

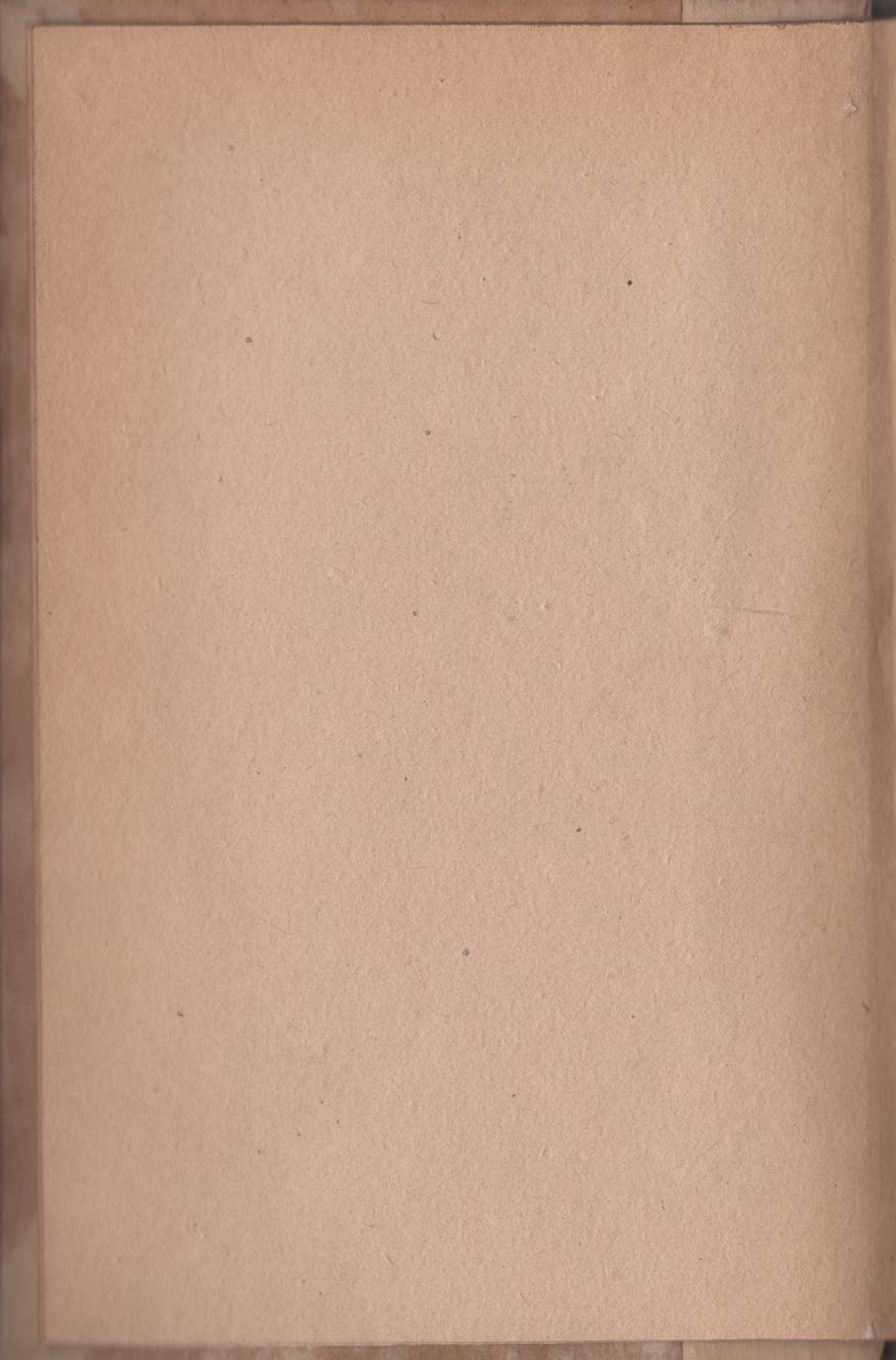
Akademia Lekarska w Gdansku
Zakład Historii i Filozofii
Medycyny

I. 21

9202

TERMIN
ZWROTU

30.05.09



WYDAWNICTWO
POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO
W ŁAWIE
TOM II
UZASADNIENIE METAFIZYKI MORALNOŚCI.

Akademia Lekarska w Gdansk
Zakład Historii i Filozofii
Medycyny

I. 21.

**WYDAWNICTWO
POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO
WE LWOWIE.**

— **TOM II.** —

IMMANUEL KANT.

UZASADNIENIE METAFIZYKI MORALNOŚCI.

(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten).

Przekładu dokonał

Prof. Dr. M. Wartenberg

Cena 1'50 kor.

Lwów, 1906.

NAKŁADEM POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO.

Skład główny w księgarni H. Altenberga we Lwowie.

Poznań

Warszawa

J. Leitgeber i Ska.

E. Wende i Ska.

IMMANUEL KANT.

UZASADNIENIE METAFIZYKI MORALNOŚCI.

(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten).

Przekładu dokonał

Prof. Dr. M. Wartenberg.

2
Cena 1.50 kor.

~~Akademia Lekarska w Gdansk
Zakład Historii i Filozofii
Medycyny~~

LWÓW, 1906.

NAKŁADEM POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO.

Skład główny w księgarni H. Altenberga we Lwowie.

Poznań Warszawa
J. Leitgeber i Ska. E. Wende i Ska.

T. 21

9202



217423

1998 J. 87/4

Z Drukarni Ludowej we Lwowie, plac Bernardyński 1. 7.

PRZEDMOWA.

Starożytna filozofia grecka dzieliła się na trzy umiejętności: 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 częścią upewnić się o jego zupełności, częścią by mózdz należycie oznaczył jego konieczne poddziały.

Wszelkie poznanie rozumowe jest albo **materiałne** i rozważa jakiś przedmiot; albo **formalne** i zajmuje się tylko formą rozsądku i rozumu samego oraz ogólnymi prawidłami myślenia wogóle, bez różnicy przedmiotów. Formalna filozofia nazywa się **logiką**, materiałna zaś, która ma do czynienia z pewnymi przedmiotami i prawami, którym one podlegają, jest znowu dwojaką. Prawa te są bowiem 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, t. j. takiej, w której powszechne i konieczne prawa myślenia polegałyby na podstawach, zaczerpanych z doświadczenia; inaczej bowiem nie byłaby logiką, t. j. systematem prawideł dla rozsądku i rozumu, ważnym dla

każdego myślenia i wymagającym demonstracji. Przejawnie, mogą tak naturalna, jak moralna filozofia, mieć każda swą część empiryczną, ponieważ tamta musi określać prawa przyrodzie, jako przedmiotowi doświadczenia, ta zaś woli człowieka, o ile ona podlega wpływom przyrody, wprawdzie pierwsze jako prawa, według których, wszystko się dokonywa, drugie jako takie, według których wszystko dziać się powinno, atoli także z uwzględnieniem warunków, wśród których często się nie dzieje.

Wszelką filozofię, o ile opiera się na podstawach doświadczenia, można nazwać empiryczną, tę zaś, która nauki swe wykląda z zasad *a priori*, filozofią czystą. Ta ostatnia, jeżeli jest tylko formalną, zwie się logiką; jeżeli zaś ogranicza się do pewnych przedmiotów rozsądku, to 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 racjonalną; również etyka, chociaż tutaj część empiryczna mogłaby nazywać się szczególnie praktyczną antropologią, racjonalna zaś właściwie filozofią moralną.

Wszystkie gałęzie przemysłu, rzemiosła i sztuki zyskały przez podział prac, ponieważ nie jeden człowiek wszystko robi, lecz każdy ogranicza się do pewnej pracy, która swym sposobem traktowania od innych znacznie się różni, by mógł ją wykonać w najwyższym stopniu doskonałości i z większą łatwością. Gdzie prace nie są w ten sposób rozróżnione i podzielone, gdzie każdy jest kunsztmistrzem z wszystkimi sztukami obeznanym, tam znajdują się dzieła rąk ludzkich jeszcze w największym barbarzyństwie. Ale jakkolwiek byłyby to samo w sobie przedmiotem godnym uwagi, zapytać się: czy czysta

filozofia we wszystkich swych częściach nie wymaga osobnego pracownika, i czy nie większą korzyść przyniosłoby całości naukowych zajęć, gdybyśmy tych, którzy odpowiednio do gustu publiczności sprzedają zazwyczaj empiryczną i racjonalną filozofię, mieszając obie w różnorodnych, im samym nieznanym stosunkach, i mieniając się być samodzielnymi myślicielami, innych zaś, którzy przyrządzają tylko część racjonalną i zowią się szperaczami, ostrzegli, żeby nie uprawiali jednocześnie dwóch zajęć, które sposobem ich traktowania nadzwyczajnie się różnią, z których każda wymaga może osobnego talentu, i których połączenie w jednej osobie tylko partaczy wytwarza; to jednak tutaj pytam się tylko, czy istota nauki nie wymaga, aby część empiryczną odłączyć każdego czasu dokładnie od części racjonalnej i poprzedzić właściwą (empiryczną) fizykę metafizyką przyrody, praktyczną antropologię zaś metafizyką moralności, które musielibyśmy oczyścić starannie z wszystkich pierwiastków empirycznych, żeby wiedzieć, ile czysty rozum w obu wypadkach zdziałać może, i z jakich źródeł czerpie on swoje wiadomości *a priori*; to ostatnie zadanie mogliby zresztą spełnić wszyscy moralisci (których imię jest legion), albo tylko niektórzy, czujący do tego powołanie.

Ponieważ zamiar mój zwraca się tutaj właściwie na etykę, przeto ograniczam przedłożone pytanie tylko do tego: czy nie istnieje mniemanie, iż jest z wszech miar rzeczą konieczną opracować raz czystą filozofię moralną, oczyszczoną zupełnie ze wszystkiego, co jest tylko empirycznym i do antropologii należy; że bowiem taka istnieć musi, to wynika samo przez się jasno z powszechnej idei obowiązku i praw moralnych. Każdy musi przyznać, że prawo, jeżeli posiadać ma wartość moralną, t. j. oznaczać podstawę zobowiązania, musi zawierać w sobie abso-

lutną konieczność; że nakaz: nie powinieneś kłamać, nie odnosi się tylko do człowieka, podczas gdy inne istoty rozumne nie potrzebują się o niego troszczyć, i tak wszystkie inne właściwe prawa moralne; że więc podstawy zobowiązania nie należy tutaj szukać w naturze człowieka, ani w okolicznościach w świecie, który człowieka otacza, 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 tylko w najdrobniejszej części, może nawet tylko pod względem pobudki, na empirycznych podstawach się opiera, może wprawdzie nazywać się praktyczną regułą, nigdy jednak prawem moralnym.

Prawa moralne razem ze swemi zasadami różnią się więc wśród wszystkich poznań praktycznych od wszystkich innych, zawierających jakiś empiryczny pierwiastek, nie tylko istotnie, ale wszelka filozofia moralna zasada się całkowicie na swej części czystej, a zastosowana do człowieka nie pożyczają ani odrobiny od umiejętności, nim się zajmującej (antropologii), lecz daje mu, jako istocie rozumnej, prawa *a priori*, które naturalnie wymagają jeszcze rozwagi, zaostrożonej doświadczeniem, częścią żeby rozróżnić, w jakich wypadkach dadzą się zastosować, częścią by wyjednać im wstęp do woli człowieka i nadać moc wykonawczą, ponieważ wola, podlegająca sama wpływom rozlicznych skłonności, jest wprawdzie zdolną do przyjęcia idei praktycznego czystego rozumu, ale nie jest tak łatwo w możności urzeczywistnić jej *in concreto* w swem postępowaniu.

Metafizyka moralności jest więc niezbędnie konieczną, nie tylko z pobudek spekulacji, żeby zbadać źródło praktycznych zasad, leżących *a priori* w naszym rozumie, ale także z tego względu, że obyczaje same

podlegają wszelakiemu zepsuciu, dopóki zbywa na wskazówce i najwyższej normie trafnej ich oceny. Albowiem jeżeli coś ma być moralnie dobrem, to nie wystarcza, że zgadza się z prawem moralnem, lecz winno się także dokonać dla niego; w przeciwnym razie owa zgodność jest tylko nader przypadkową i wątpliwą, ponieważ niemoralna zasada rodzić będzie wprawdzie niekiedy postęпки, odpowiadające prawu, często jednak prawu przeciwne. Atoli prawa moralnego w jego czystości i prawdziwości (o co właśnie na polu praktycznem najwięcej chodzi) nie należy szukać nigdzie indziej, jak tylko w czystej filozofii, ona (metafizyka) musi więc stać na czele, i bez niej niemożliwą jest filozofia moralna; nawet nie zasługuje ta, która miesza owe czyste zasady z empirycznymi, na miano filozofii (tem bowiem różni się filozofia właśnie od pospolitego poznania rozumowego, że wykląda to, co ono bez rozróżnienia pojmuje, w osobnej nauce), tem mniej na miano filozofii moralnej, ponieważ właśnie wskutek tego pomieszania uwłącza czystości samych obyczajów i wykracza przeciwko własnemu celowi.

Nie trzeba tylko myśleć, że to, czego tutaj wymagamy, mamy już w propedeutyce słynnego Wolffa, którą poprzedza on swą filozofią moralną, mianowicie w nazwanej przez niego ogólnej praktycznej filozofii, że więc tutaj nie należy uprawiać całkiem nowego pola. Właśnie dlatego, że miała być ogólną praktyczną filozofią, nie uwzględniała ona woli jakiegoś szczególnego rodzaju, mianowicie może takiej, którą bez żadnych pobudek empirycznych, skłaniają li tylko zasady *a priori*, i którą nazwać możemy wolą czystą, lecz wolę wogóle z wszystkimi czynnościami i warunkami, przynależącemi jej w tem ogólnem znaczeniu, i tem różni się ona od metafizyki

moralności, tak samo, jak logika ogólna od filozofii transcendentalnej, z których pierwsza wykląda czynności i prawa myslenia w ogóle, ta zaś tylko szczególne czynności i prawa **czystego** myslenia, t. j. takie, dzięki którym poznajemy przedmioty całkiem *a priori*. Metafizyka moralności winna bowiem badać ideę i zasady możliwej czystej woli, a nie czynności i warunki woli człowieka w ogóle, zaczerpane po największej części z psychologii. Że w ogólnej filozofii praktycznej (chociaż bez żadnego upoważnienia) mówi się także o prawach moralnych i obowiązku, to nie stanowi żadnego zarzutu przeciwko mojemu twierdzeniu. Albowiem autorowie owej nauki pozostają także w tej mierze wiernymi swemu pojęciu o niej; nie rozróżniają pobudek, które jako takie zupełnie *a priori* tylko rozum sobie przedstawia, i które są we właściwym znaczeniu moralne, od empirycznych, które rozsądek tylko na mocy porównywania doświadczeń wynosi do znaczenia pojęć ogólnych, lecz rozważają je, bez względu na różnicę ich źródeł, tylko według ich większej lub mniejszej sumy (uważając wszystkie za jednorodne), i tworzą, sobie tym sposobem swoje pojęcie zobowiązania, które wprawdzie zgoła nie jest moralnem, ale przecie tego rodzaju, jak tego wymagać można we filozofii, nie wydającej żadnych sądów o pochodzeniu wszystkich możebnych pojęć praktycznych. zarówno czy są one *a priori*, czy też tylko *a posteriori*.

W zamiarze opracowania w przyszłości metafizyki moralności poprzedzam ją niniejszem Uzasadnieniem. Wprawdzie nie istnieje właściwie żadne inne jej uzasadnienie, prócz krytyki czystego praktycznego rozumu, tak samo, jak uzasadnienie metafizyki stanowi podana już krytyka czystego spekulatywnego ro-

zumu. Atoli częścią nie jest tamta tak niezbędnie konieczną jak ta, ponieważ rozum człowieka w kwestyach moralności nawet u pospolitego rozsądku da się łatwo doprowadzić do wielkiej trafności i dokładności, podczas gdy przeciwnie w teoretycznym, ale czystym użyciu jest on zgoła dyalektycznym: częścią wymagam odnośnie do krytyki czystego praktycznego rozumu, żeby, jeżeli ma być ukończoną, jedność jej z rozumem spekulatywnym można przedstawić razem we wspólnej zasadzie, ponieważ przecież może to być ostatecznie tylko jeden i ten sam rozum, wymagający jedynie w zastosowaniu rozróżnienia. Do takiej zupełności nie mogłem jednak tutaj jeszcze doprowadzić, nie chcąc przytaczać rozważań zupełnie innego rodzaju i wywoływać zamieszania w umyśle czytelnika. Z tego powodu posiłkowałem, 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 nie musiał dołączać później wszelkich subtelnosci, które nie dadzą się uniknąć, do wywodów łatwiejszych do zrozumienia.

Obecne Uzasadnienie jest niczem więcej, jeno wyszukaniem i ustaleniem najwyższej zasady moralności, zadanie, które samo stanowi zajęcie pod względem swego celu całkowite i od wszystkich innych poszukiwań etycznych oddzielone. Wprawdzie twierdzenia moje, dotyczące tej ważnej i dotychczas wcale jeszcze w sposób zadowalniający nie rozstrzygniętej zasadniczej kwestyi, zyskałyby przez zastosowanie tej samej zasady

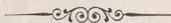
do całego systematu wiele światła i doznałyby wskutek dostateczności, jaką ona wszędzie się odznacza, znacznego potwierdzenia: atoli musiałem zrzec się tej korzyści, która byłaby też w gruncie rzeczy więcej samolubną, aniżeli powszechnie użyteczną, ponieważ łatwość w zastosowaniu i pozorna dostateczność pewnej zasady nie daje jeszcze zupełnie ścisłego dowodu jej prawdziwości, raczej wywołuje pewną stronniczość, która sprawia, że nie badamy i nie rozważamy jej z całą ścisłością samej w sobie, bez wszelkiego względu na jej skutek.

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

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

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 od pospolitego poznania rozumowego w zakresie moralności do filozoficznego.

Nigdzie w świecie, ani nawet wogóle poza jego obrębem nie podobna sobie żadnej rzeczy pomyśleć, którą bez ograniczenia możnaby uważać za dobrą, prócz jedynie **dobrej woli**. Rozsądek, dowcip, władza sądzenia i wszystkie inne talenty umysłu, albo odwaga, stanowczość, stałość w postanowieniu, jako przymioty temperamentu, są bez wątpienia pod niejednym względem dobre i pożądane; mogą się jednakowoż stać także nader złemi i szkodliwemi, jeżeli wola, która ma z tych darów przyrody robić użytek, i której właściwa istota zwie się przeto charakterem, nie jest dobrą. Tak samo ma się rzecz z darami szczęścia. Władza, bogactwo, dobre imię, nawet zdrowie i cała pomysłność i zadowolenie ze swego stanu pod nazwą **szczęśliwości** wytwarzają śmiałość, a przez to często także zuchwałość, jeżeli niema dobrej woli, która ich wpływ na umysł a stąd także całą zasadę postępowania prostuje i robi odpowiednią ogólnemu celowi; pomijając tę okoliczność, że rozumny bezstronny widz nawet we widoku ustawicznego dobrego powodzenia istoty, której

nie zdobi żaden rys czystej i dobrej woli, przenigdy upodobania mieć nie może. Zdaje się więc, że dobra wola stanowi nieodzowny warunek samejże godności szczęścia.

Niektóre przymioty wspomagają nawet tę dobrą wolę i mogą dzieło jej znacznie ułatwić, mimo to nie posiadają żadnej wewnętrznej bezwzględnej wartości, lecz wymagają zawsze jeszcze za warunek dobrej woli, która wielki szacunek, jaki zresztą słusznie dla nich żywimy, ogranicza i nie pozwala uważać ich za bezwzględnie dobre. Umiarkowanie w afektach i namiętnościach, panowanie nad sobą i trzeźwa rozważa są nie tylko w rozmaitym kierunku dobre, lecz zdają się nawet stanowić część wewnętrznej wartości osoby; atoli bez ograniczenia nie możemy ich bynajmniej uznać za dobre (jakkolwiek starożytni bezwzględnie je uwielbiali). Albowiem bez zasad dobrej woli mogą się one stać w najwyższym stopniu złemi, a zimna krew złoczyńcy robi go nie tylko daleko niebezpieczniejszym, ale także bezpośrednio w naszych oczach jeszcze wstrętniejszym, aniżeli wydawałby się nam bez niej.

Dobra wola nie jest ze względu na swoje dzieła i skutki, nie ze względu na swą zdatność do osiągnięcia jakiegoś zamierzonego celu, lecz jedynie przez chcenie, t. j. sama w sobie, dobrą, i sama w sobie rozważana, musi być bez porównania daleko wyżej cenioną, aniżeli wszystko, cokolwiek dzięki jej na korzyść jakiejś skłonności, nawet sumy wszystkich skłonności skutecznionem być może. Jakkolwiek z powodu szczególnej niełaski losu, albo wskutek skąpego uposażenia przez macoszą przyrodę, zbywałoby woli tej zupełnie na możliwości przeprowadzenia swego zamiaru; gdyby pomimo najusilniejszego starania

nie nie działała, i tylko dobra wola pozostała (naturalnie nie jako samo tylko życzenie, ale jako użycie wszystkich środków, o ile one są w naszej mocy): to mimo to jaśniałaby ona jak klejnot sama przez się, jako coś, co samo w sobie swą pełną wartość posiada. Użyteczność lub bezowocność nie może do wartości tej nic dodać, ani też nic od niej ująć. Byłaby ona poniekąd tylko oprawą, żeby mózdz nią łatwiej operować w stosunkach codziennego życia, lub zwrócić na nią uwagę tych, którzy nie są jeszcze w dostatecznej mierze znawcami, nie zaś, żeby zalecić ją znawcom i wartość jej oznaczyć.

Wszelako ta idea o absolutnej wartości samej woli, bez uwzględnienia przy jej ocenianiu jakiejś korzyści, mieści w sobie coś tak niezwykłego, że, mimo wszelką zgodność z nią pospolitego rozumu, musi powstać jednak podejrzenie, że polega ona, może skrycie tylko na górnolotnej fantastyczności i złem zrozumieniu zamiaru przyrody, dlaczego przydała ona woli naszej rozum za kierownika. Przeto zajmujemy się zbadaniem tej idei z tego punktu widzenia.

W przyrodzonych zdolnościach zorganizowanej, t. j. celowo do życia urządzonej istoty, przyjmujemy za zasadę, że nie znachodzi się w niej żadne narzędzie do jakiegokolwiek celu, jeno takie, które do tegoż najstosowniejsem jest i najwięcej mu odpowiada. Gdyby więc w istocie, posiadającej rozum i wolę, właściwym celem przyrody było jej utrzymanie, do bre powodzenie, słowem jej s z c z ę ś l i w o ś ć, w takim razie przyroda zrobiłaby bardzo złe przygotowanie do tego celu, obierając rozum stworzenia wykonawcą tego zamiaru. Albowiem wszystkie czynności, które istota ta ma wykonać, i całe prawidło jej zachowania się wyznaczałby jej daleko dokładniej instykt,

i cel ów dałby 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 rozmyślać o swych szczęśliwych darach przyrodzonych, podziwiać je, cieszyć się nimi i dziękować za nie dobroczynnej przyczynie, nie zaś, żeby poddawać swą władzę chcenia pod panowanie owego słabego i zwodniczego kierownika i psuć zamiar przyrody; jednym słowem, przyroda nie byłaby do tego dopuściła, żeby rozum służył praktycznemu użytkowi i odważał się zakreślać jej swem nieudolnym pojmowaniem rzeczy plan szczęśliwości i środków do niej prowadzących; przyroda byłaby się sama podjęła nie tylko wyboru celów, ale także środków, i powierzyła oba z mądrą przezornością wyłączenie instynktowi.

W istocie przekonujemy się też, że im więcej ucywilizowany rozum oddaje się dążeniu do używania życia i szczęśliwości, tem bardziej oddala się człowiek od stanu prawdziwego zadowolenia, z czego u wielu, i to u najwięcej doświadczonych w jego życiu, jeżeli tylko są dość otwarci, żeby do tego się przyznać, powstaje pewien stopień mizologii, t. j. nienawiści do rozumu, ponieważ po obliczeniu całej korzyści, jaką ciągną, nie powiem z wynalazku wszelakich sztuk powszechnego zbytku, ale nawet z nauk (które uważają wkońcu także za zbytek, na jaki rozsądek sobie pozwala), dochodzą jednak do tego przekonania, że w samej rzeczy ściągnęli na siebie tylko więcej kłopotu, aniżeli zyskali na szczęśliwości, i ostatecznie więcej pospolitemu rodzajowi ludzi, który zbliża się bardziej do kierownictwa samego przyrodzonego instynku, a rozumowi nie pozwala wiele wpływać na swoje sprawowanie się, raczej zazdroszczą,

aniżeli go lekceważą. I o tyle trzeba przyznać, że sąd tych, którzy chełpliwe uwielbiania korzyści, jakie przynosić nam ma rozum ze względu na szczęśliwość i zadowolenie życia, bardzo hamują, a nawet sprowadzają niżej zera, nie jest bynajmniej zgryźliwy lub niewdzięczny wobec dobroci rządów świata, ale że sądy te polegają skrycie na idei o innym i daleko godniejszym celu jego istnienia, do którego, a nie do szczęśliwości, rozum jest właściwie przeznaczony, i któremu dlatego jako najwyższemu warunkowi, osobisty cel człowieka po największej części miejsca ustępować musi.

