazem jako cele, tj. tylko jako takich, którzy ze względu na ten sam czyn muszą także móc zawierać w sobie cel²².

Po trzecie, co do przypadkowego (będącego za-sługą) obowiązku względem samego siebie, to nie wystarcza, że czyn nie sprzeciwia się człowieczeństwu w naszej osobie, jako celowi samemu w sobie, lecz musi się także z nim zgadzać. W człowieczeństwie tkwią zadatki (*Anlagen*) większej doskonałości, które należą do celu przyrody ze względu na człowieczeństwo w podmiocie, którym jesteśmy; zaniedbywanie ich zgadzałoby się może z biedą z utrzymaniem ludzkości Jako celu samego w sobie, ale nie z krzewieniem tego celu.

Po czwarte, co do obowiązku będącego zasługą względem drugich, to celem przyrodzonym, który mają wszyscy ludzie, jest własna ich szczęśliwość. Wprawdzie ludzkość mogłaby istnieć, gdyby nikt niczym nie przyczyniał się do szczęśliwości drugich, ale przy tym niczego jej

²² Nie myślm tyko, że tutaj za prawidło lub zasad? może służyć trywialne zdanie quod tibi non vis fieri etc. Albowiem jest ono tylko z tamtego wywiedzione, aczkolwiek z różnymi ograniczeniami; nie może być ogólnym prawem, ponieważ nie zawiera podstawy obowiązków względem samego siebie ani też obowiązków miłości względem drugich (gdyż niejeden przystałby chętnie na to, że inni nie mają mu dobrze czynić, byleby tylko mógł być wolny od tego, żeby innym dobrze czynić), ani na koniec żadnych należnych obowiązków względem siebie nawzajem; albowiem na tej podstawie argumentowałby zbrodniarz przeciwko sędziom, którzy mu karę wymierzają itd.

I. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
umyślnie nie ujmował, jednakże stanowi to tylko negatywną, a nie pozytywną zgodność z człowieczeństwem jako celem samym w sobie, gdyby każdy nie starał się także popierać celów drugih ludzi, ile tylko może²³. Albowiem cele podmiotu, jako będącego celem samym w sobie, muszą o ile możności być także moimi celami, jeżeli owo przedstawienie ma we mnie wywoływać całkowity skutek.

Ta zasada człowieczeństwa i każdej rozumnej natury w ogóle, jako celu samego w sobie (która jest najwyższym ograniczającym warunkiem wolności czynów każdego człowieka), nie pochodzi z doświadczenia, najprzód ze względu na swą ogólność, gdyż odnosi się do wszystkich rozumnych istot w ogóle, a żadne doświadczenie nie wystarcza, żeby coś o tym stanowić; po wtóre, ponieważ przedstawiamy sobie w niej człowieczeństwo nie jako cel ludzki (subiektywnie), tj. jako przedmiot, który stawiamy sobie sami przez się rzeczywiście za cel, lecz jako cel obiektywny, który, choćbyśmy mieli nie wiem jakie cele, jako prawo powinien stanowić najwyższy ograniczający warunek wszystkich subiektywnych celów, przeto musi ona wy-pływać z czystego rozumu. Podstawa wszelkiego praktycznego prawodawstwa leży bowiem obiektywnie w prawie i formie powszechności, która robi je (podług pierwszej zasady) zdatnym do bycia prawem (w każdym razie prawem

przyrody), a subiektywnie [leży] w celu; podmiotem wszystkich celów jest zaś każda istota rozumna jako cel sam w sobie (podług drugiej zasady). Z tego wynika trzecia praktyczna zasada woli jako najwyższy warunek jej zgodności z powszechnym praktycznym rozumem, mianowicie idea woli każdej istoty rozumnej jako woli powszechnie prawodawczej.

W myśl tej zasady odrzucamy wszystkie maksymy, które nie mogą istnieć razem z własnym powszechnym prawodawstwem woli. Wola więc nie tylko podlega prawu, ale podlega mu tak, że należy ją uważać także za nadającą sobie samej prawa i właśnie dlatego dopiero za podległą prawu (za którego twórcę sama może się uważać).

Imperatywy, według poprzedniego sposobu ich przedstawienia, tzn. wedle zgodności czynów z prawem, podobnej ogólnie do porządku w przyrodzie, lub wedle ogólnej wyższości istot rozumnych samych w sobie jako celów, wyłączały wprawdzie ze swej [posłuch] nakazującej powagi wszelką przymieszkę jakiegokolwiek zainteresowania jako pobudki, a to dlatego właśnie, że przedstawialiśmy je sobie jako kategoryczne, atoli przyjmowaliśmy tylko, że są kategoryczne, ponieważ musieliśmy coś takiego przyjąć chcąc wyjaśnić pojęcie obowiązku. To jednak, że istnieją praktyczne sądy, które nakazywałyby w sposób

²³ W oryginale zdanie to brzmi: ...wenn jedermann auch nicht die uecke anderer, soviel an ihm ist, €« befördern trachtete Zdanie to nie wydaje się całkiem jednoznaczne i nasuwa możliwości także innego tłumaczenia (<<choćby każdy nie starał się popierać>>).

I. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
kategoryczny, samo dla siebie nie da się udowodnić, a w ogóle nie może się to stać w tym rozdziale. Jednakże jedno przecież można było zrobić, mianowicie to, żeby w samym imperatywie za pomocą jakiegoś określenia, które by w sobie zawierał, było zaznaczone-wyrzeczenie się wszelkiego zainteresowania przy chceniu [płynącym] z obowiązku, Jako specyficzna cecha odróżniająca imperatyw kategoryczny od hipotetycznego. To dokonuje się w obecnej trzeciej formule zasady, mianowicie w idei woli każdej istoty rozumnej, jako woli powszechnie prawodawczej.

Jeżeli bowiem pomyślimy sobie taką wolę, to chociaż wola podlega prawom może być jeszcze z tym prawem związana względami na jakiś interes, to jednak wola, która sama jest przede wszystkim prawodawczą, nie może z uwagi na to zależeć od względu na jakikolwiek interes, albowiem taka zależna wola wymagałaby sama jeszcze innego prawa, które by interes jej miłości własnej ograniczało do tego warunku, by się nadawała na ogólne prawo.

Zasada, wedle której każda wola ludzka jest wolą ustanawiającą przez wszystkie swe maksymy ogólne prawodawstwo²⁴, gdyby tylko z pozostałych względów była słuszna, nadawałaby się dobrze na kategoryczny imperatyw dlatego, że właśnie ze względu na ideę

powszechnego prawodawstwa nie opiera się na żadnym interesie, a więc wśród wszystkich imperatywów jedynie ona może być nieuwarunkowana. Albo jeszcze lepiej, odwracając zdanie: jeżeli istnieje imperatyw kategoryczny (tj. prawo dla każdej woli istoty rozumnej), to może on tylko nakazywać, żeby czynić wszystko według maksymy swej woli jako takiej, która zarazem mogłaby mieć za przedmiot samą siebie jako powszechnie prawodawczą. Albowiem tylko wtedy praktyczna zasada i imperatyw, któremu wola jest posłuszna, są nieuwarunkowane, ponieważ wola nie może się opierać na żadnych względach na jakiś interes.

Jeżeli teraz spojrzymy na wszystkie dotychczasowe usiłowania, jakie kiedykolwiek przedsięwzięto w celu wyszukania zasady moralności, to nie możemy się dziwić, że żadne z nich nie mogło się udać. Widziano, że człowiek jest związany prawami przez swój obowiązek, ale nikomu nie przyszło na myśl, że podlega on tylko swemu własnemu, a jednak powszechnemu prawodawstwu, i że jest tylko obowiązany postępować zgodnie z wolą własną, ale - z uwagi na cel przez przyrodę wyznaczony - powszechnie prawodawczą. Albowiem, jeżeli przedstawiano go sobie tylko jako podlegającego (jakiemu bądź) prawu, to prawo to musiałoby wiązać się z jakimś interesem w postaci podniety lub przymusu,

²⁴ * Mogę być tutaj zwolniony od przytaczania przykładów dla wyjaśnienia tej zasady, ponieważ do tego celu mogą służyć wszystkie te przykłady, które już wyjaśniały imperatyw kategoryczny i jego formułę.

1. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
ponieważ nie wynikało jako prawo z jego woli, lecz wolę tę zgodnie z prawem coś innego zniewalało do postępowania w pewien sposób. Ale przez ten całkiem konieczny wniosek nieodwołalnie została stracona wszelka praca nad znalezieniem najwyższej zasady obowiązku. Albowiem nie otrzymywało się nigdy obowiązku, lecz tylko konieczność działania rodzącego się z uwzględnienia pewnej korzyści. A korzyść ta może być własna lub cudza. Wtenczas jednak imperatyw musiał wypaść zawsze warunkowo i nie mógł się wcale nadawać na nakaz moralny. Nazwę więc zasadę tę zasadą autonomii woli, w przeciwstawieniu do każdej innej, którą dlatego zaliczam do heteronomii.

Pojęcie każdej istoty rozumnej, która dzięki wszystkim maksymom swej woli musi się uważać za powszechnie prawodawczą, by z tego punktu widzenia oceniać samą siebie i swoje postęпки, naprowadza na związane z nim bardzo płodne pojęcie, mianowicie pojęcie państwa celów.

Przez państwo zaś pojmuję systematyczne powiązanie różnych rozumnych istot przez wspólne prawa. A ponieważ prawa określają cele wedle ich powszechnego obowiązywania, przeto, - jeżeli pominiemy osobiste różnice między istotami rozumnymi, jako też wszelką treść ich celów prywatnych - to całość wszystkich celów (tak istot rozumnych jako celów samych w sobie, jak własnych celów, jakie każda z nich sama sobie może stawiać) da się pomyśleć w systematycznym związku, tj.

jako państwo celów, które jest według powyższych zasad możliwe.

Albowiem istoty rozumne podlegają wszystkim prawu [mówiącemu], że żadna z nich nie powinna nigdy traktować ani sama siebie, ani nikogo innego tylko jako środek, lecz zawsze zarazem jako cel sam w sobie. Z tego zaś wynika systematyczne powiązanie istot rozumnych przez wspólne obiektywne prawa, tj. państwo, które - ponieważ prawa te dotyczą właśnie stosunku tych istot do siebie jako celów i środków do celu - może się nazywać państwem celów (co naturalnie jest tylko ideałem).

Istota rozumna należy jako członek do państwa celów, jeżeli w nim jest wprawdzie powszechnie prawodawcza, ale zarazem sama prawom tym podlega. Należy doń jako zwierzchnik, jeżeli jako prawodawcza nie podlega żadnej innej woli.

Istota rozumna musi uważać się zawsze za prawodawczą w państwie celów możliwym dzięki wolności woli, bez względu na to, czy jest jego członkiem, czy zwierzchnikiem. Miejsce zwierzchnika może jednak zająć nie przez samą maksymę swej woli, lecz dopiero wtedy, gdy jest istotą zupełnie niezależną, bez potrzeb i bez ograniczania swej władzy dostosowanej do swej woli.

