PAN 10688

Prof. Dr. K. Twardowski
10688

KRYTYKA PRAKTYCZNEGO ROZUMU.

http://rcin.org.pl

WYDAWNICTWO
POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO
WE LWOWIE.

TOM VI.

IMMANUEL KANT.

KRYTYKA PRAKTYCZNEGO ROZUMU.

(Kritik der praktischen Vernunft).

Przekładu dokonał
Feliks Kierski.

Przekład przejrzał i wstępem zaopatrzył
Prof. dr. M. Wartenberg.

Cena 3 kor.

19.12.59
A. 869

LWÓW, 1911.
NAKŁADEM POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO.
Skład główny w księgarni H. Altenberga we Lwowie.
Poznań J. Leitgeber i Ska. Warszawa E. Wende i Ska.

http://rcin.org.pl

178

IMMANUEL KANT.

KRYTYKA PRAKTYCZNEGO ROZUMU.

(Kritik der praktischen Vernunft).

10688

Przekładu dokonał

Feliks Kierski.

Przekład przejrzał i wstępem zaopatrzył

Prof. dr. M. Wartenberg.

Cena 3 kor.

Prof. Dr. K. Twardowski

LWÓW, 1911.
NAKŁADEM POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO.
Skład główny w księgarni H. Altenberga we Lwowie.
Poznań J. Leitgeber i Ska. Warszawa E. Wende i Ska.

http://rcin.org.pl

P.10688
19010688000000

Instytut Filozofii i Socjologii
BIBLIOTEKA
P. A. N.

PAN 10688

K
19.12.59
A. 660

Z Drukarni Ludowej we Lwowie, plac Bernardyński 7.

http://rcin.org.pl

O KRYTYCE PRAKTYCZNEGO ROZUMU

I JEJ STOSUNKU DO

KRYTYKI CZYSTEGO ROZUMU.

http://rcin.org.pl

http://rcin.org.pl

O Krytyce praktycznego rozumu i jej stosunku do Krytyki czystego rozumu.

Krytyka praktycznego rozumu jest głównem dziełem Kanta z zakresu etyki. Zawierając krytykę rozumu jako władzy moralnej, kierującej wolą człowieka, i wykazując, że wola, jako czysta wola, niezależna od naturalnych skłonności, jako empirycznych pobudek, może kierować się samem przedstawieniem prawa moralnego, które rozum *a priori* jej zakreśla, posiada Krytyka praktycznego rozumu w systemacie Kanta dla problematów etycznych to samo znaczenie, jakie Krytyka czystego rozumu ma dla zagadnień epistemologicznych i metafizycznych.

Tak w Krytyce teoretycznego, jak w Krytyce praktycznego rozumu zajmuje Kant stanowisko apriorzymu i racyonalizmu. Rozum teoretyczny przepisuje *a priori* prawa przyrodzie, jest twórcą prawidłowości, panującej powszechnie w zjawiskach przyrody; tak samo rozum praktyczny przepisuje *a priori* prawa woli*). Tu jak tam mamy autonomię rozumu, jego samorzutność i niezależność od empirycznych warunków. Tak jak przyroda, jako istnienie rzeczy, podlegające prawom powszechnym, jest dziełem autonomii

*) Rozum teoretyczny i rozum praktyczny nie oznaczają naturalnie dwuch różnych władz umysłowych, lecz są w istocie jedną i tąsamą władzą, która objawia się tylko pod dwojaką formą swej czynności, raz teoretycznie w poznawaniu przedmiotów, a powtóre praktycznie w kierowaniu wolą.

http://rcin.org.pl

rozumu teoretycznego, tak samo moralność jest dziełem autonomii rozumu praktycznego. Prawo w ścisłem tego słowa znaczeniu może wynikać tylko *a priori* z samego rozumu, niezależnie od doświadczenia. W pojęciu prawa tkwi bowiem konieczność i powszechna ważność, cechy, których nie możemy wydobyć z doświadczenia i empirycznie uzasadnić. A tak, jak w poznaniu przyrody, na mocy doświadczenia dadzą się wyprowadzić tylko empiryczne prawidła, jako uogólnienia pewnych faktów doświadczenia, uzyskane drogą indukcyi generalizującej, ale nigdy prawa konieczne i powszechnie ważne, którym wszystkie zjawiska przyrody bez wyjątku podlegać muszą, tak samo w sferze działalności człowieka, dadzą się empirycznie wyprowadzić tylko maksymy, jako prawidła mające ważność dla tej lub owej jednostki, w tych lub owych warunkach jej działania, ale nigdy prawa moralne, które mają mieć ważność dla woli każdej istoty rozumnej. Prawodawstwo, tak w świecie fizycznym jak w świecie moralnym, może przeto polegać jedynie na apriorycznych prawach rozumu. Ten aprioryzm, będący wogóle znamiennym rysem filozoficznego myślenia Kanta, uwydatnia się w jego etyce jeszcze daleko silniej, aniżeli w jego teoryi poznania. W tej bowiem tylko formalny czynnik poznania, który stanowią czyste formy wyobrażania i myślenia, tkwi *a priori* w samym rozumie, podczas gdy czynnik materyalny, który dostarcza naszemu poznaniu przedmiotów treści, polega na doświadczeniu. Z etyki swej wyklucza zaś Kant stanowczo wszelki empiryczny czynnik, w postaci materyalnych pobudek woli; wola moralna musi być czystą wolą, niezależną zupełnie od wszelkiej materyi chcenia, kierującą się jako jedynym motywem samą formą prawa moralnego, które rozum

http://rcin.org.pl

praktyczny *a priori* jej daje. — Z aprioryzmem wiąże się więc ściśle formalizm etyki kantowskiej i bezpośrednio z niego wynika. Ponieważ bowiem wszelkie empiryczne pobudki, jako należące do materyi chcenia, należy z motywacyi woli bezwarunkowo wykluczyć, gdyż powodują one heteronomię, która niszczy autonomię rozumu, przeto rozum praktyczny musi wolę *a priori* skłaniać. A może ją *a priori* skłaniać samą tylko formą prawa moralnego, z wykluczeniem wszelkich materyalnych określeń. Prawo moralne, jako kategoryczny nakaz rozumu, nie określa więc, co powinniśmy czynić, ponieważ tyczy się to przedmiotów, jako materyi chcenia, lecz określa tylko, jak mamy postępować, mianowicie tak, żeby maksyma naszego postępowania mogła się stać każdego czasu zasadą prawa powszechnego, obowiązującego wszystkie istoty rozumne. I pod tym względem istnieje więc ścisła analogia między Krytyką praktycznego a Krytyką czystego rozumu. Jak tutaj prawa, które rozum teoretyczny przepisuje *a priori* przyrodzie, zawierają w sobie tylko ogólną formę prawidłowości, którą dopiero doświadczenie musi wypełnić konkretną treścią, tak samo tam prawo moralne, które rozum praktyczny *a priori* przepisuje woli, zawiera tylko formę prawności, jest prawem czysto formalnem *). — Etyka Kanta jest

---

*) Ten formalizm etyki kantowskiej uważają jedni, jak n. p. Zeller, za ujemną, inni, jak n. p. Liebmann, za dodatnią jej stronę. Nie chcąc tej kwestyi tutaj ostatecznie rozstrzygać, zaznaczamy tylko, że według naszego przekonania zasada czysto formalna może wprawdzie służyć za ogólne kryteryum moralnej wartości dokonanych czynów, ale nie może żadnego czynu rzeczywiście spowodować, ponieważ, pozbawiona wszelkiej treści, nie określa żadnego czynu w konkretnym, poszcze-

http://rcin.org.pl

tak samo, jak jego teorya poznania, racyonalistyczną, i staje jako taka w wyraźnem przeciwieństwie do etyki emocyonalnej, która źródła i podstawy moralności szuka w emocyonalnej stronie umysłowości człowieka, mianowicie w uczuciu. Jak podstawa prawdziwej wiedzy o rzeczach, wyrażającej się w apodyktycznie pewnych sądach, które o przedmiotach wydajemy, leży w rozumie teoretycznym, w jego apriorycznych formach i prawidłach syntetycznych, podobnie podstawa moralności tkwi w rozumie praktycznym, w prawie moralnem, które rozum jako imperatyw kategoryczny, jako bezwarunkowy nakaz, woli przepisuje. W przedkrytycznym okresie swego rozwoju filozoficznego był Kant sam, pod wpływem angielskiego moralisty, Hutscheson'a, a szczególniej francuskiego moralisty, Rousseau'a, gorącym zwolennikiem emocyonalnej, uczuciowej etyki. W swej krytycznej filozofii staje się zaś Kant równie nieubłaganym jej przeciwnikiem. Kant jest tego zdania, że wszelki uczuciowy pierwiastek wprowadza do etyki heteronomię, która niszczy autonomię praktycznego rozumu. Wtedy bowiem nasze czyny i zaniechania nie wynikają z takiej woli, dla której jedynym motywem jest moralne prawo rozumu, lecz z woli, pobudzanej skłonnościami do przed-

---

gólnym wypadku. Zasada: postępuj tak, żeby maksyma twej woli mogła mieć zawsze zarazem ważność zasady powszechnego prawodawstwa, ta formalna zasada może stać się dopiero wtenczas motywem woli, jeżeli jest już rzeczą rozstrzygniętą, że maksyma, według której konkretny czyn powinienem wykonać, nadaje się do powszechnego prawodawstwa; to zaś nie wynika bynajmniej z formalnej zasady moralności, w jej abstrakcyjnej ogólności, lecz wymaga osobnej rozwagi, w celu zdeterminowania ogólnej zasady, zastosowania jej do konkretnego wypadku, a więc określenia jej pod względem treści.

http://rcin.org.pl

miotów chcenia, wywołujących w umyśle uczucia przyjemne lub przykre. Nie czynimy więc tego, do czego zobowiązuje nas prawo moralne, jako kategoryczny nakaz rozumu, lecz czynimy to, co nam jest przyjemne, a unikamy tego, co nam przykrość sprawia. Jedynem uczuciem, które Kant przyjmuje w swej etyce jako czynnik pod moralnym względem dodatni i ważny, jest uczucie szacunku dla prawa moralnego. Ale to uczucie szacunku, jako uczucie moralne, jest według psychologii kantowskiej, która nie mały wpływ wywiera na jego poglądy etyczne, czemś w swoim rodzaju i różni się gatunkowo od wszystkich uczuć patologicznych, przedewszystkiem tem, że uczucia te odnoszą się zawsze do jakichś przedmiotów, stanowiących materyę woli, przedmiotów, które przez to, iż wywołują w umyśle uczucia przyjemne lub przykre, stają się przedmiotami pożądaniu lub wstrętu, podczas gdy uczucie szacunku, jako uczucie moralne, nie odnosi się do żadnego przedmiotu chcenia, lecz tyczy się samej tylko formy moralnego prawodawstwa rozumu praktycznego. Uczucie szacunku dla prawa moralnego różni się od uczuć patologicznych istotnie tem, że, podczas gdy uczucia te, jako należące do zmysłowej natury człowieka, są albo przyjemne albo przykre, wskutek czego stają się pobudkami woli empirycznej, uczucie moralne, jako należące do rozumnej natury człowieka, nie jest w istocie swej ani przyjemością ani przykrością, lecz tylko czysto praktycznem czyli moralnem zainteresowaniem się prawem rozumu, przez co staje się ono pobudką czystej woli, kierującej się jedynie prawem moralnem. Objektywnym motywem, tem, co wolę objektywnie skłania i robi moralnie dobrą, a więc właściwą podstawą moralności, jest też jedynie prawo praktycznego rozumu; uczucie sza-

http://rcin.org.pl

cunku dla tego prawa jest zaś tylko subjektywnym motywem czyli pobudką do wykonywania tego prawa.

Doniosłość Krytyki praktycznego rozumu dla kantowskiego systematu sięga jednak poza zakres czysto etycznych zagadnień. Jako drugie główne filozoficzne dzieło Kanta, stanowi Krytyka praktycznego rozumu uzupełnienie i zakończenie jego krytycznego poglądu na świat, którego podstawy teoretyczne założyła Krytyka czystego rozumu.

Badania Kanta, dotyczące rozumu teoretycznego czyli spekulacyjnego, jako władzy poznawania przedmiotów, doprowadziły częścią do pozytywnych, częścią jednak do negatywnych wyników. Kant wykazał w Krytyce czystego rozumu, że istnieje wprawdzie apriorycznie, z czystego rozumu płynące, niezależne od doświadczenia poznanie przedmiotów, że jednak to poznanie ogranicza się do zjawisk, jako przedmiotów doświadczenia. Systemat tych wszystkich poznań *a priori*, tyczących się świata zjawiskowego, stanowi metafizykę imanentną*), której możebność jako nauki Krytyka czystego rozumu w swej części pozytywnej uzasadnia.

Niemożliwą jest zaś metafizyka transcendentna, jako rzekoma nauka o rzeczach samych w sobie, o przedmiotach nadzmysłowych, istniejących poza granicami doświadczenia. Rzecz sama w sobie jest przedmiotem niepoznawalnym. Albowiem wszelkie przed-

---

*) Jest to ta metafizyka, do której Kant pisze swe „Prolegomena". Właściwie nie powinna się ona nazywać metafizyką, lecz protofizyką, ponieważ przedmiotem jej nie jest to, co leży poza fizyką, jako sferą doświadczalną, lecz to, co w postaci apriorycznych form poznawczych poprzedza i umożebnia fizykę czyli doświadczenie, jako konieczne i ściśle powszechne powiązanie zjawisk.

http://rcin.org.pl

miotowe poznanie wymaga za konieczny warunek, żeby przedmiot był poznającemu umysłowi dany; danym zaś może być umysłowi ludzkiemu przedmiot tylko w zmysłowem wyobrażeniu, jako zjawisko. O rzeczach samych w sobie możemy wprawdzie myśleć, możemy tworzyć sobie pojęcia o nich, ale nie możemy ich poznać, ponieważ nie posiadamy odpowiednich wyobrażeń tych przedmiotów, do których moglibyśmy pojęcia nasze zastosować i wykazać w ten sposób ich objektywną realność. Zjawiska, jako przedmioty poznawalne, tworzą świat zmysłowy *(mundus sensibilis)*, rzeczy same w sobie, jako przedmioty niepoznawalne, tworzą świat nadzmysłowy czyli myślny *(mundus intelligibilis)*. — Najważniejszymi przedmiotami metafizyki transcendentnej są: istnienie Boga, wolność woli i nieśmiertelność duszy. Są to dla rozumu spekulacyjnego, który do zjawisk, jako uwarunkowanych przedmiotów, szuka czynnika bezwarunkowego, absolutnego, wprawdzie pod względem podmiotowym konieczne transcendentalne idee*), pojęcia, które rozum spekulacyjny tworzyć sobie musi, których jednak pod względem przedmiotowym własnymi środkami objektywnie określić nie może. Są to więc luki we filozoficznym poglądzie na świat, które rozum teoretyczny może wprawdzie wskazać, domagając się ich uzupełnienia, których jednak sam wypełnić nie potrafi.

---

*) Ściśle biorąc, transcendentalną ideą psychologiczną nie jest według Krytyki czystego rozumu nieśmiertelność duszy, lecz pojęcie duszy jako substancyi pojedyńczej i świadomej siebie jako identycznego podmiotu wszystkich zmieniających się stanów umysłowych. Z pojedyńczości substancyi duchowej wnosi dopiero rozum o jej niezniszczalności, t. j. nieśmiertelności.

http://rcin.org.pl

Te braki uzupełnia dopiero rozum praktyczny. Istnienie Boga, wolność woli i nieśmiertelność duszy, które ze stanowiska rozumu spekulacyjnego były co najwyżej „rozumnemi hipotezami“, myślami o możebnych przedmiotach nadzmysłowych, stają się ze stanowiska rozumu praktycznego koniecznymi postulatami, t. j. sądami, których prawdziwości, przedmiotowej ważności, nie możemy wprawdzie teoretycznie uzasadnić, które jednak z praktycznych względów etyki musimy uznać za prawdziwe.

Prawo moralne, jako autonomia rozumu praktycznego wymaga bowiem za konieczny warunek istnienia wolnej woli, ponieważ tylko wolna wola, niezależna od prawa przyczynowości mechanicznej, któremu podlegają wszystkie zjawiska, może być niezawisłą od naturalnych skłonności, jako empirycznych pobudek, które wpływają na wolę człowieka jako istoty zmysłowej, i kierować się jedynie prawem rozumu. — Natura człowieka jest dwoistą. Jako istota rozumna należy człowiek do świata myślnego, nadzmysłowego, jako istota zmysłowa tkwi on zaś w świecie zjawiskowym, zwysłowym. Ta dwoistość natury człowieka sprawia, że wola jego podlega dwojakiego rodzaju motywacyi, mianowicie jako czysta wola prawu moralnemu rozumu, jako empiryczna wola zaś pobudkom zmysłowym, naturalnym skłonnościom i popędom. A ponieważ moralność wymaga czystej woli, poddania się jej pod kategoryczny nakaz rozumu, z wykluczeniem wszystkich zmysłowych pobudek, przeto w naturze człowieka istnieje ciągłe przeciwieństwo pomiędzy moralnością a zmysłowością, i toczy się ustawiczna walka pomiędzy wymogami prawa moralnego a zmysłowemi pobudkami. Moralność musi człowiek zdobywać w ciągłej walce ze skłonnościami swemi, z pożądaniami szczęśliwości, a zdo-

http://rcin.org.pl

być jej w całej pełni nie może, dopóki jest istotą zmysłową. Czysta moralność jest dla człowieka ideałem, którego on w tem życiu nigdy w doskonałym stopniu urzeczywistnić nie może. Ideał czystej moralności da się urzeczywistnić tylko w ustawicznym, nieskończonym postępie ku moralnemu dobru, a ten postęp jest tylko pod tym warunkiem możliwy, że istnienie człowieka nie kończy się życiem doczesnem, lecz trwa w nieskończoność. A ponieważ zrealizowanie ideału moralnego dobra, osiągnięcie stopnia czystej moralności, jest koniecznym przedmiotem woli moralnej, ostatecznym celem i prawdziwem przeznaczeniem człowieka jako istoty rozumnej, przeto wieczne trwanie bytu tej istoty czyli nieśmiertelność duszy jest koniecznym postulatem praktycznego rozumu*). — Konieczność tego

*) Nauka Kanta o nieskończonym postępie ku dobru moralnemu napotyka jednak poważne trudności, których Kant albo nie spostrzegł, albo umyślnie je pominął. Jeżeli bowiem przeszkody, które czystej moralności w drodze stoją, polegają jedynie na zmysłowej naturze człowieka i z niej wynikają, to nie da się zrozumieć, w jakim celu ma istnieć ten nieskończony postęp ku moralnemu dobru, przedłużony poza życie doczesne, skoro człowiek, przechodząc ze świata zjawiskowego w świat myślny, pozbywa się przecie swej zmysłowej natury i staje się jako od wszelkiej zmysłowości wolna istota rozumna wolą czystą, a więc też w całej pełni moralną. Ale gdybyśmy nawet uznali potrzebę takiego postępu to jednak możliwość jego staje się niezrozumiałą wobec nauki Kanta o idealności czasu, według której czas ma być tylko formą świata zjawiskowego, a nie formą nadzmysłowej sfery rzeczy samych w sobie. Jeżeli wykluczymy z Kantem z nadzmysłowego świata czas, to charakterem jego, w odróżnieniu od świata zmysłowego, może być tylko wieczność, jako negacya czasowości. Wieczność wyklucza zaś możliwość postępu, którego koniecznym warunkiem jest czasowość, różnica między po-

http://rcin.org.pl

postulatu wynika jeszcze z innego względu. Rozum praktyczny wymaga od woli człowieka bezwarunkowego posłuszeństwa względem prawa moralnego, które jej daje. Powinniśmy spełnić swój obowiązek, bez względu na osobiste szczęście i zadowolenie, a nawet z zupełnym uszczerbkiem, zadanym naszym skłonnościom do przedmiotów chcenia, które nam to szczęście obiecują. Atoli w naturze człowieka, jako istoty zmysłowej, pełnej rozmaitego rodzaju potrzeb, które domagają się zaspokojenia, tkwi nieuchronnie dążenie do szczęśliwości. Najwyższem dobrem *(summum bonum)* w znaczeniu dobra naczelnego *(bonum supremum)* jest wprawdzie dla człowieka ze stanowiska krytycznej etyki moralność, bezinteresowne spełnianie obowiązku. Ale ta moralność nie jest dla człowieka dobrem zupełnem, doskonałem *(bonum consummatum)*. Pojęcie zupełnego dobra zawiera w sobie obok moralności także szczęśliwość; a ponieważ moralność, jako dobro naczelne, jest dobrem pierwotnem, szczęśliwość zaś dobrem pochodnem, przeto pojęcie zupełnego dobra wymaga tej szczęśliwości, jako drugiej swej części składowej, tylko w odpowiedniej proporcyi do moralności, jako zasługiwania na szczęście. W idei najwyższego dobra w znaczeniu dobra zupełnego tkwi więc koniecznie szczęśliwość, w odpowiedniej proporcyi do moralności. Ponieważ jednak spełnienie obowiązku, podporządkowanie woli pod prawo moralne rozumu, wymaga od człowieka pominięcia i wyrzeczenia się

przedzającym stanem niższej a następującym stanem wyższej doskonałości tej samej istoty. W nauce Kanta o postulatach praktycznego rozumu tkwi wyraźnie mistyczny pierwiastek; dlatego niemożebną jest rzeczą, doszukać się w niej jakiegoś poglądu, skrystalizowanego w jasnych i wyraźnych pojęciach i wolnego od sprzeczności.

http://rcin.org.pl

względów na własną szczęśliwość, przeto w życiu doczesnem, o ile człowiek jest istotą zmysłową, nie może on osiągnąć najwyższego dobra. Żyje on tutaj w ciągłej walce pomiędzy wymogami obowiązku i skłonnościami swemi, jako względami na szczęśliwość. Najwyższe dobro może się więc ziścić tylko w wieczności, w trwaniu bytu człowieka poza żywot doczesny. Idea najwyższego dobra, jako dobra zupełnego, wymaga przeto dla swego zrealizowania za konieczny warunek nieśmiertelności duszy, wiecznego trwania jej bytu w świecie nadzmysłowym. — Urzeczywistnienie najwyższego dobra, doskonała harmonia między moralnością a szczęśliwością, jest zaś tylko pod tym warunkiem możebna, że w świecie nadzmysłowym panuje inny, niż w świecie zmysłowym, mianowicie moralny porządek rzeczy, dzięki któremu istoty rozumne według wymogów sprawiedliwości osiągają szczęśliwość w tej mierze, w jakiej moralnością swą na nią sobie zasłużyły. A ten moralny porządek rzeczy wymaga za konieczny warunek istnienia istoty, która go ustanowiła i utrzymuje, mianowicie istnienia Boga.