Ponieważ bowiem rozum nie jest do tego dość zdatny, żeby wola względem jej przedmiotów i zaspokojenia wszystkich naszych potrzeb (które po części sam pomnaża) bezpiecznie kierować, do którego to celu wrodzony instynkt przyrodzony daleko pewniej by prowadził, mimo to jednak dostał nam się w udziale rozum jako władza praktyczna, t. j. taka, która wpływać ma na wolę: przeto prawdziwym jego przeznaczeniem musi być stworzenie woli nie jako środka do innego celu, ale samej w sobie dobrej, do czego rozum był koniecznie potrzebny, jeżeli przyroda w rozdzielaniu swych darów postępowała wszędzie celowo. Wola ta nie może więc wprawdzie być jedynem i całkowitem, musi jednakże być najwyższem dobrem i warunkiem wszystkiego innego, nawet każdego pożądanego szczęśliwości, w którym to razie da się z mądrością przyrody doskonale pogodzić spostrzeżenie, że kultura rozumu, potrzebna do pierwszego i bezwarunkowego celu, osiągnięcie drugiego, zawsze warunkowego celu, mianowicie szczęśliwości, przynajmniej w tem życiu w rozmaity sposób ogranicza, a nawet unicestwić je może, mimo że przyroda nie postępuje w tym względzie bezcelowo, ponieważ

rozum, upatrujący swoje najwyższe praktyczne przeznaczenie w ugruntowaniu dobrej woli, przy urzeczywistnieniu tego zamiaru zdolny jest doznać tylko zadowolenia w swoim własnym rodzaju, mianowicie wskutek spełnienia celu, który znowu jeno rozum wyznacza, gdyby to nawet miało być połączone z niejednym uszczerbkiem, jakiego doznają cele skłonności.

Chcąc rozwinać pojęcie woli, którą samą w sobie wysoko cenić należy, i bez względu na dalszy cel dobrej, takiej, jaka mieści się już w naturalnym zdrowym rozsądku, i która nie tyle nauczania ile raczej tylko oświecenia wymaga, pojęcie, stojące zawsze na czele oceny całej wartości naszych czynów i stanowiące warunek wszystkiego innego: musimy zająć się pojęciem **obowiązku**, zawierającym w sobie pojęcie dobrej woli, chociaż z pewnemi subiektywnymi ograniczeniami i przeszkodami, które jednak nie tylko jej nie zakrywają i nie zmieniają nie do poznania, ale nawet przez kontrast znaczenie jej podnoszą i w tem jaśniejszem przedstawiają ją światło.

Pomijam tutaj wszystkie postęпки, które poznajemy już jako przeciwne obowiązkowi, chociaż mogą być pożyteczne w tym lub owym celu; albowiem odnośnie do nich nie powstaje wogóle wcale pytanie, czy dokonały się z obowiązku, ponieważ mu się nawet sprzeciwiają. Pomijam również te postęпки, które odpowiadają obowiązkowi, do których jednak człowiek nie ma bezpośrednio żadnej skłonności, które atoli wykonywa, ponieważ pcha go do nich inna skłonność. Tutaj bowiem da się łatwo rozróżnić, czy postępek, odpowiadający obowiązkowi, dokonał się z obowiązku, czy w samolubnym celu. Daleko trudniej da się spostrzec tą różnicą, gdzie postępek odpowiada obowiązkowi i prócz tego osobnik ma do niego jeszcze bezpośrednią skłonność. W samej

rzeczy odpowiada n. p. wymogom obowiązku, żeby kupiec nie sprzedawał za drogo towaru niedoświadczonemu kupującemu, i tam, gdzie handel jest ożywiony, nie czyni też tego roztropny kupiec, lecz trzyma się wobec każdego stałej powszechnej ceny, tak że dziecko równie dobrze u niego kupić może, jak każdy inny. Znajdziemy więc u niego rzetelną usługę; atoli to wcale jeszcze nie wystarcza, żeby mniemać, iż kupiec postąpił tak z obowiązku i zasad rzetelności; jego zysk tego wymagał; nie można tutaj jednak przypuścić, że miał on prócz tego jeszcze do kupujących bezpośrednią skłonność, żeby poniekąd z miłości nie dać w cenie żadnemu pierwszeństwa przed drugim. A więc postępek nie dokonał się ani z obowiązku, ani z bezpośredniej skłonności, lecz tylko w samolubnym celu.

Przeciwnie, utrzymanie życia jest obowiązkiem, a nadto ma każdy jeszcze do tego bezpośrednią skłonność. Atoli z tego powodu nie posiada często przesadzona troskliwość, z jaką największa część ludzi o nie się stara, jednak żadnej wewnętrznej wartości, a maksyma jej żadnej moralnej treści. Utrzymują oni życie swoje wprawdzie zgodnie z obowiązkiem, ale nie z obowiązku. Natomiast, jeżeli niepowodzenia i beznadziejna zgryzota odebrały zupełnie chęć do życia; jeżeli nieszczęśliwy, wielkiego serca, losem swym więcej oburzony, aniżeli zwątpiały i znękany, życzy sobie śmierci, a jednak życie swoje zachowuje, nie kochając go, nie ze skłonności lub bojaźni, ale z obowiązku: wtedy dopiero maksyma jego ma treść moralną.

Być dobroczynnym, gdzie tylko można, jest obowiązkiem, a prócz tego istnieją niektóre tak czule usposobione dusze, że nawet bez jakiegokolwiek innej pobudki próżności lub egoizmu znajdują w szerze-

niu radości w swem otoczeniu upodobanie wewnętrzne, i którym zadowolenie drugich, o ile jest ich dziełem, rozkosz sprawiać może. Twierdzą jednakowoż, że w tym wypadku postępek tego rodzaju, mimo swej zgodności z obowiązkiem i swej uprzejmości, nie ma jednak żadnej prawdziwej wartości moralnej, lecz stoi na tym samym stopniu, co inne skłonności, n. p. skłonność do zaszczytu, 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 nie na wielką cześć; maksymie bowiem brakuje moralnej treści, mianowicie wykonywania takich czynów nie ze skłonności, lecz z obowiązku. Przypuściwszy więc, że umysł owego przyjaciela ludzkości byłby zaciemniony własnem zmartwieniem, które gasi wszelki udział w losie drugich, że miałby on zawsze jeszcze możliwość czynienia dobrze innym, doznającym biedy, ale nie wzruszałyby go obce potrzeby, ponieważ własne dosyć go zajmują, a mimo, że żadna skłonność do tego go nie pobudza, wyrwałby się jednak z tej zabijającej nieczułości i dokonał czynu bez wszelkiej skłonności, li tylko z obowiązku, wtedy dopiero posiada on swą prawdziwą moralną wartość. Jeszcze więcej: gdyby przyroda temu lub owemu wogóle mało współczucia w serce wlała, gdyby tenże (zresztą człowiek uczciwy) był pod względem temperamentu zimny i obojętny na cierpienia drugich, dlatego może, że, sam wobec własnego w szczególności daru cierpliwości i wytrwałej siły wyposażony, to samo także u każdego innego przypuszcza, lub nawet tego od niego wymaga; gdyby przyroda takiego człowieka (który zaiste nie najgorszem byłby jej 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 dobrej natury temperament posiada? Niewątpliwie! właśnie tam poczyna się wartość charakteru, moralnego i bez wszelkiego porównania najwyższego, mianowicie, że czyni 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 mógłby stać się łatwo wielką pokusą do uchybienia obowiązkom. Ale pomijając tutaj nawet wzgląd na obowiązek, ma każdy człowiek już sam z siebie ogromny wewnętrzny pociąg do szczęśliwości, ponieważ właśnie w tej idei sumują się wszystkie skłonności. Tylko że przepis szczęśliwości jest po większej części tego rodzaju, że zadaje wielki uszczerbek niektórym skłonnościom, a jednak człowiek nie może sobie wyrobić żadnego określonego i pewnego pojęcia o sumie zaspokojenia wszystkich pod nazwą szczęśliwości; dlatego nie należy się dziwić, jak jedna jedyna skłonność, określona pod względem tego, co obiecuje, i pod względem czasu, w którym zaspokoić ją możemy, może przeważać chwiejną ideę, i człowiek, n. p. cierpiący na podagrę, może chcieć używać, co mu smakuje, i znosić, co może, ponieważ według swego obliczenia nie pozabawił się przynajmniej tutaj przyjemności obecnej chwili dla błahej może nadziei szczęścia, mającego tkwić w zdrowiu. Jednakowoż i w tym wypadku, gdyby pospolity pociąg do szczęśliwości nie skłaniał 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 ma jego zachowanie się właściwą moralną wartość.

W tem znaczeniu należy też bez wątpienia rozumieć miejsca Pisma świętego, które nakazują kochać bliźniego swego, nawet naszych nieprzyjaciół. Albowiem miłość ze skłonności nie da się nakazać, ale czynienie dobrze z samegoż obowiązku, jakkolwiek nie popycha do tego żadna skłonność, a nawet przyrodzony i niepokonany wstręt temu się opiera, jest praktyczną a nie patologiczną miłością, tkwiącą we woli a nie w pociągu uczucia, w zasadach postępowania a nie w tkliwym współczuciu; ona zaś tylko może być przedmiotem nakazu.

Drugie zdanie brzmi: postępek z obowiązku ma swą wartość moralną nie w zamiarze, który przezeń ma być urzeczywistniony, ale w maksymie, według której go postanawiamy, nie zależy więc od rzeczywistości przedmiotu czynu, lecz tylko od zasady woli, według której czyn bez względu na wszelkie przedmioty władzy pożądaną został wykonany. Że zamiary, które przy postępkach 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 czem więc może leżeć ta wartość, jeżeli nie ma polegać na woli w stosunku do jej 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 wśród rozstajnej drogi pomiędzy swą zasadą *a priori*, która jest formalną, i pomiędzy swą pobudką *a posteriori*, która jest materyalną, a ponieważ przecież cośkolwiek skłonić ją musi, przeto będzie ją musiała skłonić formalna zasada woli wogóle.

jeżeli postępek dzieje się z obowiązku, po odjęciu wszelkiej materialnej zasady.

Trzecie zdanie, jako wniosek z dwu poprzednich, wyraziłbym następująco: Obowiązek jest koniecznością czynu z poszanowania prawa. Do przedmiotu jako skutku mojego zamierzonego czynu mogę mieć wprawdzie skłonność, nigdy jednak nie mogę dla niego mieć szacunku, a to dlatego, że jest on tylko skutkiem a nie czynnością woli. Również nie mogę mieć szacunku dla skłonności wogóle, tak dla własnej jak dla cudzej, mogę ją co najwyżej w pierwszym wypadku pochwalać, w drugim niekiedy nawet lubić, t. j. uważać za pomyślną dla mej własnej korzyści. Tylko to, co łączy się z moją wolą jeno jako przyczyna, nigdy zaś jako skutek, co nie służy mej skłonności, ale ją przeważa, a przynajmniej przy wyborze z jej obrachunku zupełnie ją wyklucza, a więc tylko prawo samo w sobie może być przedmiotem szacunku, a stąd nakazem. A ponieważ postępek z obowiązku ma wpływ skłonności i z nią wszelki przedmiot woli całkiem wyłączać, przeto nie pozostaje dla woli nic, co mogłoby ją skłaniać, prócz pod względem obiektywnym prawa, a pod względem subiektywnym czystego poszanowania tego praktycznego prawa, a więc maksyma*), żeby być posłusznym takiemu prawu nawet z uchyleniem wszystkich moich skłonności.

Moralna wartość czynu nie leży więc w skutku, którego się po nim spodziewamy, ani też w jakiejkolwiek

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

zasadzie postępowania, która pobudkę swą od tego oczekiwanego skutku pożyczać musi. Albowiem wszystkie te skutki (przyjemny stan, a nawet poparcie cudzej szczęśliwości) mogły być wywołane także przez inne przyczyny, a więc do tego nie była potrzebną wola rozumnej istoty, w której jednak jedynie najwyższe i bezwzględne dobro znaleźć możemy. Przeto nic innego, jeno samo tylko przedstawienie prawa, mające naturalnie miejsce tylko w istocie rozumnej, o ile ono, nie zaś oczekiwany skutek tworzy pobudkę woli, może stanowić to osobliwsze dobro, które moralnem nazywamy, i które jest już obecne w osobie samej, według niego postępującej, którego zaś nie dopiero ze skutku spodziewać się należy*).

*) Moznaby mi zarzucić, że, używając wyrazu szacunek, uciekam się tylko do mglistego uczucia, zamiast zapomocą rozumu zdać w tej kwestyi wyraźną sprawę. Atoli chociaż szacunek jest uczuciem, to nie jest on jednak dzięki jakiemuś wpływowi nabytem, lecz przez rozumowe pojęcie samodzielnie wywołanem uczuciem, różniącym się więc 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 zmysł. 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. Właściwie jest szacunek przedstawieniem wartości, zadającej uszczerbek mojej miłości własnej. Jestto więc coś, czego nie uważamy ani za przedmiot skłonności, ani bojaźni, chociaż ma z obiema razem coś analogicznego. Przedmiotem szacunku jest więc jedynie prawo, i to takie, które nałożyliśmy sobie sami, a jednak jako w sobie konieczne. Jako prawu



Co to może być jednak za prawo, którego przedstawienie, nawet bez względu na oczekiwany skutek, skłaniać musi wolę, żeby bezwzględnie i bez ograniczenia dobrą nazywać się mogła? Ponieważ pozbawiłem wolę wszelkich popędów, mogących dla niej wynikać z wykonywania jakiegokolwiek prawa, przeto nie pozostaje nic, prócz ogólnej zgodności czynów z prawem wogóle, która jedynie służyć ma woli za zasadę, t. j. nie powinienem nigdy inaczej postępować jak tylko tak, że bym mógł także chcieć, aby maksyma moja stała się powszechnem prawem. Tutaj sama zgodność z prawem wogóle (bez podstawy jakiegoś dla pewnych postępów przeznaczonego prawa) jest tem, co służy woli za zasadę i służyć jej za nią musi, jeżeli obowiązek nie ma być wogóle czczem marzeniem i urojonym pojęciem; z tem zgadza się też zupełnie pospolity rozum ludzki w swej praktycznej ocenie i ma wzmiankowaną zasadę zawsze na względzie.

Dajmy na to, że pytanie brzmi: czy nie mogę, będąc w kłopotliwym położeniu, dać przyrzeczenia, w zamiarze niedotrzymania go? Łatwo robię tutaj różnicę, jaką znaczenie pytania mieć może, mianowicie, czy jest

jesteśmy mu podlegli, nie pytając się miłości własnej; ale jako nadane nam przez nas samych, jest ono wynikiem naszej woli, i ma pod pierwszym względem podobieństwo do bojaźni, pod drugim do skłonności. Wszelki szacunek dla osoby jest właściwie tylko poszanowaniem prawa (uczciwości i t. d.), którego przykład ona nam daje. Ponieważ rozszerzenie naszych talentów uważamy także za obowiązek, przeto przedstawiamy sobie w osobie utalentowanej także poniekąd przykład prawa (by stać się przez ćwiczenie się w tym względzie do niej podobnymi), i to stanowi nasz szacunek. Wszelki moralny tak zwany interes polega jedynie na poszanowaniu prawa.

roztropnem, czy też zgodnem z powinnością, dawać fałszywe przyrzeczenie. Pierwszy wypadek może mieć bez wątpienia często miejsce. Wprawdzie widzę dobrze, że nie wystarcza wybawić się zapomocą tego wykrętu z obecnego kłopotu, ale że trzeba dobrze rozważyć, czy z tego kłamstwa nie może dla mnie potem wyniknąć daleko większa niedogodność, aniżeli te, z których teraz się wybawiam, i że, ponieważ skutki mimo wszelką moją domniemaną przebiegłość nie dadzą się tak łatwo przewidzieć, stracone raz zaufanie może mi daleko więcej szkody przynieść, niż wszelkie zło, którego teraz uniknąć pragnę, czy więc nie jest roztropniej postępować w tym razie według powszechnej maksymy i zrobić sobie z tego zwyczaj, żeby nic nie przyrzekać, jak tylko w zamiarze dotrzymania obietnicy. Atoli wnet się tutaj przekonywam, że taka maksyma opiera się jednak zawsze tylko na dorozumiewanych skutkach. A przecież jest to całkiem coś innego, być prawdomównym z obowiązku, aniżeli być nim z obawy przed szkodliwymi skutkami: albowiem w pierwszym wypadku pojęcie postępku samego w sobie zawiera już prawo dla mnie, podczas gdy w drugim wypadku muszę się dopiero skąd inąd rozpatrzeć, jakie skutki dla mnie łączyć się z nim będą. Jeżeli bowiem odstąpię od zasady obowiązku, natenczas postępek mój jest z wszelką pewnością zły; jeżeli zaś przeniewierzę się mojej maksymie roztropności, to może mi to jednak niekiedy przynieść znaczną korzyść, chociaż naturalnie bezpieczniej jest przy niej pozostać. Wszelako, 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 zadowolniłbym się też tem, że moja maksyma (wydobywania się przez nieprawdziwe przy-

rzeczenie z kłopotliwego położenia) ma mieć znaczenie powszechnego prawa (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 wydobyć się nie może? W ten sposób zaraz się przekonam, że mogę wprawdzie chcieć kłamstwa, nigdy jednak powszechnego prawa kłamania; albowiem podług takiego prawa nie istniałoby właściwie żadne przyrzeczenie, ponieważ byłoby daremnem, udawać wobec drugich wolę względem przyszłych moich postępków, którzy temu udawaniu i tak nie dają wiary, a gdyby to nawet z nierozwagi uczynili, oddaliby mi przecież wet za wet, a więc moja maksyma, skoro stałaby się prawem powszechnem, musiałaby się sama zniszczyć.

Co mam więc czynić, żeby moja wola była moralnie dobrą, do tego nie potrzebuję żadnej daleko zaciekającej się przenikliwości. Niedoświadczony względem biegu rzeczy w świecie, niezdolny do przygotowania się na wszystkie jego zdarzenia, pytam się siebie tylko: możesz też chcieć, żeby maksyma twoja stała się powszechnem prawem? Jeżeli nie, to należy ją odrzucić, i to nie dla jakiejś szkody, która dla ciebie lub dla innych może z niej wyniknąć, ale dlatego, że nie może ona wejść jako zasada w skład możliwego powszechnego prawodawstwa; wobec tego zaś zmusza mnie rozum do bezpośredniego szacunku, co do którego wprawdzie obecnie jeszcze nie pojmuję, na czym on polega (co niechaj filozof zbada), ale przynajmniej tyle rozumiem: że jestto ocenianie wartości, która wszelką wartość tego, co skłonność zaleca, daleko przewyższa, i że konieczność moich czynów z czystego poszanowania praktycznego prawa jest tem, co stanowi obowiązek,

któremu każda inna pobudka miejsca ustąpić musi, ponieważ jest ono warunkiem woli samej w sobie dobrej, której wartość wszystko przeważa.

Tak więc doszliśmy w poznaniu pospolitego rozumu ludzkiego pod względem moralnym aż do jego zasady, której nie pojmuje on wprawdzie w tak ogólnej oderwanej formie, którą jednak każdego czasu rzeczywiście ma na względzie i której używa za miarę, regulującą jego ocenę. Byłoby tutaj łatwo wykazać, jak rozum pospolity z tą bussolą w ręku we wszystkich zdarzających się wypadkach potrafi bardzo dobrze rozróżnić, co jest dobre, a co złe, odpowiadające prawu, lub prawu przeciwne, jeżeli tylko, nie ucząc go zgoła nic nowego, zwrócimy jego uwagę na własną jego zasadę, jak to Sokrates czynił, że więc nie potrzeba żadnej nauki i filozofii, żeby wiedzieć, co należy czynić, aby być uczciwym i dobrym, a nawet mądrym i cnotliwym. Tego możnaby się też już naprzód domyślać, że poznanie tego, co człowiek czynić, a więc także wiedzieć powinien, będzie rzeczą każdego, nawet najbardziej pospolitego człowieka. Tutaj też trzeba wistocie podziwiać, widząc, jak znaczne pierwszeństwo ma w pospolitym rozsądku praktyczna władza sądenia przed teoretyczną. W tej ostatniej popada pospolity rozum, jeżeli poważy się oddalić od praw doświadczalnych i spostrzeżeń zmysłów, w same niepojęte rzeczy i sprzeczności z samym sobą, a przynajmniej w zamęt niepewności, ciemności i niestałości. Praktyczna władza sądenia poczyna zaś właśnie dopiero wtenczas nader korzystnie się objawiać, gdy pospolity rozsądek wszystkie zmysłowe pobudki od praw praktycznych odłączy. Wtedy staje się on nawet subtelnym, czy to dlatego, że z sumieniem swem lub innymi pretensjami względem tego, co słu-
sz-

nem zwać się powinno, chce się przekomarzać, czy też dlatego, że chce wartość czynów w celu własnego pouczenia się istotnie określić, i co najwięcej znaczy, może on w ostatnim wypadku mieć równie dobrze nadzieję, że określenie jego trafnie wypadnie, jak tego tylko filozof spodziewać się może, a nawet ma w tym względzie prawie jeszcze większą pewność, aniżeli nawet ostatni, ponieważ ten nie może mieć przecież żadnej innej zasady, jak tamten, może zaś mnóstwem obcych, do rzeczy nienależących rozważań swój sąd zagmatwać i spacyć jego kierunek. Czy nie byłoby więc rzeczą więcej wskazaną, poprzestać w rzeczach moralnych na pospolitym sądzie rozumowym, a filozofię umieścić co najwyżej tylko w tym celu, żeby systemat etyki tem dokładniej i zrozumialej, tudzież prawidła jej do zastosowania (a jeszcze więcej do dysputowania) dogodniej przedstawić, nie zaś żeby nawet pod względem praktycznym odwozić pospolity rozsądek od jego szczęśliwej prostoty i sprowadzać go za pomocą filozofii na nową drogę poszukiwań i oświeceń?

Prostota jest rzeczą wspaniałą, jest to tylko znowu bardzo źle, że nie da się ona prawdziwie zachować i ulega łatwo pokusom. Dlatego wymaga nawet mądrość — która zresztą może więcej na sprawowaniu się, aniżeli na wiedzy polega — także nauki, nie żeby się od niej uczyć, ale żeby jej przepisom wyjednać przyjęcie i trwałość im zabezpieczyć. Człowiek uczuwa w sobie samym potężny czynnik równoważący wszystkie nakazy obowiązku, które rozum jako tak godne poszanowania mu przedstawia, w swych potrzebach i skłonnościach, których całkowite zaspokojenie łączy razem pod nazwą szczęśliwości. Rozum nakazuje swoje przepisy, nie obiecując przytem nic skłonnościom, nieodparcie, a więc poniekąd

z upośledzeniem i pominięciem owych tak niepoahamowanych a przytęm na pozór tak słusznych pretensyj (które nie chcą się dać znieść żadnym nakazem). Z tego wynika zaś naturalna dyalektyka, t. j. pociąg do mędrkowania przeciwko owym ścisłym prawom obowiązku, do podawania w wątpliwość ich doniosłości, przynajmniej ich czystości i ścisłości, i do przystosowywania ich ile możebna do naszych życzeń i skłonności, t. j. do niszczenia ich z gruntu i pozbawiania ich całej powagi, czego przecież nawet pospolity praktyczny rozum ostatecznie pochwałać nie może.

Tak więc pospolity rozum człowieka nie przez jakąś potrzebę spekulacyi (która nie nasuwa mu się nigdy, dopóki przestaje na tem, że jest tylko zdrowym rozumem), ale z samych praktycznych powodów czuje się pobudzonym do przekroczenia swego zakresu i wkroczenia na pole praktycznej filozofii, by tamże dowiedzieć się i pouczyć wyraźnie o źródle swej zasady oraz trafnem jej określeniu w przeciwieństwie do maksym, polegających na potrzebie i skłonności, żeby pozbyć się kłopotu z powodu obustronnych pretensyj i nie narazić się na niebezpieczeństwo utraty wszystkich prawdziwych zasad moralnych wskutek dwuznaczności, w jaką łatwo popada. A zatem tak samo w praktycznym pospolitym rozumie powstaje z biegiem kultury niepostrzeżenie dyalektyka, która go zmusza do szukania pomocy we filozofii, jak wydarza mu się to w teoretycznym użytku, i dlatego też tamten tak samo jak ten zapewne nigdzie indziej nie znajdzie zaspokojenia, jeno w dokładnej krytyce naszego rozumu.

Akademia Lekarska w Gdansk
Zakład Historii i Filozofii
Medycyny

ROZDZIAŁ II.