Moralność polega więc na odnoszeniu się wszelkiego czynu do prawodawstwa, dzięki czemu jedynie jest możliwe państwo celów. Prawodawstwo to musi jednakże móc znajdować się w każdej istocie

I. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
rozumnej i wypływać z jej woli, której zasadą jest przeto: nie wykonywać żadnego czynu według innej maksymy, jak tylko takiej, z którą się zgadza to, że ona jest powszechnym prawem, a więc tylko w ten sposób, żeby wola dzięki swej maksymie mogła zarazem uważać sama siebie za powszechnie prawodawczą. Jeżeli maksymy jako powszechnie prawodawcze już z natury swej nie zgadzają się koniecznie z tą obiektywną zasadą istot rozumnych, to konieczność czynu według owej zasady nazywa się praktycznym przymusem, tj. obowiązkiem. Obowiązek nie ciąży w państwie celów na zwierzchniku, ale na każdym członku państwa, i to na wszystkich w równej mierze.

Praktyczna konieczność postępowania według tej zasady, tj. obowiązek, nie polega wcale na uczuciach, popędach i skłonnościach, lecz tylko na stosunku istot rozumnych do siebie, przy którym wolę istoty rozumnej musi się zawsze uważać zarazem za prawodawczą, ponieważ inaczej [istota rozumna] nie mogłaby pomyśleć obowiązku jako celu samego w sobie. Rozum odnosi więc każdą maksymę woli jako powszechnie prawodawczą do każdej innej woli, a także do każdego postępowania względem samego siebie, i to nie ze względu na jakąś inną praktyczną pobudkę lub przy-szła korzyść, lecz na podstawie idei godności istoty rozumnej, która żadnemu innemu prawu nie jest posłuszna, tylko temu, które zarazem sama nadaje.

W państwie celów wszystko ma albo jakąś cenę, albo godność. To, co ma cenę, można zastąpić także przez coś innego, jako jego równoważnik, co zaś wszelką cenę przewyższa, a więc nie dopuszcza żadnego równoważnika, posiada godność.

To, co odnosi się do powszechnych ludzkich skłonności i potrzeb, ma cenę rynkową; to, co bez względu na jakąś potrzebę odpowiada pewnemu smakowi, tj. upodobaniu w samej bezcelowej grze naszych władz umysłowych, posiada cenę uczuciową (*Affektions-preis*), to zaś, co stanowi warunek, pod którym jedynie coś może być celem samym w sobie, ma nie tylko względną wartość, tj. cenę, lecz wartość wewnętrzną, tj. godność.

Moralność jest warunkiem, od którego jedynie zależy to, że istota rozumna może być celem samym dla siebie, ponieważ tylko dzięki niej można być prawodawczym członkiem w państwie celów. A więc jedynie moralność i ludzkość, o ile jest zdolna do moralności, są tym, co posiada godność. Zręczność i pilność w pracy mają cenę rynkową; dowcip, żywa wyobraźnia - i humor cenę uczuciową; zaś wierność w przyrzeczeniach, życzliwość [płynąca] z zasad (nie z instynktu), mają wartość wewnętrzną. Ani natura, ani sztuka nie zawierają nic, co by mogły w braku tamtych²⁵ postawić na ich miejsce, albowiem ich wartość nie polega na skutkach, które z nich wynikają, na korzyści i użytku, jaki

²⁵ * Seil. wierności i życzliwości.

I. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności przynoszą, lecz na przekonaniach i usposobieniach (*Gesinnungen*) tj. na maksymach woli, gotowych ujawniać się w ten sposób w czynach, .choćby też żaden korzystny skutek za nimi nie przemawiał. Te czyny - byśmy spoglądali na nie z bezpośrednią życzliwością i upodobaniem - nie wymagają też żadnego zalecenia ze strony jakiejś subiektywnej dyspozycji lub smaku, żadnego bezpośredniego pociągu do nich lub uczucia; przedstawiają one wolę, która ich dokonywa, jako przedmiot bezpośredniego poszanowania; nie wymaga ono niczego prócz rozumu, żeby do nich wolę zobowiązać, a nie pochlebstwem je od niej wyłudzić, co w wypadku obowiązków stanowiłoby i tak sprzeczność. Ta ocena pozwala więc wartość takiego sposobu myślenia poznać jako godność i wywyższa go nieskończenie ponad wszelką cenę, przy pomocy której nie można go ani obliczyć, ani też porównać bez pogwałcenia niejako jego świętości.

I cóż to jest takiego, co upoważnia przekonanie i usposobienie moralnie dobre czyli cnotę do roszczenia sobie tak wielkich praw? Nic mniejszego jak udział, który zdobywa ona dla istoty rozumnej w powszechnym prawodawstwie, sprawiając przez to, że nadaje się ona na człon w możliwym państwie celów, do czego była już przeznaczona przez własną naturę jako cel sam w sobie i dlatego właśnie jako prawodawcza w państwie celów, jako wolna w odniesieniu do wszystkich praw przyrody, posłuszna jedynie tym prawom, które sama

nadaje i według których jej maksymy mogą należeć do powszechnego prawodawstwa (któremu zarazem sama się poddaje). Albowiem wszystko posiada tylko tę wartość, którą wyznacza mu prawo. Samo zaś prawodawstwo, które określa wszelką wartość, musi dlatego posiadać godność, tj. bezwarunkową, nieporównaną wartość, dla której słowo szacunek jest jedynym odpowiednim wyrazem oceny, jakiej istota rozumna winna ją poddać. Autonomia jest więc podstawą godności natury ludzkiej i każdej natury rozumnej.

Wymienione trzy rodzaje przedstawiania sobie zasady moralności są w gruncie rzeczy tylko różnymi formułami tego samego prawa, z których pierwsza łączy w sobie sama przez się obie pozostałe. Jeżeli zachodzi przecież między nimi pewna różnica, wprowadzie raczej subiektywnie niż obiektywnie praktyczna, to ta, żeby daną ideę rozumu bardziej unaocznić (na podstawie pewnej analogii), a przez to uprzystępnić ją dla uczucia. Wszystkie maksymy mają mianowicie:

1. formę, która polega na ogólności, i pod tym względem formuła moralnego imperatywu jest ujęta w ten sposób, że maksymy jej należy wybrać tak, jak gdyby miały mieć znaczenie ogólnych praw przyrody;

2. materię, to jest cel, i co do tego formuła powiada: istota rozumna jako cel z natury swej, a więc jako cel sam dla siebie, musi służyć każdej maksymie za ograniczający warunek wszystkich względnych tylko i dowolnych celów;

1. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności

3. zupełne określenie wszystkich maksym przez ową formułę, mianowicie: że wszystkie maksymy na podstawie własnego prawodawstwa mają się zgodzić zjednoczyć w możliwe państwo celów jako państwo przyrody²⁶. Postępuje się tutaj tak, jak [przy określaniu] przez kategorie: jedności formy woli (jej powszechności), wielości materii (przedmiotów, tj. celów) i wszystkość i, czyli całkowitości ich systematu. Lepiej jednak postąpimy trzymając się w moralnej ocenie zawsze ściślejszej metody i biorąc za podstawę ogólną formułę kategorycznego imperatywu: postępuj według tej maksymy, która może zrobić samą siebie za razem prawem ogólnym. Jeżeli się jednak chce zarazem udostępnić prawo moralne, jest bardzo pożytecznie rozważyć jeden i ten sam czyn w świetle tych trzech pojęć i zbliżyć go o ile możliwości do naoczności.

Możemy obecnie zakończyć tym, od czego na początku naszych rozważań wyszliśmy, to Jest pojęciem bezwarunkowo dobrej woli. Ta wola jest bezwzględnie dobra, która nie może być zła, a więc której maksyma, jeżeli stanie się prawem ogólnym, nie może się sobie nigdy sprzeciwiać. Zasada ta jest więc także jej najwyższym prawem: postępuj zawsze według tej maksymy, której ogólności jako prawa możesz zarazem chcieć; oto jedyny warunek, pod którym wola nie może się

nigdy sobie sprzeciwiać, a imperatyw taki jest kategoryczny. Ponieważ ważność woli jako powszechnego prawa dla możliwych czynów wykazuje podobieństwo do powszechnego związku istnienia rzeczy według praw ogólnych, stanowiącego formalną stronę przyrody w ogóle, przeto możemy imperatyw kategoryczny wyrazić także w ten sposób: Postępuj według maksym, które mogą same siebie mieć za przedmiot zarazem jako ogólne prawa przyrody. Taka jest więc formuła bezwzględnie dobrej woli.

Natura rozumna przewyższa inne tym, że sama sobie wyznacza [swoj] cel. Cel ten byłby materią każdej dobrej woli. Ponieważ jednak w idei woli dobrej bezwzględnie, bez żadnego ograniczającego warunku (osiągnięcia tego lub owego celu), trzeba pominąć zgoła wszelki cel, który ma być urzeczywistniony (taki cel czyniłby wolę tylko względnie dobrą), przeto cel musimy tutaj pomyśleć sobie niejako taki, który mamy urzeczywistnić, lecz jako cel samoistny, a więc tylko negatyw nie, tj. jako taki, przeciwko któremu nigdy nie należy postępować, którego więc nigdy nie należy cenić tylko jako środek, lecz zawsze, w każdym chceniu zarazem jako cel. Takim celem nie może być nic innego jak sam podmiot wszystkich możliwych celów, ponieważ podmiot ten jest zarazem podmiotem możliwej bezwzględnie dobrej woli, ona bowiem nie może

²⁶ Teleologia rozważa przyrodę jako państwo celów, etyka (die Moral) - możliwe państwo celów jako państwo przyrody. Tam państwo celów jest ideą teoretyczną, służącą do wytlumaczenia tego, co istnieje. Tutaj jest ono ideą praktyczną, żeby urzeczywistnić (i to właśnie odpowiednio do tej idei) to, co nie istnieje, ale przez nasze zachowanie może się stać rzeczywiste

I. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
bez sprzeczności być mniej ceniona niż jakikolwiek inny przedmiot.
Zasada: postępuj względem każdej istoty rozumnej (względem siebie samego i drugich) tak, żeby ona była uznana w tej maksymie zarazem za cel sam w sobie, posiada zatem w gruncie rzeczy to samo znaczenie, co zasada: postępuj według maksymy, która zawiera w sobie zarazem swą własną powszechną ważność dla każdej istoty rozumnej. Albowiem to, że maksymę swą powinienem w użyciu środków do każdego celu ograniczyć do warunku jej powszechnej ważności jako prawa dla każdego podmiotu, oznacza to samo, co to, że podmiot celów, tj. sama istota rozumna, nie może nigdy tworzyć podstawy wszystkich maksym postępowania tylko jako środek, lecz musi to czynić jako najwyższy ograniczający warunek wszelkich środków, tj. zawsze zarazem jako cel.