W ten sposób powstaje w systemacie Kanta metafizyka transcendentna, oparta na zasadach etycznych. Metafizyka ta nie jest wiedzą, poznaniem rzeczy, lecz wiarą rozumową, moralnem przekonaniem o istnieniu tych przedmiotów, których etyka dla swych celów koniecznie wymaga, przekonaniom, które, ponieważ rozum praktyczny ma pierwszeństwo przed rozumem teoretycznym, posiada dla człowieka to samo znaczenie, co wszystkie twierdzenia, które rozum teoretyczny w ścisły sposób uzasadnić może.

Przedmiot tej etyko-metafizyki, opartej na postulatach rozumu praktycznego, przedstawia się następująco: Poza światem fenomenów, jako fizycznym

http://rcin.org.pl

porządkiem rzeczy, istnieje świat noumenów, jako moralny porządek rzeczy. Świat ten tworzą istoty rozumne, obdarzone wolną wolą i niezależne od warunków czasu. Sprawczą przyczyną i zwierzchnikiem tego moralnego porządku rzeczy jest Bóg, jako najwyższy rozum i święta wola. Bóg jest źródłem najwyższego dobra, udzielając istotom rozumnym szczęśliwości w tym stopniu, w jakim one moralnością swą na nią zasługują *).

*) Zgodność kantowskiej etyko-metafizyki z chrześcijańskim poglądem na świat jest widoczna, i Kant sam zwraca na nią szczególną uwagę. Należy jednak jeszcze podnieść osobno ten ważny moment, że w nauce swej o najwyższem dobru, o doskonałej harmonii, która w świecie nadzmysłowym zapanuje pomiędzy szczęśliwością a moralnością, jako zasługiwaniem na szczęście: że w nauce tej, która stanowi punkt centralny jego eschatologii, zbliża się Kant stanowczo do katolicyzmu, który zbawienie człowieka, wieczną szczęśliwość, czyni zależną od moralnych uczynków jego, oddala się zaś od protestantyzmu, dla którego zbawienie jest wyłącznie rzeczą łaski bożej i nie zależy zupełnie od zasługi, którą człowiek zdobywa sobie dobrymi uczynkami. Wobec tego nie można zrozumieć, na jakiej podstawie chciano Kanta zrobić filozofem protestantyzmu, jak również nie można pojąć tej niechęci, z jaką do dziś dnia teologia katolicka odnosi się do filozofii Kanta. Gdyby zamiast oburzać się na kantowską krytykę racyonalistycznych dowodów istnienia Boga, którym przecie nawet Tomasz z Akwinu nie przypisywał wielkiej wagi, zapoznano się lepiej z etyką Kanta, to poznanoby niewątpliwie, że ta niechęć i to potępienie filozofii kantowskiej nie ma w gruncie rzeczy żadnej rozumnej podstawy. Krytycyzm Kanta może być kamieniem obrazy tylko dla racyonalistycznego kierunku w teologii, który wszystkie przedmioty wiary chce rozumem zgłębić i udowodnić. Ale z tym kierunkiem, który uznaje, że istnieją przedmioty wiary, których naturalnem światłem

http://rcin.org.pl

W Uzasadnieniu metafizyki moralności nazwał Kant ten moralny porządek rzeczy „państwem celów“ w przeciwstawieniu do „państwa przyrody*)“. Związek pomiędzy tymi dwoma światami, pomiędzy państwem przyrody, w którem panuje konieczność przyczynowości mechanicznej, a państwem celów, w którem panuje przyczynowość na mocy wolności, stara się Kant utworzyć w Krytyce władzy sądzenia *(Kritik der Urteilskraft)* przez pojęcie celowości w przyrodzie. —

Doniosłość etycznych poglądów Kanta, rozwiniętych w Krytyce praktycznego rozumu, polega pod względem czysto rzeczowym niewątpliwie na tem, że Kant po raz pierwszy z całą stanowczością i konsekwencyą uwalnia etykę od wszelkiego eudajmonizmu i wysuwa na czoło jej pojęcie obowiązku. Wszystkie systematy etyczne w dziejach filozofii przed Kantem były jawnie lub skrycie eudajmonistyczne. Dopiero Kant uświadomił sobie należycie i określił

---

rozumu poznać nie możemy, ponieważ są one *supra rationem*, chociaż nie *contra rationem*, z tym kierunkiem nie pozostaje krytycyzm Kanta w żadnej sprzeczności.

*) Ten pogląd Kanta przypomina bardzo analogiczny pogląd Leibniza, który rozróżnia „państwo łaski“, jako sferę celowej działalności istot, obdarzonych rozumem i wolą, i „państwo przyrody“, jako sferę przyczynowości mechanicznej. A ponieważ według metafizyki Leibniza pomiędzy temi dwoma sferami nie istnieje żaden realny stosunek wzajemnego ich na siebie działania, przeto związek pomiędzy niemi, ich wzajemne sobie odpowiadanie, może polegać tylko na harmonii, którą Bóg jako stwórca świata z góry ustanowił (*harmonia praestabilita*). Może być, że pomiędzy tymi poglądami obu myślicieli zachodzi nie tylko logiczny, ale także genetyczny związek.

http://rcin.org.pl

ściśle różnicę pomiędzy dobrem w znaczeniu moralnem i dobrem w znaczeniu eudajmonologicznem, przyjmując jako prawdziwie etyczną kategoryę tylko to pierwsze, wykluczając zaś z etyki całkowicie drugie. — Atoli mimo całego rygoryzmu etyki kantowskiej, która każe człowiekowi spełniać bezwarunkowo obowiązek, bez względu na własną szczęśliwość, jest Kant przecie eudajmonistą. Niewątpliwie; ale nie w swej etyce, lecz tylko w swej transcendentnej metafizyce, która z etyki jego jako konieczny postulat wynika. Szczęśliwość nie jest żadną kategoryą etyczną. Moralność, jako pojęcie etyki, i szczęśliwość, jako pojęcie eudajmonologii, nie mają w istocie swej z sobą nic wspólnego, są to pojęcia nawzajem się wykluczające. To też szczęśliwość nie tylko nie jest z moralnością identyczna, za co uważają ją eudajmonistyczne systematy etyki w guście epikureizmu, ale nie powinna nawet wywierać najmniejszego wpływu na zachowanie się człowieka pod względem moralnym, jeżeli ma ono mieć prawdziwie moralną wartość. Etyka jest nauką obowiązku i cnoty, jako dobra moralnego, a nie nauką szczęśliwości, jako dobra eudajmonologicznego. — Ale umysł Kanta, odznaczający się należytem zrozumieniem wszystkich problematów, nie patrzy na rzeczy jednostronnie, lecz stara się uwzględnić w równej mierze wszystkie ich strony. Kant widzi doskonale, że szczęśliwość nie jest bynajmniej jakimś wymysłem eudajmonistycznych etyków, który możnaby pominąć, lecz że pożądanie jej i dażenie do niej tkwi głęboko w naturze człowieka, jako nie dający się usunąć przedmiot jego woli, który przeto wymaga też odpowiedniego uwzględnienia. A ponieważ Kant w interesie czystości moralnych zasad wszelki wzgląd na tę szczęśliwość z etyki swej absolutnie wyklucza, przeto

http://rcin.org.pl

musiał tym wymogom szczęśliwości, których słuszność w całej pełni uznaje, uczynić zadość poza właściwą etyką, chociaż w ścisłym związku z nią, a czyni to mianowicie w swej głęboko pomyślanej nauce o najwyższem dobru, jako przedmiocie praktycznego rozumu, w nauce, którą uważać można za pogodzenie i połączenie eudajmonologii z etyką, dzięki któremu każda z nich, bez uszczerbku zadanego prawom drugiej, otrzymuje to, co się jej słusznie należy. — Eudajmonistyczne systematy etyki uważają szczęśliwość za najwyższe i zupełne dobro. Jako takie dobro najwyższe i zupełne ma szczęśliwość według tych systematów wartość samoistną, absolutną, moralność zaś ma tylko wartość pochodną, zależną i względną, jako odpowiedni środek do osiągnięcia szczęśliwości. Wręcz odwrotnie przedstawia się stosunek ten u Kanta. W idei najwyższego dobra, jako dobra zupełnego, zawarte są moralność i szczęśliwość, jako istotne jej części składowe, pozostające atoli w tym do siebie stosunku, że moralność stanowi dobro naczelne, szczęśliwość zaś tylko dobro pochodne. Samoistną wartość ma więc jedynie moralność, szczęśliwość ma zaś tylko wartość uwarunkowaną, zależną od moralności. Prawo człowieka do szczęśliwości, mimo że dążenie do niej jest naturą jego dostatecznie uzasadnione, nie jest bezwzględne, jak chce eudajmonizm, lecz warunkowe. Na szczęśliwość musi człowiek sobie zasłużyć, musi stać się jej godnym, a zasługuje na nią, staje się jej godnym, tylko przez moralność, przez bezinteresowne spełnienie swego obowiązku, ponieważ jego dążenie do szczęśliwości otrzymuje wartość dopiero dzięki jego wartości moralnej, jako wartości samoistnej, absolutnej. Można więc wprawdzie pod pewnym względem uważać etykę, jako naukę moralności, za eudaj-

http://rcin.org.pl

monologię, jako naukę szczęśliwości; atoli przecie w innem zupełnie znaczeniu, niż czynią to eudajmonistyczne systematy etyki. Etyka nie jest bowiem nauką, która nam podaje sposób, jak mamy się uszczęśliwić, lecz nauką, która określa warunki, pod którymi możemy się stać godnymi szczęśliwości. A ponieważ w życiu doczesnem, w świecie zmysłów, ta idea najwyższego dobra, jako zupełnej harmonii pomiędzy moralnością a odpowiadającą jej szczęśliwością, zrealizowaną być nie może, przeto prawdziwa eudajmonologia nie jest, jak eudajmonologia fałszywa, imanentną, lecz transcendentną, przenosząc człowieka ze świata zmysłowego do świata nadzmysłowego. — Jak Kant wyobraża sobie to zrealizowanie idei najwyższego dobra w świecie nadzmysłowym, z tego jasno się nie tłumaczy. Wydawałoby się, że, ponieważ dążenie do szczęśliwości uwarunkowane jest zmysłową naturą człowieka, wszelki wzgląd na szczęśliwość odpada, skoro człowiek, pozbywszy się swej natury zmysłowej, przejdzie jako czysty rozum i czysta wola w sferę nadzmysłową. Szczęśliwość istoty rozumnej w świecie myślnym mogłaby być tylko tym stanem jej, który Kant nazywa błogością, stanem, w którym istota ta czuje się wolną od wszelkich potrzeb i, nie pożądając niczego, sama sobie wystarcza. Ale jeżeli tak się rzecz ma, to ta szczęśliwość, która istotom rozumnym w świecie nadzmysłowym ma przypaść w udziale, w odpowiedniej proporcyi do ich moralności, jest czemś zupełnie różnem od tej szczęśliwości, której człowiek pożąda i do której dąży jako istota świata zmysłowego, a której przecie rygoryzm etyki kantowskiej każe nam się w interesie spełnienia obowiązku bezwarunkowo wyrzekać ; i wobec tego nasuwa sie pytanie, czy ta błogość, która nie jest właściwie uczuciem przyjemności i roz-

http://rcin.org.pl

koszy, lecz oznacza zupełny spokój duszy, niezakłócony żadnemi potrzebami i wynikającemi z nich pożądaniami, może być w świecie nadzmysłowym dla istot rozumnych dostatecznem i odpowiedniem wynagrodzeniem za ofiarę, którą one w świecie zmysłowym ustawicznie robić muszą ze swej szczęśliwości na korzyść czystej moralności.

Etyka kantowska jest etyką normatywną i staje jako taka w przeciwieństwie tak do deskryptywnej, jak do eksplikatywnej etyki, jaką chce być n. p. etyka Schopenhauera. Etyka deskryptywna bierze moralność jako pewien szczególny objaw umysłowości ludzkiej i ogranicza zadanie swe do opisania tego objawu i rozmaitych jego form; przedstawia więc, jak człowiek pod względem moralnym faktycznie postępował i postępuje, co uważał dawniej i co uważa dzisiaj za moralnie dobre i złe, jak rozwijały się pojęcia moralne w historycznym rozwoju ludzkości, i jak różne pojęcia moralne spotykamy jeszcze dzisiaj u rozmaitych ludów, zależnie od warunków, w których człowiek żyje, i stopnia jego kultury umysłowej. Etyka eksplikatywna bierze moralność także jako faktyczny objaw umysłowości człowieka, ale nie ogranicza się do opisania tego objawu, lecz stara się go wyjaśnić, sprowadzając go do pewnych czynników, bądź psychologicznie, do czynników umysłowych, bądź metafizycznie, do czynników ontologicznych, jako podstaw realnych, na których ten objaw polega, i z których jako skutek wynika. Oba te zadania, opisanie i wyjaśnienie moralności jako faktu, wyklucza Kant z etyki i przekazuje antropologii. Etyka niema z moralnością jako faktem nic do czynienia, ponieważ dla niej, jako nauki normatywnej, moralność nie istnieje wcale jako fakt, lecz tylko jako wymoga. W etyce jako filozofii praktycznej nie chodzi

http://rcin.org.pl

o podanie podstaw tego, co faktycznie się dzieje, lecz praw tego, co dziać się powinno, chociaż może nigdy się nie dzieje. Etyka, dla której pojęciem kardynalnem jest pojęcie różnicy między dobrem, jako wartością moralnie dodatnią, a złem, jako wartością moralnie ujemną, jest w istocie swej nauką normatywną, która określa warunki, pod którymi postępowanie nasze posiada dodatnią wartość moralną, odgraniczając je od czynów moralnie złych. Czyn jest moralnie dobry, jeżeli maksyma jego zgadza się z prawem moralnem, a jedyną pobudką jego jest szacunek dla tego prawa, jest zaś moralnie zły, jeżeli jego maksyma sprzeciwia się prawu moralnemu, i jeżeli czyn ten wynika z egoistycznych pobudek, ze względów na osobistą korzyść lub przyjemność. Prawo moralne, które rozum praktyczny woli daje, nie jest dla niej prawem przyrody, według którego czyny dokonywają się i dokonywać muszą, lecz prawem normalnem czyli normą, według której czyny dokonywać się powinny, bez względu na to, czy i w jakim stopniu faktycznie według niej się dokonywają. Prawo moralne jako prawo rozumnej natury człowieka, nie jest więc wyrazem konieczności fizycznej, jak empiryczne prawa woli, zmysłowe skłonności i popędy, lecz wyrazem konieczności moralnej czyli zobowiązania do czynów, prawem tem przepisanych. Będąc zaś wyrazem zobowiązania, powinności, występuje prawo moralne jako imperatyw, jako nakaz rozumu, obowiązujący wolę. A ponieważ moralność, którą czyny nasze odznaczać się powinny, posiada wartość samoistną, absolutną, nie służy jako środek do żadnych innych celów, lecz jest celem samym w sobie, przeto prawo moralne ma charakter imperatywu kategorycznego, bezwarunkowego nakazu rozumu. Nie powinniśmy postępować mo-

http://rcin.org.pl

ralnie dlatego, że to nam jakąś korzyść przynosi lub jakąś przyjemność sprawia, lecz powinniśmy spełnić bezwarunkowo nakaz rozumu, chociażby z tego żadna korzyść i żadna przyjemność nie wynikała, a nawet z zupełnem pominięciem wszelkich względów na własną szczęśliwość*).

Jako autonomiczna etyka, w przeciwstawieniu do heteronomicznych czyli autorytatywnych systematów etycznych, jest etyka kantowska indywidualistyczną. Prawodawcą moralnym jest tutaj człowiek sam, jako jednostka etyczna, a nie jakaś obca, poza i ponad tą jednostką istniejąca potęga. Mocą własnego rozumu praktycznego daje człowiek sam sobie prawo, któremu wola jego ma podlegać, i sam siebie do posłuszeństwa względem tego prawa zobowiązuje. Jako autonomista i indywidualista w etyce odrzuciłby więc Kant stanowczo każdy systemat etyczny, który podstawy moralnego zobowiązania szuka poza rozumem i wolą jednostki, w jakiejś zewnętrznej, obcej, przewyższającej ją potędze i powadze, zarówno czy tą powagą będzie, jak u Hobbesa, władza państwowa, na korzyść której jednostka zrzeka się

*) Takie, a nie inne znaczenie, ma pojęcie kategorycznego imperatywu u Kanta, pojęcie, które tyle krwi napsuło Schopenhauerowi i wywołało tak zaciętą, lubo w zasadzie niesłuszną, bo na nieporozumieniach polegającą polemikę tego filozofa. Schopenhauer nie uświadomił sobie, że, napadając tak bezwzględnie na pojęcie prawa moralnego u Kanta i imperatywną formę kantowskiej etyki, sam w swej etyce ustanawia zasadę moralności, która występuje wyraźnie jako prawo moralne i imperatyw moralnego postępowania człowieka. Bo czemże jest naczelna zasada etyki Schopenhauera: *neminem laede, immo omnes, quantum potes, iuva*, jeżeli nie prawem moralności i imperatywem dla woli człowieka.

http://rcin.org.pl

swych indywidualnych praw, czy będą nią, jak u Hegla, obyczaje i instytucye społeczne i państwowe, jako wyraz objektywnego ducha, któremu podporządkowany jest duch subjektywny, wyrażający się w umysłowości jednostki, czy wreszcie, jak w etyce teologicznej, wola Boga. Nawet Bóg, lubo jest stwórcą istot rozumnych i zwierzchnikiem w „państwie celów", nie jest pod moralnym względem tym zwierzchnikiem w tem znaczeniu, jakoby swą wolę istotom rozumnym narzucał, przepisując im prawa, które nie wypływałyby z własnego ich rozumu, lecz jest tym zwierzchnikiem moralnym dlatego tylko, że mocą swej świętej woli staje się dla istot rozumnych ideałem moralnej doskonałości, na którym one w swem własnym prawodawstwie moralnem wzorować się powinny. — Ten indywidualizm kantowskiej etyki daleki jest jednak od subjektywizmu; przeciwnie, wiąże się z nim jak najściślejszy uniwersalizm i objektywizm. Ponieważ bowiem prawo moralne jest prawem rozumu, a każde prawo rozumu jest prawem powszechnem, przeto norma postępowania, którą człowiek jako jednostka rozumem swym woli przepisuje, nie odnosi się tylko do jego indywidualnej woli, lecz staje się zasadą prawodawstwa powszechnego, które zobowiązuje bez wyjątku wszystkie istoty, obdarzone rozumem i wolą. Człowiek jako jednostka etyczna nie jest z swem prawem moralnem odosobniony od innych jednostek etycznych, lecz należy jako członek do „państwa celów", jako powszechnego moralnego związku wszystkich istot rozumnych, których wola bez różnicy temu samemu prawu moralnemu podlega. Prawo moralne, mimo że twórcą jego jest rozum etycznej jednostki, jest więc powszechnem prawem dla wszystkich jednostek etycznych, i dlatego nazywa je Kant

http://rcin.org.pl

prawem świata nadzmysłowego, do którego te jednostki jako istoty rozumne należą.