Przejście 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. Raczej natrafiamy, bacząc na zachowywanie się ludzi, o którym doświadczenie nas poucza, na częste i, co sami przyznajemy, słuszne utyskiwania, że niemożna przytoczyć zgoła żadnych pewnych przykładów usposobienia do postępowania z czystego obowiązku, że, chociaż niejedno może dzieje się zgodnie z tem, co obowiązek nakazuje, to jednak zawsze jeszcze wątpliwem jest, czy dzieje się właściwie z obowiązku, czy więc posiada moralną wartość. Dlatego znachodzili się zawsze filozofowie, którzy zaprzeczali wręcz rzeczywistości tego usposobienia w postępowaniu moralnem i przypisywali wszystko mniej lub więcej wysubtelnionej miłości własnej, nie podając jednak dlatego w wątpliwość trafności pojęcia moralności, podnosząc raczej z serdecznem pożałowaniem ułomność i obłudę natury ludzkiej, która wprawdzie jest dość szlachetną, żeby tak czcigodną ideę wzięć

sobie za wzór postępowania, jednakowoż zarazem za słabą, żeby się jej trzymać, a rozumu, który jej za prawodawcę służyć powinien, tylko do tego używa, żeby załatwić interes skłonności, czy to pojedynczo, czy w najlepszym razie w największej ich zgodności pomiędzy sobą.

W istocie jest to zgoła niemożliwą rzeczą, stwierdzić z wszelką pewnością doświadczeniem choćby jeden tylko wypadek, w którym maksyma postępku, zgodnego zresztą z obowiązkiem, polegałaby jedynie na moralnych podstawach i przedstawieniu swego obowiązku. Zdarza się wprawdzie niekiedy, że przy najdokładniejszym badaniu samych siebie nie napotykamy nic zgoła, co okrom moralnej podstawy obowiązku mogłoby być posiadać dość siły, żeby skłonić nas do tego lub owego czynu i tak wielkiego poświęcenia się; z tego nie można jednak z żadną pewnością wnioskować, że rzeczywiście zgoła żaden skryty pociąg miłości własnej, tylko pod złudą owej idei, nie był właściwą skłaniającą przyczyną woli, w zamian za co pochlebiamy sobie fałszywie uroszczoną szlachetniejszą pobudką, w istocie zaś nawet przez najusilniejsze badanie nie możemy nigdy zupełnie dociec ukrytych bodźców, ponieważ, gdy o moralnej wartości jest mowa, nie chodzi o czyny, które widzimy, ale o owe wewnętrzne ich zasady, których nie widzimy.

Nie można też tym, którzy wszelką moralność wyśmiewają jako proste urojenie wyobraźni ludzkiej, która wskutek zarozumiałości sama siebie chce przewyższyć, oddać żadnej więcej pożądanej usługi, jak przystając na ich zdanie, że pojęcia obowiązku (tak jak dla dogodności wmawiamy sobie chętnie, że także z wszystkimi innymi pojęciami rzecz tak się ma) jedynie z doświadczenia wydobyte być musiały; albowiem wten-

czas gotujemy im pewny tryumf. Z miłości ku ludziom chcę przyznać, że jeszcze największa część naszych postępów odpowiada obowiązkowi; ale przypatrując się bliżej ich zamysłom i zabiegom, napotykamy wszędzie kochaną samość, zawsze się odznaczającą, na której, a nie na ścisłym nakazie obowiązku, wymagającym nieraz zaparcia się siebie, zamiar ich się opiera. Nie trzeba też być wcale nieprzyjacielem cnoty, ale tylko zimnej krwi obserwatorem, który najżywszego pożądanego nie uważa zaraz za jego rzeczywistość, żeby (szczególniej z postępem lat i z władzą sądenia przez doświadczenie częścią wyćwiczoną, częścią do obserwacji zaostrzoną) w pewnych chwilach zwątpić o tem, czy też rzeczywiście znachodzi się w świecie jakaś prawdziwa cnota. I tutaj nic nas nie może ocalić od zupełnego odstąpienia od naszych idej obowiązku i zachować w duszy naszej uzasadnionego szacunku dla jego prawa, jak tylko jasne przekonanie, że, chociażby nawet nigdy nie istniały postęпки, wypływające z tak czystych źródeł, jednak tutaj też o tem żadnej nie ma mowy, czy to lub owo się dzieje, ale że rozum sam przez się i niezależnie od wszystkich zjawisk nakazuje, co dźać się powinno, a więc postęпки, których świat może dotychczas jeszcze żadnych nie dał przykładów, o których wykonalności nawet ten, który wszystko na doświadczeniu opiera, bardzo powątpiewać może, które wszelako rozum nieodparcie nakazuje, i że n. p. czysta szczerłość w przyjaźni niemniej od każdego człowieka wymaganą być może, gdyby nawet dotychczas nie miał istnieć żaden szczerzy przyjaciel, ponieważ obowiązek ten, jako obowiązek wogóle, leży przed wszelkiem doświadczeniem w idei rozumu, skłaniającego wolę zapomocą zasad *a priori*.

Dodajmy, że, nie chcąc pojęciu moralności zaprzeczać zgoła wszelkiej prawdy i stosunku do jakiegokolwiek możebnego przedmiotu, trzeba przyznać, iż prawo jego tak rozległe ma znaczenie, że posiadać musi ważność nie tylko dla ludzi, ale dla wszystkich rozumnych istot wogóle, nie tylko w przypadkowych okolicznościach i z wyjątkami, ale bezwzględnie koniecznie: to jasną jest rzeczą, że żadne doświadczenie nie może dać powodu do wnioskowania choćby tylko o możliwości takich praw apodyktycznych. Albowiem jakim prawem możemy temu, co może tylko w przypadkowych warunkach ludzkich ważność posiada, wyjednać nieograniczony szacunek jako powszechnemu przepisowi dla każdej rozumnej natury, i jak mamy prawa, określające naszą wolę, uważać za prawa, określające wolę rozumnej istoty wogóle i tylko jako takie także naszą własną, gdyby one były tylko empiryczne i nie brały swego początku całkiem *a priori* od czystego, ale praktycznego rozumu?

Nie możnaby też moralności gorzej opatrzeć, jak gdyby usiłowało się ją wydobyć z przykładów. Albowiem każdy przykład, który ma mi ją przedstawiać, musi sam wprzód być oceniony według zasad moralności, czy też godzien jest służyć za pierwiastkowy przykład, t. j. za wzór, nie może zaś bynajmniej pojęcia jej z góry poręczyć. Nawet Świętego w ewangeliach musimy najprzód porównać z naszym ideałem moralnej doskonałości, zanim go za takiego uznamy; mówi on też o sobie: dlaczego nazywacie mnie (którego widzicie) dobrym? nikt nie jest dobrym (pierwowzorem dobrego) jeno sam Bóg (którego nie widzicie). Skąd mamy zaś pojęcie Boga jako najwyższego dobra? Jedynie z idei, którą rozum *a priori* o moralnej doskonałości wymyśla

i z pojęciem wolnej woli nierozdzielnie łączy. Naśladowanie nie ma na polu moralności zgoła miejsca, a przykłady służą tylko do zachęty, t. j. czynią wykonalność tego, co prawo nakazuje, zupełnie niezawątpliwą, unaczyniają to, co praktyczne prawidło ogólniej wyraża, nie mogą jednak nigdy upoważniać do pomijania ich prawdziwego pierwowzoru, leżącego w rozumie, i stosowania się do przykładów.

Jeżeli więc nie istnieje żadna istotna najwyższa zasada moralności, która nie musiałaby niezależnie od wszelkiego doświadczenia polegać tylko na czystym rozumie, to uważam za zbyt uczynne, nawet pytać się, czy należy pojęcia te, jako razem z należącymi do nich zasadami *a priori* pewne, w ogólności (*in abstracto*) wyklądać, jeżeli poznanie różnić się ma od pospolitego i filozoficznem się nazywać. Atoli w naszych czasach nie będzie to może zbyt uczynne. 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 zniżenie się do pojęć ludu jest w samej rzeczy bardzo chwalebne, jeżeli wzniesienie się do zasad czystego rozumu wprzód się dokonało i ku zupełnemu zadowoleniu osiągniętem zostało, a to znaczyłoby, oprócz najprzód etykę na metafizyce, a potem skoro już jest ustaloną, przez popularność wstęp jej wyjednać. Jest zaś w najwyższym stopniu niedorzecznem, brać wzgląd na popularność już w początkowem badaniu, od którego cała trafność zasad zawisła. Takie postępowanie nie tylko nie może sobie rościć pretensyi do nader rzadkiej zasługi prawdziwej filozoficznej

popularności, gdyż nie to jest zgoła żadną sztuką być przez wszystkich zrozumianym, jeżeli się zrzeka przy tem wszelkiej gruntownej znajomości rzeczy, ale wytwarza ono także wstrętą mieszaninę pozbieranych sposurzeń i półmędrkujących zasad, któremi puste głowy się delektują, ponieważ jest to przecież czemś nader dogodnym dla codziennej gadaniny, gdzie jednak rozumni uczuwają zamięszanie i, nie mogąc sobie dać rady, z niezadowoleniem odwracają oczy, chociaż filozofowie, którzy na tem bałamuctwie doskonale się poznali, znajdują mało posłuchu, jeżeli na pewien czas odwołują od mniemanej popularności, by dopiero po osiągnięciu dokładnej wiedzy móż być słusznie popularnymi.

Trzeba się tylko przypatrzeć szkicom z zakresu etyki w owym ulubionym guście, a znajdzie się w nich w dziwnem pomieszaniu raz szczególne przeznaczenie natury ludzkiej (niekiedy także ideę o rozumnej naturze wogóle), drugi raz doskonałość, to znowu szczęśliwość, tu moralne uczucie, tam bojaźń bożą, z tego coś, z owego także coś, ale nikomu nie przyjdzie na myśl zapytać się, czy też zasad moralności należy wogóle szukać w znajomości natury ludzkiej (którą przecież tylko z doświadczenia mieć możemy); a jeżeli nie, jeżeli zasady te, ani w najmniejszej części, nigdzie indziej, jeno całkiem *a priori*, wolne od wszelkich empirycznych pierwiastków, bezwarunkowo w czystych pojęciach rozumowych znachodzić się muszą, w takim razie trzeba powziąć zamiar raczej zupełnego odosobnienia tego poszukiwania jako czystej praktycznej filozofii, albo (jeżeli godzi się wymienić tak osławioną nazwę) jako metafizyki*) moralności, i doprowadzenia go samego

*) Można, podług życzenia (tak jak odróżniamy czystą matematykę od stosowanej, czystą logikę od stoso-

w sobie do całkowitej dokładności, a publiczność, domagającą się popularności, aż do zakończenia tego przedsięwzięcia pocieszyć nadzieją.

Taka odosobniona całkiem metafizyka moralności, nie pomieszana z żadną antropologią, z żadną teologią, z żadną fizyką lub hiperfizyką, tem mniej z utajonemi jakościami (które możnaby nazwać hiperfizycznymi), jest zaś nie tylko niezbędnem podłożem wszelkiego teoretycznego, dokładnie określonego poznania obowiązków, ale zarazem wymagalnikiem największej wagi dla rzeczywistego wykonania ich przepisów. Albowiem czyste i z żadnym obcym przydatkiem bodźców empirycznych nie zmieszane przedstawienie obowiązku i wogóle prawa moralnego wywiera na serce człowieka drogą samego rozumu (który przytem po pierwszy raz uświadamia sobie, że sam w sobie może być także praktycznym) daleko potężniejszy wpływ, aniżeli wszystkie inne pobudki *), jakie możnaby zebrać z empirycznego pola, dzięki

wanej), 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, jednak składać się z takich, z których musimy być w możności wyprowadzić praktyczne prawidła dla każdej rozumnej natury, a więc także dla ludzkiej.

*) Posiadam list od zm. znakomitego Sulzera, w którym pyta się mnie: co może być też przyczyną tego, że nauki, do enoty się odnoszące, chociaż są dla rozumu tak przekonywające, jednak tak mało skutków wywierają. Odpowiedź moja spóźniła się z powodu przygotowania, żeby dać ją dokładnie. Atoli nie brzmi ona inaczej, jak tylko tak, że nauczyciele sami nie uporządkowali swych pojęć, i chcąc rzecz za dobrze zrobić, psują ją tem, że uganiają się

czemu rozum, świadomy swej godności, gardzi niemi i może je powoli opanować; podczas gdy etyka pomieszana, składająca się z pobudek uczuć i skłonności, a zarazem z pojęć rozumowych, pogrąża umysł w chwiejności między motywami, które nie dadzą podciągnąć się pod żadną zasadę, i tylko bardzo przypadkowo do dobrego, częściej jednak także do złego prowadzić mogą.

Z powyższych wywodów wynika: że wszystkie pojęcia moralne mają całkiem *a priori* w rozumie swoje siedlisko i swój początek, i to tak samo w pospolitym rozumie ludzkim, jak w najwyższym stopniu spekulatywnym; że nie możemy wydobyć ich z żadnego empirycznego, a więc tylko przypadkowego poznania; że na tej czystości ich pochodzenia polega właśnie ich godność, służenia nam za najwyższe praktyczne zasady; że każdym razem wiele empirycznych dodajemy do nich pierwiastków, tyle też odejmujemy ich prawdziwemu wpływowi i nieograniczonej wartości czynów; że nie tylko największa konieczność pod względem teoretycznym, jeżeli chodzi tylko o spekulację, tego wymaga, ale że także dla

ustawicznie za pobudkami do dobrego pod względem moralnym, żeby sporządzić lekarstwo ile możebna najsilniejsze. Albowiem najpospolitsze spostrzeżenie dowodzi, że, przedstawiając jakiś postępek prawości, wykonany ze statecznością, bez udziału zamiaru osiągnięcia jakiejś korzyści w tym lub innym świecie, nawet wśród największych pokus biedy lub przynęty, postępek ten każdy inny podobny czyn, wykonany choćby tylko w najdrobniejszej części pod wpływem obcej pobudki, daleko przewyższa i przyćmiewa, podnosi duszę i wznieca życzenie, by mózdz tak samo postąpić. Nawet dzieci w średnim wieku nczuwają ten wpływ, i im nie powinno się też nigdy inaczej obowiązków przedstawiać.

praktyki jest w najwyższym stopniu ważnem, czerpać jej pojęcia i prawa z czystego rozumu, wyklądać je w ich czystości i odosobnieniu, a nawet określić zakres tego całego praktycznego czyli czystego poznania rozumowego, t. j. całą władzę czystego praktycznego rozumu. Tutaj nie trzeba jednak, jak na to może spekulatywna filozofia zezwala, co nawet uważa niekiedy za konieczne, uzależniać zasad od szczególnej natury ludzkiego rozumu, lecz dlatego, że prawa moralne mają dla każdej rozumnej istoty posiadać doniosłość, trzeba wyprowadzić je już z ogólnego pojęcia rozumnej istoty wogóle i w ten sposób wszelką etykę, która pod względem swego zastosowania do człowieka wymaga antropologii, wyłożyć całkowicie najprzód niezależnie od niej jako czystą filozofię, t. j. jako metafizykę (co da się też w tym rodzaju zupełnie odosobnionych poznań doskonale skutecznie), pamiętając o tem dobrze, że bez jej posiadania nie tylko daremnem jest, określać dokładnie dla spekulatywnej oceny moralną treść obowiązku we wszystkim, co obowiązkowi odpowiada, ale nawet w pospolitym tylko i praktycznym użytku, przedewszystkiem w moralnem nauczaniu, niemożebnem, oprzeć moralność na prawdziwych jej zasadach i przez to wytworzyć czyste moralne przekonania i wszczepić je w serca dla najwyższego dobra ludzi.

Chcąc jednak w tem opracowaniu postępować naturalnymi stopniami nie tylko od pospolitej moralnej oceny (która tutaj na wysoki zasługuje szacunek) do filozoficznej, jak zresztą się działo, ale od popularnej filozofii, która nie sięga dalej, jak tylko dotąd, dokąd po omacku zapomocą przykładów dojść może, do metafizyki (która nie da się dalej wstrzymać żadnymi empirycznymi względami i, mając zmierzyć cały ogół

poznania rozumowego, ze wszech miar aż do idei dociera, gdzie nawet brak nam przykładów), musimy śledzić praktyczną władzę rozumu od jej ogólnych prawideł skłaniających aż dotąd, gdzie wypływa z niej pojęcie obowiązku, i wyraźnie ją przedstawić.

Każda rzecz w przyrodzie działa podług praw. Tylko rozumna istota posiada władzę działania według przedstawienia praw, t. j. według zasad, czyli wolę. Ponieważ do wyprowadzenia postępków z praw potrzebny jest rozum, przeto wola nie jest niczem innym, jak praktycznym rozumem. Jeżeli rozum skłania wolę nieomylnie, to czyny takiej istoty, poznane jako obiektywnie konieczne, są także subiektywnie konieczne, t. z. wola jest władzą wybierania tego tylko, co rozum niezależnie od skłonności jako praktycznie konieczne, t. j. jako dobre, poznaje. Jeżeli zaś rozum sam przez się skłania wolę w niedostatecznej mierze, jeżeli ona podlega jeszcze subiektywnym warunkom (pewnym pobudkom), które nie zawsze zgadzają się z obiektywnymi; jednym słowem, jeżeli wola sama w sobie nie zgadza się zupełnie z rozumem (co u człowieka rzeczywiście ma miejsce): to czyny, poznane obiektywnie jako konieczne, są subiektywnie przypadkowe, a skłanianie takiej woli według praw obiektywnych jest przymusem; t. j. stosunek praw obiektywnych do woli nie całkiem dobrej przedstawiamy sobie jako skłanianie woli rozumnej istoty wprawdzie przez zasady rozumu, którym jednak wola ta z natury swej nie koniecznie jest posłuszną.

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, która nie bywa przez nie skłanianą stosownie do swej subiektywnej własności koniecznie (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 należy tak postąpić. Praktycznie do b r e m jest zaś to, co zapomocą przedstawień rozumu, a więc nie z subiektywnych przyczyn, lecz obiektywnie, t. j. z zasad, mających ważność dla każdej rozumnej istoty jako takiej, wolę skłania. Różni się ono od p r z y j e m n e g o jako tego, co jedynie zapomocą uczucia z przyczyn jeno subiektywnych, które tylko dla zmysłu tej lub owej istoty ważność mają, a nie jako zasada rozumu, mająca wartość dla każdego, na wolę wpływ wywiera *).

*) Zależność władzy pożądania od uczuć zwie się skłonnością, a ta dowodzi więc zawsze potrzeby. Zależność zaś woli, dającej się przypadkowo skłonić, od zasad rozumu nazywa się interesem. Ma on więc miejsce tylko we woli zależnej, która sama z siebie nie odpowiada każdego czasu rozumowi; odnośnie do woli bożej nie można sobie pomyśleć żadnego interesu. Atoli także wola ludzka może się czemś zainteresować, nie działając dlatego jeszcze wcale z interesu. Pierwszy oznacza praktyczny interes w czynie, drugi patologiczny interes w przedmiocie czynu. Tamten wskazuje tylko na zależność woli od zasad samego rozumu, ten od jej zasad gwoi skłonności, albowiem rozum określa tylko praktyczne prawidło, w jaki sposób można zaradzić potrzebie skłonności. W pierwszym wypadku interesuje mnie czyn, w drugim przedmiot czynu (o ile mi jest przyjemny). Widzieliśmy w poprzednim rozdziale: że odnośnie do postępuku z obowiązku nie należy uwzględniać interesu w przedmiocie, lecz tylko czyn sam i jego zasadę w rozumie (prawo).

Zupełnie dobra wola podlegałaby więc również obiektywnym prawom (dobrego), jednakowoż nie mogliśmy jej dlatego przedstawiać sobie jako zmuszoną do postępów zgodnych z prawem, ponieważ sama z siebie odpowiednio do swej subiektywnej własności może ona być skłonioną tylko przez przedstawienie prawa. Dlatego dla boskiej i wogóle dla świętej woli imperatywy nie mają żadnego znaczenia; tutaj powinność nie ma odpowiedniego miejsca, ponieważ wola już sama z siebie zgadza się koniecznie z prawem. Z tego powodu imperatywy są tylko formułami, mającemi wyrazić stosunek obiektywnych praw woli wogóle do subiektywnej niedoskonałości woli tej lub owej rozumnej istoty, n. p. woli człowieka.

Wszelkie imperatywy nakazują albo hipotetycznie, albo kategorycznie. Tamte przedstawiają praktyczną konieczność możebnego czynu jako środka, prowadzącego do czegoś innego, czego chcemy (albo przynajmniej możemy chcieć). Kategoryczny imperatyw byłby-to taki, który przedstawiałby czyn sam w sobie, bez względu na inny cel, jako obiektywnie konieczny.

Ponieważ każde prawo praktyczne przedstawia możebny czyn jako dobry i dlatego jako konieczny dla podmiotu, dającego się rozumem praktycznie skłonić, przeto wszystkie imperatywy są formułami, określającemi czyn, według zasady w jakimkolwiek rodzaju dobrej woli konieczny. Gdyby czyn był tylko do czegoś innego jako środek dobry, w takim razie jest imperatyw hipotetyczny; jeżeli przedstawiamy go sobie dobrym w sobie, a więc koniecznym we woli, która sama z siebie zgadza się z rozumem, jako jej zasadę, to imperatyw jest kategoryczny.

Imperatyw wskazuje więc, który czyn, mogący być przeze mnie wykonany, byłby dobry, i przedstawia praktyczne prawidło w stosunku do woli, która nie dlatego zaraz czyn wykonywa, że jest dobry, częścią ponieważ podmiot nie zawsze wie, że czyn jest dobry, częścią ponieważ, gdyby to nawet wiedział, maksymy jego mogłyby przecież sprzeciwiać się obiektywnym zasadom praktycznego rozumu.

Hipotetyczny imperatyw powiada więc tylko, że czyn jest dobry do osiągnięcia jakiegokolwiek możebnego lub rzeczywistego celu. W pierwszym wypadku jest on **problematycznie**, w drugim **asertywnie** praktyczną zasadą. Imperatyw kategoryczny, ogłaszający czyn sam w sobie bez względu na jakikolwiek zamiar, t. j. nawet bez żadnego innego celu, za obiektywnie konieczny, ma znaczenie **apodyktycznie** praktycznej zasady.

Możemy sobie to, co tylko siłami jakiejbądź istoty rozumnej da się osiągnąć, pomyśleć także jako możebny cel dla jakiegokolwiek woli, i dlatego istnieje w istocie nieskończona ilość zasad czynu, o ile przedstawiamy go sobie jako konieczny do osiągnięcia jakiegoś możebnego celu, który ma skutecznąć. Wszystkie umiejętności mają jakąś część praktyczną, która składa się z zadań, że jakiś cel jest dla nas możebny, i z imperatywów, jak możemy go osiągnąć. Te można więc nazywać wogóle imperatywami **zręczności**. Czy cel jest rozumny i dobry, o to tutaj wcale nie idzie, lecz tylko o to, co należy czynić, żeby go osiągnąć. Przepisy dla lekarza, żeby pacyenta w gruntowny sposób uzdrowić, i dla truciciela, żeby człowieka na pewno zabić, posiadają o tyle tę samą wartość, że każdy z nich służy do zupełnego osiągnięcia ich celów. Ponieważ we wcze-

snej młodości nie wiemy, jakie cele w życiu trafić się nam mogą, przeto usiłują rodzice przedewszystkiem dzieci swe wyuczyć w najrozmaitszych kierunkach i starają się o zręczność w użyciu środków do wszelakich dowolnych celów, z których żadnego nie mogą oznaczyć, czy też rzeczywiście w przyszłości zamiarem ich wychowawca stać się może, odnośnie do którego jest jednakże możebnem, że mógłby go kiedyś mieć, a troskliwość ta jest tak wielką, że przytem zaniedbują zwykle wykształcić i sprostować ich sąd o wartości rzeczy, mogących stać się ich celami.

Istnieje jednakowoż jeden cel, który u wszystkich istot rozumnych (o ile do nich, jako istot zależnych, imperatywy się stosują) jako rzeczywisty z góry przypuszczony być może, a więc 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, wyrażający praktyczną konieczność czynu jako środka do popierania szczęśliwości, jest **asertoryczny**. Należy go wyklądać nie tylko jako konieczny do jakiegoś niepewnego, możebnego jeno celu, ale do celu, który na pewno i *a priori* u każdego człowieka z góry przypuścić możemy, ponieważ należy do jego istoty. Zręczność w wyborze środków do własnego największego dobra można nazwać *roztropnością* *) w najściślejsz-

*) Wyraz *roztropność* pojmujemy w dwojakim znaczeniu; w pierwszym możemy ją nazwać *roztropnością światową*, w drugim *roztropnością osobistą*. Pierwsza jest zręcznością człowieka do wpływania na drugich, by użyć ich do swych celów. Druga jest umiejętnością łączenia wszystkich tych celów dla własnej trwałej korzyści. Ta ostatnia jest właściwie tą, do której sprowadza się nawet

szem znaczeniu. A zatem imperatyw, odnoszący się do wyboru środków do własnej szczęśliwości, t. j. przepis roztropności, jest zawsze jeszcze hipotetyczny; nie nakazuje czynu bezwzględnie, lecz tylko jako środek do innego celu.