Z tego wynika bezspornie, że każda rozumna istota Jako cel sam w sobie musi móc uważać siebie zarazem za powszechnie prawodawczą ze względu na wszelkie prawa, jakim by kiedykolwiek mogła podlegać, ponieważ właśnie stosowność jej maksym do prawodawstwa powszechnego wyróżnia ją jako cel sam w sobie. Wynika stąd również, że ta jej godność (prerogatywa), wynosząca ją ponad wszystkie rzeczy w przyrodzie, sprawia, iż musi ona zawsze rozważać swe maksymy z własnego punktu widzenia, a jednocześnie także i punktu widzenia każdej innej istoty rozumnej jako prawodawczej (dlatego też istoty te nazywają się osobami). W ten sposób możliwy jest świat istot

rozumnych (mundus intelligibilis) jako państwo celów, mianowicie dzięki własnemu prawodawstwu wszystkich osób jako [jego] członków. Zatem każda istota rozumna musi tak postępować, jak gdyby przez swoje maksymy była zawsze prawodawczym członkiem ogólnego państwa celów. Formalna zasada tych maksym brzmi: postępuj tak, jak gdyby twoja maksyma miała służyć zarazem za prawo ogólne (wszystkich istot rozumnych). Państwo celów jest więc możliwe tylko w analogii do państwa przyrody, ale jedynie na mocy maksym (nach Maximen), tj. samemu sobie nałożonych prawideł, natomiast państwo przyrody jedynie na mocy praw (nach Gesetzen) przyczyn sprawczych narzuconych z zewnątrz. Bez względu jednak na to także całości przyrody, choć się ją uważa za maszynę, nadaje się nazwę państwa przyrody z tego powodu, że odnosi się ona w pewnej mierze do istot rozumnych jako swych celów. Takie państwo celów urzeczywistniłoby się naprawdę dzięki maksymom, których prawidło dla wszystkich istot rozumnych przepisuje kategorię imperatywu, gdyby [te maksymy] był powszechnie wypełniane. Jednakże, chociaż istota rozumna nie może liczyć na to, że nawet gdyby ona sama przestrzegała ściśle tej maksymy, [to już] dlatego każda inna istota byłaby jej wierna, ani też na to, że państwo przyrody i jego celowe urządzenia, zgodne z istotą rozumną jako ze stosownym [jego] członkiem, tworzyłoby państwo celów możliwe dzięki tej istocie, czyli sprzyjałoby jej oczekiwaniu szczęśliwości - to mimo to pozostaje w

I. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
mocy prawo: postępuj wedle maksym członka, który nadaje ogólne prawa dla możliwego tylko państwa celów - [pozostaje w mocy], ponieważ nakaz jego jest kategoryczny. I w tym właśnie tkwi paradoks, że jedynie godność człowieczeństwa jako rozumnej natury, bez uwzględnienia jakiegokolwiek innego celu lub korzyści, jakie przez nią można osiągnąć, a więc jedynie szacunek dla samej tylko idei miałyby przecież służyć za nieodwołalny przepis woli, i że właśnie na tej niezależności maksymy od wszelkich takich pobudek miałyby polegać jej szczytność i godność każdego rozumnego podmiotu jako prawodawczego członka w państwie celów; inaczej bowiem musielibyśmy go sobie przedstawiać tylko jako podległy naturalnemu prawu swoich potrzeb. Chociaż byśmy jednak pomyśleli sobie tak państwo przyrody, jak państwo celów jako zjednoczone pod wodzą zwierzchnika i chociażby wskutek tego to ostatnie nie pozostawało już samą tylko ideą, lecz otrzymało prawdziwą realność, to przez to wzrosłaby wprawdzie siła przyciągająca idei, ale w żadnym razie jej wewnętrzna wartość; albowiem mimo to musielibyśmy sobie przecież na-wet tego jedyne nieograniczonego prawodawcę zawsze tak przedstawiać, że wartość istot rozumnych ocenia on tylko według ich bezinteresownego, jedynie przez ową ideę im samym przepisane go zachowania się. Istota rzeczy nie zmienia się przez zewnętrzne ich stosunki, i według tego, co jedynie bez względu na nie stanowi absolutną

wartość człowieka, musi go też oceniać każdy, nawet istota najwyższa. Moralność jest więc stosunkiem czynów do autonomii woli, to jest do możliwego powszechnego stanowienia prawa przez tej maksymy. Czyn zgodzący się z autonomią woli jest dozwolony, nie zgodzący się z nią jest niedozwolony. Wola, której maksymy zgodzą się koniecznie z prawami autonomii, jest świętą, bezwzględnie dobrą wolą. Zależność nie bezwzględnie dobrej woli od zasady autonomii (przymus moralny) jest zobowiązaniem. Zobowiązania nie można więc stosować do istoty świętej. Obiektywna konieczność czynu [wypływającego] ze zobowiązania nazywa się obowiązkiem.

Na podstawie tego, cośmy niedawno powiedzieli, można sobie teraz jasno wytłumaczyć, jak się to dzieje, że chociaż przez pojęcie obowiązku rozumiemy pod-porządkowanie się prawu, to jednak widzimy w tym zarazem pewną szczytność i godność osoby, która spełnia wszystkie swe obowiązki. Albowiem o tyle wprawdzie nie ma w niej żadnej szczytności, o ile ona prawu moralnemu podlega, ale przecież jest w niej [szczytność] o tyle, o ile ze względu na nie jest ona zarazem prawodawcza i tylko dlatego jemu podporządkowana. Wykazaliśmy też powyżej, że ani bojaźń, ani skłonność, lecz wyłącznie tylko poszanowanie prawa jest tą pobudką, która może nadać czynowi wartość moralną. Nasza własna wola, o ile postępowałaby tylko pod warunkiem powszechnego prawodawstwa, dzięki jej maksymom możliwego, ta dla

I. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
nas możliwa wola w idei jest właściwym przedmiotem szacunku, a godność człowieka polega właśnie na zdolności nadawania powszechnych praw, chociaż pod warunkiem, że temu samemu prawu zarazem sam będzie podlegać.

Autonomia woli jako najwyższa zasada moralności

Autonomia woli jest właściwością woli, dzięki której ona sama sobie jest prawem (niezależnie od właściwości przedmiotów woli). Zasada autonomii brzmi więc następująco: nie należy wybierać inaczej, jak tylko tak, żeby maksymy własnego wyboru były zarazem w tej samej woli zawarte jako ogólne prawo. Że to praktyczne prawidło jest imperatywem, tj. że wola każdej istoty rozumnej jest nim jako warunkiem koniecznie związana, tego niepodobna udowodnić za pomocą samego rozbioru zawartych w nim pojęć, ponieważ jest ono sądem syntetycznym; trzeba by wyjść poza poznanie przedmiotów i zapuścić się w krytykę podmiotu, tj. czystego praktycznego rozumu, albowiem ten sąd syntetyczny, który nakazuje apodyktycznie, musi się dać poznać całkowicie a priori. Zadanie to nie należy jednak do obecnego rozdziału. Jednakże przez sam rozbiór pojęć moralności da się bardzo dobrze wykazać, że wspomniana zasada autonomii jest jedyną zasadą etyki. Albowiem w ten sposób przekonywamy się, że zasada jej musi być kategorycznym imperatywem,

ten zaś nic więcej ani mniej nie nakazuje, jak właśnie tę autonomię.

Heteronomia woli jako źródło wszystkich pozornych zasad moralności

Jeżeli wola szuka prawa mającego ją skłaniać w czymkolwiek innym, niż w zdatności swych maksym do własnego powszechnego prawodawstwa, a więc jeżeli wychodząc poza siebie samą [szuka go] we właściwości któregoś ze swych przedmiotów, to zawsze wypływa z tego heteronomia. Wtedy nie wola sama sobie, lecz przedmiot poprzez swój stosunek do woli nadaje jej prawo, i stosunek ten, czy polega na skłonności, czy na przedstawieniach rozumu, umożliwia tylko hipotetyczne imperatywy: powinienem coś zrobić dlatego, że chcę czegoś innego. Przeciwnie, moralny, a więc kategoryczny imperatyw powiada: powinienem tak a tak postąpić, chociażbym nie chciał nic innego np. pierwszy powiada nie powinienem kłamać, jeżeli chcę zachować swą cześć; drugi zaś; nie powinienem kłamać, nawet gdyby mi to nie przyniosło żadnej hańby. Ten drugi musi więc abstrahować od wszelkiego przedmiotu, by ten nie wywierał zgoła żadnego wpływu na wolę - ażeby praktyczny rozum (wola) nie zarządzał tylko cudzymi sprawami, lecz dawał po prostu dowód swej rozkazującej powagi jako

I. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
najwyższego prawodawstwa. Tak np. powinienem przyczynić się do cudzej szczęśliwości, nie jak gdyby mi na jej istnieniu cokolwiek zależało (czy to z bezpośredniej skłonności, czy też dla jakiegoś upodobania, pośrednio przez rozum), lecz dlatego tylko, że maksyma wykluczająca cudzą szczęśliwość nie może być pojęta w tej samej woli jako prawo powszechnie.

Podział wszelkich możliwych zasad moralności według przyjętego podstawowego pojęcia heteronomii

Rozum ludzki i tutaj, jak wszędzie w swym czystym użyciu, dopóki brakuje mu krytyki, próbował najpierw wszystkich możliwych nieodpowiednich dróg, zanim udało mu się znaleźć jedyną prawdziwą.

Wszystkie zasady, które z tego punktu widzenia można powziąć, są albo empiryczne, albo racjonalne. Pierwsze, [wynikające] z zasady szczęśliwości, polegają na fizycznym lub moralnym uczuciu, drugie, [płynące] z zasady doskonałości - albo na rozumowym pojęciu tejsze jako możliwego skutku, albo na pojęciu samoistnej doskonałości (na woli Boga) jako skłaniającej przyczyny naszej woli,

Empiryczne zasady nie nadają się zgoła do tego, żeby opierać na nich

prawa moralne. Albowiem ogólność, z jaką mają być ważne dla wszystkich istot rozumnych bez różnicy, bezwarunkowa praktyczna konieczność, którą przez to na nie nakładają, upada, jeżeli za podstawę ich weźmiemy szczególną organizację natury ludzkiej lub przypadkowe okoliczności, w jakich jest umieszczona. Jednak zasada własnej szczęśliwości zasługuje najbardziej na odrzucenie, nie tylko z tego względu, że jest fałszywa i że doświadczenie przeczy chytrze podsuwanemu mniemaniu, jakoby powodzenie zawsze szło w parze z dobrym postępowaniem, ani też tylko dlatego, że do ugruntowania moralności niczym się nie przyczynia, gdyż jest to całkiem coś innego robić człowieka szczęśliwym niż robić go dobrym, robić go mądrym i przebiegłym w szukaniu korzyści niż robić go cnotliwym; lecz z tego względu, że podsuwa moralności pobudki, które raczej ją podkopują i całą jej szczytność unicestwiają, stawiając pobudki do cnoty na równi z po-budkami do występku i ucząc tylko lepszego wyrachowania, zacierając zaś zgoła gatunkową różnicę obu. Przeciwnie, uczucie moralne, „ten domniemany szczególny zmysł”²⁷ (jakkolwiek powoływanie się nań jest powierzchowne, ponieważ ci, którzy nie umieją myśleć, sądzą, że sobie dopomogą wyczuciem nawet tam, gdzie chodzi jedynie o ogólne prawa, mimo że uczucia, które co do stopnia z natury swej

²⁷ Zaliczam zasadę uczucia moralnego do zasady szczęśliwości, ponieważ wszystko, na czym nam empirycznie zależy, obiecuje przez przyjemność, jaką coś sprawia, przyczynić się do stanu naszego zadowolenia, bez względu na to, czy dzieje się to bezpośrednio i bez zamiaru osiągnięcia korzyści, czy ze względu na ten zamiar. Należy też za Hutchesonem zaliczyć zasadę udziału w szczęśliwości drugich do tego samego zmysłu moralnego, który filozof ten przyjmuje.

I. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
nieskończenie od siebie się różnią, nie stanowią jednakiej miary dobra i zła i nikt też uczuciem swym nie może zgoła osądzić, co dla innych ma mieć ważność) zbliża się przecież bardziej do moralności i godności jej w tym, że cnotę cześć oddaje przez to, iż przyznaje jej bezpośrednio upodobanie w niej i wielki dla niej szacunek i nie mówi jej niejako w oczy, że nie jej piękno, lecz tylko korzyść jest tym, co nas z nią wiąże.

Wśród racjonalnych, czyli rozumowych podstaw moralności istnieje przecież ontologiczne pojęcie doskonałości. (Wprawdzie jest [ono] puste, nieokreślone, a więc nieużyteczne do wynalezienia w niezmiernym polu możliwej rzeczywistości odpowiedniego dla nas *maksimum*, wprawdzie przy odróżnianiu w sposób specyficzny rzeczywistości, o której tu mowa, od każdej innej, ma ono nieuchronny pociąg do kręcenia się w kółko i zakładania moralności, którą ma wytłumaczyć.) [Jest ono] jednak lepsze niż pojęcie teologiczne, które wyprowadza moralność z boskiej, najdoskonalszej woli, nie tylko z tego względu, że doskonałości tej woli przecież nie oglądamy, lecz, jedynie możemy ją wywieść z naszych pojęć, wśród których pojęcie moralności jest najgłówniejsze, lecz z tego względu, że gdybyśmy tego nie uczynili (a czyniąc tak popełnilibyśmy wszak ordynarne błędne koło w tłumaczeniu), to podstawę systemu moralności musiałoby tworzyć pozostałe nam jeszcze pojęcie woli bożej, urobione z własności żądzы sławy i panowania w połączeniu z okropnymi przedstawieniami potęgi i pragnienia zemsty. A

właśnie [taki system] byłby przeciwny moralności.

Gdybym jednak miał wybierać pomiędzy pojęciem zmysłu moralnego a pojęciem doskonałości w ogóle (które obydwaj przynajmniej nie zadają uszczerbku moralności, chociaż nie nadają się zgoła do tego, żeby tworzyć jej podstawy), to opowiedziałbym się za ostatnim, ponieważ przynajmniej odbiera zmysłowości rozstrzygnięcie kwestii, a wytacza ją przed trybunał czystego rozumu, i zarazem, jakkolwiek i tutaj nic nie rozstrzyga, zachowuje przecież w stanie niesfałszowanym [ową] nieokreśloną ideę (woli dobrej w sobie) do bliższego określenia.

Zresztą sądzę, że mogę być zwolniony od bardziej szczegółowego zbijania tych wszystkich systemów etycznych. Jest to tak łatwe i zapewne tak dobrze to rozumieją nawet ci, do których należy opowiedzieć się przecież za jedną z tych teorii (ponieważ słuchacze nie mogą znieść dłuższego odwlekania rozstrzygnięcia), że byłaby to tylko zbyteczna praca. To, na czym nam tu najbardziej zależy, to wiedza, że zasady te nigdzie nie ustanawiają jako pierwszej podstawy moralności niczego innego prócz heteronomii woli, i właśnie z tego względu koniecznie muszą chybiać swego celu.

Wszędzie, gdzie przedmiotu woli trzeba użyć za podstawę do przepisania jej prawidła, które miałyby ją określać, tam prawidło to nie jest niczym innym jak heteronomią; imperatyw jest warunkowy i brzmi: jeżeli, albo ponieważ, chcemy tego przedmiotu, powinniśmy tak a tak

1. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
postąpić. Nie może on więc nigdy nakazywać moralnie tj. kategorycznie.

Czy przedmiot skłania wolę za pomocą skłonności, jak przy zasadzie własnej szczęśliwości, czy za pomocą rozumu skierowanego ku przedmiotom naszego możliwego chcenia w ogóle, jak w zasadzie doskonałości, to nigdy wola nie skłania sama siebie bezpośrednio o przez przedstawienie czynu, lecz tylko dzięki pobudce, jaką staje się dla woli przewidziany skutek czynu; powinienem coś wykonać, dlatego że chcę czegoś innego. I tutaj trzeba przyjąć za podstawę w podmiocie moim jeszcze inne prawo, według którego chcę koniecznie tego czegoś innego, a prawo to wymaga znowu imperatywu ograniczającego tę maksymę. Ponieważ bowiem pobudka, jaką przedstawienie przedmiotu dającego się zrealizować naszymi siłami ma wywierać na wolę podmiotu zgodnie z jego przyrodzonymi własnościami; należy do natury podmiotu, a to bądź do zmysłowości (skłonności i gustu), bądź do rozsądku i rozumu, które stosownie do szczególnej organizacji swej natury ćwiczą się z upodobaniem na przedmiocie, przeto właściwie przyroda byłaby tym, co nadaje prawo, które jako takie nie tylko musi być poznane i udowodnione za pomocą doświadczenia, które więc samo w sobie jest przypadkowe i z tego powodu nie nadaje się na apodyktyczne prawidło praktyczne, jakim musi być prawidło moralne, lecz jest [nadto] zawsze tylko heteronomią woli - wola nie nadaje sobie sama prawa, lecz obca pobudka jej to prawo nadaje za pomocą natury podmiotu dostrojonej do

jej wrażliwości.

Bezwzględnie dobra wola, której zasadą musi być imperatyw kategoryczny, będąc nieokreśloną w stosunku do wszystkich przedmiotów, będzie przeto zawierać tylko formę chcenia w ogóle, a to jako autonomię, tzn. zdatność maksymy każdej dobrej woli do tego, żeby się stać ogólnym prawem, które wola każdej istoty rozumnej sama sobie nadaje, nie dopuszczając jako podstawy żadnej pobudki ani zainteresowania dla niej.

W jaki sposób jest możliwy taki syntetyczny sąd *a priori* i dlaczego jest on konieczny, to zadanie, którego rozwiązanie nie leży już w granicach metafizyki moralności. Nie twierdziliśmy też tutaj, że Jest on prawdziwy, a tym mniej nie udawaliśmy, że jest w naszej mocy dowieść go. Wykazaliśmy tylko za pomocą rozwinięcia pojęcia moralności będącego już w powszechnym użyciu, że autonomia woli tkwi w nim w sposób nieuchronny, a raczej stanowi jego podstawę. Kto więc moralność za coś uważa, a nie za urojoną ideę pozbawioną prawdy, ten musi uznać zarazem wymienioną jej zasadę. Rozdział ten był więc, tak jak pierwszy, tylko analityczny. [Aby zaś pokazać], że moralność nic jest urojeniem, co dopiero wtedy jest dowiedzione, gdy prawdziwy jest kategoryczny imperatyw, a z nim autonomia woli, i gdy jako zasada *a priori* jest on bezwzględnie konieczny, potrzeba możliwego syntetycznego użycia czystego praktycznego rozumu, na które jednak nie możemy się odważyć

I. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
bez poprzedniej krytyki samej tej władzy rozumu, której główne zarysy,
dla naszego celu wystarczające, mamy przedstawić w ostatnim rozdziale.

Rozdział III

*Przejsie od metafizyki moralności do krytyki czystego praktycznego
rozumu*

Pojecie wolności jest kluczem do wyjaśnienia autonomii woli

Wola jest rodzajem przyczynowości istot żyjących, o ile są rozumne, a wolność byłaby tą własnością tej przyczynowości, dzięki której może ona działać niezależnie od obcych skłaniających ją przyczyn: tak jak przyrodzona konieczność jest [tą] właściwością przyczynowości wszystkich istot bezrozumnych, że do działania skłania je wpływ obcych przyczyn.

Przytoczone wyjaśnienie wolności jest negatywne i dlatego dla poznania jej istoty bezpłodne; atoli wynika z niego jej pozytywne pojęcie, tym obfitsze w treść i płodniejsze. Ponieważ pojęcie przyczynowości zawiera w sobie pojęcie praw, według których przez coś, co nazywamy przyczyną, musi być urzeczywistnione coś innego, tj. skutek, więc wolność, jakkolwiek nie jest własnością woli [polegającą na działaniu] według praw przyrody, nie jest jednak wskutek tego czymś

prawu zgoła niepodlegającym, lecz musi raczej być przyczynowością według niezmiennych praw, jakkolwiek szczególnego rodzaju; inaczej bowiem wolna wola byłaby niepodobieństwem (*Unding*). Przyrodzona konieczność była heteronomią przyczyn sprawczych; albowiem każdy skutek był możliwy tylko według prawa, że coś innego skłaniało do działania przyczynę sprawczą, bo czymże innym może być wolność woli, jak autonomią, tj. własnością woli polegającą na tym, że ona sama jest dla siebie prawem? Zdanie zaś: wolą jest we wszystkich czynach sama sobie prawem, oznacza tylko zasadę, żeby nie postępować według żadnej innej maksymy, tylko według tej, która może także samą siebie jako prawo ogólne mieć za przedmiot. To zaś jest właśnie formułą kategorycznego imperatywu i zasadą moralności; a więc tym samym jest wolna wola i wola podlegająca prawom moralnym.

Jeżeli więc przyjmujemy z góry wolność woli, to stąd przez sam rozbiór jej pojęcia wynika moralność oraz jej zasada. Jednakże ta zasada jest przecież zawsze sądem syntetycznym: bezwzględnie dobra wola jest to taka [wola], której maksyma może zawierać w sobie zawsze samą siebie uważaną za prawo ogólne; albowiem przez rozbiór pojęcia bezwzględnie dobrej woli nie można wynaleźć owej własności maksymy. Takie sądy syntetyczne są zaś jedynie wskutek tego możliwe, że oba poznania łączą się z sobą dzięki swemu związkowi z trzecim [poznaniem], w którym obydwa można odnaleźć. Pozytywne pojęcie

I. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
wolności stwarza to coś trzeciego, co - odmiennie niż przy fizycznych przyczynach - nie może być naturą świata zmysłowego (w której pojęciu zawarte są pojęcia czegoś jako przyczyny w stosunku do czegoś innego jako skutku). Co to jest to trzecie, na co naprowadza nas wolność i czego ideę posiadamy *a priori*, tego jeszcze nie można tutaj zaraz wskazać ani wytłumaczyć dedukcji pojęcia wolności z czystego praktycznego rozumu, a wraz z nią wytłumaczyć możliwości imperatywu kategorycznego. Wymaga to jeszcze pewnego przygotowania.