Uwalniając etykę od eudajmonizmu, staje Kant ze względu na określenie prawdziwego celu postępowania moralnego w wyraźnem przeciwieństwie tak do hedonizmu jak do utylitaryzmu. Hedonizm, jako eudajmonizm subjektywny, upatruje cel moralnego postępowania w osobistem zadowoleniu, we własnej szczęśliwości działającego osobnika; utylitaryzm, jako eudajmonizm objektywny, uważa za cel ten szczęśliwość powszechną. Według etyki Kanta jedynym prawdziwym celem moralnego zachowania się jest bezinteresowne spełnienie obowiązku. To spełnienie obowiązku nie polega atoli na tem, że w postępowaniu naszem czynimy zadość suchej literze prawa moralnego, że czyny nasze dostosowujemy do formuły tego prawa. Takie postępowanie byłoby tylko legalnem, a nie moralnem. Moralnem staje się ono dopiero przez swą intencyę, przez usposobienie i przekonanie, jakie w maksymy czynów naszych wkładamy, a tą intencyą każdego moralnego czynu jest uczczenie i uszanowanie idei człowieczeństwa, jako natury rozumnej, idei, która stanowi ducha prawa moralnego, i którą przez czyny nasze w świecie zjawiskowym mamy zrealizować. W każdym czynie naszym, który wykonywamy z poczucia obowiązku, z poszanowania prawa moralnego, oddajemy cześć i składamy szacunek człowieczeństwu tak we własnej osobie, jak w osobie drugich, do których czyny nasze się odnoszą, i to stanowi prawdziwy cel naszego postępowania moralnego. A ponieważ idea człowieczeństwa, jako natury rozumnej, ma wartość absolutną, jest więc celem samym w sobie, przeto nie wolno nam, o ile postępujemy moralnie, używać ani siebie ani drugich za środek do

http://rcin.org.pl

jakichś innych celów, lecz zawsze tylko za cel sam w sobie. W każdej jednostce ludzkiej, tak w sobie samych, jak w drugich, powinniśmy uszanować człowieka, ponieważ każdy człowiek jest jako istota rozumna osobowością moralną, podmiotem prawa moralnego i członkiem społeczności moralnej.

Moralność i szczęśliwość wykluczają się nawzajem w sferze czynów ludzkich, ich pobudek i celów. Z tego nie wynika atoli bynajmniej, że dążenie do szczęśliwości i popieranie jej, jako z naturą człowieka związane, jest już samo przez się czemś moralności przeciwnem, postępowaniem pod względem moralnym złem. Dążenie do szczęśliwości i popieranie jej jest samo w sobie moralnie obojętnem; złem, moralności przeciwnem, staje się ono dopiero wówczas, gdy wzgląd na szczęśliwość i wymoga prawa moralnego wejdą w maksymie czynu człowieka w ten do siebie stosunek, że powstaje zetknięcie się i starcie dwuch przeciwnych interesów, interesu czysto moralnego i interesu eudajmonologicznego, i jeżeli w tem starciu wzgląd na szczęśliwość zwycięża i staje się pobudką woli człowieka. O ile więc dążenie do szczęśliwości i popieranie jej nie sprzeciwia się prawu moralnemu, nie krzywdzi jego nakazu, o tyle jest ono dozwolone*). Samo w sobie nie posiada

*) Staranie się o szczęśliwość, własną lub cudzą, może być nawet według Kanta czemś moralnie dobrem; atoli nigdy bezpośrednio i bezwarunkowo, lecz zawsze tylko pośrednio i warunkowo, mianowicie pod warunkiem, że staramy się o szczęśliwość nie dla niej samej, lecz pojmujemy zabiegi o nią jako obowiązek, który spełnić powinniśmy. Jeżeli staramy się o własną szczęśliwość jedynie dla uczuć przyjemnych, jakie sprawia nam posiadanie pewnych dóbr doczesnych, to zabiegi te, jeśli nie sprzeciwiają się prawu moralnemu, są pod względem moralnym obojętne Moralną wartość otrzymują

http://rcin.org.pl

ono jednakże żadnej wartości i nie ma żadnego rozumnego celu. Eudajmonizm imanentny, dążenie do szczęśliwości i chęć osiągnięcia jej w tem życiu, jest w gruncie rzeczy iluzyą. Zastanawiając się nad eudajmonologiczną wartością życia ludzkiego, staje Kant w swej aksiologii wyraźnie na pesymistycznem stanowisku. Gonienie za szczęściem, chęć zaspokojenia wszelkiego rodzaju potrzeb, a nawet, jak chce hedonizm, dążenie do ciągłego ich mnożenia i potęgowania i osiągnięcia najwyższej sumy i miary uczuć przyjemnych, jest usiłowaniem, które chybia celu, którego owoce wciąż nam się z rąk wymykają. Albowiem potrzeby, powiada słusznie Kant, wzrastają w miarę względów, którymi je obdarzamy, i pozostawiają zawsze jeszcze większą pustkę w duszy, niż ta, którą staraliśmy się zapełnić. Z wielu naszych wzgledów na szczęśliwość w tem życiu musimy zrezygnować w interesie czystej moralności, bezinteresownego spełnienia obowiązku. Inne zaś obiecują wiecej, niż przynoszą, ile że każde zaspokojenie pożądania wywołuje nowe pożądania, które domagają się znów zaspokojenia. i tak bez końca, A im więcej potrzeb, tem trudniejszem staje się ich zaspokojenie, zwłaszcza jeśli uwzględnimy to, że w miarę

---

one dopiero pod tym warunkiem, że o własną szczęśliwość staramy się z poczucia obowiązku względem samych siebie. Tak samo staranie się o szczęśliwość drugich, wyświadczanie im dobrodziejstw, nie jest jeszcze samo w sobie moralnie dobrem, jeżeli polega tylko na porywach serca i naturalnych skłonnościach naszych. Moralnie dobrem staje się ono dopiero wówczas, gdy dzieje się z poczucia obowiązku względem drugich. Wszystkie względy na szczęśliwość, tak własną jak cudzą, o ile wogóle stykają się z moralnością i wchodzą z nią w jakiś stosunek, powinniśmy więc bezwarunkowo podporządkować moralnemu prawu obowiązku.

http://rcin.org.pl

wzrastania potrzeb i potęgowania się ich, potęguje się także i wysubtelnia nasza wrażliwość na uczucia przyjemne, tak że to, co nam dawniej rozkosz sprawiało, jest nam teraz obojętne; dlatego, chcąc tę pustkę zapełnić, musimy szukać coraz to nowych i silniejszych środków do zaspokojenia tych ustawicznie potęgujących się potrzeb i coraz więcej wyrafinowanych pożądań, nie mogąc jednak nigdy osiągnąć kresu i wyjść z tego błędnego koła. Zmysłowość z wszystkiemi potrzebami i pożądaniami jest więc człowiekowi, jako rozumnej istocie, uciążliwą. I dlatego nie zaspokajanie, mnożenie i potęgowanie potrzeb, lecz uwolnienie się od nich, powinno być zadaniem i dążeniem człowieka, jako istoty rozumnej. — Nie można również twierdzić, że w świadomości spełnienia obowiązku znajdujemy to szczęście, którego daremnie poza sobą szukamy. Albowiem świadomość spełnienia obowiązku nie jest zdaniem Kanta pozytywnym stanem doznawania przyjemności, lecz jako zadowolenie z samego siebie, jako spokój sumienia, stanem w którym czujemy się tylko wolni od wyrzutów, jako uczuć przykrych. Jeżeli więc przez szczęśliwość pojmiemy sumę wszystkich uczuć przyjemnych, jakich człowiek w życiu tem doznaje, to bilans jej przedstawia się zdaniem Kanta stanowczo ujemnie.

Pod względem czystości swych zasad nie ma etyka kantowska równej sobie wśród wszystkich systematów etycznych, jakie w dziejach filozofii się pojawiły. Czystą jest ona tak pod względem naczelnej zasady moralności, jak pod względem motywów, jak wreszcie pod względem celów postępowania moralnego. Zasadą jej jest prawo moralne, jako prawo obowiązku, ogołocone z wszelkiego względu na zysk i korzyść osobistą, jaką człowiekowi przedmioty jego pożądań obiecują

http://rcin.org.pl

i przynieść mogą; motywem moralnym jest szacunek dla prawa moralnego, wolny od wszelkiej domieszki egoistycznych pobudek miłości własnej i zarozumiałości, pełna pokory część dla idei człowieczeństwa, która w tem prawie się wyraża; a istotnym celem moralnego postępowania nie jest popieranie szczęśliwości, ani jednostki ani ogółu, lecz zrealizowanie idei człowieczeństwa w czynach ludzkich. —

Swą oryginalną i głębokomyślną naukę o wolności woli człowieka, w której usiłuje pogodzić determinizm z indeterminizmem, przedstawia Kant w Krytyce praktycznego rozumu, ze stanowiska etyki, inaczej, niż w Krytyce czystego rozumu, ze stanowiska teoryi poznania. Wprawdzie tu jak tam nowe rozwiązanie problematu wolnej woli polega na zasadniczej różnicy, jaką Kant ustanowił pomiędzy zjawiskiem a rzeczą samą w sobie: wola jako zjawisko, wyrażająca się w następujących po sobie w czasie aktach, podlega w swych postanowieniach mechanicznej przyczynowości według prawa przyrody, wola jako rzecz sama w sobie, niezależna od warunków czasu, jest zaś wolną wolą. Atoli w szczegółach różni się przecie sformułowanie tej nauki w Krytyce praktycznego rozumu znacznie od tego sformułowania, które spotykamy w Krytyce czystego rozumu. Tutaj występuje wolność woli jako transcendentalna wolność charakteru inteligibilnego, jako absolutna samorzutność przyczyny, która sama z siebie, niezależnie od jakiegoś skłaniającego ją motywu, rozpoczyna szereg zjawisk, w przeciwstawieniu do konieczności aktów woli, jako objawów empirycznego charakteru człowieka. To samo postanowienie, ten sam akt woli człowieka, który jako objaw jego empirycznego charakteru jest zdeterminowany warunkującą go przyczyną,

http://rcin.org.pl

jest jako należący do inteligibilnego charakteru wolny, nieuwarunkowany żadną poprzedzającą go przyczyną. W Krytyce praktycznego rozumu, gdzie Kant tę naukę swą po raz wtóry wykłada, przedstawia się rzecz inaczej. Różnica pomiędzy inteligibilnym a empirycznym charakterem nie występuje już tutaj wyraźnie, Kant o niej nie wspomina; za to występuje w związku z etycznemi zasadami inna różnica, mianowicie różnica między czystą a empiryczną wolą. Czystą wolą jest ta wola, dla której jedynym motywem jest prawo moralne rozumu praktycznego, empiryczną wolą jest zaś ta wola, którą skłaniają i determinują jako pobudki naturalne skłonności i popędy człowieka jako istoty zmysłowej. Z tego wynika, że nie ten sam akt woli jest wolny i konieczny zarazem, lecz, że wolnym jest ten akt woli, którego motywem jest jedynie prawo moralne, jako prawo świata myślnego, koniecznym zaś ten akt*) woli, którego pobudką jest jakaś skłonność, jakiś popęd, należący do zmysłowej natury człowieka. Wolność woli polega więc właściwie na niezależności woli

*) Ściśle biorąc, nie możemy pojęcia wolności stosować wcale do aktów woli. Jeżeli bowiem wolność przynależy tylko czystej woli, jako rzeczy samej w sobie, to w sferze tej czystej woli nie dokonywają się żadne akty woli, ponieważ akt woli, jak wszelka czynność, musi się odbywać w czasie, a czas ma być tylko formą świata zjawiskowego. Kant twierdzi wprawdzie w Krytyce czystego rozumu, że w działającym podmiocie pod względem jego inteligibilnego charakteru czyn ani nie powstaje ani nie przemija; ale twierdzenie to jest oczywiście w sobie sprzeczne. Do aktów woli możemy stosować więc tylko pojęcie konieczności według praw przyrody. Czego tyczy się zaś właściwie wolność, to pozostaje tak w Krytyce czystego jak praktycznego rozumu rzeczą absolutnie niepojętą i niewyjaśnioną.

http://rcin.org.pl

od empirycznych motywów, ale zarazem jest ona podporządkowaniem woli pod motyw innego rodzaju, mianowicie pod prawo moralne. Jest to więc właściwie wolność moralna. Jeżeli zaś spróbujemy to drugie sformułowanie połączyć z pierwszem, to wyniknie z tego, że ten sam akt woli podlega z jednej strony, jako należący do czystej woli, konieczności moralnej, z drugiej strony zaś, jako należący do empirycznej woli, konieczności fizycznej, przyczynowości według praw przyrody; a ponieważ wyrazem konieczności moralnej jest prawo moralne, jako czysty motyw woli, wyrazem konieczności fizycznej w sferze naszej woli są zaś nasze skłonności i popędy, jako empiryczne pobudki, przeto wyniknie, że ten sam akt woli jest podwójnie umotywowany, mianowicie raz jako rzecz sama w sobie prawem moralnem, a powtóre jako zjawisko naszemi skłonnościami i popędami naturalnymi: konsekwencya, którą trudno przyjąć i na którą sam Kant nie chciałby się zapewne zgodzić. — Ale nie koniec na tem. Na jednem miejscu w Krytyce praktycznego rozumu spotykamy taki zwrot, który problemat wolnej woli przedstawia znów w innem oświetleniu. Kant mówi tutaj o charakterze, który człowiek sam sobie daje, i z którego następnie czyny jego wynikają. Jest to niewątpliwie ten charakter, który Kant w Krytyce czystego rozumu nazywa charakterem inteligibilnym. Z tego zdaje się jednak wypływać, że wolność człowieka polega, jak później uczy wyraźnie Schopenhauer, nie na aktach woli, lecz tylko na jednym jedynym twórczym akcie, jako preegzystencyalnym, inteligibilnym czynie*), mocą którego człowiek, jako

*) Możliwość takiego twórczego czynu i aktu w świecie myślnym, jest z powodów, powyżej wyłuszczonych, również niezrozumiałą.

http://rcin.org.pl

istota należąca do świata myślnego, daje sobie sam pewien charakter, stwarza ten charakter, z którego potem jego postanowienia i czyny w świecie zjawiskowym wynikają. — Widzimy z tego, że Kant swej nowej nauki o wolności woli nie zdołał w jednoznacznej, ściśle określonej formie ująć i przedstawić. —

Dwie właściwości etyki kantowskiej były od samego początku i są jeszcze po dziś dzień dla wielu krytyków kamieniem obrazy i służą za główny cel ataków polemicznych, mianowicie jej dualizm i wynikający z niego rygoryzm. Ten dualizm, który etyka Kanta dzieli w zasadzie z etyką chrześcijańską, i który już w starożytnej filozofii ujawnił się w etyce Platona, polega na rozdwojeniu natury człowieka, jako istoty moralnej, na dwa krańcowo sobie przeciwne i w ciągłej z sobą walce pozostające czynniki, mianowicie na zmysłowość, którą stanowią naturalne skłonności i popędy człowieka, i rozum praktyczny, który *a priori* daje prawa woli. Za jedyne źródło moralności uważa Kant rozum; moralność zawarta jest bez reszty w sferze samego rozumu, a wola człowieka jest wówczas tylko moralnie dobrą, jeżeli, uwalniając się od wszystkich naturalnych skłonności, podlega wyłącznie prawodawstwu rozumu. Zmysłowość uważa zaś Kant za źródło pobudek albo wręcz antymoralnych, albo przecie takich, które same w sobie pod względem moralnym żadnej nie mają wartości. W zmysłowości człowieka, w jego naturalnych skłonnościach i popędach, tkwi to, co Kant w swem dziele: Religia w obrębie granic samego rozumu *(Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft)* nazywa „radykalnem złem w naturze ludzkiej“. Pojmując stosunek pomiędzy rozumem, jako władzą moralną, a zmysłowością, jako źródłem bądź moralności przeci-

http://rcin.org.pl

wnych, bądź dla niej obojętnych pobudek, we formie krańcowego, radykalnego przeciwieństwa, musiał Kant w swej etyce zająć koniecznie stanowisko rygoryzmu. Jeżeli bowiem skłonności człowieka, należące do jego zmysłowej natury, nie zawierają żadnych pierwiastków moralnie dodatnich i ważnych, to ze sfery zmysłowej nie powinno się przedostać nic do sfery moralnej. Moralność musi być czystą, wolną od wszelkiej domieszki zmysłowych pobudek, opartą jedynie na zasadach samego rozumu. Pomiędzy moralnością a zmysłowością musi się z natury rzeczy toczyć w człowieku ciągła walka, którą Kant we wspomnianem dziele nazywa „walką dobrej zasady ze złą o panowanie nad człowiekiem". Moralność musi człowiek zdobywać w walce ze swą naturą zmysłową. Moralność wymaga od człowieka przezwyciężenia się, zaparcia się siebie, jako istoty zmysłowej, zwalczenia naturalnych skłonności i popędów, które wpływają na jego wolę. A jest ona tem czystszą i doskonalszą, im mniej wola człowieka ulega skłonnościom, im więcej zaś kieruje się kategorycznym imperatywem rozumu. Kant posuwa się w swym rygoryzmie etycznym tak daleko, że nawet tym czynom człowieka, w których spełnia on swój obowiązek, bez względu na jakąś korzyść osobistą, odmawia pełnej moralnej wartości, jeżeli to spełnienie obowiązku chętnie się dzieje i jakieś wewnętrzne zadowolenie nam sprawia. Spełnienie obowiązku powinno się dziać niechętnie, wyłącznie tylko dla obowiązku. A im więcej przezwyciężenia się i zaparcia się siebie ono nas kosztuje, tem czystszą jest moralna intencya i tem doskonalszy stopień moralnej wartości naszych czynów. Nie ulega żadnej wątpliwości, że Kant, robiąc ten rozłam między moralnością a skłonnością naturalną, dopuścił się niejednej przesady i, w obronie czystości zasad etycznych,

http://rcin.org.pl

w dobrej wierze strunę przeciągnął. Wadą jego etyki jest to, że Kant wszystkie naturalne skłonności i popędy człowieka bez żadnej różnicy i żadnego wyjątku uważa za czynniki pod moralnym względem ujemne, upatrując w nich jawny lub skryty egoizm, i odmawia im dlatego wszelkiej dodatniej wartości moralnej, tak, jak gdyby już każda skłonność, bez względu na to, jakiego jest rodzaju, musiała psuć i zanieczyszczać moralną intencyę woli. Trzeba atoli wziąć pod uwagę, że kantowska racyonalistyczna i antynaturalistyczna etyka jest historycznie uwarunkowaną i po części całkiem uprawnioną i słuszną reakcyą przeciwko sentymentalizmowi i naturalizmowi poglądów etycznych, które w wieku ośmnastym, tak w naukowej jak w popularnej literaturze filozoficznej, zwłaszcza angielskiej i francuskiej, znalazły swój wyraz. Wszyscy ci moraliści, od Shaftesbury'ego z jego estetyzującą etyką aż do Rousseau'a z jego hasłem: *le sentiment est plus que la raison*, szukali źródła moralności w pewnych naturalnych skłonnościach, popędach i afektach człowieka, pomijali zaś drugi, nie mniej ważny czynnik moralności, mianowicie rozum, który te, same w sobie nieuporządkowane i niepohamowane naturalne skłonności i popędy poddaje pod panowanie ścisłych i powszechnie ważnych praw i zasad moralnych. Tym naturalistycznym i „czułostkowym“ moralistom przeciwstawia Kant słusznie swoją męską, pełną hartu, na ścisłem i surowem pojęciu obowiązku opartą etykę.

* *
*

Krytyka praktycznego rozumu wyszła w pierwszem wydaniu w roku 1788. Trzy następne, niezmienione wydania pojawiły się w latach 1792—97. Niniejszy przekład

http://rcin.org.pl

opiera się na tekście oryginalnym wydania Karola Kehrbacha w Reclama Bibliotece Uniwersalnej.

W przekładzie starano się przedewszystkiem o ścisłe i wierne oddanie myśli oryginału, oraz o poprawność pod względem językowym. Pięknej, pociągającej formy nie można było nadać przekładowi, jeżeli nie posiada jej sam oryginał. Unikano też w przekładzie z rozmysłem wszelkiego „rozbijania“ okresów na zdania krótsze, w tem przekonaniu, że takie poprawianie kantowskiego stylu jest nietylko zupełnie zbyteczne, ale nawet wręcz niedozwolone. Pisanie we formie okresów należy bowiem do właściwości stylu Kanta, wzorującego się na łacinie, i tę właściwość wierny przekład powinien pozostawić ile możności nienaruszoną. Tylko tam, gdzie pewien okres został przez Kanta, dbającego mało o formę, wadliwie skonstruowany, (a dzieje się to dość często), trzeba było tę wadliwą konstrukcyę naprawić, brakujące powiązanie zdań, wchodzących w skład okresu, uzupełnić, nie naruszając jednak przez to w niczem samej budowy okresu.

Lwów, w grudniu 1910.

Prof. Dr. M. Wartenberg.

http://rcin.org.pl

http://rcin.org.pl

KRYTYKA PRAKTYCZNEGO ROZUMU.

http://rcin.org.pl

http://rcin.org.pl

PRZEDMOWA.

Dlaczego niniejsza Krytyka nie nazywa się Krytyką czystego rozumu praktycznego, lecz poprostu rozumu praktycznego wogóle, mimo że jej paralelizm z Krytyką spekulacyjnego rozumu wymagałby może właśnie takiego tytułu, to wyjaśnia dostatecznie sama rozprawa. Ma ona jedynie wykazać, że istnieje czysty rozum praktyczny i krytykuje w tym celu całą jego praktyczną władzę. Jeżeli jej się to uda, to nie potrzebuje ona przeprowadzać krytyki samej czystej władzy, aby się przekonać, czy rozum przy pomocy takiej może uroszczonej tylko władzy nie przekracza swych granic (jak to dzieje się przecie z rozumem spekulacyjnym). Albowiem jeśli on, jako czysty rozum, jest rzeczywiście praktycznym, to stwierdza czynem swoją własną i swych pojęć realność, i na nic nie przyda się wszelkie mędrkowanie, dowodzące, że praktycznym być nie może.