Nakoniec istnieje imperatyw, który, nie opierając się na żadnym celu, jaki przez pewne zachowanie się mamy osiągnąć, jako warunku, to zachowanie się bezpośrednio nakazuje. Ten imperatyw jest **kategoryczny**. Nie dotyczy się on materii czynu i tego, co z niego ma wynikać, lecz formy i zasady, z której czyn sam wynika, a istotna dobroć jego polega na przekonaniu i usposobieniu, choćby wynik był nie wiem jaki. Ten imperatyw nazwiemy imperatywem **moralności**.

Chcienie według tych trojakich zasad wyróżnia się także wyraźnie nierównością przymusu woli. Chcąc ją też uwidocznić, mniemam, iż nazwiemy je w ich porządku najodpowiedniej w ten sposób, że powiemy: są one albo **prawidłami** zręczności, albo **radami** roztropności, lub też **nakazami** (prawami) moralności. Albowiem tylko prawo zawiera w sobie pojęcie bezwarunkowej, i to obiektywnej, a więc powszechnej konieczności, i nakazy są prawami, których słuchać, t. j. którym nawet przeciwko skłonności podległym być trzeba. Doradzanie zawiera wprawdzie konieczność, która jednakże tylko pod subiektywnym przypadkowym warunkiem, czy ten lub ów człowiek to lub owo do swej szczęśliwości zalicza, znaczenie mieć może; natomiast **kategoryczny imperatyw**

wartość pierwszej, i kto w pierwszym rodzaju jest roztropny, w drugim zaś nie, o tym możnaby lepiej powiedzieć, że jest bystry i przebiegły, na ogół jednak nieroztropny.

nie jest żadnym warunkiem ograniczony i jako absolutnie, chociaż praktycznie konieczny najwłaściwiej nakazem zwać się może. Pierwsze imperatywy możnaby nazwać także technicznymi (do sztuki), drugie pragmatycznymi*) (do dobrego powodzenia), trzecie moralnymi (do wolnego zachowania się wogóle, t. j. do moralności należącymi) imperatywami.

Nasuwa się teraz pytanie: jak wszystkie te imperatywy są możebne? Pytanie to nie wymaga wyjaśnienia, jak wykonanie czynu, przez imperatyw nakazanego, lecz, jak samo skłonienie woli, przez imperatyw w zadaniu wyrażone, pomyśleć sobie można. Na czem możebność imperatywu zręczności polega, tego nie potrzeba zapewne osobno wyłuszczać. Kto chce celu, ten chce także (o ile rozum na czyny jego stanowczy wpływ wywiera) niezbędnie do niego potrzebnego środka, będącego w jego mocy. Są to ten jest, co się tyczy woli, analityczny; albowiem w chceniu przedmiotu jako mego skutku tkwi już moja przyczynowość jako czynna przyczyna, t. j. użycie środków, a imperatyw wyprowadza pojęcie czynności do tego celu potrzebnych już z pojęcia chcenia tego celu (określenie środków samych do zamierzonego celu wymaga, rozumie się, sądów syntetycznych, które nie dotyczą jednak podstawy, urzeczywistniającej akt, lecz tylko przedmiot woli). Że, chcąc podzielić linię według ścisłej

*) Wydaje mi się, że właściwe znaczenie wyrazu pragmatyczny można w ten sposób najdokładniej określić. Albowiem pragmatycznymi zwiąż się te sankcje, które nie wypływają właściwie z prawa państw jako prawa konieczne, lecz z pieczołowitości o dobro powszechne. Pragmatycznie opracowaną jest historia, jeżeli robi roztropnym, t. j. poucza ludzi, w jaki sposób mogą sprawy swe lepiej, a przynajmniej równie dobrze, jak ludzie dawniejszych czasów, załatwić.

zasady na dwie równe części, muszę z końców jej zakreślić dwa krzyżowe łuki, tego uczy matematyka naturalnie tylko zapomocą sądów syntetycznych; że jednak, jeżeli wiem, iż tylko przez taką czynność da się pomyślany skutek wywołać, chcąc zupełnego skutku, chcę także czynności, do niego potrzebnej, to jest sądem analitycznym; albowiem przedstawiać sobie coś jako skutek, który w pewien sposób przeze mnie może być wywołany, i przedstawiać sobie siebie względem niego w ten sam sposób czynnym, to ma zupełnie jednakowe znaczenie.

Imperatywy roztropności zgadzałyby się, gdyby tylko było tak łatwą rzeczą, podać określone pojęcie szczęśliwości, z imperatywami zręczności najzupełniej i byłyby również analitycznymi. Albowiem tak tutaj jak tam znaczyłyby: kto chce celu, ten chce także (zgodnie z rozumem koniecznie) jedynych środków, które do tegoż są w jego mocy. Atoli na nieszczęście pojęcie szczęśliwości jest tak nieokreślone pojęciem, że, chociaż każdy człowiek życzy sobie dojść do niej, to jednak nigdy stanowczo i w zgodzie z samym sobą powiedzieć nie może, czego właściwie życzy sobie i chce. Przyczyną tego jest: że wszystkie pierwiastki, należące do pojęcia szczęśliwości, są społem empiryczne, t. j. muszą zostać wydobyte z doświadczenia, podczas gdy idea szczęśliwości wymaga absolutnej całości, najwyższego stopnia pomyślności, w moim obecnym i każdym przyszłym stanie. Ale niemożliwą jest rzeczą, żeby najbystrzejsza i najwięcej mogąca, jednakże ograniczona istota wyrobiła sobie określone pojęcie o tem, czego tutaj właściwie chce. Jeżeli chce bogactwa, ileż kłopotu, zazdrości i podstępu mógłby przez to na siebie ściągnąć! Jeżeli chce wiele poznania i zrozumienia rzeczy, może stałoby się to tylko bystrzejszem jeszcze okiem, żeby przedstawić mu zła, które

przed nim teraz jeszcze się ukrywają, a jednak uniknąć się nie dadzą, w okropniejszym jeszcze świetle, lub obarczyć żądze jego, które mu już dosyć robią kłopotu, jeszcze większymi potrzebami. Jeżeli chce długiego życia, kto ręczy mu za to, czy nie będzie ono długą nędzą? Jeżeli chce przynajmniej zdrowia, jak często już słaba konstytucya ciała odwiodła od rozpusty, w którą byłoby dało popaść nieograniczone zdrowie itd. Krótko mówiąc, nie jest on w możności, określić według jakiejś bądź zasady z zupełną pewnością, co go na prawdę uszczęśliwi, ponieważ do tego byłaby potrzebną wszechwiedza. Nie można więc postępować według określonych zasad, żeby być szczęśliwym, lecz tylko według empirycznych wskazówek, n. p. diety, oszczędności, uprzejmości, ostrożności itd., o których doświadczenie uczy, że dobre powodzenie przeciętnie najwięcej popierają. Z tego wynika, że imperatywy roztropności, ściśle mówiąc, wcale nie mogą nakazywać, t. j. przedstawiać czynów obiektywnie jako praktycznie koniecznych, że uważać je trzeba raczej za rady (*consilia*), aniżeli za nakazy (*praecepta*) rozumu, że zadanie: określić dokładnie i ściśle powszechnie, który postępek służyć będzie szczęśliwości rozumnej istoty, jest zupełnie nierozwiązalne, że więc względem niego żaden imperatyw nie jest możebny, któryby w ścisłym znaczeniu nakazywał, czynić to, co szczęście przynosi, ponieważ szczęśliwość nie jest ideałem rozumu, lecz wyobraźni, co opiera się tylko na empirycznych podstawach, po których daremnie się spodziewamy, że powinny określić czyn, dzięki któremu osiągnęlibyśmy całość w istocie nieskończonego szeregu skutków. Ten imperatyw roztropności byłby jednakże, jeżeli przyjmiemy, że środki do szczęśliwości dałyby się dokładnie określić, anali-

tycznie praktycznym sądem; albowiem od imperatywu zrzeczności różni się on pod tym tylko względem, że przy tym cel jest tylko możebny, przy tamtym zaś dany; ponieważ jednak oba nakazują tylko środki do tego, o czem przypuszczamy, że stanowi cel naszej woli: przeto jest imperatyw, nakazujący chcenie środków temu, kto chce celu, w obu razach analityczny. Względem możliwości takiego imperatywu nie zachodzi więc także żadna trudność.

Przeciwnie, na czem polega możebność imperatywu moralności, to jest bez wątpienia jedyną kwestyą, wymagającą rozwiązania, gdyż nie jest on zgoła hipotetyczny, a więc obiektywnie przedstawiona konieczność nie może opierać się na żadnym warunku, jak przy hipotetycznych imperatywach. Tylko trzeba przytem zawsze mieć na uwadze, że żadnym przykładem, a więc empirycznie, nie można stwierdzić, czy wogóle tego rodzaju imperatyw istnieje, ale że zachodzi obawa, że wszystkie, na pozór kategoryczne imperatywy mogą być jednak skrycie hipotetycznymi. N. p. jeżeli nakaz brzmi: nie powinienes podstępnie dawać żadnego przyrzeczenia, i przypuszczamy, że konieczność tego zaniechania czynu nie jest może tylko doradzaniem w celu uniknięcia jakiegoś innego zła, tak, że nakaz brzmiałby: nie powinienes dawać kłamliwego przyrzeczenia, żeby, w razie, gdyby się to wydało, nie utracić wiary; ale że czyn tego rodzaju należy uważać sam w sobie za zły, że więc imperatyw tego zakazu jest kategoryczny: to jednak nie można w żadnym przykładzie z pewnością wykazać, że wolę skłania tutaj bez innych pobudek jedynie prawo, jakkolwiek tak się wydaje; albowiem jest zawsze możebną rzeczą, że skrycie obawa wstydu, a może także nieświadoma obawa innych niebezpieczeństw na wolę wpływ

wywiera. Któż może nieistnienie przyczyny doświadczeniem wykazać, skoro ono niczego więcej nie uczy, jak tylko, że jej nie spostrzegamy? W takim razie byłby jednak tak zwany moralny imperatyw, który jako taki kategorycznym i bezwarunkowym być się wydaje, w istocie jeno pragmatycznym przepisem, który zwraca naszą uwagę na własną naszą korzyść i uczy nas tylko jej pilnować.

Będziemy więc musieli możebność kategorycznego imperatywu całkiem *a priori* zbadać, gdyż nie mamy tutaj tej korzyści, że rzeczywistość jego byłaby dana w doświadczeniu, a więc możebność potrzebna nie do ustalenia, lecz tylko do wyjaśnienia. Tyle jednak jest na razie widocznem: że jedynie kategoryczny imperatyw oznacza praktyczne **prawo**, podczas gdy wszystkie inne mogą nazywać się wprawdzie z *asa* dami i woli, ale nie prawami: ponieważ to, co koniecznem jest tylko do osiągnięcia jakiegokolwiek celu, może być uważane samo w sobie za przypadkowe, i ponieważ możemy się każdego czasu uwolnić od tego przepisu, jeżeli porzucimy swój zamiar, natomiast bezwarunkowy nakaz nie pozostawia woli żadnego wolnego wyboru względem strony przeciwniej, odznacza się więc jedynie tą koniecznością, jakiej dla prawa wymagamy.

Powtóre jest też ze względu na ten kategoryczny imperatyw czyli prawo moralności przyczyna trudności (wyjaśnienia jego możebności) bardzo wielką. Jest on syntetycznie praktycznym sądem *) *a priori*, a ponieważ

*) Łączę z wolą bez z góry przypuszczonego warunku, z jakiejś skłonności wynikającego, czyn *a priori*, a więc koniecznie (choć tylko obiektywnie, t. j. w idei rozumu, mogącego wszystkie subiektywne pobudki zupełnie opanować). To jest więc praktycznym sądem,

wytłumaczenie możliwości tego rodzaju sądów tyle trudności w teoretycznym poznaniu sprawia, przeto łatwo wywnioskować, że w praktycznym nie mniej sprawiać będzie.

Przy tem zadaniu spróbujmy najprzód, czy już samo pojęcie kategorycznego imperatywu nie nasunie nam może także jego formuły, zawierającej sąd, który jedynie kategorycznym imperatywem być może; na czem bowiem możebność takiego absolutnego nakazu polega, chociaż wiemy, jak on brzmi, to wymagać jeszcze będzie osobnych i mozolnych dociekań, które jednak odkładamy do ostatniego rozdziału.

Jeżeli pomyślę sobie hipotetyczny imperatyw wogóle, to nie wiem naprzód, co on zawierać będzie, dopóki nie jest mi dany warunek. Jeżeli zaś pomyślę sobie kategoryczny imperatyw, to zaraz wiem, co on zawiera. Ponieważ bowiem imperatyw prócz prawa zawiera tylko konieczność maksymy*) zgodności z tem prawem, prawo zaś nie zawiera żadnego warunku, który je ogranicza, przeto nie pozostaje nic prócz powszechności

który chcenie czynu nie wyprowadza z innego, już z góry przypuszczonego, analitycznie (albowiem nie posiadamy tak doskonałej woli), lecz łączy je z pojęciem woli rozumnej istoty bezpośrednio jako coś, co w niej nie jest zawarte.

*) Maksyma jestto subiektywna zasada postępowania, i należy ją odróżnić od obiektywnej zasady, t. j. od praktycznego prawa. Tamta zawiera w sobie praktyczne prawidło, które rozum odpowiednio do warunków podmiotu (częściej ze względu na niewiadomość lub też na skłonności tegoż) określa, jest więc zasadą, według której podmiot postępuje; prawo zaś jest obiektywną zasadą, ważną dla każdej rozumnej istoty, i zasadą, według której podmiot postępować powinien, t. j. imperatywem.

prawa wogóle, któremu maksyma czynu ma odpowiadać, a którą to zgodność jedynie imperatyw właściwie jako konieczną przedstawia.

Kategoryczny imperatyw jest więc tylko jeden i brzmi następująco: postępuj tylko według tej maksymy, przez którą możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnem prawem.

Jeżeli z tego jedynego imperatywu, jako z ich zasady, możemy wyprowadzić wszystkie imperatywy obowiązku, to, chociaż pozostawiamy jeszcze nierozstrzygniętem, czy to, co obowiązkiem nazywamy, nie jest tylko pustem pojęciem, możemy jednak przynajmniej zaznaczyć, co przez to myślimy i jakie znaczenie pojęcie to posiada.

Ponieważ powszechność prawa, według którego skutki się dokonywają, stanowi to, co właściwie w najogólniejszem znaczeniu (ze względu na formę) przyrodą nazywamy, t. j. bytem rzeczy, o ile on określony jest według powszechnych praw, przeto ogólny imperatyw obowiązku mógłby także brzmieć następująco: postępuj tak, jakoby maksyma twego czynu przez wolę twą miała się stać **powszechnem prawem przyrody**.

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

*) Należy tutaj mieć na uwadze, że podział obowiązków zastrzegam sobie zupełnie dla przyszłej metafizyki moralności, że więc powyższy 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

1. Ktoś, komu skutek szeregu cierpień, który wzrósł do stanu zupełnego zwątpienia, życie się sprzykrzyło, posiada jeszcze na tyle rozumu, że może się siebie zapytać, czy też nie sprzeciwia się to obowiązkowi względem siebie, życie sobie odebrać. Próbuje teraz, czy maksyma jego czynu może się też stać powszechnem prawem przyrody. Maksyma jego brzmi zaś: Biorę sobie z miłości własnej za zasadę, skrócić sobie życie, jeżeli w razie dłuższego trwania swego więcej cierpieniami grozi, aniżeli przyjemności obiecuje. Zachodzi tylko jeszcze pytanie, czy ta zasada miłości własnej może stać się powszechnem prawem przyrody. Ale tutaj widzimy zaraz, że przyroda, której prawem byłoby niszczenie życia samego, 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 nie może żadną miarą jako powszechne prawo przyrody mieć miejsca i dlatego sprzeciwia się zupełnie najwyższej zasadzie wszelkiego obowiązku.

2. Innego zmusza bieda do pożyczenia pieniędzy. Wie on dobrze, że nie będzie ich mógł oddać, widzi jednak także, że nikt mu nie udzieli pożyczki, jeżeli solennie nie przyrzecze, że w oznaczonym czasie ją zwróci. Ma chęć dać takie przyrzeczenie; ma jednak jeszcze tyle sumienia, że pyta się siebie: nie jestli niedozwolonem i sprzeciwiającem się obowiązkowi, w taki

tym względem mam nie tylko zewnętrzne, lecz także wewnętrzne zupełne obowiązki, co sprzeciwia się użyciu wyrazów, przyjętemu w szkołach, za co jednak tutaj nie biorę na siebie odpowiedzialności, ponieważ dla mego celu obojętnem jest, czy ktoś w tym względzie ze mną się zgodzi, lub nie.

sposób z biedy się wydobywać? Dajmy na to, że postanowi jednak tak sobie postąpić, wówczas jego maksyma czynu brzmiałaby następująco: jeżeli sądzę się być w potrzebie pieniędzy, to chcę pożyczyć pieniędzy i obiecać oddać je, chociaż wiem, że to nigdy nie nastąpi. Ta zasada miłości własnej czyli własnej pożyteczności da się może dobrze pogodzić z całym moim przyszłym pomyślnym stanem; atoli teraz nasuwa się pytanie: czy takie postępowanie jest słusznem. Zamieniam więc wymogę miłości własnej w powszechnie prawo i stawiam pytanie w ten sposób: jak miałaby się rzecz wtenczas, gdyby moja maksyma stała się powszechnem prawem. Wtedy przekonuję się zaraz, że nie może ona mieć znaczenia powszechnego prawa przyrody i sama z sobą się zgadzać, lecz musi z sobą pozostawać w sprzeczności. Albowiem powszechność prawa, że każdy, sądząc się być w biedzie, może obiecywać, co mu na myśl przyjdzie, w zamiarze niedotrzymania obietnicy, uniemożliwiałaby samo przyrzeczenie i cel, w jakim je dajemy, ponieważ nikt nie wierzyłby, że mu coś przyobiecujemy, lecz śmiałyby się z wszystkich takich słów jako z pustych zmyślań.

3. Trzeci znachodzi w sobie talent, który zapomocą pewnej kultury może go zrobić człowiekiem w rozmaitym kierunku użytecznym. Widzi się jednak w dogodnych warunkach i woli raczej oddawać się przyjemnościom, niż starać się o rozszerzenie i poprawienie swych szczęśliwych władz przyrodzonych. Jeszcze pyta się jednak: czy jego maksyma zaniebdywania darów przyrodzonych, prócz zgodności swej z jego pociągami do uciech, zgadza się także z tem, co obowiązkiem nazywamy. Wtedy przekonuje się, że przyroda według takiego powszechnego prawa mogłaby wprawdzie

zawsze jeszcze istnieć, chociażby człowiek (tak, jak mieszkańcy wysp Morza południowego) pozwolił rdzewieć swemu talentowi i starał się życie swoje obrócić tylko na próżniactwo, rozkosz, rozmnażanie się, słowem na uciechy; atoli nie może on żadną miarą **chcieć**, żeby stało się to powszechnem prawem przyrody, albo wszczepione w nas zostało jako takie przez przyrodzony instynkt. Albowiem jako rozumna istota chce on koniecznie, żeby wszystkie władze w nim się rozwinęły, ponieważ są mu one przecież do rozmaitych możebnych celów użyteczne i dane.

4. Nakoniec czwartym, któremu dobrze się wiedzie, podczas gdy widzi, że inni (którym mógłby przecież dopomódz) mają z kłopotami do walczenia, myśli sobie: co mnie to obchodzi? niech każdy będzie tak szczęśliwy, jak Bóg chce, albo jak sam potrafi, niczego mu nie odbiorę, ani nawet nie zazdroszczę; tylko nie mam żadnej chęci przyczyniać się do jego powodzenia lub wspomagać go w biedzie! Jużci, gdyby taki sposób myślenia stał się powszechnem prawem przyrody, mógłby ród ludzki bardzo dobrze istnieć, a nawet bez wątpienia jeszcze lepiej, aniżeli wtedy, kiedy każdy o współczuciu i życzliwości plecie, nawet przy okazji coś podobnego pełnić usiłuje, zato jednak też, ile może, oszukuje, prawa ludzi narusza, lub z innych względów uszczerbek im zadaje. Atoli chociaż możliwem jest, że według owej maksymy powszechne prawo przyrody mogłoby istnieć: to jednak niemożebnem jest **chcieć**, żeby taka zasada posiadała wszędy znaczenie prawa przyrody. Albowiem wola, postanawiająca to, sprzeciwiałaby się sama sobie, ponieważ mogą zdarzyć się przecież niejedne wypadki, w których człowiek ten potrzebuje miłości i współczucia drugich, a w których przez takiej z własne jego woli wynikające prawo pozbawiłby sam siebie wszelkiej nadziei pomocy, której sobie życzy.

To są więc niektóre z pomiędzy wielu rzeczywistych, a przynajmniej przez nas za takie uważanych obowiązków, których podział z jednej jedynej wymienionej zasady jasno wynika. Trzeba móżdź chcieć, żeby maksyma naszego czynu stała się prawem powszechnem: oto prawidło, normujące moralną ocenę czynu wogóle. Niektóre postęпки są tego rodzaju, że maksyma ich bez sprzeczności nie da się nawet pomyśleć jako powszechne prawo przyrody; cóż dopiero, żebyśmy mogli jeszcze chcieć, iż powinno się niem stać. U innych nie znachodzimy wprawdzie tej wewnętrznej niemożebności; atoli niemożebną jest rzeczą chcieć, żeby ich maksymę wynosić do powszechności prawa przyrody, ponieważ wola taka sama z sobą popadałaby w sprzeczność. Łatwo da się spostrzedz: że pierwsza maksyma sprzeciwia się ścisłemu i ciałniejszemu pojęciu (nieodwołalnemu) obowiązkowi, druga zaś tylko szerszemu pojęciu (będącego zasługą) obowiązkowi, i że w ten sposób przedstawiliśmy zupełnie zapomocą podanych przykładów wszystkie obowiązki, co się tyczy rodzaju zobowiązania (nie przedmiotu ich czynu), w ich zależności od jednej zasady.

Zwracając przy każdym przestąpieniu obowiązku na siebie samych bacznią uwagę, spostrzegamy, że rzeczywiście nie chcemy, żeby maksyma nasza miała stać się powszechnem prawem, gdyż to jest dla nas niemożebnem, raczej jej strona przeciwna ma pozostać prawempowszechem; tylko pozwalamy sobie robić z tego dla nas lub (na teraz tylko) na korzyść naszej skłonności wyjątek. A zatem gdybyśmy rozważali wszystko z jednego i tego samego punktu widzenia, to jest rozumu, natrafilibyśmy na sprzeczność w naszej własnej woli, mianowicie, że pewna zasada jest pod względem objek-

tywnym jako powszechne prawo konieczną, a jednak pod względem subiektywnym nie ma mieć powszechnego znaczenia, lecz dopuszczać wyjątki. Ponieważ atoli rozważamy nasz postępek raz z punktu widzenia woli, z rozumem zupełnie zgodnej, a powtóre ten sam postępek z punktu widzenia woli, pozostającej pod wpływem skłonności, przeto nie leży tutaj rzeczywiście żadna sprzeczność, ale przecież przeciwieństwo pomiędzy skłonnością a przepisem rozumu (*antagonismus*), przez co powszechność zasady (*universalitas*) zamienia się w samo tylko powszechne uznanie (*generalitas*), dzięki któremu praktyczna zasada rozumu ma się zejść na połowie drogi z maksymą. A chociaż w naszej własnej, bezstronnej dokonanej ocenie nie da się to usprawiedliwić, to dowodzi jednak, że uznajemy rzeczywiście doniosłość kategorycznego imperatywu i (z wszelkim szacunkiem dla niego) pozwalamy sobie tylko niektórych, jak się nam zdaje, nie wielkiej wagi i wymuszonych na nas wyjątków.

Tyle więc przynajmniej wykazaliśmy, że obowiązek, jeżeli jest pojęciem, mającym zawierać znaczenie i rzeczywistą moc prawodawczą dla naszych postępków, może znaleźć wyraz swój tylko w kategorycznych imperatywach, żadną miarą zaś w hipotetycznych; tudzież przedstawiliśmy, co już wiele znaczy, wyraźnie i w sposób dla każdego zastosowania przeznaczony treść kategorycznego imperatywu, który musiałby zawierać zasadę wszelkiego obowiązku (jeźliby wogóle coś takiego istniało). Nie postąpiliśmy jednak jeszcze tak daleko, żeby dowieść *a priori*, że tego rodzaju imperatyw rzeczywiście ma miejsce, że istnieje praktyczne prawo, nakazujące samo przez się bezwarunkowo i bez żadnych pobudek, i że wykonanie tego prawa jest obowiązkiem.