Wolność należy z góry przyjąć jako własność woli wszystkich istot rozumnych

Nie wystarczy, że woli naszej z jakiego bądź powodu przypiszemy wolność, jeżeli nie mamy dostatecznej podstawy do przyznania jej także wszystkim isto-tom rozumnym. Ponieważ bowiem moralność służy nam za prawo tylko jako istotom rozumnym, przeto musi ona mieć także znaczenie dla wszystkich istot rozumnych, a ponieważ trzeba ją wyprowadzić jedynie z własności wolności, przeto musimy dowieść, że wolność jest także własnością woli wszystkich istot rozumnych. Nie wystarczy też wykazać jej istnienia za po-mocą pewnych rzekomych doświadczeń dotyczących natury ludzkiej (zresztą jest to rzeczą wręcz niemożliwą i da się wykazać jedynie *a priori*), lecz trzeba udowodnić, że należy ona w ogóle do czynności istot rozumnych i obdarzonych wolą.

Twierdzę więc: Każda istota, która nie może działać inaczej, jak w imię idei wolności, jest dlatego właśnie w praktyce rzeczywiście wolna, tj. mają dla niej ważność wszystkie prawa złączone nierozdzielnie z wolnością, tak jak gdyby wola jej także sama w sobie była wolna i z punktu widzenia teoretycznej filozofii trafnie była za wolną uznana.

A zatem twierdzę, że każdej istocie rozumnej mającej wolę musimy przyznać koniecznie także ideę wolności, w imię której jedynie działa. Albowiem w takiej istocie przedstawiamy sobie rozum, który jest praktyczny, tj. posiada przyczynowość w odniesieniu do swych przedmiotów. Nie można zaś pomyśleć sobie rozumu, który by, zachowując własną świadomość, w swych sądach ulegał obcemu kierownictwu, ponieważ wtedy podmiot przypisywałby [bliższe] określenie władzy sądenia nie swemu rozumowi, lecz bodźcowi [zewnątrznemu]. Rozum musi się sam uważać za sprawcę swych zasad niezależnie od obcych wpływów, a więc [musi się sam uważać] za wolny jako rozum praktyczny, czyli jako wola istoty rozumnej; tj. wola tej istoty może być tylko przy przyjęciu idei wolności wolą własną, musi być więc przyznana pod względem praktycznym wszystkim istotom rozumnym.

O interesie przywiązanym do idei moralności

1. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności

Ostatnio sprowadziliśmy określone pojęcie moralności do idei wolności; [istnienia] jej jednak jako czegoś rzeczywistego nie mogliśmy dowieść nawet w sobie samych i w naturze ludzkiej; widzieliśmy tylko, że musimy ją przyjąć, jeżeli chcemy sobie pomyśleć pewną istotę jako rozumną i obdarzoną Świadomością tego, że jest przyczyną [swych] czynów, tj. wolą; tak przekonywamy się, że z tego samego powodu musimy przyznać każdej istocie obdarzonej rozumem i wolą własność skłaniania się do czynu w imię swej wolności.

Z założenia tych idei wyływała jednak także świadomość prawa postępowania, [a mianowicie] że subiektywne zasady czynów, tj. maksymy, trzeba koniecznie brać zawsze za takie, żeby jako zasady miały ważność także obiektywną, tj. powszechną, a więc żeby mogły służyć do [budowy] własnego naszego powszechnego prawodawstwa. Dlaczego jednak powinienem się podporządkować tej zasadzie, i to [ja] jako rozumna istota w ogóle, a więc z tej przyczyny także wszystkie inne rozumem obdarzone istoty? Przyznaję, że nie popycha mnie do tego żaden interes, ponieważ nie zgadzałyby się to z kategorycznym imperatywem; wszelako muszę mieć w tym koniecznie jakiś interes i przekonać się, jak się to dzieje; albowiem ta powinność jest właściwie chceniem, które występowałyby w każdej istocie rozumnej pod warunkiem, że rozum byłby w niej bez przeszkód praktyczny; u istot,

które, jak my, podlegają jeszcze wpływom zmysłowości jako pobudkom innego rodzaju, u których nie zawsze to się dzieje, co by rozum czynił sam z siebie, ową konieczność czynu nazywa się tylko powinnością i odróżnia się subiektywną koniecznością od obiektywnej.

Zdaje się więc, jakobyśmy właściwie w idei wolności tylko z góry przyjmowali moralne prawo, tj. samą zasadę autonomii woli, i nie mogli jego realności ani obiektywnej konieczności samej w sobie udowodnić. Wtedy bylibyśmy zyskali wprawdzie zawsze jeszcze niemało przez to, żebyśmy byli przynajmniej prawdziwą zasadę określili dokładniej, niż to może zresztą się stało, ale co do jej ważności i praktycznej konieczności podporządkowania się jej nie bylibyśmy ani o krok dalej postąpili. Albowiem nie moglibyśmy dać żadnej zadowalającej odpowiedzi temu, kto by się nas zapytał, dlaczego to powszechna ważność naszej maksymy jako prawa musi być ograniczającym warunkiem naszych czynów i na czym opieramy wartość, jaką przyznajemy takiemu rodzajowi postępowania, [wartość] która ma być tak wielka, że nigdzie żaden wyższy interes istnieć nie może, oraz jak się to dzieje, że człowiek jedynie dzięki temu²⁸ sądzi, iż odczuwa swą osobistą wartość, w porównaniu z którą niczym winna się wydawać wartość przyjemnego lub przykrego stanu.

Wprawdzie widzimy dobrze, że możemy się zainteresować jakąś

²⁸ Scil. dzięki posiadaniu idei wolności.

1. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności osobistą [naszą] właściwością, która nie wiąże się z żadną wartością stanu²⁹, jeżeli tylko owa właściwość czyni nas zdolnymi do uczestniczenia w tym stanie w wypadku, gdyby rozum miał sprawić jego powstanie, to jest widzimy, że samo to, iż jest się godnym szczęścia, może [nas] interesować samo w sobie nawet bez tego, żeby nas coś skłaniało do udziału w tej szczęśliwości. Sąd ten jednak jest w istocie tylko wynikiem z góry przejętej doniosłości praw moralnych (jeżeli dzięki idei wolności uwalniamy się od wszelkiego empirycznego zainteresowania). Ale w ten sposób nie możemy Jeszcze zrozumieć, że powinniśmy się od tego zainteresowania uwolnić, tj. uważać się za wolnych w postępowaniu a jednak za podległych pewnym prawom, żeby jedynie w naszej osobie znaleźć wartość, która może nam wynagrodzić wszelką stratę tego, co nadaje wartość naszemu stanowi, ani [nie możemy zrozumieć], na czym to polega, a więc na jakiej podstawie moralne prawo zobowiązuje.

Tutaj pojawia się - trzeba to otwarcie przyznać - pewnego rodzaju błędne koło, z którego zdaje się wyjść nie można. Przyjmujemy, że w porządku przyczyn sprawczych jesteśmy wolni, żeby w porządku celów uważać się za podległych prawom moralnym, a następnie uważamy się za podległych tym prawom, ponieważ przyznaliśmy sobie wolność woli;

albowiem wolność i własne prawodawstwo woli są obydwoma czymś nosi autonomicznym, są więc pojęciami zamiennymi, ale właśnie dlatego żadnego z nich nie można użyć do wyjaśnienia drugiego i do jego uzasadnienia, ale co najwyżej tylko do tego, żeby sprowadzić przedstawienia tego samego przedmiotu, na pozór różne pod względem logicznym, do jednego pojęcia (jak różne ułamki o tej samej wartości sprowadza się do najprostszej postaci).

Pozostaje nam jednak jeszcze dowiedzieć się jednego, mianowicie zbadać, czy uważając siebie - dzięki [posiadaniu] wolności - za przyczyny *a priori* sprawcze, nie zajmujemy innego stanowiska aniżeli wówczas, gdy sobie przedstawiamy siebie samych - z uwagi na nasze czyny - jako skutki, które mamy przed oczami.

Istnieje jedno spostrzeżenie nie wymagające zbyt wiele subtelnego zastanowienia, o którym można przypuścić, że zapewne potrafi je [zrobić] najpospolitszy umysł, chociaż po swojemu, za pomocą mglistego rozróżnienia swej władzy sądenia, którą nazywa uczuciem. Mianowicie [spostreżenie], że wszystkie przedstawienia narzucające się nam bez naszej woli (jak przedstawienia zmysłowe) pozwalają nam poznać przedmioty tylko tak, jak one nas pobudzają, przy czym pozostaje dla nas nieznanne, czym one same w sobie mogą być, że więc

²⁹ * Zdanie to, trudne do oddania w przekładzie z uwagi na występujący w nim dwa razy, w odmiennych znaczeniach, termin Interesse, brzmi w oryginale: *Es war finden wir wohl, das wir an einer persnlichen Beschaffenheit ein Interesse nehmen kdnnen, die gar kein Interesse des J^us tandet bei sich fiihrt...*

1. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności przez tego rodzaju przedstawienia, nawet przy najbardziej natężonej uwadze i wyrazności, jaką tylko intelekt³⁰ może im jeszcze nadać, możemy jednak dojść jedynie do poznania zjawisk, nigdy zaś do poznania *rzeczy* samych w sobie. Skoro raz zrobiliśmy to rozróżnienie (w każdym razie tylko za pomocą dostrzeżonej różnicy pomiędzy przedstawieniami, które skądinąd są nam dane i przy których zachowujemy się biernie, a tymi, które wytwarzamy wyłącznie sami z siebie i przy których dajemy dowody naszej czynności), to stąd samo przez się wynika, iż poza zjawiskami musimy przecież przyznać, że istnieje jeszcze coś innego, co nie jest zjawiskiem, mianowicie rzeczy same w sobie - chociaż musimy się sami z siebie tym zadowolić, że nie możemy się do rzeczy samych nigdy zbliżyć i wiedzieć, czym one w sobie są, ponieważ *rzeczy* te [same] nie mogą nam być nigdy znane, lecz zawsze tylko tak, jak na nas działają. Ta uwaga musi posłużyć do odróżnienia, w prawdzie w sposób surowy, świata zmysłów od świata intelektu, z których pierwszy może jeszcze być bardzo różny odpowiednio do różnicy zmysłowości u rozmaitych osobników spostrzegających świat, gdy natomiast drugi, tworzący jego podstawę, pozostaje zawsze tym samym. Nawet co do siebie samego, i to zgodnie ze znajomością siebie posiadaną na podstawie wewnętrznego wrażenia,

człowiek nie może sobie rościć pretensji do tego, że poznaje się takim, jakim Jest sam w sobie. Albowiem, ponieważ nie stwarza przecież sam siebie i pojęcie o sobie otrzymuje nie *a priori*, lecz z doświadczenia, przeto jest rzeczą naturalną, że może też zasięgnąć wiadomości o sobie przez zmysł wewnętrzny, a więc tylko przez objaw (*die Erscheinung*) swej natury i przez sposób, w jaki świadomość jego ulega pobudzeniu. Natomiast musi przyjąć koniecznie prócz tego uposażenia swego własnego podmiotu, które jest złożone z samych tylko zjawisk, jeszcze coś innego, co tworzy jego podstawę tj. swoją jaźń taką, jaką ona może jest sama w sobie, a więc zaliczyć się ze względu na samo tylko spostrzeżenie i zdolność odbierania wrażeń do świata zmysłowego. Ze względu zaś na to, co jest w nim może czystą czynnością (co wcale nie przez pobudzenie zmysłów, lecz bezpośrednio dochodzi do jego świadomości), musi siebie zaliczyć do świata intelektualnego, którego jednak bliżej nie zna.