Razem z tą władzą zostaje też odtąd ustalona transcendentalna wolność, i to wzięta w owem absolutnem znaczeniu, w którem wymagał jej spekulacyjny rozum, posługując się pojęciem przyczynowości, dla uniknięcia antynomii, w którą nieuchronnie popada, jeżeli zechce pomyśleć sobie w szeregu związku przyczynowego czynnik bezwarunkowy, które to pojęcie mógł on jednak postawić tylko we formie problematycznej, jako dające się pomyśleć, nie zapewniając mu jego objektywnej realności, lecz stawiając je wyłącznie w tym celu, aby nie podawano w wątpliwość jego istoty

http://rcin.org.pl

i nie strącono go w przepaść sceptycyzmu, wskazując na rzekomą niemożebność tego, co przecież rozum musi uznać przynajmniej za rzecz dającą się pomyśleć.

Pojęcie wolności, o ile stwierdzamy jego realność mocą apodyktycznego prawa praktycznego rozumu, stanowi zatem koronę całego gmachu systemu czystego, nawet spekulacyjnego rozumu, a wszystkie inne pojęcia (Boga i nieśmiertelności), które, będąc tylko ideami, w dziedzinie rozumu spekulacyjnego są pozbawione podstawy, przyłączają się teraz do niego i otrzymują z niem i dzięki niemu trwałość i objektywną realność, to znaczy, ich możebność staje się dowiedzioną przez to, że wolność jest czemś rzeczywistem; albowiem ta idea objawia się przez prawo moralne.

Atoli wolność jest też jedyną z wszystkich idej spekulacyjnego rozumu, o możebności której wiemy *a priori*, lubo jej nie rozumiemy, ponieważ jest ona warunkiem *) prawa moralnego, o którem wiemy. Natomiast idee Boga i nieśmiertelności nie są warunkami moralnego prawa, lecz tylko warunkami koniecznego przedmiotu woli kierującej się tem prawem, t. j. jedynie praktycznego użycia naszego czystego rozumu;

---

*) Ażeby nie podejrzywano tutaj niekonsekwencyi, skoro obecnie nazywam wolność warunkiem prawa moralnego, a w dalszym toku rozprawy twierdzę, że prawo moralne jest warunkiem, pod którym dopiero stać się możemy świadomymi wolności, wystarczy przypomnieć, że wolność jest w rzeczy samej *ratio essendi* prawa moralnego, prawo moralne zaś *ratio cognoscendi* wolności. Albowiem, gdybyśmy naszym rozumem nie pomyśleli przedtem wyraźnie prawa moralnego, to nie uważalibyśmy się nigdy za upoważnionych do przyjęcia czegoś w rodzaju wolności (chociaż niema w niej wewnętrznej sprzeczności). Gdyby zaś nie było wolności, to prawo moralne wcaleby u nas nie istniało.

http://rcin.org.pl

to też nie możemy twierdzić, że poznajemy i rozumiemy nie mówię już rzeczywistość, ale chociażby tylko możebność owych idej. Mimo to jednak są one warunkami zastosowania kierującej się moralnością woli do jej przedmiotu danego jej *a priori* (najwyższego dobra). A więc można i trzeba przyjąć ich możebność pod tym praktycznym względem, chociaż ich teoretycznie nie poznajemy i nie rozumiemy. W tej mierze dla celu praktycznego wystarcza, że nie ma w nich żadnej wewnętrznej niemożebności (sprzeczności). Otóż tutaj dana jest, w porównaniu z spekulacyjnym rozumem, subjektywna tylko podstawa uważania za prawdziwe, która jednak dla równie czystego, ale praktycznego rozumu ma ważność objektywną, dzięki czemu idee Boga i nieśmiertelności otrzymują za pośrednictwem pojęcia wolności realność objektywną i uprawnienia nawet subjektywną konieczność (wyrażającą potrzebę czystego rozumu) ich przyjęcia, przez co nie rozszerza się jednak teoretyczne poznanie rozumu, lecz tylko możebność, która przedtem była zagadnieniem, staje się tutaj twierdzeniem, i w ten sposób praktyczne użycie rozumu wiąże się z pierwiastkami teoretycznego. I ta potrzeba nie jest zaiste hipotetyczną, potrzebą jakiegoś dowolnego celu spekulacyi, że coś trzeba przyjąć, jeśli chcemy doprowadzić do końca użycie rozumu w spekulacyi, lecz prawną, aby coś przyjąć, bez czego nie może stać się to, co powinniśmy bezwzględnie wytknąć sobie jako cel naszego sprawowania się.

Zadowalniałoby to naturalnie bardziej nasz rozum spekulacyjny, gdybyśmy mogli bez tego kołowania rozwiązać owe zadania same przez się i zachować je jako zrozumienie rzeczy dla praktycznego użytku; atoli nasza

http://rcin.org.pl

władza spekulacyi nie znajduje się w tak szczęśliwem położeniu. Ci, którzy chełpią się tak wysoko sięgającem poznaniem, nie powinni go ukrywać, lecz przedstawić publicznie na próbę jako przedmiot wielkiego szacunku. Chcą dowodzić; doskonale! niech więc dowodzą, a Krytyka złoży przed nimi jako zwycięzcami, całą swą broń. *Quid statis? Nolint. Atqui licet esse beatis.* Ponieważ więc w rzeczy samej nie chcą, prawdopodobnie dlatego, że nie mogą, przeto musimy przecież jąć się znów tego zadania, aby pojęć Boga, wolności i nieśmiertelności, którym spekulacya nie zapewnia wystarczająco możebności, poszukać w moralnem użyciu rozumu i na niem oprzeć.

Tutaj wyjaśnia się też dopiero zagadka Krytyki, jak nadzmysłowemu użyciu kategoryj w spekulacyi można zaprzeczyć przedmiotowej realności a przecież przyznać im tę realność ze względu na przedmioty czystego rozumu praktycznego; początkowo bowiem musi to koniecznie wydawać się niekonsekwentnem, dopóki znamy takie praktyczne użycie tylko z nazwiska. Skoro jednak teraz dzięki całkowitemu rozczłonkowania rozumu praktycznego spostrzeżemy, że wzmiankowana realność nie tyczy się tutaj zgoła żadnego teoretycznego określenia kategoryj i rozszerzenia poznania na czynnik nadzmysłowy, ale że pojmujemy przez nią tylko to, że pod tym względem przynależy im zawsze przedmiot, ile że one albo mieszczą się w koniecznej motywacyi woli *a priori*, albo są nierozerwalnie z jej przedmiotem związane, to znika wszelka niekonsekwencya; albowiem z owych pojęć robimy inny użytek, niż ten, którego wymaga rozum spekulacyjny. Natomiast potwierdza się w nieoczekiwany przedtem i nader zadowalniający sposób konse-

http://rcin.org.pl

kwentny kierunek myślenia spekulacyjnej Krytyki w tem, że, ponieważ przykazała ona stanowczo, abyśmy przedmioty doświadczenia, jako takie, a wśród nich nawet nasz własny podmiot, uważali tylko za zjawiska, ale przecież przyjęli za ich podstawę rzeczy same w sobie, a więc nie uważali wszystkiego, co jest nadzmysłowe, za urojenie a pojęcia jego za czcze pod względem treści: przeto praktyczny rozum wyjednywa teraz sam przez się, nie zawierając żadnej umowy z spekulacyjnym, realność nadzmysłowemu przedmiotowi kategoryi przyczynowości, mianowicie wolności, (chociaż, jako pojęciu praktycznemu, tylko dla praktycznego użytku), a więc stwierdza faktem to, co tam dało się tylko pomyśleć. Przytem znajduje zarazem to dziwne, chociaż niewątpliwe twierdzenie spekulacyjnej Krytyki, że nawet myślący podmiot jest dla siebie samego, w wewnętrznem wyobrażeniu, tylko zjawiskiem, w Krytyce praktycznego rozumu także swe zupełne potwierdzenie, i to w tak doskonałej mierze, że musimy dojść do niego, gdyby nawet ta pierwsza tego twierdzenia zgoła nie była udowodniła *).

Teraz rozumiem też, dlaczego najpoważniejsze zarzuty przeciwko Krytyce, które dotychczas zdarzyło mi

*) Połączenie przyczynowości, jako wolności, z przyczynowością, jako mechanizmem przyrody, z których pierwsza zostaje ustalona dzięki prawu moralnemu, druga dzięki prawu przyrody, i to w jednym i tym samym podmiocie, w człowieku, jest rzeczą niemożebną, jeśli nie przedstawimy go sobie, w odniesieniu do pierwszej, jako istoty samej w sobie, w odniesieniu zaś do drugiej jako zjawiska, tamto w czystej, to w empirycznej świadomości. Bez tego sprzeczność rozumu z samym sobą jest nieunikniona.

http://rcin.org.pl

się słyszeć, dotyczą właśnie tych dwuch przedmiotów: mianowicie z jednej strony zaprzeczonej w teoretycznem poznaniu a twierdzonej w praktycznem objektywnej realności kategoryj, zastosowanych do noumenów, z drugiej strony paradoksalnego żądania, żeby uważać siebie w swej własnej empirycznej świadomości jako podmiot wolności za noumen, zarazem jednak ze względu na przyrodę za fenomen. Albowiem, dopóki nie urobiliśmy sobie jeszcze żadnych określonych pojęć moralności i wolności, nie mogliśmy odgadnąć, co chcemy z jednej strony jako noumen przyjąć za podstawę mniemanego zjawiska, a z drugiej strony, czy też to wogóle jest rzeczą możebną, utworzyć sobie o nim jeszcze jakieś pojęcie, gdybyśmy wszystkie pojęcia czystego rozsądku w teoretycznem użyciu poświęcili już poprzednio wyłącznie samym zjawiskom. Tylko wyczerpująca Krytyka praktycznego rozumu może usunąć te wszystkie nieporozumienia, i wyjaśnić należycie konsekwentny sposób myślenia, którym ona właśnie przedewszystkiem się odznacza.

Tyle dla usprawiedliwienia się, dlaczego pojęcia i zasady czystego rozumu spekulacyjnego, które przecież były już szczegółowo krytycznie rozważane, poddaliśmy w niniejszem dziele gdzieniegdzie jeszcze raz badaniu, co zresztą systematycznemu tokowi nauki, którą mamy dopiero stworzyć, nie bardzo odpowiada (ponieważ rzeczy, o których się już sąd wydało, należy tylko przytoczyć, a nie ponownie poruszać). Tutaj było to jednak rzeczą dozwoloną, a nawet potrzebną, ponieważ przedmiotem naszych rozważań jest przejście rozumu z owemi pojęciami do zupełnie innego użytku, niż ten, który rozum tam z nich robił. Takie przejście wymaga zaś koniecznie porównania dawniejszego użycia z nowem, by módz odróżnić należycie nowy tok rozumowań od poprzedniego

http://rcin.org.pl

oraz zaznaczyć ich związek. Takich rozważań, między innemi tego, które dotyczy ponownie pojęcia wolności, ale w praktycznem użyciu czystego rozumu, nie będziemy więc uważali za podrzędne, służące niejako tylko do tego, aby zapełnić luki krytycznego systematu spekulacyjnego rozumu (jest on bowiem w swym zakresie zupełnym), i aby, jak to zazwyczaj dzieje się przy zbyt pospiesznej budowie, na końcu dodawać jeszcze podpory i słupy, lecz za prawdziwe człony, oznaczające związek systematu, żeby pojęcia, które tam mogliśmy sobie tylko problematycznie pomyśleć, módz teraz zrozumieć w ich realnem znaczeniu.

Ta uwaga dotyczy przedewszystkiem pojęcia wolności, co do którego z zadziwieniem trzeba zauważyć, że jeszcze tak wielu chwali się, iż je bardzo dobrze rozumie i potrafi wyjaśnić jej możebność, rozważając je tylko pod względem psychologicznym, gdy tymczasem, rozważywszy je poprzednio dokładnie pod względem transcendentalnym, poznaliby tak jego niezbędność jako problematycznego pojęcia, w całkowitem użyciu spekulacyjnego rozumu, jak również zupełną jego niepojętość, i stosując je następnie w praktycznem użyciu, musieliby dojść sami przez się do tego samego określenia tego użycia ze względu na jego zasady, na które się zresztą tak niechętnie chcą zgodzić. Pojęcie wolności jest kamieniem obrazy dla wszystkich empirystów, ale również kluczem do najwznioślejszych praktycznych zasad dla krytycznych moralistów, którzy dzięki temu poznają, że muszą koniecznie racyonalnie postępować. Z tego względu proszę czytelnika, aby nie przebiegł pobieżnie tego, co powiem na końcu Analityki o tem pojęciu.

Czy taki systemat, jaki rozwiniemy tutaj o czystym rozumie praktycznym na mocy jego krytyki, wymagał dużo

http://rcin.org.pl

czy mało trudu, aby osobliwie nie pominąć należytego punktu widzenia, z którego cały zakres tego rozumu da się trafnie oznaczyć, to muszę pozostawić do osądzenia znawcom podobnej pracy. Wymaga on wprawdzie za warunek Uzasadnienia metafizyki moralności, ale tylko o tyle, o ile ona zaznajamia przedwstępnie z zasadą obowiązku, podając i uzasadniając jego określoną formułę*); zresztą polega on sam na sobie. Że nie dołączyliśmy dla zupełności podziału wszystkich praktycznych umiejętności, jak to stało się w Krytyce rozumu spekulacyjnego, to ma też ważny powód we właściwości tej praktycznej władzy rozumu. Albowiem szczegółowe określenie obowiązków, jako obowiązków człowieka, celem ich podziału, możliwe jest tylko pod warunkiem, że poprzednio pozna się podmiot tego określenia (człowieka), według właściwości, jaką istotnie posiada, chociaż tylko o tyle, o ile wymaga tego wzgląd na obowiązek wogóle; to nie należy zaś do Krytyki praktycznego rozumu wogóle, mającej podać tylko dokładnie zasady jego możebności, zakresu i granic, bez szczególnego względu na ludzką naturę. Podział należy więc tutaj do systematu nauki, a nie do systematu krytyki.

*) Recenzent, chcąc uczynić jakiś zarzut tej pracy, lepiej wziął się do rzeczy, niż może sam przypuszczał, twierdząc, że w niej nie postawiliśmy żadnej nowej zasady moralności, a tylko nową formułę. Ależ kto chciałby też wprowadzać nową zasadę wszelkiej moralności i niejako ją dopiero wynajdywać? jak gdyby przed nim świat nie wiedział, co to jest obowiązek, lub pozostawał pod tym względem powszechnie w błędzie. Kto jednak wie, co znaczy dla matematyka formuła, która określa z całą ścisłością i nie pozwala przeoczyć tego, czego wymaga rozwiązanie zadania, ten nie będzie uważał formuły, czyniącej zadość temu wymaganiu ze względu na wszelki obowiązek wogóle, za nic nieznaczącą i zbędną.

http://rcin.org.pl

W drugim rozdziale Analityki uczyniłem, spodziewam się, zadość zarzutowi pewnego miłującego prawdę i bystrego, a więc przecież zawsze godnego szacunku recenzenta owego Uzasadnienia metafizyki moralności, mianowicie, że pojęcie dobra nie zostało tamże ustalone*) (jak to jego zda-

*) Możnaby mi jeszcze zarzucić, dlaczego nie wyjaśniłem poprzednio także pojęcia władzy pożądania, lub uczucia przyjemności; chociaż ten zarzut byłby niesłuszny, ponieważ to wyjaśnienie, jako dane w psychologii, słusznie można było przyjąć z góry. Wszakże definicyę można było tam w ten sposób skonstruować, że uczucie przyjemności przyjęłoby się za podstawę motywacyi władzy pożądania (jakto też rzeczywiście zazwyczaj się dzieje), przez co jednak naczelna zasada praktycznej filozofii musiałaby wypaść koniecznie empirycznie, co przecież należy dopiero rozstrzygnąć, a co niniejsza Krytyka całkowicie obala. Dlatego chcę to wyjaśnienie podać tutaj tak, jak się należy, ażeby tę sporną kwestyę, co jest rzeczą słuszną, pozostawić na razie nierozstrzygniętą. Życie jestto zdolność istoty do postępowania według praw władzy pożądania. Władza pożądania jest jej władzą stania się na mocy swych przedstawień przyczyną rzeczywistości przedmiotów tych przedstawień. Przyjemność jestto przedstawienie zgodności przedmiotu lub czynu z subjektywnymi warunkami życia, t. j. z władzą przyczynowości przedstawienia ze względu na rzeczywistość jego przedmiotu (lub spowodowania sił podmiotu do czynu w celu wywołania go). Więcej nie wymaga krytyka pojęć, zapożyczonych z psychologii, resztę uskutecznia sama Krytyka. Spostrzeżemy łatwo, że pytanie, czy przyjemność zawsze musi tworzyć podstawę władzy pożądania, lub czy też następuje w pewnych warunkach tylko po spowodowaniu owej władzy do czynności, pozostaje na mocy tego wyjaśnienia nierozstrzygniętem; albowiem w skład jego wchodzą same cechy czystego rozsądku, t. j. kategorye, które nie zawierają nic empi-

http://rcin.org.pl

niem stać się było powinno) przed zasadą moralną; jak również uwzględniłem tamże niektóre inne zarzuty, z którymi odnieśli się do mnie ludzie, którzy objawiają szczerą chęć wyświetlenia prawdy, (ci bowiem, którzy uwzględniają tylko swój stary system, i już z góry rozstrzygnęli, co ma być uważane za rzecz słuszną lub niesłuszną, nie wymagają przecież żadnego roztrząsania, które mogłoby stać na zawadzie ich osobistym celom); i w ten sposób będę też nadal postępował.

Jeżeli chodzi o określenie szczególnej władzy duszy ludzkiej według jej źródeł, treści i granic, to nie można wprawdzie, odpowiednio do natury ludzkiego poznania, od niczego innego zaczynać, jeno od części tej duszy, od ich dokładnego i zupełnego przedstawienia, (o ile to jest możliwe przy obecnym stanie naszych uzyskanych już o niej wiadomości). Istnieje atoli jeszcze drugi wzgląd, więcej filozoficzny i architektoniczny; mianowicie, aby ideę całości należycie ująć, i wynikające z niej wszystkie owe części w ich wzajemnym do siebie stosunku wziąć, za pomocą ich wywodu z pojęcia owej całości, pod uwagę w czystej władzy rozumu. To badanie i ta gwarancya jest możliwą tylko na podstawie jak najdokład-

---

rycznego. Taka ostrożność zasługuje w całej filozofii bardzo na polecenie, lubo często się jej zaniedbuje, aby mianowicie swych sądów przed zupełnem rozczłonkowaniem pojęcia, które często dopiero bardzo późno się osiąga, nie uprzedzać ryzykowną definicyą. Zauważy się też z całego toku Krytyki (tak teoretycznego jak praktycznego rozumu), że znajdą się w nim rozmaite powody do uzupełnienia niejednego braku w starym dogmatycznym sposobie postępowania filozofii i poprawienia błędów, które spostrzeżemy dopiero wtenczas, gdy rozum robi z pojęć użytek, zmierzający do ogarnięcia całkowitego jego zakresu.

http://rcin.org.pl

niejszej znajomości systematu, i ci, którzy niechętnie oddawali się temu pierwszemu badaniu, a więc uważali pozyskanie tej znajomości za niewarte trudu, nie osiągną też drugiego stopnia, t. j. przeglądu, będącego syntetycznym powrotem do tego, co przedtem było dane analitycznie, i nie należy się dziwić, że wszędzie znajdują niekonsekwencye, aczkolwiek braki, których każą się domyślać, nie leżą w samym systemacie, lecz tylko w ich własnym niepowiązanym toku myślenia.

Ze względu na niniejszą rozprawę nie obawiam się wcale zarzutu, że chcę wprowadzić nowy język, ponieważ rodzaj poznania zbliża się tutaj sam przez się do popularności. Ten zarzut nie mógł się też co do pierwszej Krytyki nasunąć nikomu, kto ją nie tylko pobieżnie przejrzał, lecz zastanowił się nad jej treścią. Sztuczne tworzenie nowych terminów, gdzie językowi już i tak nie brak wyrazów na oznaczenie danych pojęć, jest dziecinnem usiłowaniem odznaczenia się wśród tłumu, jeżeli nie nowemi i prawdziwemi myślami, to przynajmniej nową łatką na starem ubraniu. Przeto, jeśli czytelnicy owego dzieła znają popularniejsze wyrazy, odpowiadające przecież tak samo myśli, jak wydają mi się odpowiadać tamte, lub jeśli może ufają sobie, że wykażą próżność samych tych myśli, a więc również każdego wyrazu, który je oznacza, to tamtem zobowiązaliby mnie bardzo, ponieważ pragnę tylko być zrozumianym; co się zaś tyczy tego drugiego, to przysłużyliby się filozofii. Dopóki jednak te myśli mają jeszcze ważność, wątpię bardzo, aby dało się znaleźć odpowiadające im, a przecież bardziej utarte wyrazy *).