W zamiarze osiągnięcia tego celu jest nader

ważnem, wziąć to sobie za przestrożę, żeby nie zaprzętać sobie tylko głowy usiłowaniem wyprowadzenia realności tej zasady z szczególnej właściwości natury ludzkiej. Albowiem obowiązek ma być praktycznie bezwarunkową koniecznością czynu; musi więc mieć ważność dla wszystkich rozumnych istot (do jakich tylko wogóle imperatyw odnosić się może) i dlatego jedynie być także dla każdej woli ludzkiej prawem. Co zaś wyprowadzamy tylko z szczególnej przyrodzonej zdolności człowieka, z pewnych uczuć i skłonności, a nawet ile możebna z szczególnego kierunku, który byłby właściwy rozumowi ludzkiemu i nie musiał koniecznie posiadać znaczenia dla woli każdej rozumnej istoty, to może służyć wprawdzie za maksimum dla nas, ale nie za prawo, za subiektywną zasadę, według której mózg postępować mamy pociąg i skłonność, ale nie za obiektywną, według której postępować byłoby nam wskazane, chociażby wszelki nasz pociąg, nasza skłonność i przyrodzona własność temu się sprzeciwiały. Dowodzi to w obowiązku nawet większej jeszcze szczytności i wewnętrznej godności nakazu, im mniej subiektywne przyczyny są za nim, im więcej zaś przeciwko niemu, nie osłabiając jednak dlatego bynajmniej przymusu, jaki prawo wywiera, i nie ujmując nic jego doniosłości.

I tutaj widzimy filozofię w samej rzeczy na przykrem stanowisku, które ma być trwałem, mimo że ani w niebie ani na ziemi nie jest do niczego przywiązane ani na niczem oparte. Tutaj ma ona dać dowód swej czystości, jako właścicielka swych praw, nie jako głosicielka tych, które podszeptuje jej wrodzony zmysł, lub kto wie jaka opiekuńcza przyroda, które bez wyjątku, lubo mogą być zawsze lepsze, aniżeli żadne,

nie mogą jednak nigdy służyć za zasady, rozumem dyktowane, które całkiem *a priori* źródło swe i stąd zarazem swą rozkazującą powagę mieć muszą: żeby niczego nie spodziewać się po skłonności człowieka, lecz wszystkiego po najwyższej władzy prawa i należącym się mu szacunku, albo w przeciwnym razie wskazać człowieka na pogardę samego siebie i odrazę wewnętrzną.

Wszystko więc, co jest empiryczne, jest jako domieszka do zasady moralności nie tylko do tego zgoła niezdatnem, ale nawet dla czystości samych obyczajów w najwyższym stopniu szkodliwem, w których właściwa i ponad wszelką cenę wyższa wartość bezwzględnie dobrej woli właśnie na tem polega, że zasada czynu wolna jest od wszelkich wpływów przypadkowych przyczyn, jakich tylko doświadczenie dostarczyć może. Przed tą opieszałością albo nawet niskim sposobem myślenia w szukaniu zasady pomiędzy empirycznymi pobudkami i prawami nie można też dość wiele i dość często ostrzegać, ponieważ rozum ludzki w swem utrudzeniu chętnie na tej poduszeczce wypoczywa i w śnie słodkich złudzeń (które zamiast Junony chmurę obejmować mu każą) moralności z części najróżnorodniejszego pochodzenia zlepionego bękarta podrzuca, który do wszystkiego jest podobny, co w nim widzieć chcemy, tylko nie do cnoty dla tego, kto raz ujrzał ją w jej prawdziwej postaci *).

*) Ujrzeć cnotę w jej właściwej postaci, jest niczem innym, jak przedstawić moralność, ogołoconą z wszelkiej przymieszki czynników zmysłowych i wszelkiej nieprawdziwej ozdoby nagrody lub miłości własnej. Ile ona wtenczas wszystko inne, co skłonnościom powabnem się wydaje, przyćmiewa, o tem może się każdy łatwo przekonać zapomocą najmniejszej próby, jaką jego rozum, nie zupełnie do wszelkiej abstrakcyi niezdolny, wykona.

Pytanie jest więc następujące: jestli koniecznym prawem dla wszystkich istot rozumnych, oceniać postęпки swoje każdego czasu według takich maksym, względem których mogą same chcieć, żeby służyły za powszechnę prawa? Jeżeli takie prawo istnieje, to musi (całkiem *a priori*) łączyć się już z pojęciem woli rozumnej istoty wogóle. Chcąc połączenie to odkryć, musimy, jakkolwiek się temu opieramy, postąpić o krok dalej, mianowicie do metafizyki, chociaż w dziedzinę jej, która różni się od dziedziny spekulatywnej filozofii, to jest do metafizyki moralności. W praktycznej filozofii, gdzie nie idzie nam o przyjmowanie podstaw tego, co się dzieje, lecz praw tego, co dziać się powinno, mimo że nigdy się nie dzieje, t. j. praw obiektywnie praktycznych: tam nie mamy potrzeby badać przyczyn, dlaczego coś się podoba lub nie podoba, czem różni się rozkosz samego uczucia od gustu, i czy tenże różni się od ogólnego upodobania rozumu, na czem polega uczucie przyjemności i przykrości, i w jaki sposób wypływają stąd żądze i skłonności, z tych zaś przez współdziałanie rozumu maksymy; albowiem to wszystko należy do empirycznej psychologii, która tworzyłaby drugą część przyrodoznawstwa, jeżeli uważa się je za filozofię przyrody, o ile ona opiera się na empirycznych prawach. Tu zaś jest mowa o obiektywnie praktycznym prawie, a więc o stosunku woli do siebie samej, o ile tylko rozum ją skłania, a wtenczas odpada samo przez się wszystko, co odnosi się do empirycznych czynników: ponieważ, jeżeli rozum sam przez się określa zachowanie się (którego możebność teraz właśnie zbadać chcemy), musi to czynić koniecznie *a priori*.

Wolę pojmujemy jako władzę samodzielnego skłaniania się do czynu odpowiednio do przedsta-

wienia pewnych praw. Taką władzę możemy zaś napotkać tylko w istotach rozumnych. To, co woli służy za obiektywną podstawę jej samodzielnego skłaniania się, jest celem, a tenże, jeżeli dany jest przez sam tylko rozum, musi mieć ważność zarówno dla wszystkich istot rozumnych. Co zawiera zaś tylko podstawę możebności czynu, którego skutek jest celem, to zwie się środkiem. Subiektywną podstawą pożądania jest pobudka, obiektywną podstawą woli powód skłaniający; stąd różnica pomiędzy subiektywnymi celami, polegającymi na pobudkach, a obiektywnymi, w których idzie o powody skłaniające, mające ważność dla każdej istoty rozumnej. Praktyczne zasady są formalne, jeżeli nie biorą względu na żadne subiektywne cele; są zaś materialne, jeżeli się na nich, a więc na pewnych pobudkach, opierają. Cele, które rozumna istota jako skutki swego czynu dowolnie sobie wyznacza (materialne cele), są wszystkie jeno względne; albowiem tylko sam ich stosunek do szczególnego rodzaju władzy pożądania podmiotu daje im wartość, która dlatego żadnych powszechnych, dla wszystkich istot rozumnych oraz dla każdej woli ważnych i koniecznych zasad, t. j. praktycznych praw, dostarczyć nie może. Z tego powodu są te wszystkie względne cele tylko podstawą hipotetycznych imperatywów.

Przypuśćmy jednak, że istniałoby coś, czego istnienie samo w sobie posiada bezwzględną wartość, co mogłoby jako cel sam w sobie tworzyć podstawę pewnych praw, natenczas w niem i tylko w niem leżałaby podstawa możebnego kategorycznego imperatywu, t. j. praktycznego prawa.

Twierdzę: człowiek i wogóle każda istota rozumna istnieje jako, cel sam w sobie, nie tylko

jak o środek do dowolnego użytku dla tej lub owej woli, lecz musi być uważany we wszystkich swych tak do niego samego, jako też do innych istot rozumnych odnoszących się czynach każdego czasu zarazem za cel. Wszelkie przedmioty skłonności mają tylko warunkową wartość; gdyby bowiem skłonności i oparte na nich potrzeby nie istniały, to przedmiot ich byłby bez wartości. Skłonności same zaś jako źródła potrzeb nie tylko nie mają żadnej bezwzględnej wartości, żeby ich sobie życzyć, ale nawet musi być powszechnem życzeniem każdej istoty rozumnej, żeby od nich zupełnie się uwolnić. A zatem wartość wszystkich przedmiotów, jakie dzięki naszym czynnościom posiadać możemy, jest zawsze warunkową. Istoty, których byt wprawdzie nie od naszej woli, ale od przyrody zależy, mają jednak, jeżeli są istotami bezrozumnymi, tylko względną wartość, jako środki, i zwiąż się dlatego rzeczami, podczas gdy istoty rozumne nazywamy osobami, ponieważ natura ich odznacza je już jako cele same w sobie, t. j. jako coś, czego nie należy używać tylko za środek, a więc o tyle wszelką dowolność ogranicza (i jest przedmiotem szacunku). To są więc nie tylko subiektywne cele, których istnienie jako skutek naszego czynu dla nas wartość posiada, lecz obiektywne cele, t. j. przedmioty, których istnienie samo w sobie jest celem, i to takim, którego żadnym innym celem, któremu miałyby służyć jedynie za środek, zastąpić nie możemy, ponieważ bez niego nie znalazłoby się zgoła nic, co miałyby bezwzględną wartość; gdyby zaś wszelka wartość była warunkową, a więc przypadkową, wówczas nie moglibyśmy znaleźć dla rozumu wogóle żadnej najwyższej praktycznej zasady.

Jeżeli więc istnieć ma najwyższa praktyczna zasada i ze względu na wolę ludzką kategorię imperatyw, to musi ona być taką, która z przedstawienia tego, co jest konieczne dla każdego celem, ponieważ jest celem samym w sobie, tworzy obiektywną zasadę woli, a więc za powszechne praktyczne prawo służyć może. Podstawą tej zasady jest przekonanie, że natura rozumna istnieje jako cel sam w sobie. Tak przedstawia sobie koniecznie człowiek własne swoje istnienie; o tyle więc jest powyższa zasada subiektywną zasadą czynów ludzkich. Tak przedstawia sobie *) jednak także każda inna istota rozumna swoje istnienie według tej samej rozumowej podstawy, ważnej także dla mnie; a więc wzmiankowana zasada jest zarazem obiektywną zasadą, z której jako najwyższej praktycznej podstawy wszystkie prawa woli muszą się dać wyprowadzić. Praktyczny imperatyw brzmić więc będzie następująco: Postępuj tak, żebyś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem za cel, nigdy za środek tylko. Przypatrzmy się, czy da się to wykonać.

Pozostając przy poprzednio wymienionych przykładach, będzie:

Po pierwsze według pojęcia koniecznego obowiązku względem samego siebie ten, co zamierza popełnić samobójstwo, pytał się siebie, czy jego czyn może zgadzać się z ideą człowieczeństwa jako celu samego w sobie. Jeżeli, żeby uniknąć przykrego

*) Zdanie to stawiam tutaj jako postulat. Powody do niego znajdziemy w ostatnim rozdziale.

stanu, sam siebie zabija, w takim razie używa osoby tylko za środek do zachowania znośnego stanu aż do końca życia. Atoli człowiek nie jest rzeczą, a więc czemś, czego możnaby użyć tylko za środek, lecz musi być przy wszystkich swych czynach uważany zawsze za cel sam w sobie. A zatem nie mogę człowiekiem w mej osobie pod żadnym względem rozporządzać dowolnie, nie mogę go kaleczyć, gubić, lub zabijać. (Ścisłejsze określenie tej zasady w celu uniknięcia wszelkiego nieporozumienia, n. p. jeżeli idzie o amputację członków, dla zachowania zdrowia, o niebezpieczeństwo, na które życie swoje narażam, żeby je zachować i t. d., mogę tutaj pominąć; należy ono do właściwej etyki).

Po drugie, co się tyczy koniecznego czyli należnego obowiązku względem drugich, to ten, co 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 ten, którego przez taką obietnicę użyć chcę do własnych celów, nie może żadną miarą godzić się na mój sposób postępowania względem niego, a więc zawierać sam celu mego czynu. Wyraźniej uwydatnia się ta sprzeczność z zasadą innych ludzi, gdy przytoczymy przykłady targnięcia się na wolność i własność cudzą. Albowiem wtenczas widzimy jasno, że ten, który prawa ludzi narusza, ma zamiar używać osoby drugich tylko za środek, nie biorąc względu na to, że jako rozumne istoty należy ich cenić *) zawsze

*) Nie myślmy tylko, że tutaj może służyć za przykładem lub zasadę trywialne zdanie: *quod tibi non vis fieri etc.* Albowiem zdanie to wywodzi swój początek aczkolwiek z różnemi ograniczeniami, od tamtego; nie

zarazem jako cele, t. j. tylko jako takich, którzy muszą ze względu na ten sam czyn mózż także w sobie cel zawierać.

Po trzecie, ze względu na przypadkowy (bę-
dący zasługą) obowiązek względem samego siebie nie wystarcza, że czyn nie sprzeciwia się człowieczeństwu w naszej osobie, jako celowi samemu w sobie, lecz musi się także z niem zgadzać. W człowieku tkwią zdolności do większej doskonałości, należące do celu przyrody ze względu na człowieczeństwo w naszym podmiocie; zaniedbywanie ich zgadzałoby się może z biedą z utrzymaniem ludzkości jako celu samego w sobie, ale nie z poparciem tego celu.

Po czwarte, co się tyczy będącego zasługą obowiązku względem drugich, to celem przyrody, który wszyscy ludzie mają, jest własna ich szczęśliwość. Wprawdzie ludzkość mogłaby istnieć, gdyby nikt niczem nie przyczyniał się do szczęśliwości drugich, przytem jednak umyślnie niczego jej nie pozbawiał; atoli jest to przecież tylko negatywną a nie pozytywną zgodnością z człowieczeństwem jako celem samym w sobie, gdyby każdy nie starał się także popierać celów drugich ludzi, ile tylko może. Albowiem cele podmiotu, będącego celem samym w sobie, muszą, jeżeli owo przedsta-

może być powszechnem prawem, ponieważ nie zawiera podstawy obowiązków względem samego siebie, ani też obowiązków miłości względem drugich (gdyż nie jeden przystałby chętnie na to, że inni nie mają mu dobrze czynić, żeby tylko mógł być uwolniony od wyświadczenia im dobrodziejstw), ani nakoniec należnych obowiązków wzajemnie względem siebie; albowiem na tej podstawie argumentowałby zbrodniarz przeciwko sędziom, którzy mu karę wymierzają i t. d.

wienie ma we mnie całkowity skutek wywierać, być także moimi celami.

Ta zasada człowieczeństwa i każdej rozumnej natury wogóle, jako celu samego w sobie, (która jest najwyższym ograniczającym warunkiem wolności czynów każdego człowieka) nie pochodzi z doświadczenia: najprzód ze względu na swą powszechność, gdyż odnosi się do wszystkich rozumnych istot wogóle, a żadne doświadczenie nie wystarcza, żeby coś o tem stanowić; powtóre, ponieważ w niej przedstawiamy sobie człowieczeństwo nie jako cel ludzi (subiektywnie), t. j. jako przedmiot, który sami przez się rzeczywiście za cel sobie stawiamy, lecz jako cel obiektywny, który, choćbyśmy mieli nie wiem jakie cele, jako prawo najwyższy ograniczający warunek wszystkich subiektywnych celów stanowić powinien; musi ona więc wypływać z czystego rozumu. Podstawa wszelkiego praktycznego prawodawstwa leży bowiem obiektywnie w prawie i formie powszechności, która robi je (podług pierwszej zasady) zdaniem do bycia prawem (w każdym razie prawem przyrody), subiektywnie zaś 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 powszechnie prawodawczej woli.

Według tej zasady odrzucamy wszystkie maksymy, które nie mogą istnieć razem z własnym powszechnym prawodawstwem woli. Wola podlega więc nie tylko prawu, ale podlega mu tak, że należy ją uważać także za własnego prawodawcę i właśnie dlatego do-

piero za podległą prawu (za którego twórcę sama uważać się może).

Imperatywy według poprzedniego sposobu przedstawienia ich sobie, t. j. według zgodności czynów z prawem, podobnej pod względem ogólnym do porządku w przyrodzie, czyli według ogólnej wyższości istot rozumnych samych w sobie jako celów, wyłączały wprawdzie ze swej nakazującej powagi wszelką przymieszkę jakiegokolwiek interesu jako pobudki, dlatego właśnie, że przedstawialiśmy je sobie jako kategoryczne; atoli przypuszczaliśmy tylko, że są kategorycznymi, ponieważ musieliśmy coś takiego przypuścić, chcąc pojęcie obowiązku wyjaśnić. Ale że praktyczne sądy istnieją, które nakazywałyby kategorycznie, tego nie możnaby przez się udowodnić, jak to wogóle w tym rozdziale i na tem miejscu jeszcze stać, się nie może; atoli jedno mogło być się przecież stać, mianowicie: żebyśmy byli w samymże imperatywie zapomocą jakiegoś określenia, które w sobie zawiera, wskazali na zrzeczenie się wszelkiego interesu przy chceniu z obowiązku, jako na gatunkową cechę, odróżniającą kategoryczny imperatyw od hipotetycznego, i to staje się w obecnej trzeciej formule zasady, mianowicie w idei woli każdej istoty rozumnej, jako powszechnie prawodawczej woli.

Jeżeli bowiem taką wolę sobie pomyślimy, to, chociaż wola, podległa prawom, może jeszcze zapomocą interesu być do tego prawa przywiązana, jednak wola, będąca sama z góry prawodawczą, nie może o tyle zależeć od jakiegoś interesu; albowiem taka zależna wola wymagałaby sama jeszcze innego prawa, ograniczającego interes jej miłości własnej do warunku ważności dla powszechnego prawa.

Zasada każdej woli ludzkiej, jako przez wszystkie maksymy swe powszechnie prawodawczej woli*), nadawałaby się więc, gdyby tylko miała się tak w istocie, doskonale do kategorycznego imperatywu pod tym względem, że właśnie dla idei powszechnego prawodawstwa nie opiera się na żadnym interesie, a więc między wszystkimi możebnymi imperatywami jedynie bezwarunkową być może; albo jeszcze lepiej, odwracając zdanie: jeżeli istnieje imperatyw kategoryczny (t. j. prawo dla każdej woli istoty rozumnej), to może on nakazywać tylko, czynić wszystko według maksymy swej woli jako takiej, która mogłaby zarazem mieć sama siebie za przedmiot jako powszechnie prawodawczą; albowiem wtedy tylko są praktyczna zasada oraz imperatyw, któremu wola jest posłuszną, bezwarunkowemi, ponieważ wola zgoła na żadnym interesie opierać się nie może.

Jeżeli rzucimy okiem na wszystkie dotychczasowe usiłowania, jakie kiedykolwiek przedsięwzięto w celu wyszukania zasady moralności, to nie możemy się dziwić, dlaczego żadne z nich udać się nie mogło. Widziano człowieka związanego przez obowiązek swój prawami, ale nikomu nie przyszło do głowy, że podlega on tylko swemu własnemu, a jednak powszechnemu prawodawstwu, i że zobowiązany jest tylko do postępowania zgodnie z własną, ale według celu przyrody powszechnie prawodawczą wolą. Albowiem jeżeli przedstawiano go sobie tylko jako podległego prawu (jakiemu bądź): to prawo to musiało zawierać w sobie

*) Od przytaczania przykładów, objaśniających tę zasadę, mogę się tutaj uwolnić, ponieważ te, które poprzednio kategoryczny imperatyw i jego formułę wyjaśniały, mogą tutaj wszystkie właśnie do tego celu służyć.

jakiś interes w postaci podniety lub przymusu, ponieważ nie wynikało jako prawo z jego woli, lecz wolę tę podług prawa coś innego zniewalało do postępowania w pewien sposób. Ten całkiem konieczny wniosek niszczył zaś nieodwołalnie wszelką pracę nad wyszukaniem najwyższej podstawy obowiązku. Albowiem nie otrzymano nigdy obowiązku, lecz tylko konieczność czynu z pewnego interesu, czy własnego, czy cudzego. Wtenczas jednak imperatyw musiał wypaść zawsze warunkowo i nie mógł nadawać się zgoła do moralnego nakazu. Nazwę więc zasadę tę zasadą **autonomii** woli w przeciwstawieniu do każdej innej, którą dlatego do **heteronomii** zaliczam.

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

Przez państwo pojmuję zaś systematyczne połączenie różnych rozumnych istot przez wspólne prawa. A ponieważ prawa określają cele pod względem ich powszechnego znaczenia, przeto, jeżeli pominiemy osobistą różnicę istot rozumnych, jako też wszelką treść ich celów prywatnych, będziemy sobie mogli pomyśleć całość wszystkich celów (tak istot rozumnych jako celów w sobie, jak własnych celów, jakie każda sama sobie stawiać może) w systematycznym związku, t. j. państwo celów, jakie według powyższych zasad jest możebne.

Albowiem istoty rozumne podlegają wszystkie prawu, że żadna z nich nie powinna postępować sama z sobą i z wszystkimi innymi nigdy jak ze środkiem tylko, lecz zawsze zarazem jak z celem

samym w sobie. Z tego wynika zaś systematyczne połączenie istot rozumnych przez wspólne obiektywne prawa, t. j. państwo, które, ponieważ prawa te dotyczą właśnie stosunku istot tych do siebie jako celów i środków, państwem celów (naturalnie tylko ideałem) nazywać się może.

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

Istota rozumna musi uważać się każdego czasu za prawodawczą w państwie celów, możliwem dzięki wolności woli, czy jako członek, czy jako zwierzchnik tegoż. Miejsce tego ostatniego może jednak zająć nie przez samą maksymę swej woli, lecz dopiero wtenczas, gdy jest zupełnie niezależną istotą bez potrzeb i ograniczeń swej władzy, odpowiadającej woli.

Moralność polega więc na stosunku wszelakiego czynu do prawodawstwa, dzięki czemu jedynie państwo celów staje się możebnem. Prawodawstwo to musi jednakże móc znachodzić się w każdej istocie rozumnej i z jej woli wypływać, której zasadą jest więc: nie wykonywać żadnego czynu według innej maksymy, jak tylko takiej, która jako powszechne prawo utrzymać się może, a więc tylko tak, żeby wola dzięki swej maksymie sama siebie zarazem za powszechnie prawodawczą uważać mogła. Jeżeli maksymy z natury swej nie zgadzają się już koniecznie z tą obiektywną zasadą istot rozumnych, jako powszechnie prawodawcze, to konieczność czynu według owej zasady nazywa się praktycznym przymu-

sem, t. j. obowiązkiem. Obowiązek nie przynależy zwierzchnikowi w państwie celów, ale przecież każdemu członkowi, i to wszystkim w równej mierze.

Praktyczna konieczność postępowania podług tej zasady, t. j. obowiązek, nie polega wcale na uczuciach, popędach i skłonnościach, lecz tylko na stosunku istot rozumnych do siebie, w którym wola istoty rozumnej uważana być musi każdego czasu zarazem za prawodawczą, ponieważ inaczej nie mogłaby pomyśleć go jako celu samego w sobie. Rozum odnosi więc każdą maksymę woli jako powszechnie prawodawczą do każdej innej woli, a także do każdego postępkę względem samego siebie, i to nie ze względu na jakąś inną praktyczną pobudkę lub przyszłą korzyść, lecz z idei godności istoty rozumnej, która żadnemu innemu prawu nie jest posłuszną, jeno temu, które zarazem sama daje.

W państwie celów ma wszystko albo cenę, albo godność. Co ma cenę, w miejsce tego można postawić także coś innego jako równoważnik; co zaś wszelką cenę przewyższa, a więc żadnego równoważnika nie dopuszcza, to posiada godność.

Co odnosi się do pospolitych skłonności i potrzeb ludzkich, to ma cenę targową; to, co bez względu na jakąś potrzebę odpowiada pewnemu smakowi, t. j. upodobaniu w samej bezcelowej grze naszych władz umysłowych, posiada cenę afekcyjną; to zaś, co stanowi warunek, pod którym jedynie coś może być celem samym w sobie, nie ma tylko względnej wartości, t. j. ceny, lecz wartość wewnętrzną, t. j. godność.

Moralność jest warunkiem, pod którym jedynie rozumna istota celem samym w sobie być może, ponieważ tylko dzięki jej można być prawodawczym członkiem

w państwie celów. A więc moralność i ludzkość, o ile jest do niej zdolną, są tem, co jedynie godność posiada. Zręczność i pilność w pracy mają cenę targową; dowcip, żywa wyobraźnia i wesoły humor cenę afekcyjną; zaś wierność w przyrzeczeniach, życzliwość z zasad (nie z instynktu) mają wewnętrzną wartość. Tak natura jak sztuka nie zawierają nic, co mogłyby w braku tychże na miejsce ich postawić; albowiem wartość ich nie polega na skutkach, które z nich wynikają, na korzyści i użytku, jaki przynoszą, lecz na przekonaniach i usposobieniach, t. j. na maksymach woli, gotowych ujawniać się w ten sposób w czynach, chociażby skutek im nie sprzyjał. Postępki takie nie wymagają też żadnego polecenia ze strony jakiejś subiektywnej dyspozycji lub jakiegoś subiektywnego gustu, żeby spoglądać na nie z bezpośrednimi względami i upodobaniem, żadnego bezpośredniego pociągu lub uczucia dla nich: przedstawiają one wolę, która je wykonywa, jako przedmiot bezpośredniego poszanowania, które niczego nie wymaga, prócz rozumu, żeby do nich wolę zobowiązać, nie pochlebstwem je od niej wyłudzić, co byłoby i tak ze względu na obowiązki sprzecznością. To ocenianie daje więc poznać wartość takiego sposobu myślenia jako godność i wywyższa go nieskończenie ponad wszelką cenę, z którą nie można go zgoła wziąć w obrachunek i porównać, bez pogwałcenia niejako jego świętości.