Tego rodzaju wniosek musi człowiek myślący wy-prowadzić odnośnie do wszystkich rzeczy, które mogą mu się przytrafić. Zdaje się, że można go też znaleźć u najprostszego człowieka, który - jak wiadomo - jest bardzo skłonny do oczekiwania poza przedmiotami zmysłów zawsze jeszcze czegoś niewidzialnego, co samo przez się jest czymś

³⁰ W oryg.: der Yerstand. Zrywając z dotychczasową tradycją (za którą szedł Wartenberg) tłumaczenia tego terminu Kaniowskiego słowem «rozsądek», w wydaniu niniejszym konsekwentnie oddajemy go terminem «intelekt», jako że u Kanta Yerstand był odpowiednikiem łacińskiego intellectus, i znaczeniu tego terminu w filozofii Kanta nie odpowiada to, co rozumiemy przez polski wyraz «rozsądek».

1. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności działającym, jednak to znów przez to psuje, że ten niewidzialny czynnik zaraz znowu sobie uzmysławia, tj. pragnie go zrobić przedmiotem wyobrażenia (*Anschauung*), a więc nie staje się przez to ani o jeden stopień mądrzejszy.

Człowiek znajduje w sobie rzeczywiście władzę, która się różni od wszystkich innych rzeczy, a nawet od niego samego jako ulegającego pobudzeniu przez przedmioty - a władzą tą jest rozum. Ten bowiem, jako czysta czynność samodzielnego podmiotu (*feine Selbsttaetigkeit*), przewyższa pod pewnym względem nawet intelekt. A mianowicie. Jakkolwiek intelekt także jest swobodną czynnością (*Selbsttaetigkeit*) i nie zawiera, tak jak zmysły, wyłącznie przedstawień, które wtedy tylko powstają, gdy doznajemy pobudzenia przez rzeczy (a więc gdy jesteśmy bierni), to jednak może wytworzyć swą własną czynnością tylko takie pojęcia, które wyłącznie do tego służą, aby zmysłowe przedstawienia podporządkować prawidłom i połączyć je przez to w jednej świadomości, i bez takiego używania zmysłowości nie mógłby nic myśleć. Natomiast rozum objawia pod nazwą idei tak czystą samorzutność, że wykracza przez to daleko poza wszystko, czego mu tylko może dostarczyć zmysłowość, i składa tym dowody swej głównej czynności: odróżniania świata zmysłów od świata intelektu, przez co jednak wyznacza granice samemu intelektowi.

Z tego powodu istota rozumna musi sama siebie jako inteligencję (a

więc nie od strony swych niższych władz) uważać za należącą nie do świata zmysłów, lecz do świata intelektu. A zatem rozporządza ona dwoma stanowiskami, z których może samą siebie rozważać i poznać prawa użycia swych sił, a przeto wszystkich swych czynów, podporządkowując je raz, o ile należy do świata zmysłowego, prawom przyrody (heteronomia), po wtóre zaś, jako należąca do świata dającego się pojąć czystym intelektem (*in Ulligibel*), prawom, które będąc niezależne od przyrody, nie są empiryczne, lecz mają swą podstawę jedynie w rozumie.

Jako istota rozumna, a więc należąca do świata dającego się pojąć czystym intelektem, człowiek nigdy nie może pomyśleć sobie przyczynowości swej własnej woli inaczej niż jako podpadającą pod ideę wolności. Albowiem niezależność od skłaniających przyczyn świata zmysłowego (jaką rozum zawsze musi sam sobie przypisać) jest wolnością. Z ideą wolności łączy się zaś nierozdzielnie pojęcie autonomii, a z nim ogólna zasada moralności stanowiąca w myśl idei (*in der Idee*) podstawę wszystkich czynów istot rozumnych, tak samo jak prawo przyrody stanowi podstawę wszystkich zjawisk.

Usunięte więc zostało podejrzenie, któreśmy wzbudzili wyżej, jakoby w naszym wniosku z wolności o autonomii, a z tej o prawie moralnym, ukryte było. błędne koło, polegające na tym, że-idei wolności użyliśmy może za podstawę tylko ze względu na prawo moralne, żeby je potem z

I. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
wolności znowu wywnioskować, a więc, że nic mogliśmy podać zgola
żadnego jego uzasadnienia, lecz popełniliśmy tylko wyłudzenie zasady,
na co wprawdzie życzliwe nam dusze chętnie może się zgodzą, czego
jednak nigdy nie mogliśmy ustalić jako dającego się uzasadnić sądu.
Albowiem teraz widzimy, że uważając się za wolnych, przenosimy się
jako członkowie w świat intelektu i poznajemy autonomię woli wraz z jej
skutkiem, moralnością; uważając się zaś za zobowiązanych, mamy się za
należących do świata zmysłowego, a jednak zarazem do świata intelektu.

W jaki sposób jest możliwy imperatyw kategoryczny?

Istota rozumna zalicza się jako inteligencja do świata intelektu i tylko
jako do niego należąca przyczyna sprawcza nazywa ona swą
przyczynowość wolą. Z drugiej jednak strony uświadamia się ona sobie
także Jako część świata zmysłowego, w którym jej czyny znajdują się
jako same tylko zjawiska owej przyczynowości, której możliwości
jednakże nie można zrozumieć na podstawie tej [przyczynowości], której
nie znamy, lecz zamiast której owe czyny, trzeba pojmować jako
określone przez inne zjawiska, mianowicie żądze zmysłowe i skłonności,
i należące do świata zmysłowego. Gdybym był członkiem tylko świata
intelektu, wszystkie moje czyny byłyby zupełnie zgodne z zasadą
autonomii czystej woli; gdybym [natomiast] był tylko częścią świata

zmysłowego, to trzeba by je uważać za całkowicie zgodne z naturalnym
prawem żądz i skłonności, a zatem z heteronomią przyrody. (Pierwsze
polegałyby na najwyższej zasadzie moralności, drugie na zasadzie
szczęśliwości). Ponieważ jednak świat intelektu zawiera podstawę świata
zmysłowego, a przeto też jego praw, a więc ze względu na moją wolę
(należącą całkowicie do świata intelektu) jest bezpośrednio
prawodawczy i za taki też musi być uważany, przeto będę musiał poznać,
że jako inteligencja - choć z drugiej strony będąca istotą należącą do
świata zmysłowego - przecież podlegam prawu pierwszego [z tych
światów], tj. rozumowi, zawierającemu w idei wolności prawo tego
[świata], a zatem autonomii woli, i z tego powodu prawa świata intelektu
będę musiał uważać za imperatywy dla mnie, a czyny zgodne z tą zasadą
- za obowiązki.

I w ten sposób kategoryczne imperatywy są możliwe dzięki temu, że
idea wolności robi mnie członkiem świata dającego się pojąć czystym
intelektem, przez co, gdybym był tylko nim, wszystkie moje czyny
byłyby zawsze zgodne z autonomią woli; ponieważ jednak równocześnie
uważam siebie za członka świata zmysłowego, to powinny one być z nią
zgodne. Ta zaś kategoryczna powinność przedstawia dlatego syntetyczny
sąd *a priori*, że do mej woli, pozostającej pod wpływem żądz
zmysłowych, przyłącza się jeszcze idea tej samej woli, ale należącej do
świata intelektu, woli czystej i samej przez się praktycznej, która,

I. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
zgodnie z rozumem, zawiera w sobie najwyższy warunek tamtej woli, w przybliżeniu tak, jak do wyobrażeń świata zmysłowego przyłączają się pojęcia intelektu, które oznaczają same w sobie tylko prawidłową formę w ogóle, i dzięki temu umożliwiają syntetyczne sądy *a priori*, na których polega wszelkie poznanie przyrody.

Praktyczne użycie pospolitego rozumu ludzkiego potwierdza trafność tego wywodu. Nie znajdziemy nikogo, nawet najgorszego łotra, jeżeli tylko zresztą przyzwyczajony jest używać rozumu, który, jeśli przedłożymy mu przykłady rzetelności w zamiarach, stałości w wypełnianiu dobrych maksym, współczucia i powszechnej życzliwości (połączone jeszcze do tego z wielkimi ofiarami z korzyści i wygody, nie życzyłby sobie także być człowiekiem takich przekonań i tego pokroju (*so gesinnt sein*), Lecz nie może on tego w sobie urzeczywistnić tylko z powodu swych skłonności i popędów, przy czym jednak zarazem chciałby być wolnym od takich skłonności, dla niego samego uciążliwych. Dowodzi więc tym, że wolą swoją, która jest wolna od popędów zmysłowości, przenosi się w myślach w całkiem inny porządek rzeczy, niż porządek jego żądz na polu zmysłowości, ponieważ po życzeniu tym nie może się spodziewać żadnej przyjemności z żądz, a więc żadnego stanu dogadzającego którejkolwiek z jego rzeczywistych lub dających się w ogóle pomyśleć skłonności (przez to bowiem sama idea naprowadzająca go na to życzenie straciłaby swoje zalety), lecz

[może się spodziewać] tylko większej wewnętrznej wartości swej osoby. Uważa się za taką lepszą osobę przenosząc się na stanowisko członka świata intelektu, do czego zmusza go mimo woli idea wolności, tj. niezależności od przyczyn świata zmysłowego skłaniających [człowieka do działania]; na tym stanowisku posiada on świadomość dobrej woli, która według jego własnego wyznania stanowi prawo dla jego złej woli jako członka świata zmysłowego, prawo, którego wysokie znaczenie zna, przekraczając je. Moralna powinność jest więc własnym koniecznym chceniem [człowieka] jako członka świata dającego się pojąć czystym intelektem, a jako powinność jest przezeń pojmowana tylko o tyle, o ile uważa on się zarazem za członka świata zmysłów.

O ostatecznej granicy wszelkiej praktycznej filozofii

Wszyscy ludzie uważają się w swej woli za wolnych. Stąd pochodzą wszystkie sądy o czynach, jako takich, które powinny były się dokonać, chociaż się nie dokonały. Mimo to wolność ta nie jest pojęciem doświadczalnym i nie może też nim być, ponieważ po jecie to utrzymuje się zawsze, chociaż doświadczenie pokazuje nam coś wprost przeciwnego do tych wymagań, które przedstawiamy sobie jako konieczne, gdy przyjmujemy wolność. Z drugiej strony jest rzeczą równie konieczną, by wszystko, co się dzieje, było określone według

1. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
praw przyrody w sposób nie dopuszczający wyjątków, a ta konieczność przyrody nie jest także pojęciem doświadczalnym, właśnie dlatego, że zawiera pojęcie konieczności, a więc pewnego poznania *a priori*. Jednakże doświadczenie potwierdza to pojęcie przyrody i trzeba je nieuchronnie założyć, jeżeli ma być możliwe doświadczenie, tj. według powszechnych praw powiązane ze sobą poznanie przedmiotów zmysłów. Przeto wolność jest tylko ideą rozumu, której obiektywna realność sama w sobie jest wątpliwa; natomiast przyroda jest pojęciem intelektu, które swą realność wykazuje i koniecznie musi wykazywać na przykładach doświadczenia.