*) Więcej (niż owej niezrozumiałości) obawiam się tutaj miejscami nieporozumienia co do niektórych wyrazów, które wyszukałem z jak największą starannością, aby zapobiedz omyłce ze względu na pojęcie, na które one

http://rcin.org.pl

Otóż w ten sposób wykryliśmy więc już zasady *a priori* dwuch władz umysłu, władzy poznania i władzy

---

wskazują. I tak w wykazie kategoryj praktycznego rozumu, pod tytułem sposobowości, oznacza dozwolone i niedozwolone (pod względem praktycznie objektywnym możebne i niemożebne) w pospolitym zwyczaju mowy prawie to samo, co następna kategorya obowiązku i tego, co się sprzeciwia obowiązkowi; tutaj atoli to pierwsze ma oznaczać to, co pozostaje z możebnym tylko praktycznym przepisem w zgodzie lub sprzeczności (jak, dajmy na to, rozwiązanie wszystkich zagadnień geometryi i mechaniki), to drugie zaś to, co pozostaje w tymże stosunku do prawa, tkwiącego rzeczywiście w rozumie wogóle; i ta różnica znaczenia nie jest też całkiem obcą pospolitemu zwyczajowi mowy, chociaż nieco niezwykłą. Tak n. p. nie wolno mówcy, jako takiemu, kuć nowych wyrazów lub ich składni; poecie wolno to w pewnej mierze; w żadnym z obu przykładów nie myślimy tutaj o obowiązku. Jeżeli bowiem ktoś chce utracić sławę mówcy, to nikt nie może mu tego zabronić. Chodzi tutaj tylko o różnicę imperatywów pod względem problematycznego, asertorycznego i apodyktycznego skłaniającego powodu. Tak samo odróżniłem w tym wykazie, w którym przeciwstawiłem moralne idee praktycznej doskonałości w rozmaitych szkołach filozoficznych, ideę mądrości od idei świętości, chociaż je w gruncie rzeczy i objektywnie uznałem za jednakiego rodzaju. Pojmuję tam jednak przez nią tylko tę mądrość, którą sobie człowiek (stoik) przywłaszcza, a więc subjektywną własność, człowiekowi mylnie przypisywaną. (Może wyraz cnota, z którą też stoik tak bardzo się popisywał, oznaczałby lepiej charakterystyczny rys jego szkoły.) Wyraz „postulat“ czystego rozumu praktycznego mógł jednak jeszcze najwięcej nieporozumień wywołać, jeżeli się z nim pomieszało znaczenie, które mają postulaty czystej matematyki, i które cechuje apodyktyczna pewność. Atoli te wymagają możebności czynu, którego przedmiot poznaliśmy poprzednio *a priori* teoretycznie z zupełną pewnością jako możliwy. Tamten

http://rcin.org.pl

pożądania, i określiliśmy je pod względem warunków, zakresu i granic ich użycia, przez co założyliśmy trwałą podstawę dla systematycznej, tak teoretycznej jak praktycznej filozofii, jako nauki.

Ale najgorszą rzeczą, jaka mogłaby spotkać te usiłowania, byłoby zrobione przez kogoś nieoczekiwane odkrycie, że wogóle nie istnieje zgoła żadne poznanie *a priori*, ani nie może istnieć. Lecz o to niema obawy. Byłoby to to samo, jak gdyby ktoś chciał udowodnić rozumem, że rozum nie istnieje. Albowiem mówimy, że poznajemy coś rozumem, tylko pod tym warunkiem, że mamy świadomość, iż moglibyśmy także o tem wiedzieć, gdybyśmy nawet nie znachodzili tego tak w doświadczeniu; a więc poznanie rozumowe i poznanie *a priori* oznacza jedno i to samo. Chcieć wycisnąć z sądu empirycznego konieczność (*ex pumice aquam*), a z nią dostarczyć sądowi prawdziwej powszechności (bez której nie jest możliwy żaden wniosek rozumowy, a więc też wniosek na zasadzie analogii, mający przynajmniej mniemaną powszechność i objektywną konieczność, wymający jej przeto zawsze przecie za warunek), jest wręcz sprzecznością. Podsuwać subjektywną konieczność, t. j. nawyknienie, zamiast objektywnej, zawartej tylko w sądach

---

postulat wymaga zaś możebności samego przedmiotu (Boga i nieśmiertelności duszy) na podstawie apodyktycznych praktycznych praw, a więc tylko gwoli praktycznego rozumu; ile że ta pewność wymaganej możebności nie jest wcale teoretyczną, a więc też apodyktyczną, to znaczy koniecznością poznaną ze względu na przedmiot, lecz założeniem koniecznem ze względu na podmiot, celem postępowania według objektywnych, ale praktycznych praw rozumu, a zatem tylko konieczną hipotezą. Dla subjektywnej, ale przecież prawdziwej i bezwarunkowej konieczności rozumowej nie mogłem znaleźć żadnego odpowiedniejszego wyrazu.

http://rcin.org.pl

a priori, znaczy odmawiać rozumowi władzy sądzenia o przedmiocie, t. j. poznawania go i tego, co mu przynależy; n. p. o tem, co często i zawsze następowało po pewnym poprzedzającym stanie, nie mówić, że można z tego o tamtem wnioskować (to bowiem oznaczałoby objektywną konieczność i pojęcie związku *a priori*), lecz tylko, że można oczekiwać podobnych wypadków (u zwierząt ma się rzecz podobnie), znaczy tyle, co odrzucić w gruncie rzeczy pojęcie przyczyny jako fałszywe i jako samą tylko złudę myślową. Chcieć zaradzić temu brakowi objektywnej i wynikającej stąd powszechnej ważności uwagą, że przecież nie widzimy żadnej podstawy, aby innym rozumnym istotom przypisywać inny rodzaj przedstawiania, to, gdyby z tego dało się wyprowadzić słuszny wniosek, niewiadomość nasza przyczyniałaby się więcej do rozszerzenia naszego poznania, niż wszelkie rozmyślanie. Albowiem li tylko dlatego, że nie znamy innych rozumnych istot prócz człowieka, mielibyśmy prawo przypisywać im te cechy, kt're jako własne poznajemy, t. j. znalibyśmy je rzeczywiście. Pomijam tutaj nawet, że powszechność uznawania za prawdziwe nie dowodzi objektywnej ważności sądu (t. j. jego ważności jako poznania), ponieważ, chociażby ona była przypadkowo trafną, nie mogłoby to przecież jeszcze służyć za dowód zgodności z przedmiotem; raczej objektywna ważność stanowi jedynie podstawę koniecznej i powszechnej zgodności.

Hume czułby się też bardzo dobrze w tym systemacie powszechnego empiryzmu pod względem zasad; nie żądał on bowiem, jak wiadomo, nic więcej, prócz tego, aby zamiast wszelkiego objektywnego znaczenia konieczności w pojęciu przyczyny, przyjąć tylko subjektywne, t. j. nawyknienie, w celu odmówienia rozumowi wszelkiego sądu o Bogu, wolności i nie-

http://rcin.org.pl

śmiertelności; rozumiał on się też zapewne bardzo dobrze na tem, żeby, skoro się tylko przystanie na jego zasady, wyprowadzić z nich wnioski z całą logiczną ścisłością. Ale nawet Hume nie uogólnił empiryzmu do tego stopnia, aby włączać do niego także matematykę. Sądy jej uważał za analityczne, i, gdyby to było słuszne, byłyby one też w rzeczy samej apodyktyczne, mimo że nie możnaby stąd wyprowadzać żadnego wniosku o zdolności rozumu do wydawania także we filozofii apodyktycznych sądów, t. j. takich, które byłyby syntetyczne (jak sąd o przyczynowości). Gdybyśmy zaś empiryzm zasad uznali za powszechny, to wpletlibyśmy weń również matematykę.

Otóż, jeśli matematyka sprzeciwia się rozumowi, dopuszczającemu tylko empiryczne zasady, która to sprzeczności nieda się uniknąć w antynomii, gdzie matematyka dowodzi w sposób niezaprzeczony nieskończonej podzielności przestrzeni, empiryzm zaś nie może się na nią zgodzić: to największa możliwa oczywistość w dowodzeniu pozostaje w widocznej sprzeczności z mniemanymi wnioskami z empirycznych zasad, i musimy przeto zapytać się, jak ślepy Cheseldena: co mnie łudzi, wzrok czy czucie? (albowiem empiryzm opiera się na odczutej, racyonalizm zaś na poznanej i zrozumianej konieczności). W ten sposób objawia się powszechny empiryzm jako prawdziwy sceptycyzm, przypisywany Hume'owi mylnie w tak nieograniczonem znaczeniu *); pozostawił on bowiem w po-

*) Nazwom, oznaczającym przynależność do sekty, towarzyszyło zawsze dużo krętactwa; mniej więcej tak, jak gdyby ktoś powiedział: N j e s t i d e a l i s t ą. Albowiem mimo że on wręcz nie tylko przyznaje, lecz obstaje przy tem, że naszym przedstawieniom rzeczy zewnętrznych

http://rcin.org.pl

staci matematyki, przynajmniej jeden niezawodny próbierz doświadczenia, podczas gdy sceptycyzm nie dopuszcza wręcz żadnego próbierza tegoż (który da się napotkać zawsze tylko w zasadach *a priori*), aczkolwiek doświadczenie nie składa się z samych czuć, lecz także z sądów.

Ponieważ jednak w obecnym filozoficznym i krytycznym wieku nie bierze się zapewne seryo owego empiryzmu, przyjmując go, o ile się zdaje, tylko dla ćwiczenia władzy sądzenia i dla przedstawienia przez kontrast w jaśniejszem świetle konieczności racyonalnych zasad *a priori*: to można przecież być wdzięcznym tym, którzy chcą się zająć tą zresztą nie bardzo pouczającą pracą.

---

odpowiadają rzeczywiste przedmioty tychże, to chce on jednak, aby forma ich wyobrażania nie tkwiła w nich, lecz tylko w ludzkim umyśle.

http://rcin.org.pl

WSTĘP.

O idei krytyki praktycznego rozumu.

Teoretyczne użycie rozumu zajmowało się przedmiotami samej władzy poznania, a jego krytyka, ze względu na to użycie, dotyczyła właściwie tylko czystej władzy poznania, ponieważ ta wzbudzała podejrzenie, które się też potem sprawdziło, że gubi się łatwo poza swemi granicami, wśród niedoścignionych przedmiotów, lub nawet sprzecznych z sobą pojęć. Z praktycznem użyciem rozumu ma się już rzecz inaczej. W niem zajmuje się rozum powodami skłaniającymi wolę, która jest władzą albo wywoływania przedmiotów odpowiadających przedstawieniom, albo przecie skłaniania siebie samej, to jest swej przyczynowości, do ich urzeczywistnienia (bez względu na to, czy fizyczna władza jest wystarczającą, czy nie). Albowiem wtedy przynajmniej rozum może wystarczyć do motywowania woli, i ma o tyle zawsze objektywną realność, że chodzi tu tylko o chcenie. Tutaj nasuwa się więc pierwsze pytanie: czy czysty rozum wystarcza sam przez się do kierowania wolą, czy też tylko jako empirycznie uwarunkowany może być jej skłaniającą podstawą. Otóż tutaj występuje usprawiedliwione przez Krytykę czystego rozumu, chociaż niedające się empirycznie przedstawić pojęcie przyczynowości, t. j. przyczynowości na mocy wolności, i jeżeli obecnie zdo-

http://rcin.org.pl

łamy wyszukać podstaw dowodu, że ta własność przynależy w rzeczy samej ludzkiej woli (a więc też woli wszystkich rozumnych istot). to nie tylko wykażemy przez to, że czysty rozum może być praktycznym, ale nawet że on jedynie, a nie rozum empirycznie ograniczony, jest bezwarunkowo praktycznym. A więc nie będziemy mieli do opracowania krytyki czystego praktycznego, lecz tylko rozumu praktycznego wogóle. Albowiem czysty rozum, skoro się już wykazało jego istnienie, nie wymaga żadnej krytyki. Jest on tem, co zawiera samo nić przewodnią i prawidło dla krytyki wszelkiego swego użycia. Zadaniem Krytyki praktycznego rozumu wogóle jest więc odwieść rozum empirycznie uwarunkowany od uroszczenia, że on wyłącznie stanowi warunkującą podstawę woli. Użycie czystego rozumu, jeśli istnienie jego jest rzeczą rozstrzygniętą, jest jedynie imanentne; użycie empirycznie uwarunkowego rozumu, roszczącego sobie pretensyę do samowładztwa, jest natomiast transcendentne, i objawia się w wymaganiach i nakazach, wykraczających całkowicie poza jego dziedzinę, co pozostaje właśnie w odwrotnym stosunku do tego, co można było powiedzieć o czystym rozumie w spekulacyjnem użyciu.

Ponieważ jednak jest to zawsze jeszcze czysty rozum, którego poznanie stanowi tutaj podstawę praktycznego użycia, to trzeba będzie podział Krytyki praktycznego rozumu w ogólnym zarysie przeprowadzić odpowiednio do podziału Krytyki rozumu spekulacyjnego. Będziemy więc musieli mieć jej naukę o pierwiastkach i naukę o metodzie, w tamtej, jako pierwszej cześci, analitykę, jako prawidło prawdy, i dyalektykę, jako przedstawienie i rozwiązanie złudy w sądach praktycznego rozumu. Atoli szyk w rozdziałach analityki będzie znowu odwróceniem szyku w Krytyce czystego

http://rcin.org.pl

rozumu spekulacyjnego. Albowiem tutaj zaczniemy od zasad, postępując do pojęć, a od nich dopiero, ile możności, do zmysłów, podczas gdy przy spekulacyjnym rozumie zaczęliśmy od zmysłów i musieliśmy skończyć na zasadach. Powód tego leży znów w tem: że obecnie mamy do czynienia z wolą i mamy rozważać rozum nie w stosunku do przedmiotów, lecz do tej woli i jej przyczynowości, a więc zasady empirycznie nieuwarunkowej przyczynowości muszą stanowić początek, po którym może dopiero nastąpić próba ustalenia naszych pojęć o motywie takiej woli, o ich zastosowaniu do przedmiotów, a wreszcie do podmiotu i jego zmysłowości. Prawo przyczynowości na mocy wolności, t. j. jakakolwiek praktyczna zasada, stanowi tutaj nieuchronnie początek, określając przedmioty, do których ona jedynie da się zastosować.

---

http://rcin.org.pl

http://rcin.org.pl

Krytyki praktycznego rozumu

Część pierwsza.

Nauka o pierwiastkach czystego rozumu praktycznego.

---

http://rcin.org.pl

http://rcin.org.pl

KSIĘGA PIERWSZA.

Analityka czystego rozumu praktycznego.

ROZDZIAŁ I.

O zasadach czystego rozumu praktycznego.

§ 1. Objaśnienie.

Praktyczne zasady są to sądy, które zawierają ogólne określenie woli, mające pod sobą kilka praktycznych prawideł. Zasady te są subjektywne czyli maksymami, jeżeli podmiot uważa warunek za mający ważność tylko dla jego woli; są zaś objektywne czyli praktycznemi prawami, jeżeli warunek poznajemy jako objektywny, to znaczy, jako mający ważność dla woli każdej istoty rozumnej.

Uwaga.

Jeśli przyjmiemy, że czysty rozum może zawierać w sobie praktyczną, to znaczy do motywacyi woli wystarczającą, podstawę, to istnieją praktyczne prawa; jeżeli zaś nie, to wszystkie praktyczne zasady będą tylko maksymami. W patologicznie pobudzanej woli rozumnej istoty może się znaleźć sprzeczność pomiędzy maksymami a uznanemi przez nią samą praktycznemi prawami. N. p. ktoś może powziąć maksymę, ażeby żadnej zniewagi nie znieść niepomszczonej, a jednak równocześnie wyrozumieć, że to nie jest praktyczne prawo,

http://rcin.org.pl

a tylko jego maksyma, że zaś jako prawidło dla woli każdej istoty rozumnej, w jednej i tej samej maksymie, samo z sobą nie może się zgadzać. W poznaniu przyrody są zasady tego, co się dzieje (n. p. zasada równości działania i przeciwdziałania w udzielaniu się ruchu) zarazem prawami przyrody; użycie rozumu bowiem jest tutaj teoretyczne i określone właściwością przedmiotu. W poznaniu praktycznem, to znaczy takiem które ma do czynienia jedynie z motywami woli, zasady, które ustanawiamy, dlatego nie są jeszcze prawami, którym nieuchronnie podlegamy, że rozum w praktyce ma do czynienia z podmiotem, mianowicie z władzą pożądania, do szczególnej właściwości której może się prawidło wielokrotnie stosować. — Praktyczne prawidło jest zawsze wytworem rozumu, ponieważ przepisuje czyn, jako środek do skutku, jako zamiar. Prawidło to jest atoli dla istoty, u której rozum nie jest wyłącznie podstawą warunkującą wolę, imperatywem, to znaczy prawidłem, którego cechą jest powinność, wyrażająca objektywne zniewolenie do czynu, i które oznacza, że, gdyby rozum wolę całkowicie skłaniał, to czyn dokonałby się niezawodnie według tego prawidła. Imperatywy mają zatem objektywną ważność i różnią się zupełnie od maksym, jako subjektywnych zasad. Tamte określają zaś albo warunki przyczynowości rozumnej istoty, jako sprawczej przyczyny, tylko ze względu na skutek i dostateczność do tegoż, albo też określają tylko wolę, zarówno, czy jest ona wystarczająca dla skutku czy nie. Pierwsze byłyby hipotetycznymi imperatywami i zawierałyby tylko przepisy zdatności; drugie natomiast byłyby kategorycznymi i jedynie praktycznemi prawami. Maksymy są więc wprawdzie zasadami, ale nie są imperatywami. Imperatywy zaś same, jeżeli są warunkowe, to znaczy, jeśli skłaniają wolę nie po prostu jako wolę,

http://rcin.org.pl

lecz tylko ze względu na pożądany skutek, a więc, jeśli są hipotetycznymi imperatywami, są wprawdzie praktycznymi przepisami, ale nie są prawami. Te ostatnie muszą wolę jako wolę dostatecznie skłaniać, nim jeszcze pytam się, czy też mam władzę potrzebną do pożądanego skutku, lub co mam czynić, aby go wywołać, a zatem muszą one być kategoryczne, inaczej nie są prawami; zbywa im bowiem na konieczności, która, jeśli ma być praktyczną, musi być niezależną od patologicznych, a więc od przypadkowo przyczepionych do woli warunków. Powiedzcie komuś, n. p. że musi w młodości pracować i oszczędzać, aby na starość nie cierpieć niedostatku: to jest to słuszny, a zarazem ważny praktyczny przepis woli. Widzimy atoli łatwo, że kierujemy tutaj wolę na coś innego, o czem przypuszczamy, że ona tego pożąda, i pożądanie to trzeba samemu sprawcy pozostawić, czy przewiduje on jeszcze inne źródła oprócz swojego majątku, którego sam się dorobił, lub czy może nawet nie ma nadziei dożyć starości, lub mniema, że kiedyś na wypadek biedy źle sobie będzie mógł poradzić. Rozum, z którego jedynie wypływać może wszelkie prawidło, mające zawierać konieczność, wkłada w ten swój przepis wprawdzie także konieczność (bez tego bowiem przepis nie byłby imperatywem), ale ta konieczność jest tylko subjektywnie uwarunkowaną, i nie można jej u wszystkich podmiotów w równym stopniu przypuszczać. Prawodawstwo rozumu wymaga atoli, żeby on tylko na samym sobie polegał, ponieważ prawidło tylko wtedy ma objektywną i powszechną ważność, jeżeli ma ją bez przypadkowych, subjektywnych warunków, które odróżniają jedną rozumną istotę od drugiej. Otóż powiedzcie komuś: nie powinieneś nigdy kłamliwych dawać obietnic, to jest to prawidło, dotyczące tylko jego woli;

http://rcin.org.pl

zamiary, które człowiek mieć może, mogą być przez nią osiągnięte lub nie; jedynie chcenie jest tem, co owo prawidło ma całkowicie *a priori* określić. Jeśli się okaże, że prawidło to jest słuszne pod względem praktycznym, to jest ono prawem, ponieważ jest kategorycznym imperatywem. Praktyczne prawa odnoszą się więc jedynie do woli, bez względu na to, co przyczynowość jej sprawia, i możemy tę ostatnią (jako należącą do świata zmysłów) pominąć, żeby mieć je czystemi.

§ 2. Twierdzenie I.

Wszystkie praktyczne zasady, które wymagają za warunek przedmiotu (materyi) władzy pożądania, jako motywu woli, są bez wyjątku empiryczne i nie mogą służyć za praktyczne prawa.

Przez materyę władzy pożądania rozumiem przedmiot, którego rzeczywistości pożądamy. Otóż jeżeli pożądanie tego przedmiotu poprzedza praktyczne prawidło i jest warunkiem powzięcia go za zasadę, to powiem (po pierwsze): zasada ta jest wówczas zawsze empiryczną. Albowiem motywem wyboru jest wówczas przedstawienie przedmiotu i taki stosunek tegoż do podmiotu, dzięki któremu władza pożądania skłania się do urzeczywistnienia przedmiotu. Taki stosunek zaś do podmiotu nazywamy zadowoleniem z rzeczywistości przedmiotu. Musielibyśmy je zatem uważać za warunek, umożliwiający motywacyę woli. Nie można jednak zgoła o żadnem przedstawieniu jakiegokolwiek przedmiotu rozstrzygnąć *a priori*, czy będzie ono połączone z przyjemnością czy przykrością, czy też będzie obojętne. Powód warunkujący wybór woli musi więc być w takim wypadku zawsze empiryczny, a zatem również praktyczna materyalna zasada, która wymagała go za konieczny warunek.

http://rcin.org.pl

Ponieważ (po drugie) zasada, opierająca się tylko na subjektywnym warunku wrażliwości na przyjemność lub przykrość, (którą poznajemy zawsze tylko empirycznie, i która nie może mieć w równej mierze znaczenia dla wszystkich istot rozumnych), może wprawdzie dla podmiotu, który ją posiada, służyć za jej maksymę, ale też dla niej samej nie może służyć za prawo (zbywa tej zasadzie bowiem na objektywnej konieczności, którą musimy poznać *a priori*), przeto zasada taka nie może nigdy służyć za praktyczne prawo.