I cóż to jest takiego, co moralnie dobre przekonanie i usposobienie czyli cnotę upoważnia do rozszerzenia sobie tak wielkich praw? Nic mniejszego, jak u d z i a ł, jaki wyjednywa ona istocie rozumnej w powszechnem prawodawstwie i przez to na członka w możebnem państwie celów zdatną ją robi, do czego ona już przez własną swą naturę przeznaczoną była, jako cel sam

w sobie i dlatego właśnie jako prawodawcza w państwie celów, jako wolna ze względu na wszystkie prawa przyrody, posłuszna jedynie tym tylko, które sama daje i według których maksymy jej do powszechnego prawodawstwa (któremu zarazem sama się poddaje) należeć mogą. Albowiem nic nie posiada wartości, prócz tej, którą prawo mu oznacza. Prawodawstwo samo zaś, wyznaczające jedynie wartość, musi właśnie dlatego mieć godność, t. j. bezwarunkową, nieporównaną wartość, której słowo *sache* cunek za jedynie odpowiedni wyraz oceny służy, jakiej istota rozumna ma ją poddać. Autonomia jest więc podstawą godności ludzkiego i każdego rozumnego przyrodzenia.

Wymienione trzy rodzaje przedstawiania sobie zasady moralności są zaś w gruncie rzeczy tylko różnymi formułami tego samego prawa, z których pierwsza dwie ostatnie sama przez się w sobie łączy. Atoli leży przecież w nich różnica, będąca wprawdzie raczej subiektywnie, niż obiektywnie praktyczną, mianowicie, żeby ideę rozumu zbliżyć więcej do wyobrażenia (według pewnej analogii), a przez to uczuciu uprzystępnić. Wszystkie maksymy mają:

1. formę, polegającą na powszechności, i pod tym względem wyraża się formuła moralnego imperatywu w ten sposób: że maksymy należy tak wybrać, jak gdyby miały mieć znaczenie powszechnych praw przyrody;

2. materję, to jest cel, i pod tym względem wyraża formuła: że istota rozumna, jako cel co do natury swej, a więc jako cel sam w sobie, służyć musi każdej maksymie za ograniczający warunek wszystkich względnych tylko i dowolnych celów;

3. zupełne określenie wszystkich maksym przez ową formułę, i to: że wszystkie maksymy z własnego prawodawstwa zgadzać się mają z możebnem państwem celów, jako państwem przyrody *). Postęp dokonywa się tutaj, jak przez kategorye jedności formy woli (jej powszechności), wielości materji (przedmiotów, t. j. celów) i wszystkości 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 sama sobie zarazem prawem powszechnem. Chcąc jednak moralnemu prawu zarazem wstęp wyjednać: jest bardzo pożytecznem, porównać jeden i ten sam czyn z wymienionemi trzema pojęciami i zbliżyć go, ile możebna, do naoczności.

Możemy obecnie tem zakończyć, od czego z początku wyszliśmy, to jest pojęciem bezwarunkowo dobrej woli. Wola jest bezwzględnie dobrą, która nie może być złą, a więc której maksyma, jeżeli stanie się prawem powszechnem, nie może się sobie nigdy sprzeciwiać. Zasada ta jest więc także jej najwyższem prawem: postępuj każdego czasu według tej maksymy, której powszechności jako prawa zarazem chcieć możesz: oto jedyny warunek, pod którym wola nie może się nigdy sobie sprzeciwiać, a imperatyw taki jest kategoryczny.

*) Teleologia rozważa przyrodę jako państwo celów, etyka możebne państwo celów jako państwo przyrody. Tam państwo celów jest ideą teoretyczną do wytłumaczenia tego, co istnieje. Tutaj jest ona ideą praktyczną, żeby skutecznie, i to właśnie odpowiednio do tej idei, to, co nie istnieje, ale przez nasze zachowanie się rzeczywistym stać się może.

Ponieważ ważność woli, jako prawa powszechnego dla możebnych czynów, ma podobieństwo do ogólnego związku istnienia rzeczy według praw powszechnych, stanowiącego formalną stronę przyrody wogóle, przeto możemy imperatyw kategoryczny także w ten sposób wyrazić: Postępuj według maksym, które mogą same siebie mieć za przedmiot zarazem jako powszechne prawa przyrody. Taką jest więc formuła bezwzględnie dobrej woli.

Natura rozumna przewyższa inne tem, że sama sobie cel wyznacza. Ten byłby materyą każdej dobrej woli. Atoli ponieważ w idei woli, bez ograniczającego warunku (osiągnięcia tego lub owego celu) bezwzględnie dobrej, trzeba pominąć zgoła wszelki zamierzony cel (który robiłby wolę względnie tylko dobrą), przeto cel musimy tutaj pomyśleć sobie nie jako taki, który mamy urzeczywistnić, lecz jako samoistny cel, a więc tylko negatywnie, t. j. przeciwko któremu nie należy postępować, którego więc nigdy nie trzeba cenić tylko jako środek, lecz zawsze zarazem jako cel w każdym chceniu. Taki cel nie może być niczem innym, jak podmiotem wszystkich możebnych celów samych, ponieważ podmiot ten jest zarazem podmiotem możebnej bezwzględnie dobrej woli; ona bowiem nie może bez sprzeczności mniej być cenioną, niż każdy inny przedmiot. Zasada: postępuj względem każdej istoty rozumnej (względem siebie samego i drugich) tak, żeby ona w maksymie twej miała zarazem ważność celu samego w sobie, posiada zatem z zasadą: postępuj według maksymy, która zawiera w sobie zarazem swą własną powszechną ważność dla każdej istoty rozumnej, w gruncie rzeczy to samo znaczenie. Albowiem, 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: podmiot celów, t. j. rozumna istota sama, nie może nigdy tylko jako środek, lecz musi jako najwyższy ograniczający warunek wszelkich środków, t. j. każdego czasu zarazem jako cel, tworzyć podstawę wszystkich maksym czynów.

Z tego wynika niewątpliwie: że każda rozumna istota, jako cel sam w sobie, musi móżd uważać się ze względu na wszelkie prawa, którymkolwiek podlegać może, zarazem za powszechnie prawodawczą, ponieważ właśnie ta stosowność jej maksym do prawodawstwa powszechnego odznacza ją jako cel sam w sobie, tudzież że ta godność jej (prerogatywa) przed wszystkimi naturalnymi tylko istotami sprawia, iż musi ona maksymy swe każdego czasu rozważać ze względu na siebie samą, zarazem jednak także z punktu widzenia każdej innej rozumnej istoty jako prawodawczej (które to istoty z tego powodu także osobami się nazywają). W ten sposób możliwy jest świat istot rozumnych (*mundus intelligibilis*) jako państwo celów, i to dzięki własnemu prawodawstwu wszystkich osób jako członków. A zatem każda istota rozumna musi tak postępować, jakoby przez maksymy swe była każdego czasu prawodawczym członkiem ogólnego państwa celów. Formalna zasada tych maksym brzmi: postępuj tak, jakoby maksyma twa służyć miała zarazem za prawo powszechne (wszystkich istot rozumnych). Państwo celów jest więc możebne tylko według analogii z państwem przyrody, tamto jednak tylko według maksym, t. j. samemu sobie nałożonych prawideł, to tylko według praw zewnętrznie zmuszonych przyczyn sprawczych. Mimo to dajemy przecież także całości przyrody, chociaż uważamy ją za maszynę, o ile

odnosi się do istot rozumnych jako swych celów, z tego powodu nazwę państwa przyrody. Takie państwo celów przyszłoby dzięki maksymom, których prawidło kategoryczny imperatyw wszystkim istotom rozumnym przepisuje, rzeczywiście do skutku, gdyby one były powszechnie wypełniane. Atoli chociaż rozumna istota nie może na to liczyć, że, jakkolwiek sama trzymałaby się punktualnie tej maksymy, dlatego każda inna wier-
ną by jej była, tudzież że państwo przyrody i celowe urządzenie jego z nią, jako stosownym członkiem, państwo celów, przez nią samą możebne, zgodnie tworzyć, t. j. jej oczekiwaniu szczęśliwości sprzyjać będzie, to jednak pozostaje owo prawo: postępuj według maksym powszechnie prawodawczego członka dla możebnego tylko państwa celów, w swej pełnej mocy, ponieważ jest kategorycznie nakazującym. I w tem właśnie tkwi paradoks: że jedynie godność człowieka; jako rozumnego przyrodzenia, bez jakiegokolwiek innego celu lub korzyści, jakie przez nią osiągnąć można, a więc szacunek dla samej tylko idei, miałby 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, bycia prawodawczym członkiem w państwie celów; inaczej bowiem musielibyśmy go sobie przedstawiać tylko jako podległego przyrodzonemu prawu jego potrzeb. Chociażbyśmy jednak pomyśleli sobie tak państwo przyrody, jak państwo celów, jako zjednoczone pod wodzą zwierzchnika, i chociażby skutek tego to ostatnie nie pozostawało samą ideą tylko, lecz otrzymało prawdziwą realność, to przez to zyskałaby wprawdzie tamta przyrost silnej pobudki, nigdy jednak pomnożenia swej wewnętrznej wartości; albowiem mimo to musielibyśmy sobie przecież nawet tego

jedyne go 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 co, bez względu na nie, absolutną wartość człowieka jedynie stanowi, według tego musi go też ktokolwiek bądź, nawet najwyższa istota oceniać. Moralność jest więc stosunkiem czynów do autonomii woli, to jest do możebnego powszechnego prawodawstwa przez jej maksymy. Czyn, zgadzający się z autonomią woli, jest dozwolony, nie zgadzający się z nią, jest niedozwolony. Wola, której maksymy zgadzają się koniecznie z prawami autonomii, jest świętą, bezwzględnie dobrą wola. Zależność nie bezwzględnie dobrej woli od zasady autonomii (przymus moralny) jest zobowiązaniem. Tego nie można więc stosować do istoty świętej. Obiektywna konieczność czynu ze zobowiązania nazywa się obowiązkiem.

Z co dopiero wyłuszczonego względów można sobie teraz łatwo wytłumaczyć, na czym to polega: że, chociaż przez pojęcie obowiązku rozumiemy uległość prawu, przedstawiamy sobie jednak w niem zarazem pewną szczytność i godność w tej osobie, która wszystkie obowiązki swe spełnia. Albowiem o tyle wprawdzie nie ma w niej żadnej szczytności, o ile prawu moralnemu podlega, ale przecież o tyle, o ile ze względu na nie jest zarazem prawodawczą i dlatego tylko jemu podległą. Wykazaliśmy też powyżej, jak ani bojaźń, ani skłonność, lecz wyłącznie tylko poszanowanie prawa jest tą pobudką, która czynowi moralną wartość dać może. Nasza własna wola, o ile postępowałaby tylko pod warunkiem powszechnego prawodawstwa, dzięki jej

maksymom możebnego, ta wola, w idei dla nas możebna, jest właściwym przedmiotem szacunku, a godność człowieka polega właśnie na zdolności do bycia powszechnie prawodawczym, chociaż pod warunkiem, że temu samemu prawu zarazem sam podlegać będzie.

Autonomia woli

jako najwyższa zasada moralności

Autonomia woli jest właściwością woli, dzięki której ona sama sobie (niezależnie od właściwości przedmiotów woli) jest prawem. Zasada autonomii brzmi więc następująco: nie należy wybierać inaczej, tylko tak, żeby maksymy własnego wyboru w tej samej woli zarazem jako powszechne prawo zawarte były. Że to praktyczne prawidło jest imperatywem, t. j. że wola każdej istoty rozumnej jest niem jako warunkiem koniecznie związana, tego nie podobna udowodnić zapomocą samego rozczłonkowania zawartych w niem pojęć, ponieważ jest ono sądem syntetycznym; trzeba by wyjść poza poznanie przedmiotów i zapuścić się w krytykę podmiotu, t. j. czystego praktycznego rozumu; albowiem całkiem *a priori* musi się dać poznać ten sąd syntetyczny, nakazujący apodyktycznie: zadanie to nie należy jednak do obecnego rozdziału. Atoli, że wzmiankowana zasada autonomii jest jedyną zasadą etyki, da się przez samo rozczłonkowanie pojęć moralności bardzo dobrze wykazać. Albowiem w ten sposób przekonywamy się, że zasada jej musi być kategorycznym imperatywem, ten zaś nie więcej ani mniej nie nakazuje, jak właśnie tę autonomię.

Heteronomia woli.

jako źródło wszystkich nieprawdziwych zasad moralności.

Jeżeli wola w czemkolwiek innym, niż w zdatności swych maksym do własnego powszechnego prawodawstwa, a więc, jeżeli, wychodząc poza własny zakres, we właściwości jakiegoś ze swych przedmiotów szuka prawa. mającego ją skłaniać, to zawsze wynika z tego heteronomia. Wtedy wola nie daje sobie sama, lecz przedmiot daje jej prawo przez stosunek swój do woli. Stosunek ten, czy polega na skłonności, czy na przedstawieniach rozumu, umożliwia tylko hipotetyczne imperatywy: powinienem coś wykonać dlatego, że chcę czegoś innego. Przeciwnie moralny, a więc kategoryczny imperatyw powiada: powinienem tak a tak postąpić, chociaż nie chciałbym nic innego. N. p. tamten powiada: nie powinienem kłamać, jeżeli chcę zachować swą cześć; ten zaś powiada: nie powinienem kłamać, chociażby mi to nie przyniosło żadnej hańby. Ten ostatni musi więc pominąć wszelki przedmiot o tyle, że tenże zgoła żadnego wpływu na wolę nie wywiera, żeby praktyczny rozum (wola) nie zarządzał tylko cudzymi interesami, lecz dawał jedynie dowód swej rozkazującej powagi, jako najwyższego prawodawstwa. Tak n. p. powinienem przyczyniać się do cudzej szczęśliwości, nie jakoby mi coś na jej istnieniu zależało (czy to przez bezpośrednią skłonność, czy dzięki jakiemuś upodobaniu pośrednio przez rozum), lecz dlatego tylko, że maksyma, wykluczająca ją, nie może być pojęta w tej samej woli jako prawo powszechne.

Podział

wszystkich możebnych zasad moralności według przyjętego podstawowego pojęcia heteronomii.

Rozum ludzki próbował tutaj, jak wszędzie w swem czystem użyciu, dopóki brakuje mu krytyki, najprzód wszystkich możliwych nieodpowiednich dróg, zanim udało mu się znaleźć jedynie prawdziwą.

Wszystkie zasady, które z tego punktu widzenia powziąć można, są albo empiryczne albo racjonalne. **Pierwsze**, z zasady szczęśliwości, polegają na fizycznym lub moralnem uczuciu, **drugie**, z zasady doskonałości, albo na rozumowem pojęciu tejże, jako możebnego skutku, albo na pojęciu samoistnej doskonałości (na woli Boga), jako skłaniającej przyczyny naszej woli.

Empiryczne zasady nie nadają się zgoła do tego, żeby moralne prawa na nich opierać. Albowiem powszechność, z jaką dla wszystkich istot rozumnych bez różnicy ważność mieć mają, bezwarunkowa praktyczna konieczność, którą przez to na nie nakładają, upada, jeżeli podstawę ich weźmiemy z szczególnej organizacyi natury ludzkiej, lub z przypadkowych okoliczności, w jakich ona się znajduje. Jednak zasada własnej szczęśliwości najmniej zasługuje na przyjęcie, nie tylko z tego względu, że jest fałszywą, i doświadczenie mniemaniu, jakoby dobre powodzenie każdego czasu podług dobrego postępowania się stosowało, przeczy, ani też tylko z tego względu, że do ugruntowania moralności niczem się nie

przyczynia, gdyż jest to całkiem coś innego, robić człowieka szczęśliwym, niż robić go dobrym, roztroptym i przebiegłym w szukaniu korzyści, niż enotliwym: lecz z tego względu, że podsuwa moralności pobudki, które raczej ją podkopują i całą jej szczytność niszczą, stawiając pobudki do cnoty na równi z pobudkami do występku i ucząc tylko lepszego wyrachowania, zacierając zaś zgoła gatunkową różnicę obu; przeciwnie uczucie moralne, ten domniemany szczególny zmysł *), (jakkolwiek łatwą jest rzeczą, na niego się powoływać, ponieważ ci, którzy nie umieją myśleć, sądzą, że nawet w tem, co jedynie do powszechnych praw się odnosi, uczuciem sobie dopomoga, aczkolwiek uczucia, które co do stopnia z natury swej nieskończenie od siebie się różnią, nie służą za żadną równą miarę dobrego i złego, i nikt też uczuciem swem nie może zgoła osądzać, co dla innych ma mieć ważność) przecież więcej zbliża się do moralności i godności jej tem, że cnotcie cześć oddaje, upodobanie w niej i wielki szacunek dla niej bezpośrednio jej przypisując, i nie mówi jej niejako w oczy, że nie piękność jej, lecz tylko korzyść stanowi to, co nas z nią wiąże.

Pomiędzy racjonalnemi czyli rozumowemi podstawami moralności jest przecież ontologiczne pojęcie doskonałości (jakkolwiek jest puste, nieokreślone,

*) Zaliczam zasadę moralnego uczucia do zasady szczęśliwości, ponieważ każdy empiryczny interes obiecuje przez przyjemność, jaką cośkolwiek sprawia, czy dzieje się to bezpośrednio i bez zamiaru osiągnięcia korzyści, czy ze względu na niego, przyczynek do stanu zadowolenia. Również zasadę udziału w szczęśliwości drugich należy z Hutchesonem zaliczyć do tegoż, przyjętego przez niego moralnego zmysłu.

a więc niezdatne do wyszukania w niezmiernym polu możebnej rzeczywistości odpowiedniej dla nas największej sumy; jakkolwiek, celem odróżnienia rzeczywistości, w mowie będącej, pod względem gatunkowym od każdej innej, ma nieuchronny pociąg do kręcenia się w koło, i nie może uniknąć przypuszczania z góry skrycie moralności, którą ma wytłumaczyć) jednak lepsze, niż pojęcie teologiczne, które wyprowadza moralność z boskiej, najdoskonalszej woli, nie tylko z tego względu, że doskonałości jej przecież nie oglądamy, lecz jedynie z naszych pojęć, wśród których pojęcie moralności jest najznaczniejszem, wywieść ją możemy, lecz z tego względu, że, gdybyśmy tego nie uczynili (co też, gdyby się stało, byłoby grubym błędem kołem w tłumaczeniu), pozostałe nam jeszcze pojęcie woli bożej, urobione z własności żądzy sławy i panowania, w połączeniu z okropnymi przedstawieniami potęgi i pragnienia zemsty, musiałoby tworzyć podstawę systematu etyki, co właśnie sprzeciwiałoby się moralności.

Gdybym jednak miał wybierać pomiędzy pojęciem zmysłu moralnego a pojęciem doskonałości wogóle (które oba moralności przynajmniej uszczerbku nie zadają, chociaż nie nadają się zgoła do tego, żeby tworzyć ich podstawy): to oświadczyłbym się za ostatniem, ponieważ, odciągając przynajmniej rozstrzygnięcie kwestyi od zmysłowości i wytaczając je przed trybunał czystego rozumu, mimo że rozstrzygnąć jej nie może, jednak nieokreśloną ideę (w sobie dobrej woli) do bliższego określenia niesfałszowaną zachowuje.

Zresztą sądzę, iż mogę uwolnić się od obszernego zbijania tych wszystkich systematów etycznych. Jest ono tak łatwem, a ci, do których należy, oświadczyć się przecież za jedną z tych teoryj (ponieważ słuchacze

nie mogą znieść zwłoki we wydaniu sądu), sami, zdaje się, tak dobrze o niem się przekonali, że byłoby ono tylko zbyteczną pracą. Co nas jednak tutaj więcej obchodzi, to przekonanie: że zasady te nie zakładają nigdzie żadnej innej pierwiastkowej podstawy moralności, prócz heteronomii woli, i właśnie z tego względu koniecznie swego celu chybiać muszą.

Wszędy, gdzie przedmiotu woli użyć trzeba za podstawę do przepisania jej prawidła, które ją określa, tam prawidło nie jest niczem innym, jak heteronomią; imperatyw jest warunkowy i brzmi: jeżeli albo ponieważ aż chcemy tego przedmiotu, powinniśmy tak a tak postąpić; a więc nie może on nigdy moralnie, t. j. kategorycznie, nakazywać. Czy przedmiot skłania wolę zapomocą skłonności, jak przy zasadzie własnej szczęśliwości, czy zapomocą rozumu, skierowanego ku przedmiotom naszego możebnego chcenia wogóle, w zasadzie doskonałości, to nigdy wola nie skłania samą siebie bezpośrednio przez przedstawienie czynu, lecz tylko dzięki pobudce, jaką przewidziany skutek czynu na wolę wpływa; 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 innego, które to prawo wymaga znowu imperatywu, ograniczającego tę maksymę. Ponieważ bowiem bodziec, który przedstawienie przedmiotu, jaki siłami naszemi osiągnąć możemy, odpowiednio do przyrodzonych własności podmiotu na wolę tegoż ma wywierać, do natury podmiotu należy, bądź do zmysłowości (skłonności i gustu), bądź do rozsądku i rozumu, które stosownie do szczególnej organizacji swej natury na przedmiocie z upodobaniem się ćwiczą, przeto właściwie przyroda dawałaby prawo, które jako

takie nie tylko za pomocą doświadczenia poznane i udowodnione być musi, a więc samo w sobie przypadkowym jest i do apodyktycznie praktycznego prawidła, jakim moralne prawidło być musi, z tego powodu się nie nadaje, lecz jest zawsze tylko heteronomią woli: wola nie daje sobie sama prawa, lecz obcy bodziec daje jej prawo przez naturę podmiotu, dostrojoną do jej wrażliwości.

Bezwzględnie dobra wola, której zasadą imperatywów kategorycznych być musi, zawierać więc będzie, ze względu na wszystkie przedmioty w sposób nieoznaczony, tylko formę chcenia wogóle, i to jako autonomię: t. z. zdatność maksymy każdej dobrej woli do robienia siebie prawem powszechnem jest sama jedynem prawem, które wola każdej rozumnej istoty sama sobie nadaje, bez podkładania pod nie jakiejś pobudki i interesu tejże.

Na czem możebność takiego syntetycznego praktycznego sądu *a priori* polega i dla czego on jest konieczny, to jest zadanie, którego rozwiązanie nie leży już w granicach metafizyki moralności; nie twierdziliśmy też tutaj, że jest on prawdziwy, tem mniej udawaliśmy, że dowód jego leży w naszej mocy. Wykazaliśmy tylko zapomocą rozwinięcia pojęcia moralności, będącego raz w powszechnem użyciu: że autonomia woli tkwi w niem w sposób nieuchronny, a raczej podstawę jego stanowi. Kto więc uważa moralność za coś, a nie za urojoną ideę bez prawdy, ten musi uznać zarazem wymienioną jej zasadę. Rozdział ten był więc, tak jak pierwszy, tylko analityczny. Że zaś moralność nie jest urojeniem, co wtenczas wynika, jeżeli kategoryczny imperatyw i z nim autonomia woli zawiera prawdę i jako zasada *a priori* bezwzględna konieczność, to wymaga możebnego

syntetycznego użycia czystego praktycznego rozumu, na które jednak nie możemy się odważyć, bez poprzedniej krytyki tej władzy rozumowej samej, której główne zarysy, dla naszego celu wystarczające, w ostatnim rozdziale przedstawić mamy.

ROZDZIAŁ III.

Przejście od metafizyki moralności do krytyki czystego praktycznego rozumu.

Pojęcie wolności jest kluczem do wyjaśnienia autonomii woli.

Wola jest rodzajem przyczynowości istot żyjących, o ile są rozumne, a wolność byłaby tą własnością tej przyczynowości, która działać może niezależnie od obcych skłaniających ją przyczyn: tak jak przyrodzona konieczność jest właściwością przyczynowości wszystkich istot bezrozumnych, bywania spowodowaną do czynności pod wpływem obcych przyczyn.