Chociaż z tego wynika dialektyka rozumu, ponieważ wydaje się, że wolność przypisana woli stoi w sprzeczności z koniecznością przyrody, a rozum na tej rozstajnej drodze uważa, że z teoretycznego punktu widzenia droga konieczności przyrodniczej jest o wiele bardziej utarta i użyteczna niż droga wolności, to jednak z praktycznego punktu widzenia ścieżka wolności jest jedyną, na której jest możliwe posługiwanie się w swym postępowaniu własnym rozumem. Toteż dla najsubtelniejszej filozofii tak samo jak dla najpospolitszego rozumu ludzkiego jest rzeczą niemożliwą mędrkowaniem usunąć wolność. Rozum musi więc zapewne przyjąć, że nie zachodzi żadna prawdziwa sprzeczność pomiędzy wolnością a przyrodniczą koniecznością tych samych czynów człowieka, albowiem nie może wyrzec się ani pojęcia przyrody, ani pojęcia

wolności.

Wszelako musimy przynajmniej usunąć tę pozorną sprzeczność w przekonywający sposób, chociaż byśmy nigdy nie mogli pojąć, jak możliwa jest wolność. Albowiem, jeżeli nawet myśl o wolności pozostaje w sprzeczności sama z sobą lub z przyrodą, która tak samo jest konieczna, to musielibyśmy z niej zrezygnować na rzecz konieczności przyrody.

Byłoby jednak niemożliwe uniknąć tej sprzeczności, gdyby podmiot, który ma się za wolny, pojmował sam siebie w tym samym znaczeniu albo w tym samym stosunku, gdy siebie nazywa wolnym, w jakim uważa się ze względu na ten sam czyn za podległy prawu przyrody. Z tego powodu nieuniknionym zadaniem spekulatywnej filozofii jest wykazać przynajmniej, że złudzenie jej co do tej sprzeczności na tym polega, iż nazywając człowieka wolnym pojmujemy go w innym znaczeniu i w innym stosunku, aniżeli wtedy, gdy go jako część przyrody uważamy za podległego jej prawom, i że wolność i konieczność nie tylko bardzo dobrze mogą razem istnieć, ale także muszą być pojęte jako koniecznie połączone w tym samym podmiocie. Inaczej bowiem nie można by uzasadnić, dlaczego mielibyśmy rozum obarczać ideą, która, choć da się połączyć bez sprzeczności z inną dostatecznie sprawdzoną, jednak wikła nas w sprawę, która rozumowi w teoretycznym jego użyciu bardzo wiele sprawia kłopotu. Ten obowiązek utworzenia drogi praktycznej [filozofii]

1. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
cięży jednakowoż tylko na spekulatywnej filozofii. Nie jest więc dla filozofa sprawą jego upodobania, czy chce pozorną sprzeczność usunąć, czy pozostawić ją nietkniętą. Albowiem w tym drugim wypadku teoria dotycząca tego zagadnienia jest pewnym *bonum vacans*, które fatalista słusznie może objąć w posiadanie i wygnać wszelką moralność z jej rzekomej i bezprawnie posiadanej własności.

Nie można jednak jeszcze powiedzieć, że tu zaczyna się granica praktycznej filozofii. Albowiem owo załatwienie sporu wcale do niej nie należy, lecz żąda ona tylko od spekulatywnego rozumu położenia kresu niezgodzie, w jaką sam się wikła w teoretycznych kwestiach, aby praktyczny rozum znalazł spokój i bezpieczeństwo wobec zewnętrznych ataków mogących mu

zaprzeczyć [praw do] ziemi, na której pragnie osiąść. Roszczenie sobie nawet przez pospolity rozum ludzki prawa do wolności woli opiera się na świadomości i na uznanym założeniu niezależności rozumu od samych tylko subiektywnie skłaniających przyczyn, które wszystkie razem stanowią to, co należy tylko do wrażenia, a więc [podpada] pod ogólną nazwę zmysłowości. Człowiek uważający się w ten sposób za inteligencję wstawia się przez to w inny porządek rzeczy i w całkiem innego rodzaju stosunek do zasad określających, jeżeli pojmuje siebie jako inteligencję obdarzoną wolą, a zatem przyczynowością, aniżeli gdy spostrzega siebie jako fenomen w świecie zmysłowym (czym też

rzeczywiście jest) i poddaje swą przyczynowość zewnętrznej determinacji według praw przyrody. Teraz przekonywa się wnet, że może zachodzić zarazem jedno i drugie, a nawet, że musi zachodzić. Albowiem nie zawiera najmniejszej sprzeczności to, że rzecz w zjawisku (należącym do świata zmysłowego) podlega pewnym prawom, od których ona jako rzecz lub istota sama w sobie jest niezależna; że zaś człowiek musi sobie samego siebie w ten podwójny sposób przedstawiać i pojmować, topologa, co się tyczy pierwszego sposobu, na świadomości samego siebie jako przedmiotu pobudzanego przez zmysły, co się tyczy drugiego, na świadomości samego siebie jako inteligencji, tj. jako niezależnego w używaniu rozumu od zmysłowych wrażeń (a więc jako należącego do świata intelektu).

Stąd pochodzi, że człowiek przypisuje sobie wolę, która nie pozwala zapisać sobie na swój rachunek niczego, co należy jedynie do jego żądz i skłonności, a przeciwnie, czyni, których można dokonać jedynie przy wyrzeczeniu się wszelkich żądz i podnieć zmysłowych, przedstawia sobie jako dzięki niej możliwe, a nawet konieczne. Przyczynowość ich leży w nim jako inteligencji i w prawach skutków i czynów, zgodnie z zasadami świata dającego się pojąć czystym intelektem, o którym wprawdzie nic więcej nie wie jak tylko to, że w nim wyłącznie rozum, i to czysty, od zmysłowości niezależny rozum, nadaje prawo. Podobnie wie, że ponieważ jest on tutaj tylko jako inteligencja sobą we właściwym sensie

1. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
(jako człowiek zaś tylko zjawiskiem samego siebie), to owe prawa odnoszą się do niego bezpośrednio i kategorycznie, tak że to, do czego pobudzają skłonności i popędy (a więc cała natura świata zmysłów), nie może przynieść żadnego uszczerbku prawom jego woli jako inteligencji, a nawet, że za pierwsze nie odpowiada i nie przypisuje ich właściwemu swemu **ja**, tj. swej woli, natomiast przypisuje sobie pobłażliwość, którą by wobec nich okazał, gdyby im pozwolił wywierać wpływ na swoje maksymy ze szkodą rozumowych praw woli.

Przez to, że praktyczny rozum myślą przenosi siebie w świat intelektu, nie przekracza on wcale swych granic; działałoby się to jednak wtenczas, gdyby chciał siebie w nim widzieć i odczuwać. Tamto jest tylko negatywną myślą w stosunku do świata zmysłowego, który nie daje rozumowi żadnych praw w zakresie określania woli, a jest tylko w tym jednym punkcie pozytywne, że owa wolność jako określenie negatywne łączy się zarazem z (pozytywną) zdolnością, a nawet przyczynowością rozumu, którą nazywamy wolą takiego postępowania, by zasada czynów odpowiadała istotnej właściwości przyczyny rozumowej, tj. warunkowi powszechnej ważności maksymy jako prawa. Gdyby zaś rozum przynosił ze świata intelektu także przedmiot woli, tj. pobudkę, wtedy przekraczałby swoje granice i przypisywałby sobie poznanie tego, o czym nic nie wie. Pojęcie świata intelektu jest więc tylko punktem widzenia, który rozum - jak sądzi - musi zająć poza zjawiskami, by pojąć

siebie samego jako [rozum] praktyczny, co nie byłoby możliwe, gdyby wpływy zmysłowości były dla człowieka czynnikiem określającym go, a co jednak jest konieczne, jeżeli nie mamy odmówić mu świadomości samego siebie jako inteligencji, a więc jako rozumnej i dzięki rozumowi czynnej, tj. swobodnie działającej przyczyny. Ta myśl co prawda naprowadza na ideę innego porządku i prawodawstwa aniżeli porządek i prawodawstwo mechanizmu przyrody, odnoszącego się do świata zmysłowego, i sprawia, że jest konieczne pojęcie świata dającego się pojąć czystym intelektem (tj. [pojęcie] ogółu istot rozumnych jako rzeczy samych w sobie), jednak bez najmniejszego uroszczenia, że chodzi tu o coś więcej niż o to, co zgadza się z formalnym warunkiem [tego świata], tj. z ogólnością maksym woli jako prawa, a więc z autonomią tej woli, która może istnieć jedynie razem z jej wolnością. Natomiast wszystkie prawa, które są określone przez ich stosunek do przedmiotu, dają heteronomię, którą można znaleźć tylko w prawach przyrody i która tym samym może dotyczyć tylko świata zmysłowego.

Rozum przekraczałby jednak wtedy wszelką swą granicę, gdyby poważił się tłumaczyć sobie, jak czysty rozum może być praktyczny, co równałoby się zupełnie [postawieniu sobie za] zadanie wyjaśnienia, jak wolność jest możliwa.

Albowiem nie potrafimy nic wytłumaczyć prócz tego, co możemy sprowadzić do praw, których przedmiot może być dany w jakimkolwiek

I. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
możliwym doświadczeniu. Wolność jest zaś tylko ideą, której obiektywnej realności w żaden sposób nie da się wykazać według praw przyrody, przeto też w żadnym możliwym doświadczeniu, która więc nie może być nigdy pojęta, a nawet poznana, ponieważ niepodobna znaleźć na nią samą żadnego przykładu na podstawie jakiejś analogii. Ma ona znaczenie tylko jako konieczne założenie rozumu w istocie, która wierzy, że jest świadoma woli, tj. władzy różniącej się jeszcze od samej tylko władzy pożądania (mianowicie władzy skłaniania się do postępowania jako inteligencja, a więc według praw rozumu, niezależnie od przyrodzonych instynktów). Gdzie zaś kończy się określanie według praw przyrody, tam też kończy się tłumaczenie i pozostaje sama tylko obrona, tj. odparcie zarzutów podnoszonych przez tych, którzy udają, że głębiej wniknęli w istotę rzeczy, i dlatego ośmielają się uważać wolność za niemożliwą. Można im tylko wykazać, że sprzeczność, rzekomo przez nich w niej wykryta, nie leży nigdzie indziej jak w tym, że ponieważ [z jednej strony] dla zachowania ważności prawa przyrody w odniesieniu do czynów ludzkich muszą z koniecznością uważać człowieka za zjawisko, [z drugiej] zaś wymaga się od nich, żeby człowieka jako

inteligencję pojmowali także jako rzecz samą w sobie, więc zawsze jeszcze tam nawet uważają człowieka za zjawisko, gdzie wyłączenie jego przyczynowości (tj. jego woli) spod wszystkich naturalnych praw świata zmysłowego w jednym i tym samym podmiocie stanowiłoby naturalnie sprzeczność. Odpada ona jednak, gdyby chcieli rozważyć i jak się należy przyznać, że poza zjawiskami muszą przecież istnieć, jako podstawa, rzeczy same w sobie (aczkolwiek ukryte), i że od praw ich działania nie można żądać, żeby miały być te same, co prawa, którym podlegają ich zjawiska.