§ 3. Twierdzenie II.

Wszystkie materyalne praktyczne zasady są, jako takie, bez wyjątku jednego i tego samego rodzaju i należą do ogólnej zasady miłości własnej, czyli własnej szczęśliwości.

Przyjemność, płynąca z przedstawienia sobie istnienia jakiejś rzeczy, o ile ma być motywem pożądania tej rzeczy, opiera się na wrażliwości podmiotu, ponieważ zależy od bytu przedmiotu; należy ona więc do zmysłu (uczucia), a nie do rozsądku, który wyraża stosunek przedstawienia do przedmiotu, według pojęć, ale nie do podmiotu, według uczuć. Jest więc ona o tyle tylko praktyczną, o ile uczucie przyjemności, którego podmiot oczekuje od rzeczywistości przedmiotu, kieruje władzą pożądania. Świadomością zaś rozumnej istoty o przyjemności życia, towarzyszącej nieustannie całemu jej bytowi, jest szczęśliwość, a zasadą uczynienia sobie z niej najwyższego motywu woli jest zasada miłości własnej. A więc wszystkie materyalne zasady, które motyw woli opierają na przyjemności lub przykrości, odczuwanej z rzeczywistości jakiegokolwiek przedmiotu, są o tyle całkowicie

http://rcin.org.pl

jednakiego rodzaju, że należą społem do zasady miłości własnej, czyli własnej szczęśliwości.

Wniosek.

Wszystkie materyalne praktyczne prawidła opierają motyw woli na niższej władzy pożądania, i gdyby nie było żadnych formalnych tylko praw tejże, które wolę dostatecznie skłaniają, nie moglibyśmy również przyjąć żadnej wyższej władzy pożądania.

Uwaga I.

Dziwna rzecz, jak bystrzy zresztą ludzie mogą upatrywać różnicę między niższą a wyższą władzą pożądania w tem, czy przedstawienia, połączone z uczuciem przyjemności, w zmysłach, czy w rozsądku mają swój początek. Jeżeli się bowiem pytamy o motywy pożądania i zakładamy je na oczekiwanej od czegokolwiek przyjemności, to nie chodzi nam wcale o to, skąd pochodzi przedstawienie tego sprawiającego przyjemność przedmiotu, a tylko, jak wielką ono sprawia przyjemność. Jeżeli przedstawienie, może ono zresztą w rozsądku mieć swoją siedzibę i swój początek, zdoła skłonić wolę tylko przez to, że wymaga za warunek uczucia przyjemności w podmiocie, to to, że jest ono motywem wyboru, zależy całkowicie od właściwości wewnętrznego zmysłu, że ten mianowicie może być wskutek tego w przyjemny sposób pobudzonym. Choćby przedstawienia przedmiotów były nie wiem jak różnorodne, niech to będą przedstawienia rozsądku, a nawet rozumu w przeciwieństwie do przedstawień zmysłów, to jednak uczucie przyjemności, dzięki któremu jedynie przedstawienia stanowią przecie właściwie motyw woli (oczekiwana stąd przyjemność, ukontento-

http://rcin.org.pl

wanie, które pobudza czynność do urzeczywistnienia przedmiotu), jest nie tylko o tyle jednakiego rodzaju, że może być poznane zawsze tylko empirycznie, ale także o tyle, że pobudza jedną i tę samą siłę życiową, ujawniającą się w władzy pożądania, i pod tym względem od każdego innego motywu niczem nie może się różnić, jak tylko stopniem. Jakżeżby można było inaczej porównać dwa ze względu na rodzaj przedstawienia całkowicie różne motywy co do ich wielkości, ażeby temu dać pierwszeństwo, który najbardziej pobudza władzę pożądania? Ten sam człowiek może pouczającą dla siebie książkę, która mu się raz tylko dostała do rąk, nieprzeczytaną oddać, aby nie opuścić polowania, wyjść w środku pięknej mowy, aby się nie spóźnić na obiad, przerwać rozumną rozmowę, którą zresztą bardzo ceni, aby zasiąść do stolika gry, odmówić nawet biednemu, którego zazwyczaj z radością wspomaga, ponieważ na razie ma tylko tyle pieniędzy, ile potrzeba, żeby opłacić wstęp na komedyę. Jeżeli motywacya woli polega na uczuciu przyjemności lub przykrości, którego on z jakiegokolwiek powodu się spodziewa, to jest mu zupełnie obojętnem, jaki rodzaj przedstawień go pobudza. Przy decydowaniu się na wybór zależy mu tylko na tem, jak silną, trwałą, łatwą do zdobycia i często powtarzającą się jest ta przyjemność. Tak jak temu, który potrzebuje pieniędzy na wydatki, jest zupełnie obojętnem, czy materya tychże, złoto, jest wydobyta z gór, czy wypłókana z piasku, jeżeli tylko złoto wszędzie ma tę samą wartość; tak samo żaden człowiek, jeśli chodzi mu tylko o przyjemność życia, nie pyta się, czy to są przedstawienia rozsądku czy zmysłów, a tylko ile i jak wielkie zadowolenie mu one na najdłuższy przeciąg czasu sprawią. Tylko ci, którzy chcieliby chętnie odmówić czystemu rozumowi

http://rcin.org.pl

władzy kierowania wolą bez jakiegokolwiek uczucia jako warunku, mogą tak dalece zbłądzić w swem własnem wyjaśnieniu, że to, co przedtem sami odnieśli do jednej i tej samej zasady, potem jednak za zupełnie różnorodne uznają. Zdarza się n. p., że można znaleźć też zadowolenie w samem użyciu siły, w świadomości naszej mocy duchowej przy zwalczaniu przeszkód, które stają na drodze naszemu przedsięwzięciu, w kulturze zdolności umysłu i t. d., i nazywamy to słusznie subtelniejszemi przyjemnościami i rozkoszami, ponieważ one więcej, niż inne, są w naszej mocy, nie zużywają się, raczej wzmacniają uczucie do jeszcze większego ich używania, i, sprawiając rozkosz, zarazem uszlachetniają. Ale dlatego uważać je za jakiś inny rodzaj motywacyi woli, jak tylko zmysłowy, ponieważ wymagają one przecież dla umożliwienia tamtych przyjemności, wrodzonego nam i skierowanego na nie uczucia, jako naczelnego warunku tego upodobania, znaczy to samo, co gdy nieumiejętni, którzy chcieliby chętnie partaczyć w metafizyce, wyobrażają sobie materyę tak delikatną, tak nadzwyczaj delikatną, że mogliby dostać od tego zawrotu głowy, i wówczas mniemają, że w ten sposób wymyślili duchową, a jednak rozciągłą istotę. Jeżeli wraz z Epikurem oprzemy cnotę na samej tylko rozkoszy, którą ona obiecuje, żeby skłonić wolę: to nie możemy go potem ganić za to, że tę rozkosz uważa on za zupełnie jednorodną z rozkoszami najgrubszych zmysłów; nie mamy bowiem zgoła podstawy do obwiniania go o to, że przedstawienia, które wzbudzają w nas to uczucie, przypisał tylko cielesnym zmysłom. Dla wielu z tych przedstawień, o ile można odgadnąć, szukał on źródła również w użyciu wyższej władzy poznania; ale to nie przeszkadzało i nie mogło mu też przeszkadzać, ażeby według wzmian-

http://rcin.org.pl

kowanej zasady uważać samą rozkosz, którą sprawiają nam tamte być może intelektualne przedstawienia, i dzięki której one jedynie mogą być motywami woli, za całkowicie jednorodną. Być konsekwentnym, jest największym obowiązkiem filozofa, a przecież spotykamy się z tem najrzadziej. Stare greckie szkoły więcej nam dają tego rodzaju przykładów, niż spotykamy ich w naszym synkretystycznym wieku, gdzie obmyśla się sztucznie pewien koalicyjny system sprzecznych zasad, pełen nierzetelności i płytkości, ponieważ on się publiczności lepiej zaleca, która jest zadowolona, że wie coś o wszystkiem, a w całości nic, i umie się przy tem do wszystkiego zastosować. Zasada własnej szczęśliwości, choćby się przy niej używało nie wiem jak wiele rozsądku i rozumu, nie zawierałaby przecież żadnych innych motywów woli, oprócz tych, które odpowiadają niższej władzy pożądania, a więc, albo niema zgoła wyższej władzy pożądania, albo czysty rozum musi być praktyczny sam przez się, to znaczy mieć możność kierowania wolą przez samą formę praktycznego prawidła, bez wymagania jakiegokolwiek uczucia za warunek, a więc bez przedstawień tego, co jest przyjemne lub przykre, jako materyi władzy pożądania, będącej zawsze empirycznym warunkiem zasad. Wówczas jedynie rozum tylko o tyle, o ile sam przez się kieruje wolą (nie służy skłonnościom), jest prawdziwą wyższą władzą pożądania, której podporządkowywuje się władza pożądania patologicznie warunkowana, i różni się od niej rzeczywiście, a nawet gatunkowo, tak, że nawet najmniejsza domieszka popędów skłonności czyni uszczerbek jego mocy i pierwszeństwu, tak, jak najmniejsza domieszka pierwiastku empirycznego, jako warunku w matematycznem dowodzeniu, poniża i niszczy jego doniosłość i siłę. Rozum

http://rcin.org.pl

skłania wolę w praktycznem prawie bezpośrednio, a nie za pośrednictwem uczucia przyjemności i przykrości, nawet takiej, którą sprawia nam to prawo, a tylko to, że jako czysty rozum może być praktycznym, daje mu możność być prawodawczym.

Uwaga II.

Być szczęśliwym, jest koniecznem żądaniem każdej rozumnej, ale ograniczonej istoty, a zatem nieuchronnym motywem jej władzy pożądania. Albowiem zadowolenie z całego swego bytu nie jest przecież pierwotnem posiadaniem i niebieską rozkoszą, która wymagałaby za konieczny warunek świadomości niezależnego polegania istoty na sobie samej, lecz przez samą ograniczoną jej naturę narzuconem jej zagadnieniem, ponieważ ma ona potrzeby, a potrzeby te dotyczą materyi jej władzy pożądania, t. j. tego, co odnosi się do subjektywnie za podstawę służącego uczucia przyjemności lub przykrości, przez co określa się to, czego ona wymaga dla zadowolenia ze swego stanu. Ale właśnie dlatego, że podmiot ten materyalny motyw może poznać tylko empirycznie, jest rzeczą niemożliwą uważać zadanie to za prawo, ponieważ to ostatnie, jako objektywne, musiałoby zawierać we wszystkich wypadkach i dla wszystkich rozumnych istot ten sam motyw woli. Bo chociaż pojęcie szczęśliwości tworzy zawsze podstawę praktycznego stosunku przedmiotów do władzy pożądania, to jest ono jednak tylko ogólną nazwą subjektywnych motywów i nie określa nic w poszczególnym wypadku, o co przecież w tem praktycznem zadaniu jedynie chodzi, i bez którego to określenia zadanie zgoła nie może być rozwiązane. Bo na czem każdy założyć ma swoją szczęśliwość, to zależy od

http://rcin.org.pl

jego szczególnego uczucia przyjemności i przykrości, a nawet u jednego i tego samego podmiotu od różnych potrzeb, spowodowanych zmianami tego uczucia; subjektywnie konieczne prawo (jako prawo przyrody) jest więc objektywnie nader przypadkową praktyczną zasadą, która u rozmaitych podmiotów może i musi być bardzo różną, nie może zatem nigdy służyć za prawo, ponieważ przy pożądaniu szczęśliwości nie chodzi o formę prawności, a jedynie tylko o materyę, mianowicie czy i jak wielkiego zadowolenia mam się spodziewać z wykonania prawa. Zasady miłości własnej mogą wprawdzie zawierać ogólne prawidła zdatności (do wynajdywania środków do celów), wówczas są to jednak tylko teoretyczne zasady*), n. p. jak ten, kto chciałby chętnie jeść chleb, musi sobie wymyślić młyn. Praktyczne przepisy atoli, które się na nich opierają, nie mogą być nigdy powszechnymi, ponieważ motyw władzy pożądania opiera się na uczuciu przyjemności i przykrości, o którem nie możemy nigdy przypuszczać, że zwraca się powszechnie ku tym samym przedmiotom.

Ale przypuśćmy, że ograniczone rozumne istoty myślą bez wyjątku jednakowo także ze względu na to, co mają uważać za przedmioty swych uczuć rozkoszy lub bólu, tudzież nawet ze względu na środki,

*) Sądy, które w matematyce lub przyrodoznawstwie nazywają się praktycznymi, powinnyby się właściwie nazywać technicznymi. Albowiem o motywacyę woli naukom tym wcale nie chodzi; wskazują one tylko na rozmaitość możliwego czynu, która wystarcza do wywołania pewnego skutku, są zatem tak samo teoretyczne, jak wszystkie sądy, które wyrażają związek przyczyny ze skutkiem. Kto więc pożąda skutku, ten musi się także na to zgodzić, żeby być przyczyną.

http://rcin.org.pl

którymi muszą się posługiwać, ażeby osiągnąć rozkosz i uniknąć bólu, to jednak nie będą one mogły bynajmniej uznać zasady miłości własnej za praktyczne prawo; ta jednomyślność bowiem byłaby sama jednak tylko przypadkową. Motyw miałby przecież zawsze tylko subjektywną ważność, byłby jedynie empiryczny i nie posiadałby tej konieczności, która tkwi w pojęciu każdego prawa, mianowicie objektywnej z zasad *a priori*; chyba, że tej konieczności nie uznawalibyśmy wcale za praktyczną, a tylko za fizyczną, mianowicie, że nasza skłonność zniewala nas tak samo niezawodnie do czynu, jak do ziewania, kiedy widziny, że inni ziewają. Możnaby raczej twierdzić, że nie istnieją żadne praktyczne prawa, a tylko rady gwoli naszych żądz, niżbyśmy mieli subjektywne tylko zasady wynieść do godności praktycznych praw, które bezwarunkowo mają objektywną, a nie tylko subjektywną konieczność, i które musimy poznać zapomocą rozumu *a priori*, a nie zapomocą doświadczenia (choćby ono było jaknajbardziej empirycznie powszechne). Nawet prawidła zgadzających się z sobą zjawisk nazywają się tylko wtenczas prawami przyrody (n. p. mechaniczne), jeżeli poznajemy je rzeczywiście *a priori*, albo przecież (jak przy chemicznych) przypuszczamy, że, gdyby nasze zrozumienie głębiej sięgało, poznalibyśmy je *a priori* z objektywnych podstaw. Atoli przy subjektywnych tyko praktycznych zasadach kładziemy wyraźnie za warunek, że za podstawę muszą im służyć nie objektywne, lecz subjektywne warunki woli; a więc, że zawsze wolno je uważać wyłącznie tylko za maksymy, nigdy zaś za praktyczne prawa. Ta ostatnia uwaga wydaje się być na pierwszy rzut oka tylko czczą gadaniną; zawiera ona jednak definicyę najważniejszej różnicy, jaką tylko w praktycznych badaniach można wziąć pod uwagę.

http://rcin.org.pl

§ 4. Twierdzenie III.

Jeżeli rozumna istota ma pojmować swoje maksymy jako praktyczne ogólne prawa, to może je sobie pomyśleć tylko jako takie zasady, które zawierają motyw woli nie ze względu na materyę, lecz tylko ze względu na formę.

Materya praktycznej zasady jest przedmiotem woli. Ten albo jest jej motywem, albo nie. Jeżeli jest jej motywem, to prawidło woli podlegałoby empirycznemu warunkowi (stosunkowi skłaniającego przedstawienia do uczucia przyjemności i przykrości), a więc nie byłoby praktycznem prawem. Otóż z prawa, jeśli wyłączymy z niego wszelką materyę, to znaczy każdy przedmiot woli (jako motyw), nie pozostanie nic, prócz samej tylko formy powszechnego prawodawstwa. A więc istota rozumna nie może sobie albo zgoła pomyśleć swoich subjektywnie praktycznych zasad, t. j. maksym, zarazem jako praw powszechnych, albo też musi przyjąć, że sama ich forma, według której tamte nadają się do powszechnego prawodawstwa, robi je sama przez się prawem praktycznem.

Uwaga.

Jaka forma w maksymie jest zdatna do powszechnego prawodawstwa, a jaka nie, to może rozróżnić najpospolitszy rozsądek bez nauki. Powziąłem n. p. maksymę, aby swój majątek powiększyć wszelkimi pewnymi środkami. Mam teraz w swoich rękach depozyt, którego właściciel umarł, nie pozostawiwszy o nim żadnego dokumentu. Naturalnie podpada to pod moją maksymę. Chcę teraz tylko wiedzieć, czy maksyma ta może mieć także znaczenie powszechnego praktycznego prawa. Stosuję ją więc do obecnego wypadku

http://rcin.org.pl

i pytam się, czy ona zasię mogłaby przybrać formę prawa, a więc czy mógłbym zarazem zapomocą swojej maksymy takie prawo ustanowić: każdemu wolno zaprzeć się depozytu, którego złożenia nikt mu nie może dowieść. Spostrzegam natychmiast, że taka zasada, jako prawo, zniszczyłaby sama siebie, ponieważ spowodowałaby, że nie istniałyby wcale depozyty. Praktyczne prawo, które za takie uważam, musi się nadawać do powszechnego prawodawstwa: jest to sąd identyczny, a więc sam przez się jasny. Otóż jeżeli powiem, wola moja podlega praktycznemu prawu, to nie mogę mej skłonności (n. p. w obecnym wypadku mej chciwości) przytoczyć jako jej motywu, zdatnego do powszechnego praktycznego prawa; albowiem skłonność nie tylko nie nadaje się do powszechnego prawodawstwa, ale musi się nawet sama zniszczyć w formie powszechnego prawa.

Dziwna przeto rzecz, jak wobec tego, że pożądanie szczęśliwości, a więc również maksyma, dzięki której każdy robi tę ostatnią motywem swej woli, jest powszechną, mogło rozumnym ludziom przyjść na myśl, ażeby dlatego wydawać maksymę za powszechne praktyczne prawo. Ponieważ bowiem z innych względów powszechne prawo przyrody czyni wszystko zgodnem, przeto wynikłoby tutaj, gdybyśmy chcieli nadać maksymie powszechność prawa, wprost jak najbardziej krańcowe przeciwieństwo zgodności, jak najgorsza sprzeczność i całkowite zniszczenie samej maksymy i jej celu. Albowiem wola wszystkich nie ma wówczas jednego i tego samego przedmiotu, lecz każdy ma swój (swój własny pomyślny stan), który wprawdzie przypadkowo może się także zgadzać z zamiarami innych skierowanymi również na nich samych, ale nie wystarcza jeszcze wcale do prawa, ponieważ wyjątki, które przy danej sposobności mamy prawo robić, są nieskończone

http://rcin.org.pl

i nie można ich zgoła ściśle ująć w ogólne prawidło. W ten sposób powstaje harmonia, podobna do tej, którą illustruje pewna satyra na jednomyślność dwojga zakłócających sobie spokój małżonków: O cudowna harmonio, czego on chce, chce także ona i t. d., lub co opowiadają o zobowiązaniu króla Franciszka I względem cesarza Karola V.: Czego mój brat Karol chce (Medyolanu), tego chcę ja również. Empiryczne motywy są niezdatne do powszechnego zewnętrznego prawodawstwa, ale niemniej także do wewnętrznego; każdy bowiem opiera skłonność na własnym podmiocie, inny zaś na innym, a nawet w każdym podmiocie już to ta, już to inna skłonność zyskuje pierwszeństwo wpływu. Wynaleźć prawo, któremu wszystkie skłonności podlegałyby pod tym warunkiem, mianowicie z wszechstronną zgodnością, jest rzeczą absolutnie niemożebną.

§ 5. Zadanie I.

Przypuśćmy, że sama prawodawcza forma maksym jest jedynie wystarczającym motywem woli, to powstaje zadanie wykrycia właściwości takiej woli, która może się kierować wyłącznie formą.

Ponieważ sama forma prawa da się jedynie przez rozum przedstawić, a zatem nie jest przedmiotem zmysłów, nie należy więc także do zjawisk, przeto przedstawienie jej jako motywu woli różni się od wszystkich czynników, warunkujących zdarzenia w przyrodzie według prawa przyczynowości; albowiem przy tych czynniki te muszą być same zjawiskami. Jeżeli zaś też żaden inny powód skłaniający nie może być dla woli prawem, prócz owej powszechnej prawodawczej formy, to taką wolę musimy pomyśleć sobie jako zupełnie niezależną od prawa przyrody zjawisk, mianowicie od prawa przy-

http://rcin.org.pl

czynowości, ze względu na ich wzajemny stosunek. Taka niezależność zaś nazywa się wolnością w najściślejszem, t. j. transcedentalnem znaczeniu. A więc wola, której sama prawodawcza forma maksymy może jedynie służyć za prawo, jest wolną wolą.

§ 6. Zadanie II.

Przypuśćmy, że wola jest wolną, to powstaje zadanie, znaleźć prawo, które jest jedynie zdatne do motywowania jej z koniecznością.