Przytoczone wyjaśnienie wolności jest negatywne i dlatego dla poznania jej istoty bezpłodne; atoli wynika z niego pozytywne pojęcie jej, będące tem obfitszem w treść i płodniejszym. Ponieważ pojęcie przyczynowości zawiera w sobie pojęcie praw, według których z czegoś, co przyczyną nazywamy, coś innego, t. j. skutek, wynikać musi: przeto wolność, jakkolwiek nie jest własnością woli według praw przyrody, nie jest jednak wskutek tego czemś prawu zgoła niepodlegającym, lecz musi raczej być przyczynowością według niezmiennych praw, lubo szczególnego rodzaju; inaczej bowiem wolna

wola byłaby niepodobieństwem. Przyrodzona konieczność była heteronomią przyczyn sprawczych; albowiem każdy skutek był możebny tylko według prawa, że coś innego sprawczą przyczynę do działania skłaniało; bo czemże innem może być wolność woli, jak autonomią, t. j. własnością woli bycia sama sobie prawem? Zdanie zaś: wola jest we wszystkich czynach sama sobie prawem, oznacza tylko zasadę, nie postępować według żadnej innej maksymy, jeno według tej, która może mieć za przedmiot sama siebie także jako prawo powszechne. To jest zaś właśnie formułą kategorycznego imperatywu i zasadą moralności: a więc wolna wola i wola, podlegająca prawom moralnym, oznaczają to samo.

Jeżeli więc przyjmujemy z góry wolność woli, to wynika z tego moralność oraz jej zasada przez samo rozczłonkowanie jej pojęcia. Wszelako jest ta ostatnia jednak zawsze sądem syntentycznym: bezwzględnie dobra wola jestto taka, której maksyma może zawierać w sobie każdego czasu samą siebie, uważaną za prawo powszechne; albowiem przez rozczłonkowanie pojęcia o bezwzględnie dobrej woli nie można owej własności maksymy wynaleźć. Takie sądy syntetyczne są zaś jedynie wskutek tego możebne, że oba poznanie łączą się z sobą dzięki swemu związkowi z trzecim, w którym obopólnie się mieszczą. Pozytywne pojęcie wolności sprawia to trzecie, które nie może być, jak przy fizycznych przyczynach, przyrodą świata zmysłowego (w której pojęciu pojęcia o czemś jako przyczynie w stosunku do czegoś innego jako skutku z sobą się schodzą). Co to jest to trzecie, na co wolność nas naprowadza, i o czem mamy *a priori* ideę, tego nie można tutaj jeszcze zaraz wykazać i dedukcyi pojęcia wolności z czystego praktycznego rozumu a z nią

możliwości imperatywu kategorycznego wyłożyć, lecz to wymaga jeszcze nieco przygotowania.

Wolność należy z góry przyjąć jako własność woli wszystkich istot rozumnych.

Nie wystarczy, że woli naszej, z jakiegobądź powodu, wolność przypiszemy, jeżeli nie mamy dostatecznej podstawy do przyznania jej także wszystkim istotom rozumnym. Ponieważ bowiem moralność służy nam tylko jako istotom rozumnym za prawo, 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 istnienie zapomocą pewnych domniemych doświadczeń dotyczących natury ludzkiej (choć jest to też wręcz niemożliwą rzeczą i jedynie *a priori* wykazaniem być może), lecz trzeba udowodnić, że należy ona do czynności rozumnych i obdarzonych wolą istot wogóle. Twierdę więc: Każda istota, która nie może inaczej działać, jak pod ideą wolności, jest dlatego też właśnie pod względem praktycznym rzeczywiście wolną, t. j. dla niej mają ważność wszystkie prawa, złączone nierozdzielnie z wolnością, tak, jak gdyby wola jej także sama w sobie i z punktu widzenia teoretycznej filozofii za wolną uznaną była*). A zatem

*) Przyjmuje tutaj, że tylko istoty rozumne w czynach swych opierają się na wolności wyłącznie w idei. To dla naszego celu wystarczy. A drogę tę obieram dlatego żebym nie musiał zobowiązywać się do udowodnienia wolności także pod jej teoretycznym względem. Albowiem chociaż ta ostatnia kwestya pozostanie nieroz-

twierdzą: że każdej istocie rozumnej, mającej wolę, musimy przyznać koniecznie także ideę wolności, pod którą jedynie działa. Albowiem w takiej istocie przedstawiamy sobie rozum, który jest praktyczny, t. j. przyczynowość ze względu na przedmioty swe posiada. Nie można zaś pomyśleć sobie rozumu, któryby w swej własnej świadomości ze względu na sądy swe skądinąd odbierał kierunek, ponieważ wtenczas podmiot przypisywałby nie rozumowi swemu, lecz bodźcowi określenie władzy sądenia. Rozum musi się sam uważać za sprawcę swych zasad niezależnie od obcych wpływów, a więc jako rozum praktyczny, czyli jako wola istoty rozumnej, za wolnego; t. j. wola tejże może być tylko pod ideą wolności własną wolą i musi więc być przyznana pod względem praktycznym wszystkim istotom rozumnym.

O interesie, jaki budzą idee moralności.

Sprowadziliśmy określone pojęcie moralności ostatecznie do idei wolności; tej jednak nie mogliśmy udowodnić jako czegoś rzeczywistego nawet w sobie samych i w naturze ludzkiej; widzieliśmy tylko, że musimy istnienie jej przypuścić, jeżeli chcemy sobie pomyśleć istotę jako rozumną i obdarzoną świadomością swej przyczynowości ze względu na czyny, t. j. wolą; i tak przekonywamy się, że z tego samego powodu musimy przyznać każdej istocie, obdarzonej rozumem

strzygniętą, to jednak te same prawa, które istotę, rzeczywistość wolną, zobowiązują, posiadają znaczenie dla istoty, która nie może inaczej działać, jak pod ideą swej własnej wolności. Możemy więc pozbyć się tutaj ciężaru, który teoryę

i wolą, tę własność, skłaniania się pod ideą swej wolności do czynu.

Z przyjęcia z góry tych idei wypływała atoli także świadomość prawa postępowania: że subiektywne zasady czynów. t. j. maksymy, musimy powziąć zawsze tak, żeby także obiektywnie, t. j. powszechnie jako zasady, ważność miały, a więc do własnego naszego powszechnego prawodawstwa służyć mogły. Dlaczego jednak powinienem się podporządkować tej zasadzie, i to jako rozumna istota wogóle, a więc z tej przyczyny także wszystkie inne rozumem obdarzone istoty? Przyznaję, że nie p o p y c h a mnie do tego żaden interes, ponieważ to nie zgadzałoby się z kategorycznym imperatywem; wszelako muszę mieć w tem koniecznie jakiś interes i przekonać się, czem się to dzieje; albowiem ta powinność jest właściwie chceniem, które ważnem jest dla każdej rozumnej istoty pod warunkiem, że rozum byłby w niej bez przeszkód praktycznym; ze względu na istoty, które, jak my, podlegają jeszcze wpływom zmysłowości, jako pobudkom innego rodzaju, u których nie zawsze to się dzieje, coby rozum sam z siebie wykonywał, nazywa się owa konieczność czynu tylko powinnością, i subiektywna konieczność bywa odróżniana od obiektywnej.

Zdaje się więc, jakobyśmy w idei wolności przypuszczali właściwie tylko z góry moralne prawo, t. j. samą zasadę autonomii woli, i nie mogli realności jej i przedmiotowej konieczności samej w sobie udowodnić, a wtedy bylibyśmy zyskali wprawdzie zawsze jeszcze niemało przez to, żebyśmy byli przynajmniej prawdziwą zasadę określili dokładniej, niż to może z innej strony się stało, ale ze względu na jej doniosłość i praktyczną konieczność, podporządkowania się jej, nie bylibyśmy

ani o krok dalej postąpili; albowiem nie moglibyśmy dać żadnej zadowalniającej odpowiedzi temu, kto by się nas zapytał, dlaczego to powszechna ważność naszej maksymy, jako prawa, stanowić musi ograniczający warunek naszych czynów, i na czym opieramy wartość, jaką takiemu rodzajowi postępowania przyznajemy, która ma być tak wielką, że nigdzie żaden wyższy interes istnieć nie może, i czym się to dzieje, że człowiek jedynie przez to mniema uczuwać swą osobistą wartość, w porównaniu z którą wartość przyjemnego lub przykrego stanu za nic uważać trzeba.

Wprawdzie widzimy dobrze, że możemy się za interesować osobistą właściwością, z której nie wynika żaden interes stanu, jeżeli ona tylko uzdalnia nas do osiągnięcia tegoż, w razie gdyby rozum sprawić miał udzielenie go, t. j. że sama godność bycia szczęśliwym, nawet bez pobudki do dostąpienia tej szczęśliwości, sama w sobie zainteresować może: atoli sąd ten jest w istocie jeno wynikiem już z góry przypuszczonej doniosłości praw moralnych (jeżeli dzięki idei wolności z wszelkim empirycznym interesem się rozłączamy); że zaś powinniśmy z nim się rozłączyć, t. j. uważać się za wolnych w postępowaniu a jednak za podległych pewnym prawom, żeby jedynie w naszej osobie znaleźć wartość, która może nam wszelką stratę tego, co naszemu stanowi wartość wyrabia, wynagrodzić, i na czym to polega, a więc skąd moralne prawo zobowiązuje, tego nie możemy jeszcze w taki sposób pojąć.

Tutaj pokazuje się, trzeba to otwarcie przyznać, rodzaj błędnego koła, 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 uwa

zamy się za podległych tymże prawom, ponieważ przyznaliśmy sobie wolność woli; albowiem wolność i własne prawodawstwo woli oznaczają obopólnie autonomię, są więc pojęciami zamiennymi, z których jednak jedno nie da się właśnie z tego powodu użyć do wyjaśnienia drugiego i oznaczenia jego podstawy, lecz co najwyżej tylko do tego, żeby pod względem logicznym na pozór różne przedstawienia tego samego przedmiotu do jednego pojęcia (jak różne ułamki tej samej treści do wspólnego mianownika) sprowadzić.

Jeden sposób wyjaśnienia pozostaje nam jednak jeszcze, mianowicie wypośrodkowanie: czy, uważając siebie na mocy wolności za przyczyny *a priori* sprawcze, nie zajmujemy innego stanowiska, aniżeli wtenczas, gdy przedstawiamy się sobie sami według naszych czynów jako skutków, które mamy przed oczami.

Istnieje jedna uwaga, nie wymagająca zbyt subtelnego zastanowienia, o której raczej przypuścić można, że zapewne najpospolitszy rozsądek, chociaż po swojemu zapomocą mglistego rozróżnienia swej władzy sądenia, którą uczuciem nazywa, zrobić potrafi, mianowicie: że wszystkie przedstawienia, narzucające się nam mimo woli (jak spostrzeżenia zmysłowe), nie dają nam poznać przedmiotów inaczej, jeno tak, jak one na nas działają, przyczem pozostaje nam nieznanem, czem one same w sobie być mogą, że więc, co się tyczy tego rodzaju przedstawień, dzięki im nawet przy najwięcej natężonej uwadze i największej wyraźności, jaką tylko rozsądek do nich dodać może, jednak jedynie do poznania zjawisk dojść możemy, nigdy do poznania rzeczy samych w sobie. Skoro różnicę tę (w każdym razie tylko zapomocą dostrzeżonej różnicy pomiędzy przedstawieniami, które skądinąd są nam dane, i przy których zachowu-

jemy się biernie, a temi, które wytwarzamy wyłącznie sami z siebie, i przy których dajemy dowody naszej czynności), raz zrobiliśmy, to samo przez się wynika, że poza przedstawieniami musimy przecież uznać i przyjąć jeszcze coś innego, co nie jest zjawiskiem, mianowicie rzeczy w sobie, chociaż musimy się sami z siebie tem zadowolić, że, ponieważ rzeczy te nie mogą być przez nas nigdy poznane, lecz zawsze tylko tak, jak na nas działają, nie możemy się do nich nigdy zbliżyć i wiedzieć, czem one są same w sobie. Ta uwaga musi posłużyć do, jakkolwiek surowego, odróżnienia świata zmysłowego od świata myślnego, z których pierwszy odpowiednio do różnicy zmysłowości w rozmaitych osobnikach, świat spostrzegających, też bardzo różny być może, podczas gdy drugi, tworzący jego podstawę, zawsze tym samym zostaje. Nawet poznania samego siebie, jakim jest sam w sobie, i to według wiadomości, jaką z wewnętrznego wrażenia o sobie czerpie, nie może człowiek sobie przypisywać. Ponieważ bowiem nie stwarza on przecież poniekąd sam siebie, i nie odbiera pojęcia o sobie *a priori*, lecz empirycznie, przeto naturalną jest rzeczą, że może też zasięgnąć o sobie wiadomość przez zmysł wewnętrzny, a więc tylko przez objaw natury swej i sposób, w jaki świadomość jego doznaje podrażnienia, podczas gdy jednak w sposób konieczny prócz tej własności swego własnego podmiotu, złożonej z samych zjawisk tylko, musi przyjmując jeszcze coś innego, co tworzy jej podstawę, t. j. swoją jaźń, jaką ona jest może sama w sobie, a więc zaliczyć się ze względu na samo tylko spostrzeżenie i bierność wrażeń do świata zmysłowego, zaś ze względu na to, co w nim jest może czystą czynnością (ze względu na to, co bynajmniej nie przez podrażnienie zmysłów, lecz

bezpośrednio do świadomości dochodzi) do świata intelektualnego, którego jednak bliżej nie zna.

Tego rodzaju wniosek musi człowiek myślący odnośnie do wszystkich rzeczy, które mogą mu się przytrafić, wyprowadzić; zdaje się, że można go też znaleźć w najpospolitszym rozsądku, który, jak wiadomo, jest bardzo skłonny do spodziewania się poza przedmiotami zmysłów zawsze jeszcze czegoś niewidzialnego, co samo przez się jest czynem, przekonanie, które jednak znowu tem psuje, że ten niewidzialny czynnik zaraz znowu sobie uzmysławia, t. j. przedmiotem wyobrażenia zrobić pragnie, przez co więc nie staje się ani o stopień mędrszym.

Człowiek znachodzi w sobie rzeczywiście władzę, którą od wszystkich innych rzeczy, a nawet od siebie samego, o ile podlega wpływom przedmiotów, się różni, a władzą tą jest rozum. Ten, jako czysta samoczynność, przewyższa nawet jeszcze rozsądek pod tym względem: że ten, chociaż jest także samoczynnością i nie zawiera jeno, jak zmysł, przedstawień, które wtedy tylko wynikają, gdy doznajemy podrażnienia ze strony rzeczy (a więc zachowujemy się biernie), jednak z czynności swej żadnych innych pojęć wytworzyć nie może, prócz tych, które do tego jedynie służą, żeby zmysłowe przedstawienia podciągnąć pod prawidła i połączyć je w ten sposób w jednej świadomości, bez którego to użycia zmysłowości nie mógłby on zgoła nie myśleć, podczas gdy rozum pod nazwą idei tak czystą samorzutność objawia, że dzięki jej daleko ponad wszystko, czego tylko zmysłowość dostarczyć mu może, wychodzi i swą najznacniejszą czynność w tem okazuje, że rozróżnia świat zmysłowy i świat myślny od siebie, a przez to rozsądkowi samemu granice jego zakresła.

Z tego powodu musi istota rozumna uważać się jako inteligencya (a więc nie ze strony swych niższych władz) za należącą nie do świata zmysłowego, lecz do świata myślnego; a zatem ma ona dwa stanowiska, z których sama siebie rozważać i prawa użycia swych sił, przeto też wszystkich swych czynów poznawać może, raz, o ile należy do świata zmysłowego, pod prawami przyrody (heteronomia), a powtóre, jako należąca do świata inteligibilnego, pod prawami, które, od przyrody niezależne, nie są empiryczne, lecz jedynie w rozumie podstawę swą mają.

Jako rozumna, a więc do inteligibilnego świata należąca istota, nie może człowiek przyczynowości swej własnej woli nigdy inaczej sobie pomyśleć, jak pod ideą wolności; albowiem niezależność od skłaniających przyczyn świata zmysłowego (jaką rozum każdego czasu sam sobie przypisać musi) jest wolnością. Z ideą wolności łączy się zaś nierozdzielnie pojęcie autonomii, z tem ogólna zasada moralności, tworząca w idei podstawę wszystkich czynów istot rozumnych tak samo, jak prawo przyrody podstawę zjawisk.

Usuniętem więc jest podejrzenie, poruszone przez nas powyżej, jakoby w naszym wniosku z wolności o autonomii, a z tej o prawie moralnem ukryte było koło błędne, polegające na tem, że ideę wolności użyliśmy może za podstawę tylko ze względu na prawo moralne, żeby je potem z wolności znowu wywnioskować, a więc, że nie mogliśmy podać zgoła żadnej podstawy jego, lecz popełniliśmy tylko wyłudzenie zasady, na co wprawdzie życzliwe nam dusze chętnie może się zgodzą, czego jednak nigdy jako dającego się uzasadnić sądu postawić nie mogliśmy. Albowiem teraz widzimy, że, uważając się za wolnych, przenosimy się

w świat myślny jako członkowie jego i poznajemy autonomię woli wraz z moralnością, jako jej skutkiem; uważając się zaś za zobowiązanych, mamy się za należących do świata zmysłowego, a jednak zarazem do świata myślnego.

Na czem polega możebność imperatywu kategorycznego?

Istota rozumna zalicza się jako inteligencya do świata myślnego, i tylko jako należąca do niego przyczyna sprawcza nazywa ona swą przyczynowość wolą. Z drugiej jednak strony uświadamia się ona sobie także jako część świata zmysłowego, w którym czyny jej jako same jeno zjawiska owej przyczynowości się znachodzą, której możności atoli na podstawie tej, której nie znamy, pojąć nie można, lecz zamiast której owe czyny jako uwarunkowane innemi zjawiskami, mianowicie żądzami i skłonnościami, jako należące do świata zmysłowego pojmować trzeba. Jako samego tylko członka świata myślnego odpowiadałyby więc wszystkie czyny moje zupełnie zasadzie autonomii czystej woli; jako samej tylko części świata zmysłowego musiałyby być uważane za odpowiadające całkowicie przyrodzonemu prawu żądz i skłonności, a zatem heteronomii przyrody. (Pierwsze polegałyby na najwyższej zasadzie moralności, drugie na zasadzie szczęśliwości). Ponieważ atoli świat myślny zawiera podstawę świata zmysłowego, a przeto też praw jego, a więc ze względu na moją wolę (należącą całkiem do świata myślnego) jest bezpośrednio prawodawczym i za takiego też uważany być musi, przeto będę się musiał uznać jako inteligencya, chociaż z drugiej strony jako istota należąca do świata zmysłowego, przecież za podległego prawu pierwszego, t. j. rozu-

mowi, zawierającemu w idei wolności prawo tegoż, a zatem autonomii woli, i z tego powodu uważać prawa świata myślnego dla siebie za imperatywy, a czyny zasadzie tej odpowiadające za obowiązki.

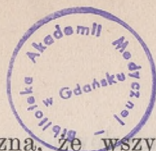
I tak kategoryczne imperatywy są możebne dzięki temu, że idea wolności robi mnie członkiem świata inteligibilnego, przez co, gdybym tylko nim był, wszystkie moje czyny byłyby każdego czasu zgodne z autonomią woli, ponieważ atoli równocześnie wyobrażam siebie członkiem świata zmysłowego, zgodne być powinny, która to powinność kategoryczna przedstawia syntetyczny sąd *a priori*, dlatego, że do mej woli, pozostającej pod wpływem żądz zmysłowych, przyłącza się jeszcze idea tej samej, ale do świata myślnego należącej czystej, samej przez się praktycznej woli, zawierającej według wymagań rozumu najwyższy warunek pierwszej; poniekąd tak, jak do wyobrażeń świata zmysłowego przyłączają się pojęcia rozsądku, które oznaczają same w sobie tylko prawidłową formę wogóle, i dzięki temu syntetyczne sądy *a priori*, na których wszelkie poznanie przyrody polega, umożliwiają.

Praktyczne użycie pospolitego rozumu ludzkiego potwierdza prawdziwość tej dedukcyi. Nie znajdziemy nikogo, nawet najgorszego łotra, jeżeli tylko zwykł zresztą z rozumu robić użytek, któryby, jeśli przedłożymy mu przykłady rzetelności w zamiarach, stałości w wypełnianiu dobrych maksym, współczucia i powszechnej życzliwości (połączone do tego jeszcze z wielkimi ofiarami pod względem korzyści i wygody), nie życzył sobie być także tak usposobionym. Nie może on tego atoli tylko z powodu swych skłonności i popędów skutecznić, przy czem jednak zarazem życzy sobie być wolnym od takich dla niego samego uciążliwych skłonności. Dowodzi więc

tem, że z wolą od popędów zmysłowości wolną przenosi się w myślach w inny całkiem porządek rzeczy, niż porządek jego pożądań na polu zmysłowości, ponieważ po życzeniu tem żadnej uciechy żądz, a więc żadnego stanu, dogadzającego którejkolwiek z jego rzeczywistych lub dających się wogóle wymyślić skłonności (albowiem przez to straciłaby sama idea, naprowadzająca go na to życzenie, swą wyborność) spodziewać się nie może, lecz tylko większej wewnętrznej wartości swej osoby. Tą lepszą osobą sądzi się zaś być, przenosząc się na stanowisko członka świata myślnego, do czego zmusza go mimowoli idea wolności, t. j. niezależności od skłaniających przyczyn świata zmysłowego, i na którym posiada on świadomość dobrej woli, stanowiącej dla złej woli jego, jako członka świata zmysłowego, według jego własnego wyznania prawo, którego powagę zna, podczas gdy je przestępuje. Moralna powinność jest więc własnym koniecznym chceniem, jako członka inteligibilnego świata, i bywa tylko o tyle przez niego jako powinność pojmowaną, o ile uważa on się zarazem za członka świata zmysłowego.

O ostatecznej granicy wszelkiej praktycznej filozofii.

Wszyscy ludzie uważają się pod względem woli za wolnych. Stąd pochodzą wszystkie sądy o czynach jako takich, które powinny były się dokonać, chociaż się nie dokonały. Wszelako wolność ta nie jest pojęciem doświadczalnym i nie może też niem być, ponieważ pojęcie to pozostaje zawsze niezmiennem, chociaż doświadczenie pokazuje stronę przeciwną tych wymagań, które pod warunkiem wolności jako konieczne sobie przedstawiamy. Z drugiej strony jest również



rzeczą konieczną, że wszystko, co się dzieje, jest według praw przyrody niechybnie spowodowane, a ta konieczność przyrody nie jest także pojęciem doświadczalnym, dlatego właśnie, że zawiera pojęcie konieczności, a więc poznania *a priori*. Jednakże to pojęcie o przyrodzie stwierdzamy doświadczeniem i musimy je samo nieuchronnie z góry przyjąć, jeżeli doświadczenie, t. j. według powszechnych praw powiązane poznanie przedmiotów zmysłów, ma być możebnym. Przeto wolność jest tylko ideą rozumu, której przedmiotowa realność sama w sobie jest wątpliwą, przyroda zaś pojęciem rozsądkowym, które realność swą na przykładach doświadczenia wykazuje i koniecznie wykazywać musi.

Chociaż z tego wynika dyalektyka rozumu, ponieważ ze względu na wolę przyznana jej wolność z koniecznością przyrody w sprzeczności pozostawać się zdaje, a rozum na tej rozstajnej drodze pod względem spekulatywnym drogę konieczności przyrody o wiele więcej utartą i użyteczniejszą znajduje, niż drogę wolności: to jednak pod względem praktycznym jest ścieżka wolności jedyną, na której możebnym jest, z rozumu swego w naszym zachowaniu się robić użytek; przeto też dla najsubtelniejszej filozofii tak samo, jak dla najpospolitszego rozumu ludzkiego niemożebną jest rzeczą, wolność mędrkowaniem usunąć. Rozum musi więc, zdaje się, przypuszczać: że nie znachodzi się żadna prawdziwa sprzeczność pomiędzy wolnością a przyrodzoną koniecznością tych samych czynów człowieka, albowiem ani pojęcia przyrody, ani pojęcia wolności pozbyć się nie może.

Wszelako musimy tę pozorną przynajmniej sprzeczność w przekonujący sposób usunąć, chociażbyśmy nigdy

nie mogli pojąć, jak wolność jest możebną. Albowiem jeżeli nawet pojęcie o wolności samo z sobą, lub z przyrodą, która tak samo jest konieczną, w sprzeczności pozostaje, to musielibyśmy je dla konieczności przyrody zgoła odrzucić.