Subiektywna niemożliwość wytłumaczenia wolności woli oznacza to samo, co niemożliwość wykrycia i uczynienia zrozumiałym, jaki interes³¹ człowiek może mieć w prawach moralnych; a przecież człowiek istotnie jest w nich zainteresowany, czego podstawę w nas nazywamy poczuciem moralnym. Było ono przez niektórych mylnie uważane za miarę naszej moralnej oceny, podczas gdy raczej musi ono być uważane za subiektywny skutek, jaki prawo wywiera na wolę, do czego rozum jedynie dostarcza obiektywnych racji.

Żeby chcieć tego, co do czego rozum przepisuje powinność jedynie

³¹ Interes jest tym, co sprawia, że rozum staje się praktycznym, tj. staje się przyczyną skłaniającą wolę. Dlatego mówimy tylko o istotach rozumnych, że są w czymś zainteresowane; stworzenia bezrozumne odczuwają jedynie popędy zmysłowe. Bezpośrednio zainteresowany w czynności jest rozum wówczas tylko, gdy powszechna ważność jego maksymy jest dostatecznym powodem skłaniającą wolę. Jedynie takie zainteresowanie jest czyste. Jeżeli zaś maksyma może skłonić wolę tylko za pomocą innego przedmiotu pożądania albo pod warunkiem jakiegoś szczególnego uczucia podmiotu, wówczas rozum pośrednio tylko jest zainteresowany w czynie, a ponieważ rozum sam z siebie ani przedmiotów woli, ani szczególnego uczucia, tworzącego jej podstawę, bez doświadczenia znaleźć nie może, przeto to ostatnie zainteresowanie byłoby tylko empiryczne, a nie byłoby żadnym zainteresowaniem rozumowym. Logiczne zainteresowanie rozumu (w pomnożeniu swych wiadomości) nie jest nigdy bezpośrednie, lecz zakłada cele używania rozumu.

I. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
istocie rozumnej zmysłowo pobudzanej, trzeba naturalnie zdolności rozumu do budzenia uczucia przyjemności lub upodobania w spełnianiu obowiązku, a więc [potrzeba] jego przyczynowości określającej zmysłowość odpowiednio do jego zasad. Jednak jest rzeczą całkiem niemożliwą pojąć, tj. wyjaśnić *a priori*, jak sama tylko myśl, nie zawierająca sama w sobie nic zmysłowego, wywołuje uczucie przyjemne lub przykre; albowiem jest to szczególny rodzaj przyczynowości, której, jak w ogóle żadnej przyczynowości, nie możemy wcale *a priori* określić, lecz o to musimy się zapytać jedynie doświadczenia. Ponieważ jednak doświadczenie nie może dostarczyć żadnego innego stosunku przyczyny do skutku, jak stosunku [zachodzącego] pomiędzy dwoma przedmiotami doświadczenia, tutaj zaś czysty rozum dzięki samym tylko ideom (które doświadczeniu nie dostarczają zgoła żadnego przedmiotu) ma stanowić przyczynę skutku leżącego naturalnie w doświadczeniu, przeto dla nas, ludzi, jest całkiem niemożliwe wyjaśnić, jak i dlaczego nas obchodzi ogólność maksymy jako prawa, a więc moralność. Tyle tylko jest pewne, że nie dlatego posiada ona dla nas znaczenie, że [nas] obchodzi (albowiem stanowiłoby to heteronomię i zależność praktycznego rozumu od zmysłowości, to jest od uczucia leżącego u podłoża, przy czym rozum nigdy nie mógłby być pod względem moralnym prawodawczy), lecz że obchodzi nas tylko dlatego, iż posiada dla nas, jako ludzi, ważność, ponieważ wypłynęła z naszej woli jako inteligencji, a więc z naszej

właściwej jaźni, co zaś należy do samego tylko zjawiska, to bywa z koniecznością przez rozum podporządkowane właściwości rzeczy samej w sobie. Na pytanie, jak jest możliwy imperatyw kategoryczny, potrafimy więc wprawdzie o tyle odpowiedzieć, że możemy wskazać na jedyny z góry przyjęty warunek, który go jedynie umożliwia, mianowicie na ideę wolności, tudzież o tyle, o ile możemy zrozumieć konieczność tego założenia, co wystarcza do praktycznego użycia rozumu, tj. do przekonania o obowiązywaniu tego imperatywu, a więc także prawa moralnego; ale jak samo to założenie jest możliwe, tego żaden rozum ludzki nigdy nie potrafi zrozumieć. Przy założeniu jednak wolności woli pewnej inteligencji koniecznym następstwem jest jej autonomia jako formalny warunek, pod którym jedynie może ona być skłaniana. Jak to może wykazać spekulatywna filozofia, przyjęcie z góry tej wolności woli jest też nie tylko doskonale możliwe (bez popadnięcia w sprzeczność z zasadą konieczności przyrody [występującą] w powiązaniach zjawisk świata zmysłowego), lecz bez żadnych dalszych zastrzeżeń jest konieczne dla istoty rozumnej, która posiada świadomość swej przyczynowości mocą rozumu, a więc woli. (różnej od żądz), przyjmując praktycznie, tj. w idei, tę [wolność] za warunek wszystkich swych swobodnych czynów. Ale wszelki rozum ludzki jest zupełnie niezdolny wytłumaczyć, i daremny jest wszelki trud i praca podjęta w celu szukania wytłumaczenia, w jaki sposób czysty rozum, bez innych pobudek

I. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
wziętych skądkolwiek bądź, sam przez się, może być praktyczny, tj. w jakiś sposób zasada powszechnej ważności wszystkich jego maksym jako praw (co byłoby naturalnie formą czystego praktycznego rozumu) sama przez się może służyć jako pobudka bez wszelkiej materii (przedmiotu) woli, którą można by się z góry w pewien sposób zainteresować, i w jakiś sposób może budzić zainteresowanie, które nazywałoby się czysto moralnym, albo innymi słowy, - w jakiś sposób czysty rozum może być praktyczny.

Jest to to samo, co usiłować zgłębić, jak jest możliwa sama wolność jako przyczynowość woli. Albowiem wówczas porzucam filozoficzną podstawę tłumaczenia nie mam żadnej innej. Wprawdzie mógłbym teraz bujać w marzeniach po świecie dającym się pojąć czystym intelektem, który mi jeszcze pozostaje, po świecie inteligencji- ale chociaż mam jego ideę należycie uzasadnioną, to jednak nie posiadam najmniejszej jego znajomości i nie mogę też do niej nigdy dojść żadnymi usiłowaniami mej naturalnej władzy rozumu. Oznacza ona tylko coś, co pozostaje, gdy już oddzieliłem wszystko, co należy do świata zmysłowego, od powodów określających moją wolę, tylko dlatego, ażeby zasadę pobudek wykluczyć z pola zmysłowości przez to, że ją ograniczam i wykazuję, że nie wszystko zgoła w sobie mieści, lecz że prócz niej istnieje jeszcze coś więcej, jednak tego «więcej» nie znam bliżej. Z czystego rozumu przedstawiającego sobie ten ideał nie pozostaje mi po odłączeniu

wszelkiej materii, tj. poznania przedmiotów, nie do myślenia prócz formy, to jest praktycznego prawa powszechnej ważności maksym i - w zgodzie z nim - rozumu, rozważanego w stosunku do czystego świata intelektu jako możliwa przyczyna działająca, tj. [przyczyna] skłaniająca wolę; musi tu być brak wszelkiej pobudki, chyba że ta idea świata dającego się pojąć czystym intelektem sama w sobie stanowiłaby pobudkę lub to, czym się rozum pierwotnie interesuje - ale uczynienie tego zrozumiałym stanowi zadanie, którego nie możemy rozwiązać.

Tutaj więc leży ostateczna granica wszelkiego badania moralności, której oznaczenie jednak już z tego względu jest nader ważne, żeby rozum z jednej strony nie szukał w świecie zmysłowym, w sposób dla moralności szkodliwy, najwyższej pobudki i zrozumiałego, ale empirycznego interesu, z drugiej zaś strony, żeby nie bujał bezsilnie po pustym dla niego przestworzu transcendentnych pojęć pod nazwą świata dającego się pojąć czystym intelektem, nie mogąc ruszyć z miejsca, i nie gubił się w urojeniach. Zresztą idea czystego świata intelektu, jako ogółu wszystkich inteligencji, do którego należymy my sami jako istoty rozumne (choć jesteśmy z drugiej strony zarazem członkami świata zmysłowego), pozostaje zawsze [idea] pożyteczną i dozwoloną dla rozumnej wiary - mimo że na jej granicy kończy się wszelka wiedza - [służącą do tego], żeby wzbudzić w nas żywe zainteresowanie się prawem moralnym przez wspaniały ideał powszechnego państwa celów

I. Kant - Uzasadnienie metafizyki moralności
samy w sobie (istot rozumnych); do którego wtedy tylko jako członkowie możemy należeć, gdy postępujemy ściśle według maksym wolności, tak jak gdyby one były prawami przyrody.

Uwaga końcowa

Spekulatywne użycie rozumu w odniesieniu do przyrody prowadzi do absolutnej konieczności jakiejś najwyższej przyczyny świata; praktyczne użycie rozumu ze względu na [to, że posiadamy] wolność, prowadzi także do absolutnej konieczności, lecz tylko praw czynów rozumnej istoty jako takiej. Jest zaś istotną zasadą wszelkiego użycia naszego rozumu doprowadzić jego poznanie do świadomości jego konieczności (albowiem bez niej nie byłoby ono poznaniem rozumu). Jednak jest też równie istotnym ograniczeniem tego samego rozumu, że nie może on zrozumieć ani konieczności tego, co istnieje lub staje się, ani tego, co stać się powinno, jeżeli nie przyjmie za podstawę warunku, pod którym coś istnieje, staje się lub stać się powinno. W ten jednak sposób przez ustawiczne dopytywanie się p warunek odsuwa się tylko coraz dalej zaspokojenie [potrzeb] rozumu. Przeto szuka on niezmordowanie czynnika bezwarunkowo koniecznego i czuje się zniewolony do przyjęcia go, bez jakiegokolwiek środka do wytłumaczenia go sobie; i

może sobie to uważać za dość wielkie szczęście, jeżeli uda mu się wynaleźć pojęcie zgadzające się z tym przypuszczeniem. Nie jest więc żadną naganą dla naszej dedukcji najwyższej zasady moralności, lecz zarzutem, który trzeba by zrobić ludzkiemu rozumowi w ogóle, że nie może wytłumaczyć bezwarunkowego praktycznego prawa (jakim musi być imperatyw kategoryczny) w jego absolutnej konieczności; nie można bowiem rozumowi poczytywać za złe, że nie chce tego uczynić za pomocą jakiegoś warunku, mianowicie za pomocą jakiegokolwiek zainteresowania wziętego za podstawę, ponieważ wówczas wspomniana zasada nie byłaby moralną, tj. [nie byłaby] najwyższym prawem wolności. I tak nie pojmujemy wprawdzie praktycznej bezwarunkowej konieczności moralnego imperatywu, ale pojmujemy przecież jego niepojętość, a to jest wszystko, czego można słusznie wymagać od filozofii, która w zasadach dociera aż do granic rozumu ludzkiego.