Ponieważ materya praktycznego prawa, t. j. przedmiot maksymy, nie może być nigdy dany inaczej jak empirycznie, wolna wola zaś, jako niezależna od empirycznych (t. j. do świata zmysłów należących) warunków, musi mimo to podlegać motywom, to wolna wola musi, niezależnie od materyi prawa, napotkać przecież w prawie skłaniający powód. W tem zaś, poza materyą prawa, nie mieści się nic więcej, oprócz prawodawczej formy. A więc prawodawcza forma, o ile mieści się w maksymie, jest jedynem, co może stanowić motyw wolnej woli.

Uwaga.

Wolność i bezwarunkowe praktyczne prawo wskazują więc wzajemnie na siebie. Otóż nie pytam się tutaj: czy są one też w rzeczy samej różne, czy może raczej bezwarunkowe prawo jest tylko samowiedzą czystego rozumu praktycznego, ten zaś jest zupełnie jednaki z pozytywnem pojęciem wolności; lecz od czego zaczyna się nasze poznanie tego, co jest bezwarunkowo praktyczne, czy od wolności, czy od praktycznego prawa. Od wolności nie może się ono zaczynać; tej bowiem nie możemy sobie ani bezpośrednio uświadomić, ponieważ pierwsze jej pojęcie jest nega-

http://rcin.org.pl

tywne, ani też wnioskować o niej z doświadczenia, albowiem doświadczenie daje nam poznać tylko prawo zjawisk, a zatem mechanizm przyrody, który jest wprost przeciwieństwem wolności. A więc moralne prawo jest tem, co uświadamiamy sobie bezpośrednio (przy powzięciu maksym woli), co nasuwa się nam przedewszystkiem, i prostą drogą do pojęcia wolności prowadzi, ponieważ rozum przedstawia prawo to jako motyw, wyższy ponad wszelkie zmysłowe warunki, a nawet całkowicie od nich niezależny. Jak jest jednak możliwą świadomość owego moralnego prawa? Możemy być świadomymi czystych praktycznych praw, tak samo, jak jesteśmy świadomymi czystych teoretycznych zasad, zwracając baczną uwagę na konieczność, z jaką przepisuje nam je rozum, i na wykluczenie wszystkich empirycznych warunków, do którego on nas powoduje. Pojęcie czystej woli pochodzi z czystych praw praktycznych, tak jak świadomość czystego rozsądku z czystych praw teoretycznych. Że to jest prawdziwy stosunek zależności naszych pojęć, i że moralność odkrywa nam pierwotnie pojęcie wolności, że więc praktyczny rozum narzuca w tem pojęciu rozumowi spekulacyjnemu po raz pierwszy najbardziej nierozwiązalne zagadnienie, ażeby go przez to wprowadzić w największe zakłopotanie, to daje się już stąd jasno spostrzedz: że, ponieważ pojęcie wolności w zjawiskach nie zdoła nic wyjaśnić, lecz tutaj zawsze mechanizm przyrody musi stanowić nić przewodnią, ponieważ ponadto także antynomia czystego rozumu, pragnącego się wznieść do czynnika bezwarunkowego w szeregu przyczyn, wikła się w niepojętościach tak przy jednem, jak przy drugiem, podczas gdy ten ostatni (mechanizm) jest przecież przynajmniej użyteczny do wyjaśnienia zjawisk; przeto nie ważylibyśmy się nigdy na to, żeby wprowadzać wolność do nauki, gdyby nie wyma-

http://rcin.org.pl

gało tego prawo moralne i z niem praktyczny rozum, i gdyby nam ono nie narzuciło tego pojęcia. Ale także doświadczenie potwierdza ten porządek pojęć w naszym umyśle. Przypuśćmy, że ktoś mniema o swej lubieżnej skłonności, że nie potrafi się jej zgoła oprzeć, gdy nadarzy mu się ulubiony przedmiot i sposobność do niego: to czyż nie przemógłby on wówczas swojej skłonności, gdyby przed domem, w którym nadarza mu się ta sposobność, ustawiono szubienicę, żeby go zaraz po użyciu rozkoszy na niej powiesić. Nie trzeba długo zgadywać, coby odpowiedział. Ale zapytajmy się go, czy, gdyby jego książę, pod grozą takiej samej natychmiastowej kary śmierci, domagał się od niego złożenia fałszywego świadectwa przeciwko uczciwemu człowiekowi, którego książę chciałby chętnie zgubić na podstawie pozornych powodów, to czy on wtedy, jakkolwiek wielką może być jego miłość do życia, uważałby przecie za możliwe przezwyciężyć ją. Czy takby sobie postąpił, czy nie, tego nie zaręczy może, nie ufając sobie; ale że jest to dla niego możliwe, to musi przyznać bez namysłu. Sądzi więc, że coś może uczynić dlatego, że jest świadomym, iż powinien to uczynić, i poznaje w sobie wolność, która inaczej bez moralnego prawa pozostałaby mu nieznaną.

§ 7. Zasadnicze prawo czystego rozumu praktycznego.

Postępuj tak, ażeby maksyma twej woli mogła mieć zawsze zarazem ważność zasady powszechnego prawodawstwa.

Uwaga.

Czysta geometrya ma postulaty jako praktyczne twierdzenia, nie zawierające atoli nie więcej, oprócz

http://rcin.org.pl

przypuszczenia, że można coś uczynić, gdyby się żądało, że powinno się to uczynić, i to są jedyne twierdzenia jej, które dotyczą istnienia. Są to więc praktyczne prawidła pod problematycznym warunkiem woli. Tutaj zaś mówi prawidło: powinno się po prostu w pewien sposób postępować. Praktyczne prawidło jest więc bezwarunkowe, a zatem, jako kategorycznie praktyczny sąd, przedstawione *a priori*, wskutek czego wola jest koniecznie i bezpośrednio (przez samo praktyczne prawidło, które przeto tutaj jest prawem) objektywnie umotywowana. Albowiem czysty, sam w sobie praktyczny rozum jest tutaj bezpośrednio prawodawczy. Wolę pojmujemy jako niezależną od empirycznych warunków, a więc jako czystą wolę, motywowaną samą formą prawa, i motyw ten uważamy za najwyższy warunek wszystkich maksym. Rzecz ta jest dość zastanawiajaca i nie ma równej sobie w całem pozostałem poznaniu praktycznem. Albowiem myśl *a priori* o możliwem powszechnem prawodawstwie, która jest więc tylko problematyczną, jest nakazana bezwarunkowo jako prawo, nie zapożyczając nic od doświadczenia lub od jakiejkolwiek zewnętrznej woli. Ale nie jest to też przepis, według którego powinien się dokonać czyn, umożliwiający pożądany skutek (albowiem wtedy prawidło byłoby zawsze fizycznie uwarunkowane), lecz prawidło, które kieruje *a priori* wolą jedynie ze względu na formę jej maksym, i wobec tego nie jest rzeczą niemożliwą, przynajmniej pomyśleć sobie prawo, które służy tylko gwoli subjektywnej formy zasad, jako motyw na mocy objektywnej formy prawa wogóle. Świadomość tego zasadniczego prawa można nazwać faktem rozumu, ponieważ nie można jej wyrozumować z poprzednich danych rozumu, n. p. z świadomości wolności (albowiem ta nie jest nam przedtem dana), lecz po-

http://rcin.org.pl

nieważ narzuca się nam sama przez się, jako syntetyczny sąd *a priori*, który nie opiera się na żadnem, ani czystem, ani empirycznem wyobrażeniu, lubo byłby analitycznym, gdybyśmy przyjęli z góry wolność woli, co wymagałoby jednak, jako pozytywne pojęcie, intelektualnego wyobrażenia, którego nam tutaj zgoła nie wolno przyjąć. Musimy przecież, żeby prawo to bez nieporozumienia uznać za dane, zauważyć: że nie jest ono empiryczne, lecz jedynym faktem czystego rozumu, który objawia się przez to jako pierwotnie prawodawczy *(sic volo, sic jubeo)*.

Wniosek.

Czysty rozum jest sam przez się praktyczny i daje (człowiekowi) powszechne prawo, które nazywamy prawem moralnem.

Uwaga.

Wymieniony poprzednio fakt nie da się zaprzeczyć. Rozbierzmy tylko sąd, który ludzie wydają o prawności swoich czynów: a okaże się zawsze, że rozum ich, choćby się skłonność temu sprzeciwiała, jednak nieprzedajnie i powodowany sam sobą odnosi maksymę woli przy czynie zawsze do czystej woli, t. j. do samego siebie, uważając się za praktycznego *a priori*. Otóż tę zasadę moralności, właśnie z powodu powszechności prawodawstwa, która ustanawia ją jako formalny najwyższy motyw woli, bez względu na wszelkie subjektywne różnice tejże, uznaje rozum równocześnie za prawo dla wszystkich rozumnych istot, o ile one wogóle mają wolę, to znaczy władzę kierowania swej przyczynowości mocą przedstawienia prawideł, a więc o ile są zdolne do czynów według zasad, przeto również według praktycznych zasad *a priori* (te bowiem

http://rcin.org.pl

jedynie mają taką konieczność, której rozum wymaga dla zasady). Zasada moralności nie ogranicza się więc tylko do człowieka, lecz obejmuje wszystkie ograniczone istoty, posiadające rozum i wolę, włącza nawet istotę nieograniczoną, jako najwyższą inteligencyę. Atoli w pierwszym wypadku ma prawo formę imperatywu, ponieważ możemy wprawdzie przypuścić, że człowiek, jako rozumna istota, ma czystą wolę, ale jako istota, pobudzana potrzebami i zmysłowemi podnietami, nie ma świętej woli, t. j. takiej, która nie byłaby zdolna do żadnych sprzeciwiających się moralnemu prawu maksym. Prawo moralne jest zatem dla ograniczonych istot imperatywem, który nakazuje kategorycznie, ponieważ prawo jest bezwarunkowe; stosunek takiej woli do tego prawa jest zależnością, pod nazwą zobowiązania, oznaczającego zniewolenie do czynu, jakkolwiek przez sam rozum i jego objektywne prawo, które to zniewolenie dlatego nazywa się obowiązkiem, że w patologicznie pobudzanej (chociaż wskutek tego nie skłanianej, a więc też zawsze wolnej) woli tkwi życzenie, które wynika z subjektywnych przyczyn, a więc może się też często sprzeciwiać czystemu objektywnemu motywowi, i wymaga przeto, jako moralnego zniewolenia, oporu praktycznego rozumu, który to opór możemy nazwać wewnętrznym, ale intelektualnym przymusem. W najdoskonalszej inteligencyi przedstawiamy sobie słusznie wolę jako niezdolną do żadnej maksymy, która nie mogłaby być równocześnie objektywnem prawem, a pojęcie świętości, które jej wskutek tego przynależy, nie wynosi jej wprawdzie ponad wszystkie praktyczne, ale przecież ponad wszystkie praktycznie ograniczające prawa, a więc ponad zobowiązanie i powinność. Ta świętość woli jest jednak praktyczną ideą, która musi koniecznie służyć za pierwowzór, a zbli-

http://rcin.org.pl

żanie się do niego w nieskończoność jest jedyną powinnością wszystkich ograniczonych rozumnych istot, ideą, którą czyste moralne prawo, nazwane dla tego świętem, ustawicznie i słusznie przed oczy im stawia; a niezłomne przekonanie o idącym w nieskończoność postępie swych maksym ku temu pierwowzorowi i o ich niezmienności w tym ustawicznym postępie, czyli cnota, jest najwyższem, co ograniczony praktyczny rozum osiągnąć może, cnota, która sama znowu przynajmniej jako naturalnie zdobyta władza nigdy nie może być doskonałą, ponieważ pewność w takim wypadku nie staje się nigdy apodyktyczną pewnością, a jako wmawianie w siebie jest bardzo niebezpieczną.

§ 8. Twierdzenie IV.

Autonomia woli jest jedyną zasadą wszystkich moralnych praw i odpowiadających im obowiązków. Wszelka heteronomia woli natomiast nie tylko nie uzasadnia zgoła żadnego zobowiązania, lecz sprzeciwia się raczej jego zasadzie i moralności woli. Na niezależności od wszelkiej materyi prawa (t. j. od pożądanego przedmiotu), zarazem jednak na motywacyi woli przez samą powszechną prawodawczą formę, do której przyjęcia maksyma musi być zdolną, polega bowiem jedynie zasada moralności. Owa niezależność jest wolnością w negatywnem, to własne prawodawstwo czystego, i jako takiego, praktycznego rozumu, jest zaś wolnością w pozytywnem znaczeniu. Prawo moralne nie wyraża więc nic innego, jeno autonomię czystego rozumu praktycznego, t. j. wolności, a ta jest formalnym warunkiem wszystkich maksym, pod którym jedynie mogą one zgadzać się z najwyższem praktycznem prawem. Przeto, jeżeli materya chcenia, która nie może być niczem innem, jeno przed-

http://rcin.org.pl

miotem pożądania, które łączy się z prawem, wejdzie do praktycznego prawa jako warunek jego możebności, to wyniknie stąd heteronomia woli, t. j. zależność od prawa przyrody, polegająca na uleganiu popędowi lub skłonności, i wola nie daje sama sobie prawa, a tylko przepis rozumnego postępowania według patologicznych praw; maksyma zaś, która w ten sposób nie może nigdy zawierać powszechnie prawodawczej formy, nie tylko nie nakłada żadnego zobowiązania, ale sprzeciwia się nawet zasadzie czystego rozumu praktycznego, a więc wskutek tego również moralnemu usposobieniu i przekonaniu, chociażby czyn, który stąd wynika, był zgodny z prawem.

Uwaga I.

Do praktycznego prawa nie należy więc nigdy zaliczać praktycznego przepisu, w którym tkwi materyalny (a więc empiryczny) warunek. Albowiem prawo czystej woli, która jest wolną, wprowadza ją do zupełnie innej sfery, niż empiryczna, i konieczność, którą prawo to wyraża, ponieważ nie ma być koniecznością przyrody, może przeto zależeć jedynie na formalnych warunkach możebności prawa wogóle. Wszelka materya praktycznych prawideł polega zawsze na subjektywnych warunkach, które nie dostarczają jej żadnej innej powszechności dla rozumnych istot, jeno warunkowej (w razie, gdybym tego lub owego pożądał, co wówczas muszę czynić, żeby to urzeczywistnić), i chodzi w nich bez wyjątku o zasadę własnej szczęśliwości. Jużci nie da się zaprzeczyć, że każde chcenie musi mieć także przedmiot, a zatem materyę; ale nie jest ona przecież dlatego właśnie kierowniczą zasadę i warunkiem maksymy; jeśli tem bowiem jest, to maksyma nie da się przedstawić

http://rcin.org.pl

w powszechnie prawodawczej formie, ponieważ oczekiwanie istnienia przedmiotu byłoby wówczas skłaniającą przyczyną wyboru, i ponieważ zależność władzy pożądania od istnienia jakiejkolwiek rzeczy musielibyśmy uważać za podstawę chcenia, której to zależności możemy szukać zawsze tylko w empirycznych warunkach, wskutek czego nie może ona nigdy służyć za podstawę koniecznego i powszechnego prawidła. Tak n. p. szczęśliwość innych istot będzie mogła być przedmiotem woli rozumnej istoty. Ale gdyby była warunkującą podstawą powzięcia maksymy, to trzebaby przypuścić, że w pomyślności drugich znajdujemy nie tylko naturalne ukontentowanie, lecz także potrzebę, jak tego współczujące usposobienia u ludzi wymaga. Atoli tej potrzeby nie mogę przypuścić u każdej rozumnej istoty (u Boga zgoła nie). Materya maksymy może więc wprawdzie pozostać, ale nie powinna być jej warunkiem, inaczej bowiem maksyma nie nadawałaby się do prawa. Przeto sama forma prawa, ograniczającego materyę, musi być zarazem powodem dołączenia tej materyi do woli, ale nie uważania jej za warunek. Przypuśćmy, że materyą jest n. p. moja własna szczęśliwość. Szczęśliwość ta, jeżeli ją każdemu przypiszę (co też w rzeczy samej mogę uczynić przy istotach ograniczonych) może wówczas tylko stać się objektywnem praktycznem prawem, jeśli obejmę nią także szczęśliwość drugich. Prawo popierania szczęśliwości drugich nie wynika więc z założenia, że jest to przedmiotem wyboru woli każdej istoty, a tylko z tego, że forma powszechności, której rozum wymaga za warunek nadania maksymie miłości własnej objektywnej ważności prawa, staje się motywem woli, a więc motywem czystej woli nie był przedmiot (szczęśliwość drugich), lecz sama forma prawa była jedynie tem, czem ograniczyłem swą na skłonności opartą maksymę,

http://rcin.org.pl

w celu wyjednania jej powszechności prawa i uczynienia jej w ten sposób zgodną z czystym praktycznym rozumem, z którego to ograniczenia, a nie z dodatku zewnętrznej pobudki, mogło wówczas jedynie wynikać pojęcie zobowiązania, ażeby maksymę mej miłości własnej rozszerzyć również na szczęśliwość drugich.

Uwaga II.

Wprost przeciwieństwem zasady moralności jest to: jeżeli zasadę własnej szczęśliwości uczynimy motywem woli, do czego, jak wyżej wykazałem, musimy wszystko wogóle zaliczyć, co zakłada motyw, mający służyć za prawo, na czemśkolwiek innem, jak na prawodawczej formie maksymy. Ale ta sprzeczność nie jest tylko logiczną, jak między empirycznie uwarunkowanemi prawidłami, które chcieliśmy przecież wynieść do godności koniecznych zasad poznania, lecz praktyczną, i zniszczyłaby całkowicie moralność, gdyby głos rozumu ze względu na wolę nie był tak wyraźny, tak niedający się zagłuszyć, tak zrozumiały nawet dla najprostszego człowieka; ale tak może zasada własnej szczęśliwości zachować się tylko jeszcze w bałamutnych spekulacyach tych szkół, które są dość czelne, ażeby zagłuszać w sobie ów boski głos, dla utrzymania w całości teoryi, nie wymagającej łamania sobie nad nią głowy.

Gdyby twój ulubiony zresztą zażyły przyjaciel mniemał, że usprawiedliwi się przed tobą z powodu fałszywie złożonego świadectwa tem, iż będzie zasłaniał się najprzód rzekomo świętym obowiązkiem własnej szczęśliwości, a potem wyliczał wszystkie korzyści, przez to zdobyte, wymieniał roztropność, którą zachowuje, żeby zabezpieczyć się przed wszelkiem odkryciem, nawet z twej własnej strony, któremu tajemnicę dla tego tylko wyjawia, ażeby mógł się jej każdego czasu zaprzeć;

http://rcin.org.pl

i gdyby potem zupełnie seryo udawał, że spełnił prawdziwy obowiązek człowieka: to, albo zaśmiałbyś mu się prosto w twarz, albo wzdrygnąłbyś się przed tem ze wstrętem, chociaż, gdyby ktoś kierował swoje zasady tylko na własne korzyści, nie miałbyś temu sposobowi postępowania zgoła nic do zarzucenia. Lub przypuśćcie, że ktoś poleca wam jako zarządcę domu człowieka, któremu możecie ślepo powierzyć wszystkie swoje interesy, i ażeby w was wzbudzić zaufanie, wychwala go jako roztropnego człowieka, który po mistrzowsku rozumie się na swej własnej korzyści, również, jako niezmordowanie czynnego, który nie pomija żadnej do tego sposobności, w końcu, żeby też czasem jakieś obawy nie stały na przeszkodzie co do jego prostackiej chciwości, sławi go, jak on to wytwornie potrafi żyć, jak szuka swego zadowolenia nie w gromadzeniu pieniędzy, lub grubijańskim zbytku, lecz w rozszerzaniu swych wiadomości, w dobrze dobranem, pouczającem towarzystwie, nawet we wspomaganiu biednych, ale zresztą nie jest skrupulatny w wyborze środków (które przecież swą wartość lub brak wartości tylko od celu zapożyczają) i cudze pieniądze i mienie uważa dla swych celów za równie dobre, jak swoje własne, skoro tylko wie, że może to bez obawy odkrycia i bez przeszkody uczynić: to albo pomyślelibyście, że polecający kpi z was, albo że postradał rozum. — Tak wyraźnie i ściśle są określone granice moralności i miłości własnej, że nawet najpospolitsze oko nie może się zgoła pomylić w odróżnieniu, czy coś należy do jednej czy do drugiej. Kilka następujących uwag mogą się wprawdzie wydawać zbytecznemi wobec tak widocznej prawdy, ale służą one przecie przynajmniej do tego, ażeby sądowi pospolitego ludzkiego rozumu nadać trochę więcej wyrazistości.

http://rcin.org.pl

Zasada szczęśliwości może wprawdzie służyć za maksymy, ale nigdy za takie, które byłyby zdatne do praw woli, nawet gdyby się za przedmiot wzięło szczęśliwość powszechną. Ponieważ bowiem poznanie tejże polega na samych tylko danych doświadczenia, gdyż każdy sąd o niej zależy całkiem od mniemania jednostki, które prócz tego jest samo bardzo zmienne, to mogą istnieć wprawdzie generalne, ale nigdy uniwersalne prawidła, to znaczy takie, które przeciętnie najczęściej się ziszczają, ale nie takie, które muszą mieć zawsze i koniecznie ważność, nie można więc na nich opierać praktycznych praw. Właśnie dlatego, że tutaj przedmiot wyboru woli musi być warunkiem jego prawidła, a więc musi je poprzedzać, nie można tego prawidła odnieść do niczego innego, prócz tego, co odczuwamy, a więc do doświadczenia, i na niem oprzeć, wobec czego różność sądu musi być nieskończona. Zasada ta nie przepisuje zatem wszystkim istotom rozumnym tych samych praktycznych prawideł, lubo noszą one wspólne miano, mianowicie szczęśliwości. Prawo moralne uważamy zaś tylko dlatego za objektywnie konieczne, ponieważ ma ono mieć ważność dla każdego, kto posiada rozum i wolę.