Atoli byłoby niemożebną rzeczą ująć tej sprzeczności, gdyby podmiot, który ma się za wolnego, pojmował sam siebie w tem samym znaczeniu, albo w tym samym stosunku, nazywając się wolnym, w jakim uważa się ze względu na ten sam czyn za podległego prawu przyrody. Z tego powodu jest niedowołalnym zadaniem spekulatywnej filozofii: wykazać przynajmniej, że złudzenie jej co do wzmiankowanej sprzeczności na tem polega, że przedstawiamy sobie człowieka, nazywając go wolnym, w innym znaczeniu i w innym stosunku, aniżeli wtenczas, gdy uważamy go jako cząstkę przyrody za podległego jej prawom, i że wolność i konieczność nie tylko bardzo dobrze razem istnieć mogą, ale także jako koniecznie połączone w tym samym podmiocie pojmowane być muszą, ponieważ inaczej nie możnaby podać powodu, dlaczego mielibyśmy rozum obarczać ideą, która, aczkolwiek bez sprzeczności z inną, dostatecznie sprawdzoną, da się połączyć, jednak wikła nas w sprawę, która rozumowi w teoretycznym jego użyciu bardzo wiele sprawia kłopotu. To jest jednakowoż tylko obowiązkiem spekulatywnej filozofii, żeby praktycznej utorować drogę. Nie jest więc filozofowi pozostawionem do woli, czy chce pozorną sprzeczność usunąć, czy pozostawić ją nietkniętą; w ostatnim bowiem razie jest teoria w tej kwestyi *bonum vacans*, które fatalista słusznie może wziąć w posiadanie i wszelką moralność

z jej bez tytułu posiadanej domniemanej własności wypędzić.

Atoli nie da się tutaj jeszcze powiedzieć, że pozycyna się granica praktycznej filozofii. Albowiem owo załatwienie sporu nie do niej należy, lecz żąda ona tylko od spekulatywnego rozumu, żeby niezgodzie, w jaką w teoretycznych kwestyach sam się wikła, koniec położył, żeby rozum praktyczny znalazł spokój i bezpieczeństwo przed zewnętrznymi zaczepkami, mogącemi mu zaprzeczyć ziemi, na której osiąść pragnie.

Pretensya prawna nawet pospolitego rozumu ludzkiego do wolności woli opiera się zaś na świadomości i przyznaniem przyjęciu z góry niezależności rozumu od samych tylko subiektywnie skłaniających przyczyn, które wszystkie razem stanowią to, co jeno do wrażenia, a więc pod ogólną nazwę zmysłowości należy. Człowiek, uważający się w ten sposób za inteligencyę, stawia się przeto w inny porządek rzeczy i w stosunek do powodów skłaniających całkiem innego rodzaju, jeżeli jako inteligencya uważa się za obdarzonego wolą, a zatem przyczynowością, aniżeli jeśli spostrzega się jak fenomen w świecie zmysłowym (czem też rzeczywiście jest) i przyczynowość swą zewnętrznej motywacyi według praw przyrody poddaje. Teraz przekonywa się zaraz, że jedno i drugie miejsce mieć może, a nawet musi. Albowiem, że rzecz w zjawisku (należącym do świata zmysłowego) pewnym prawom podlega, od których jako rzecz czyli istota sama w sobie jest niezależną, to nie zawiera najmniejszej sprzeczności; że zaś człowiek sam siebie w ten podwójny sposób przedstawiać sobie i pojmować musi, to polega, co się tyczy pierwszego sposobu, na świadomości samego siebie jako przedmiotu, wpływom zmysłów podlegającego, co się

tyczy drugiego, na świadomości samego siebie jako inteligencji, t. j. jako niezależnego w użyciu rozumu od zmysłowych wrażeń (a więc jako należącego do świata myślnego).

Stąd pochodzi, że człowiek przywłaszcza sobie wolę, która niczego sobie nie chce przypisać, co jedynie do jej żądz i skłonności należy, owszem przedstawia sobie czyny jako dzięki jej możebne, a nawet konieczne, mogące dokonać się tylko przez zaniechanie wszystkich żądz i podniet zmysłowych. Przyczynowość jej leży w nim jako inteligencji i w prawach skutków i czynów według zasad świata inteligibilnego, o którym wprawdzie nic więcej nie wie, jeno że w nim wyłącznie rozum, i to czysty, od zmysłowości niezależny rozum prawo daje, tudzież że, ponieważ jest on tamże tylko jako inteligencya właściwą samością (jako człowiek zaś tylko objawem samego siebie), owe prawa do niego bezpośrednio i kategorycznie się odnoszą, tak że to, do czego skłonności i popędy (a więc cała natura zmysłowego świata) pobudzają, prawom jego woli jako inteligencji żadnego uszczerbku zadać nie może, a nawet, że za pierwsze nie odpowiada i swej właściwej samości, t. j. swej woli. ich nie przypisuje, ale przecież względy, któreby im okazywał, gdyby im ze szkodą rozumowych praw woli na maksymy swoje wpływ wywierać pozwolił.

Tem, że praktyczny rozum przenosi się myślą w świat inteligibilny, nie przekracza on wcale swych granic; działaoby się to atoli wtenczas, gdyby się chciał przenieść w niego wrażeniem i wyobrażeniem. Tamto oznacza tylko negatywne pojęcie ze względu na świat zmysłowy, który rozumowi względem motywacy woli żadnych praw nie daje, a pozytywne zna-

czenie ma ono w tym jedynym punkcie, że owa wolność jako negatywne określenie łączy się zarazem z (pozytywną) władzą, a nawet z przyczynowością rozumu, którą wolą nazywamy, aby tak postępować, żeby zasada czynów istotnej właściwości przyczyny rozumowej, t. j. warunkowi powszechnej ważności maksymy jako prawa, odpowiadała. Gdyby zaś rozum przynosił także przedmiot woli, t. j. pobudkę, ze świata myślnego, to przekraczałyby swoje granice i przypisywałyby sobie poznanie tego, o czym nic nie wie. Pojęcie świata myślnego jest więc tylko stanowiskiem, które rozum widzi się zniewolonym zając oprócz zjawisk, żeby pojmować samego siebie praktycznym, co nie byłoby możebnym, gdyby wpływy zmysłowości człowieka skłaniały, co atoli jest koniecznym, jeżeli nie mamy odmówić mu świadomości samego siebie jako inteligencji, a więc jako rozumnej i dzięki rozumowi czynnej, t. j. wolnej sprawczej przyczyny. Ta myśl naprowadza jużci na ideę innego porządku i prawodawstwa, aniżeli porządek i prawodawstwo mechanizmu przyrody, odnoszącego się do zmysłowego świata, i robi koniecznym pojęcie inteligibilnego świata (t. j. ogół istot rozumnych, jako rzeczy samych w sobie), atoli bez najmniejszego uroszczenia, że pojmuje ona tutaj coś więcej, niż to, co tylko odpowiednio do swego formalnego warunku, t. j. powszechności maksymy woli jako prawa, a więc autonomii tejże, która jedynie razem z wolnością jej istnieć może, pomyśleć sobie potrafi; podczas gdy wszystkie prawa, do przedmiotu się odnoszące, dają heteronomię, mogącą znachodzić się tylko w prawach przyrody i tyczyć się też tylko świata zmysłowego.

Atoli wtedy rozum przekraczałyby wszelką granicę swą, gdyby poważył się tłumaczyć sobie, jak czy-

sty rozum może być praktycznym, co równałoby się zupełnie zadaniu wyjaśnienia, jak wolność jest możebną.

Albowiem nie potrafimy nic wytłumaczyć, jeno to, co jesteśmy w możności sprowadzić do praw, których przedmiot w jakimkolwiek możebnym doświadczeniu dany być może. Wolność jest zaś tylko ideą, której przedmiotowa realność w żaden sposób według praw przyrody, przeto też w żadnym możebnym doświadczeniu wykazać się nie da, która więc z tego powodu, że niepodobna podłożyć pod nią przykładu według jakiejś analogii, nigdy pojętą, ani nawet poznaną być nie może. Ma ona znaczenie jeno jako konieczne przypuszczenie rozumu w istocie, która sądzi się być świadomą woli, t. j. od samej tylko władzy pożądania jeszcze różniącej się władzy (mianowicie skłaniania się do postępowania jako inteligencya, a więc według praw rozumu, niezależnie od przyrodzonych instynktów). Gdzie zaś warunkowanie według praw przyrody się kończy, tam kończy się też tłumaczenie, i pozostaje sama jeno obrona, t. j. odparcie zarzutów, podnoszonych przez tych, którzy udają, że głębiej wniknęli w istotę rzeczy, i dlatego wolność za niemożebną śmiało uważać. Można im tylko wykazać, że rzekomo przez nich wykryta w niej sprzeczność nigdzie indziej nie leży, jak w tem, że, ponieważ, chcąc prawu przyrody ze względu na czyny ludzkie dać znaczenie, musieli człowieka uważać koniecznie za zjawisko, a potem, gdy się od nich wymaga, że powinni go jako inteligencyę pojmować jako rzecz samą w sobie, uważają go nawet tam jeszcze za zjawisko, gdzie, rozumie się, wyłączenie jego przyczynowości (t. j. jego woli) z wszelkich przyrodzonych praw świata zmysłowego w jednym i tym samym pod-

miocie do sprzeczności prowadzi, która atoli odpada, gdyby chcieli rozważyć i, jak się należy, przyznać, że poza zjawiskami muszą przecież istnieć jako podstawa rzeczy same w sobie (aczkolwiek ukryte), od których praw działania nie można żądać, żeby równały się tym, którym zjawiska ich podlegają.

Subiektywna niemożebność w y t ł u m a c z e n i a wolności woli oznacza to samo, co niemożebność wykrycia i pojęcia i n t e r e s u *), jaki człowiek w prawach moralnych mieć może; a przecież człowiek niemi się interesuje, czego podstawę w nas moralnem uczuciem nazywamy, uważanem przez niektórych mylnie za miarę naszej moralnej oceny, podczas gdy raczej musi ono być uważane za subiektywny skutek, jaki prawo na woli wywiera, do czego jedynie rozum obiektywne powody daje.

Żeby chcieć tego, względem czego rozum istocie rozumnej, wpływom zmysłów podlegającej, jedynie po-

*) Interes jestto to, dzięki czemu rozum staje się praktycznym, t. j. skłaniającą wolę przyczyną. Dlatego mówimy tylko o istotach rozumnych, że interesują się czemś, stworzenia bezrozumne uczuwają jeno zmysłowe popędy. Bezpośredni interes ma rozum w czynie wówczas tylko, gdy powszechna ważność maksymy jego jest dostatecznym powodem skłaniającą wolę. Jedynie taki interes jest czysty. Jeżeli ona zaś może skłonić wolę tylko zapomocą innego przedmiotu pożądanego, albo pod warunkiem jakiegoś szczególnego uczucia podmiotu, wówczas rozum ma pośredni jeno interes w czynie, a ponieważ rozum sam z siebie ani przedmiotów woli, ani szczególnego uczucia, tworzącego jej podstawę, bez doświadczenia znaleźć nie może, przeto ten ostatni interes byłby tylko empirycznym, i żadnym czystym interesem rozumowym. Logiczny interes rozumu (w pomnożeniu swych wiadomości) nie jest nigdy bezpośrednim, lecz wymaga za warunek celów jego użycia.

winność przepisuje, do tego potrzeba naturalnie władzy rozumu, wzbudzającej uczucie przyjemności czyli upodobania w spełnieniu obowiązku, a więc przyczynowości tegoż, skłaniającej zmysłowość odpowiednio do swych zasad. Atoli jest całkiem niemożliwą rzeczą, pojąć, t. j. wyjaśnić *a priori*, jak sama tylko myśl, nie zawierająca sama w sobie nic zmysłowego, wywołuje uczucie przyjemne lub przykre; albowiem to jest szczególnym rodzajem przyczynowości, której jak wogóle żadnej przyczynowości *a priori* zgoła określić nie możemy, lecz o to jedynie doświadczenia zapytać się musimy. Ponieważ atoli doświadczenie żadnego innego stosunku przyczyny do skutku, jak pomiędzy dwoma przedmiotami doświadczenia, dostarczyć nie może, tutaj zaś czysty rozum dzięki samym tylko ideom (które nie służą zgoła za żaden przedmiot doświadczeniu) stanowić ma przyczynę skutku, leżącego naturalnie w doświadczeniu, przeto jest wyjaśnienie, jak i dlaczego powszechność maksymy jako prawa, a więc moralność nas interesuje, dla nas ludzi całkiem niemożliwą rzeczą. Tyle tylko jest pewnem: że nie dlatego posiada ona dla nas znaczenie, że interesuje (albowiem to jest heteronomią i zależnością praktycznego rozumu od zmysłowości, to jest od uczucia jako podstawy, przyczem rozum nie mógłby być nigdy pod względem moralnym prawodawczym), lecz że interesuje dlatego, iż posiada dla nas jako ludzi ważność, ponieważ wypłynęła z naszej woli jako inteligencji, a więc z naszej właściwej samości; co zaś do samego tylko zjawiska należy, to bywa przez rozum koniecznie właściwości rzeczy samej w sobie podporządkowane.

Na pytanie, jak kategoriyczny imperatyw jest możliwy, potrafimy więc wprawdzie oty le odpowiedzieć, że

możemy wskazać na jedyny z góry przypuszczony warunek, który go jedynie umożliwia, mianowicie na ideę wolności, tudzież o tyle, o ile konieczność tego przypuszczenia poznać możemy, co też do praktycznego użycia rozumu, t. j. do przekonania o doniosłości tego imperatywu, a więc także prawa moralnego wystarcza; ale jak to przypuszczenie samo jest możebnem, tego żaden rozum ludzki nigdy zrozumieć nie potrafi. Pod warunkiem wolności woli inteligencji jest atoli autonomia jej, jako formalny warunek, pod którym ona jedynie skłonioną być może, koniecznem następstwem. Przyjęcie z góry tej wolności woli jest też nie tylko (bez popadnięcia w sprzeczność z zasadą konieczności przyrody w związku zjawisk świata zmysłowego) doskonale możebnem (jak to spekulatywna filozofia wykazać może), lecz postawienie jej praktycznie, t. j. w idei, za warunek wszystkich swych dowolnych czynów, jest dla rozumnej istoty, świadomej swej przyczynowości mocą rozumu, a zatem woli (różniącej się od żądz), bez dalszego warunku koniecznem. Atoli jak czysty rozum bez innych pobudek, wziętych skądkolwiek bądź, sam przez się może być praktycznym, t. j. jak zasada powszechnej ważności wszystkich jego maksym jako praw (co byłoby naturalnie formą czystego praktycznego rozumu) bez wszelkiej materii (przedmiotu) woli, jaką możnaby się z góry w pewien sposób zainteresować, sama przez się może się stać pobudką i budzić interes, który nazywałby się czysto moralnym, albo innemi słowy, jak czysty rozum może być praktycznym, to wytłumaczyć, do tego jest wszelki rozum ludzki zupełnie niezdolny, a wszelki trud i praca, podjęta w celu szukania takiego wytłumaczenia, daremną.

Jestto to samo, co usiłować zgłębić, jak wolność sama jako przyczynowość woli jest możebną. Albowiem wówczas porzucam filozoficzną podstawę tłumaczenia i nie mam żadnej innej. Wprawdzie mógłbym teraz bujać w marzeniach po inteligibilnym świecie, który mi jeszcze pozostaje, po świecie inteligencji; ale chociaż mam o nim ideę należycie uzasadnioną, to jednak nie posiadam o nim najmniejszej wiadomości i nie mogę też do niej nigdy dojść żadnemi usiłowaniami mej naturalnej władzy rozumu. Oznacza ona tylko coś, co pozostaje, po wyłączeniu wszystkiego, co do świata zmysłowego należy, z powodów skłaniających mą wole, żeby ściętnić zasadę pobudek z zakresu zmysłowości, przez to, że ją ograniczam i wykazuję, że nie wszystko zgoła w sobie mieści, lecz że prócz niej coś więcej jeszcze istnieje; atoli tej przewyżki nie znam bliżej. Z czystego rozumu, przedstawiającego sobie tę ideę, nie pozostaje mi po odłączeniu wszelkiej materii, t. j. poznania przedmiotów, do myślenia nic, prócz formy, to jest praktycznego prawa powszechnej doniosłości maksym i odpowiednio do niego rozumu, jako ze względu na czysty świat myślny możebnej sprawczej, t. j. wole skłaniającej; przyczyny; na pobudce musi tutaj całkiem zbywać; chyba, że ta idea inteligibilnego świata sama w sobie stanowiłaby pobudkę lub to, czem rozum pierwotnie się interesuje; atoli wytłumaczenie tego jest właśnie zadaniem, którego rozwiązać nie możemy.

Tutaj leży więc ostateczna granica wszelkiego badania na polu etyki, której oznaczenie jednak już z tego względu jest nader ważnem, 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 pò pustym dla niego przestworze transcendentnych pojęć pod nazwą świata inteligibilnego, nie mogąc się ruszyć z miejsca, i nie gubił się w urojeniach. Zresztą pozostaje idea czystego świata myślnego, jako ogółu wszystkich inteligencyj, do którego my sami jako istoty rozumne (choć jesteśmy z drugiej strony zarazem członkami świata zmysłowego) należymy, zawsze pożyteczną i dozwoloną ideą gwoli wiary rozumowej, mimo że wszelka wiedza na granicy jej się kończy, żeby dzięki podniosłemu ideałowi ogólnego państwa celów samych w sobie (rozumnych istot), do którego wtedy tylko jako członkowie należeć możemy, gdy postępujemy ściśle według maksym wolności, tak, jak gdyby one były prawami przyrody, wzbudzić w nas żywe zainteresowanie się prawami moralnemi.

U w a g a k o ń c o w a .

Spekulatywne użycie rozumu ze względu na przyrodę prowadzi do absolutnej konieczności jakiejś najwyższej przyczyny świata; praktyczne użycie rozumu ze względu na 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). Atoli jest też równie istotnym ograniczeniem tego samego rozumu, że ani konieczności tego, co istnieje, lub staje się, ani tego, co stać się powinno, pojąć nie może, jeżeli nie przyjmie za podstawę warunku, pod którym coś istnieje, staje się lub stać się powinno. W ten atoli sposób odwleka się przez ustawiczne dopytywanie się

o warunek tylko coraz dalej zaspokojenie potrzeb ro-
zumu. Przeto szuka on niezmordowanie bezwarunkowo
koniecznego czynnika i widzi się zniewolonym do przy-
jęcia go, bez jakiegokolwiek środka do wytłumaczenia
go sobie; i może sobie to uważać za dość wielkie szczę-
ście, jeżeli uda mu się wynaleźć pojęcie, zgadzające się
z tem przypuszczeniem. Nie jest więc żadną naganą
dla naszej dedukcyi najwyższej zasady moralności, lecz
zarzutem, który trzebaby zrobić ludzkiemu rozumowi
wogóle, że bezwarunkowego praktycznego prawa (jakiem
imperatyw kategoryczny być musi), co się tyczy jego
absolutnej konieczności, wytłumaczyć nie może; albo-
wiem że nie chce tego uczynić zapomocą jakiegoś wa-
runku, mianowicie zapomocą jakiegokolwiek interesu,
wziętego za podstawę, tego nie można mu poczytywać
za złe, ponieważ wtenczas wzmiankowana zasada nie
byłaby moralną, t. j. najwyższem prawem wolności. I tak
nie pojmujemy wprawdzie praktycznej bezwarunkowej
konieczności moralnego imperatywu, ale pojmujemy prze-
cież jego niepojętość, co jest wszystko, czego od
filozofii, która w zasadach aż do granic rozumu ludz-
kiego dociera, słusznie wymagać można.



Od tłumacza.

Niniejszego przekładu dokonałem podług tekstu niemieckiego, umieszczonego w zbiorowym wydaniu pism Kanta, podjętem przez berlińską Akademię umiejętności (Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Koeniglich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band IV, Berlin 1903).

Prócz kilku drobniejszych rozpraw, dotykających bądź bezpośrednio bądź pośrednio zagadnień etyki, pozostawił nam Kant trzy dzieła treści etycznej, a mianowicie:

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

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

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

Stosunek tych dzieł do siebie jest następujący:

Pierwsze traktuje o najwyższej zasadzie moralności i rozwija bardzo doniosłe pojęcie pań-

stwa celów, które Kant w następnych dziełach pominął. Drugie zajmuje się krytyką władzy moralnej i zawiera nader ważną dla kantowskiego systematu filozoficznego naukę o postulatach praktycznego rozumu. W trzecim dziele mieści się systematyczny wykład etyki oraz filozofia prawa.

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

Oby książka ta rozbudziła u nas szczerze i gruntowne zajęcie się etyką Kanta, która mimo wszelkie braki, jakie w niej znaleźć można, zajmuje jednak dla wielkiej powagi swej i nieskazitelnej czystości swych zasad, jeżeli nie najpierwsze, to w każdym razie jedno z najprzedniejszych miejsc wśród szeregu systematów etycznych!

Lwów, we wrześniu 1906.

Prof. Dr. M Wartenberg.

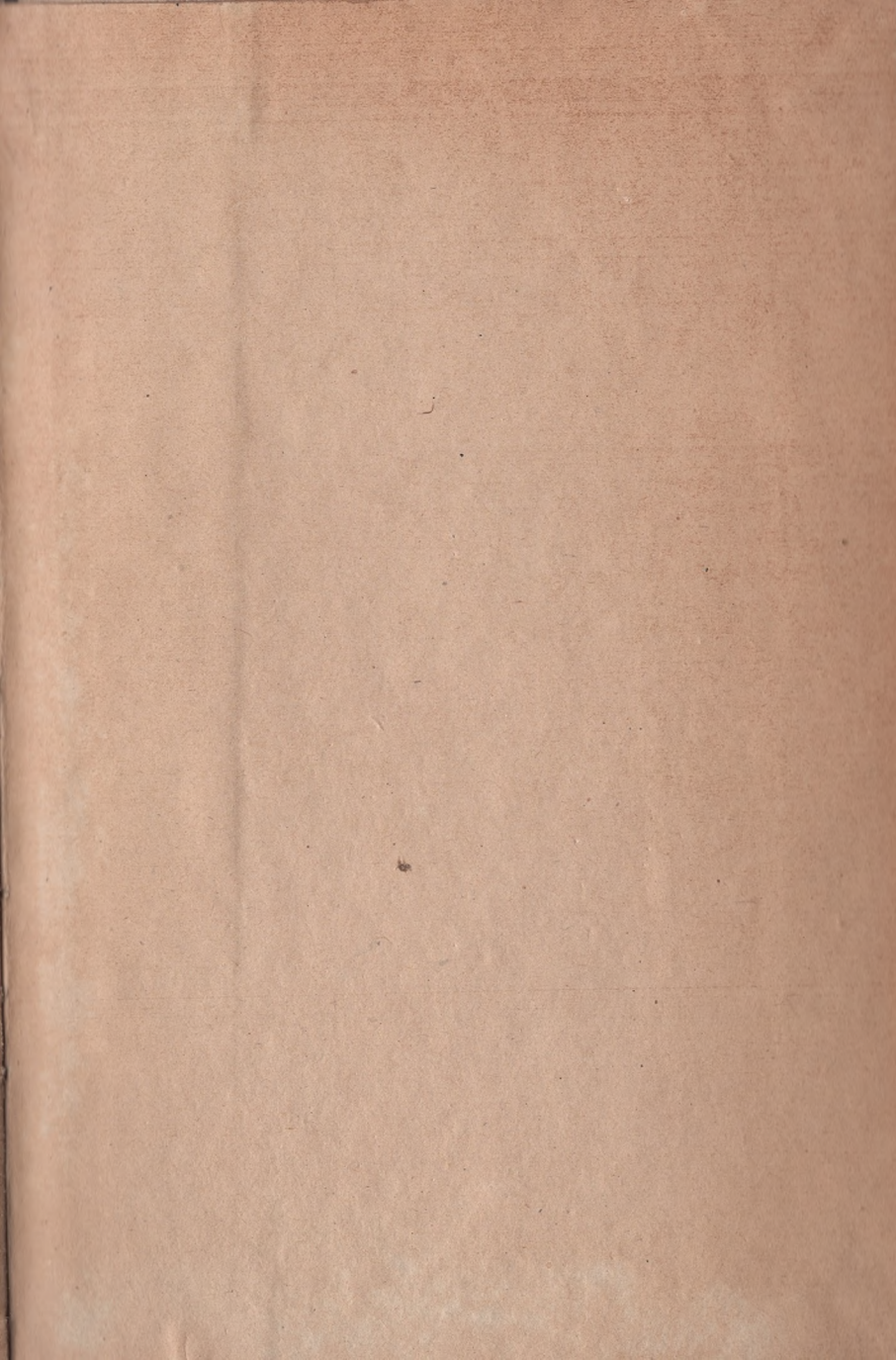


Sprostowania.

- Str. 11 wiersz 15 z góry zamiast: posiłkowałem, się czytaj: posiłkowałem się.
- Str. 15 wiersz 17 z góry zamiast: ona, może czytaj: ona może.
- Str. 36 wiersz 1 z góry zamiast: to jest czytaj: jest to.
- Str. 66 wiersz 17 z góry zamiast: praktyczego czytaj: praktycznego.
- Str. 67 wiersz 16 z góry zamiast: stać, się czytaj: stać się.
- Str. 87 wiersz 14 z dołu zamiast: konieczność czytaj: konieczność.
- Str. 88 wiersz 17 z góry zamiast: syntentycznym czytaj: syntetycznym.
-

Akademia Lekarska w Gdansk
Zakład Historii i Filozofii
Medycyny

nr. 97. zakup. Sychtówna A. Kołobrzeg 20. IV.
46.



Biblioteka Główna
Akademii Medycznej w Gdańsku

009202



003-009202--000