Maksyma miłości własnej (roztropność) doradza tylko; prawo moralności nakazuje. Jest zaś przecież wielka różnica między tem, do czego nam się radzi, a do czego jesteśmy zobowiązani.

Jak należy postępować według zasady autonomii woli, to pozna bardzo łatwo i bez wątpliwości najpospolitszy rozsądek; co należy czynić pod warunkiem jej heteronomii, to trudno poznać i wymaga znajomości świata; to znaczy, co jest obowiązkiem, nasuwa się każdemu samo przez się; co zaś prawdziwą trwałą korzyść przynosi, jeżeli ona ma się rozciągać

http://rcin.org.pl

na całe istnienie, to spowite jest zawsze w nieprzeniknioną ciemnię i wymaga dużo roztropności, ażeby praktyczne, do korzyści tej dostrojone prawidło, zapomocą zręcznie dobranych wyjątków choćby tylko w znośny sposób do celów życia przystosować. A przecież prawo moralne nakazuje każdemu postępować według niego, i to z jak największą punktualnością. Osądzenie tego, co według niego należy czynić, nie musi być przeto tak trudne, żeby najpospolitszy i najmniej wprawny rozsądek nie umiał się sam z tem obejść bez roztropności światowej.

Czynić zadość kategorycznemu nakazowi moralności, jest zawsze w każdego mocy; empirycznie uwarunkowanemu przepisowi szczęśliwości czynić zadość, jest tylko rzadko możliwe, i to zgoła nie dla każdego choćby tylko ze względu na jeden jedyny cel. Przyczyną tego jest to, że przy pierwszem chodzi tylko o maksymę, która musi być prawdziwą i czystą, przy ostatniem zaś także o siły i fizyczną zdolność do urzeczywistnienia pożądanego przedmiotu. Nakaz, że każdy powinien dążyć do tego, aby stać się szczęśliwym, byłby nierozsądny; nie nakazuje się bowiem nigdy nikomu tego, czego on już sam przez się niezawodnie chce. Trzebaby mu tylko nakazać, lub raczej podać środki, ponieważ nie potrafi on wszystkiego uczynić, czego chce. Ale nakazywać moralność, pod mianem obowiązku, jest rzeczą całkiem rozumną; albowiem jej przepisowi niekoniecznie każdy chętnie chce być posłusznym, jeżeli ona sprzeciwia się skłonnościom, a co się tyczy środków, umożliwiających wykonywanie tego prawa, to nie wolno ich tutaj uczyć; albowiem czego człowiek w tym względzie chce, to może też uczynić.

Kto stracił w grze, może wprawdzie gniewać się na siebie i swoją nieroztropność, ale jeśli jest świado-

http://rcin.org.pl

mym, że w grze oszukał (chociaż przez to zyskał), to musi sobą pogardzać, skoro się porówna z prawem moralnem. Musi więc ono być przecież czemś innem, niż zasadą własnej szczęśliwości. Być bowiem zmuszonym powiedzieć samemu sobie: jestem nikczemny, chociaż wypchałem swój worek, to musi przecież mieć inną miarę sądu, niż chwalić samego siebie i powiedzieć: jestem roztropnym człowiekiem, wzbogaciłem bowiem swą kasę.

Wreszcie tkwi w idei naszego praktycznego rozumu jeszcze coś, co towarzyszy uchybieniu prawu moralnemu, mianowicie jego karygodność. Otóż z pojęciem kary, jako takiej, nie da się przecież zgoła połączyć osiągnięcie szczęśliwości. Bo chociaż ten, kto karze, może wprawdzie mieć zarazem dobry zamiar, żeby tę karę również ku temu celowi skierować, to musi ona przecież przedtem być jako kara, t j. jako samo zło, sama przez się usprawiedliwiona, tak, że ukarany, gdyby na tem się skończyło, i choćby nie spodziewał się żadnego poza tą surowością ukrywającego się dobrodziejstwa, musi sam przyznać, że stała mu się sprawiedliwość, i los jego odpowiada zupełnie jego postępowaniu. Każda kara, jako taka, musi być przedewszystkiem sprawiedliwa, i to stanowi istotę tego pojęcia. Może być z nią wprawdzie połączona także dobrotliwość, ale na nią nie ma zasługujący na karę stosownie do swego postępowania najmniejszego powodu liczyć. Zatem kara jest fizycznem złem, które, chociażby nie było związane, jako naturalny wynik, z moralnie złem, musielibyśmy jednak jako wynik według zasad moralnego prawodawstwa z niem związać. Otóż, jeśli wszelkie przestępstwo, pomijając nawet fizyczne następstwa ze względu na sprawcę, samo przez się zasługuje na karę, t. j. szczęśliwość (przynajmniej częściowo) zatraca, to byłoby oczywiście niedorzecznością

http://rcin.org.pl

powiedzieć: przestępstwo polegało właśnie na tem, że sprawca ściągnął na siebie karę, ponieważ zadał uszczerbek swojej własnej szczęśliwości (co musiałoby być według zasady miłości własnej właściwem pojęciem wszelkiego przestępstwa). Kara byłaby w ten sposób podstawą nazwania czegoś przestępstwem, i sprawiedliwość musiałaby raczej na tem polegać, żeby wszelkiego karania zaniechać, a nawet naturalnemu przeszkodzić; wówczas bowiem nie zawierałby czyn już niemoralnie złego, ponieważ odwróciliśmy teraz wszelkie fizyczne zło, które z innych względów z niego wynika, i dla którego jedynie czyn nazywał się złym. Uważać zaś wkońcu wszelką karę i nagrodę zgoła tylko za maszyneryę w ręku jakiejś wyższej potęgi, mającą jedynie służyć do pobudzania przez to rozumnych istot ze względu na ich ostateczny cel (szczęśliwość) do czynu, jest zbyt widocznie niszczącym wszelką wolność mechanizmem ich woli, żeby trzeba było nad tem się zastanawiać.

Jeszcze bardziej subtelne, chociaż tak samo nieprawdziwe, jest mniemanie tych, którzy przyjmują pewien szczególny moralny zmysł, mający w miejsce rozumu określać moralne prawo, według którego świadomość cnoty łączyłaby się bezpośrednio z zadowoleniem i rozkoszą, świadomość występku zaś z niepokojem duszy i bólem, i w ten sposób zakładają przecież wszystko na pożądaniu własnej szczęśliwości. Nie przytaczając tutaj tego, co powiedziałem wyżej, chcę tylko zwrócić uwagę na złudzenie, które przy tem zachodzi. Ażeby przedstawić sobie występnego człowieka jako dręczonego niepokojem umysłu wskutek świadomości jego wykroczeń, muszą go przedstawić sobie, co do najgłówniejszej podstawy jego charakteru, już z góry jako moralnie dobrego, przynajmniej w pewnym stopniu, tak, jak tego, któremu sprawia rozkosz świadomość czynów, zgodnych z obo-

http://rcin.org.pl

wiązkiem, muszą sobie już przedtem przedstawić jako cnotliwego. A więc pojęcie moralności i obowiązku musiało przecież poprzedzić wszelki wzgląd na to zadowolenie i nie da się z niego zgoła wyprowadzić. Musimy przecież wprzód cenić ważność tego, co nazywamy obowiązkiem, powagę prawa moralnego i bezpośrednią wartość, którą wykonywanie tegoż daje osobnikowi w jego własnych oczach, ażeby odczuć owo zadowolenie w świadomości swej zgodności z obowiązkiem, i gorzką naganę, jeżeli możemy sobie zarzucić uchybienie mu. Nie można więc tego zadowolenia czy niepokoju duszy odczuwać przed poznaniem zobowiązania i uważać go za jego podstawę. Trzeba już być przynajmniej jako tako uczciwym człowiekiem, ażeby módz sobie owe uczucia choćby tylko przedstawić Że zresztą, tak samo, jak dzięki wolności ludzka wola da się kierować bezpośrednio moralnem prawem, również częstsze wykonywanie go, zgodnie z tym motywem, może subjektywnie spowodować wreszcie uczucie zadowolenia z samego siebie, temu zgoła nie przeczę; raczej należy to nawet do obowiązku, żeby ugruntować i wypielęgnować to uczucie, które właściwie jedynie zasługuje na nazwę uczucia moralnego; ale pojęcie obowiązku nie da się z niego wywieść, inaczej musielibyśmy pomyśleć sobie uczucie dla prawa jako takiego, i przedmiotem uczucia zrobić to, co tylko rozum może sobie pomyśleć; co, jeśli nie ma się stać wręcz sprzecznością, zniszczyłoby całkowicie wszelkie pojęcie obowiązku i postawiłoby na jego miejsce tylko mechaniczną grę subtelniejszych skłonności, kłócących się niekiedy z pospolitszemi.

Otóż, jeżeli naszą formalną naczelną zasadę czystego rozumu praktycznego (jako autonomii woli) porównamy z wszystkiemi dotychczasowemi ma-

http://rcin.org.pl

teryalnemi zasadami moralności, to możemy przedstawić zapomocą tabeli wszystkie pozostałe, jako takie, w których wyczerpują się rzeczywiście zarazem wszystkie inne możebne wypadki, oprócz jedynego formalnego, i w ten sposób naocznie dowieść, że daremnem jest szukać jakiejś innej zasady, prócz teraz wyłuszczonej. — Wszystkie możebne powody skłaniające wolę są mianowicie albo tylko subjektywne, a więc empiryczne, albo także objektywne i racyonalne; tak jedne jak drugie są zaś albo zewnętrzne albo wewnętrzne.

http://rcin.org.pl

Praktyczne materyalne powody skłaniające w zasadzie moralności są:

subjektywne				objektywne	
zewnętrzne		wewnętrzne		wewnętrzne	zewnętrzne
wychowania (według Montaigne'a)	ustroju społecznego (według Mandeville'a)	fizycznego uczucia (według Epikura)	moralnego uczucia (podług Hutchesona)	doskonałości (według Wolfa i stoików)	woli Boga (według Crusiusa i innych teologicznych moralistów).

http://rcin.org.pl

Powody skłaniające, znajdujące się po lewej stronie, są bez wyjątku empiryczne i nie nadają się oczywiście zgoła do powszechnej zasady moralności. Te po prawej stronie opierają się zaś na rozumie (albowiem doskonałość, jako właściwość rzeczy, i najwyższa doskonałość, przedstawiona w substancyi, t. j. Bóg dadzą się obie tylko zapomocą pojęć rozumowych pomyśleć). Atoli pierwsze pojęcie, mianowicie doskonałości, można rozumieć albo w znaczeniu teoretycznem, a wtedy nie oznacza ono nic więcej, prócz zupełności każdej rzeczy w swoim rodzaju (transcedentalną), albo zupełność rzeczy tylko jako rzeczy wogóle (metafizyczną), o czem nie możemy tutaj mówić. Pojęciem doskonałości w znaczeniu praktycznem jest zaś zdatność czyli dostateczność rzeczy dla wszelakich celów. Doskonałość ta, jako właściwość człowieka, a więc wewnętrzna, nie jest niczem innem, jeno talentem, a to, co go wzmacnia lub uzupełnia, zręcznością. Najwyższa doskonałość w substancyi, t. j. Bóg, a więc zewnętrzna (rozważana pod względem praktycznym), jest dostatecznością tej istoty do wszystkich celów wogóle. Skoro więc cele muszą nam być wpierw dane, ze względu na które jedynie pojęcie doskonałości (wewnętrznej, w nas samych, lub zewnętrznej, w Bogu) może stać się motywem woli; cel zaś, jako przedmiot, który musi poprzedzać motywacyę woli przez praktyczne prawidło i zawierać podstawę jej możliwości, a więc materya woli, uważana za jej motyw, zawsze jest empiryczną, może więc służyć za epikurejską zasadę eudajmonologii, ale nigdy za czystą rozumową zasadę etyki i obowiązku, (tak jak talenty i ich rozkrzewianie tylko dlatego, że przyczyniają się do korzyści życiowych, lub wola Boga, jeżeli zgodność z nią, bez względu na po-

http://rcin.org.pl

przedzającą ją, od jej idei niezależną praktyczną zasadę, bierzemy za przedmiot woli, tylko dzięki szczęśliwości, której się po nich spodziewamy, mogą stać się pobudką woli): to wynika po pierwsze, że wszystkie tutaj ustanowione zasady są materyalne, po drugie, że obejmują wszystkie możliwe materyalne zasady, i stąd wkońcu wniosek: że, ponieważ materyalne zasady nie nadają się zgoła do naczelnego prawa moralnego (jak dowiedliśmy), formalna praktyczna zasada czystego rozumu, według której sama forma dzięki naszym maksymom możebnego powszechnego prawodawstwa musi stanowić naczelny i bezpośredni motyw woli, jest jedynie możliwą rzeczą, która nadaje się do kategorycznych imperatywów, t. j. do praktycznych praw (obowiązujących do czynów) i wogóle do zasady moralności, tak w ocenianiu ludzkiej woli, jak w zastosowaniu do niej, przy jej określeniu.

I. O wywodzie zasad czystego rozumu praktycznego.

Analityka ta wykazuje, że czysty rozum może być praktycznym, t. j. może kierować wolą sam przez się, niezależnie od wszelkich warunków empirycznych — a to mianowicie przez fakt, w którym czysty rozum okazuje się w nas w rzeczy samej praktycznym, t. j. przez autonomię w zasadzie moralności, dzięki której skłania on wolę do czynu. — Wykazuje ona zarazem, że ten fakt łączy się nierozerwalnie z świadomością wolności woli, a nawet jest z nią identyczny, wskutek czego wola rozumnej istoty, która, jako należąca do świata zmysłowego, poznaje siebie, tak jak inne sprawcze przyczyny, jako koniecznie podległą prawom przyczynowości, jest przecież pod względem praktycznym, z innej strony, t. j. jako istota sama

http://rcin.org.pl

w sobie, zarazem świadomą swego w myślnym porządku rzeczy uwarunkowanego bytu, wprawdzie nie podług jakiegoś szczególnego wyobrażenia, które posiada o samej sobie, lecz stosownie do pewnych dynamicznych praw, mogących warunkować jej przyczynowość w świecie zmysłów; albowiem, że wolność, jeśli się nam ją przypisze, przenosi nas w myślny porządek rzeczy, dowiedliśmy dostatecznie na innem miejscu.

Jeżeli teraz porównamy z tem analityczną część Krytyki czystego rozumu spekulacyjnego, to okaże się godne uwagi przeciwieństwo obu. Nie zasady, lecz czyste zmysłowe wyobrażenie (przestrzeń i czas) było tam pierwszem danem, co umożebniało poznanie *a priori*, i to tylko ze względu na przedmioty zmysłów. — Syntetyczne zasady z samych pojęć bez wyobrażenia były niemożebne, raczej mogły one mieć miejsce tylko ze względu na wyobrażenie, które było zmysłowe, a więc też tylko ze względu na przedmioty możebnego doświadczenia, ponieważ pojęcia rozsądku, jedynie w połączeniu z tem wyobrażeniem, umożliwiają takie poznanie, które nazywamy doświadczeniem. — Poza przedmiotami doświadczenia, a więc o rzeczach jako noumenach, odmówiliśmy spekulacyjnemu rozumowi z zupełną słusznością wszelkiego pozytywnego poznania. — Dokonał on przecież tyle, że zabezpieczył pojęcie noumenów, t. j. możebność, a nawet konieczność pomyślenia ich sobie, i ocalił n. p. przed wszelkiemi zarzutami przyjęcie negatywnie pojętej wolności, jako zupełnie zgodne z owemi zasadami i ograniczeniami czystego rozumu teoretycznego, nie dając jednak żadnego określonego i rozszerzającego wiedzę poznania takich przedmiotów, pozbawiając nas raczej w tym względzie całkowicie wszelkiej nadziei.

Natomiast moralne prawo, lubo nie otwiera żadnych widoków, nastręcza przecież fakt, który ma

http://rcin.org.pl

mocy danych świata zmysłowego i całego zakresu naszego teoretycznego użycia rozumu absolutnie wyjaśnić się nie da, fakt, który wskazuje na czysty świat myślny, a nawet pozytywnie go określa i pozwala nam coś z niego poznać, mianowicie prawo.

Prawo to ma dostarczyć światu zmysłów, jako zmysłowej naturze (co się tyczy istot rozumnych) formy świata myślnego, t. j. nadzmysłowej natury, nie zadając jednak uszczerbku mechanizmowi tamtej. Otóż natura jest w najogólniejszem zrozumieniu istnieniem rzeczy, podległem prawom. Zmysłowa natura istot rozumnych wogóle jest ich istnieniem, podległem empirycznie uwarunkowanym prawom, zatem dla rozumu heteronomią. Nadzmysłowa natura tych samych istot jest natomiast ich istnieniem według praw, które są niezależne od wszelkiego empirycznego warunku, należą więc do autonomii czystego rozumu. A ponieważ prawa, według których istnienie rzeczy zależy od poznania, są praktycznemi, przeto nadzmysłowa natura, o ile możemy ją pojąć, nie jest niczem innem, jeno naturą podległą autonomii czystego rozumu praktycznego. Prawem tej autonomji jest zaś prawo moralne, które jest zatem podstawowem prawem nadzmysłowej natury i czystego świata myślnego, którego odwzorowanie ma istnieć w świecie zmysłów, ale przecie zarazem bez ujmy dla jego praw. Możnaby tamtą nazwać naturą wzorującą *(natura archetypa)*, którą tylko rozumem poznajemy; tę zaś naturą odwzorowaną *(natura ectypa)*, ponieważ zawiera ona możliwy skutek idei tamtej, jako motywu woli. W rzeczy samej bowiem prawo moralne przenosi nas, w idei, do natury, w której czysty rozum osiągnąłby najwyższe dobro, gdyby mu towarzyszyła odpowiednia fizyczna władza, i skłania naszą wolę do

http://rcin.org.pl

udzielenia formy światu zmysłów, jako ogółowi istot rozumnych.

Że ta idea służy rzeczywiście motywacyom naszej woli niejako za przykład, na którym one się wzorują, to potwierdza najzwyklejsze zwrócenie uwagi na samego siebie.

Jeśli maksymę, według której zamierzam złożyć świadectwo, poddam ocenie rozumu praktycznego, to uwzględniam zawsze to, jakąby ona była, gdyby miała ważność powszechnego prawa natury. Jest rzeczą jasną, że w ten sposób zniewalałoby ono każdego do prawdomówności. Albowiem z powszechnością prawa natury nie da się pogodzić, ażeby zeznania uznawać za dowodzące, a jednak za umyślnie nieprawdziwe. Tak samo maksyma, którą powezmę ze względu na dowolne rozporządzanie własnem życiem, stanie się natychmiast oznaczoną, skoro się zapytam, jakąby ona musiała być, żeby natura według jej prawa mogła się ostać. Oczywiście nikt nie mógłby w takiej naturze samowolnie swego życia zakończyć, gdyż takie urządzenie nie byłoby stałym porządkiem natury, i tak we wszystkich innych wypadkach. Atoli w rzeczywistej naturze,tak jak ona jest przedmiotem doświadczenia, nie kieruje się wolna wola sama przez się ku takim maksymom, które same z siebie mogłyby tworzyć podstawę natury według powszechnych praw, lub też nadawać się same z siebie do takiej, która byłaby według nich urządzona;raczej są to osobiste skłonności, które stanowią wprawdzie całość natury według patologicznych (fizycznych) praw, ale nie naturę, która byłaby możliwą jedynie dzięki naszej woli według czystych praktycznych praw. A przecie jesteśmy na mocy rozumu świadomymi prawa, któremu podlegają wszystkie nasze maksymy, tak, jak gdyby na mocy naszej woli musiał zarazem powstać porządek natury. Musi to więc być idea nie empiry-

http://rcin.org.pl

cznie danej, a jednak dzięki wolności możliwej, zatem nadzmysłowej natury, której przypisujemy, przynajmniej pod względem praktycznym, objektywną realność, ponieważ uważamy ją za przedmiot naszej woli, jako czystych rozumnych istot.

Różnica pomiędzy prawami natury, której wola podlega, a natury, która podlega woli (ze względu na jej stosunek do jej wolnych czynów) polega więc na tem, że przy tamtej przedmioty muszą być przyczynami przedstawień, skłaniających wolę, przy tej zaś wola ma być przyczyną przedmiotów, tak, że motyw jej przyczynowości tkwi jedynie w czystej władzy rozumu, którą też dlatego możemy nazwać czystym rozumem praktycznym.

Te dwa zadania, mianowicie: jak czysty rozum z jednej strony może przedmioty poznawać *a priori*, i jak on z drugiej strony może być bezpośrednio motywem woli, t. j. przyczynowości rozumnej istoty ze względu na rzeczywistość przedmiotów (tylko na mocy pojęcia powszechnej ważności swych własnych maksym jako prawa), są więc bardzo różne.

Pierwsze, jako należące do Krytyki czystego rozumu spekulacyjnego, wymaga, aby nasamprzód wyjaśnić, jak są możliwe wyobrażenia *a priori*, bez których żaden przedmiot wogóle nie może nam być dany, więc również syntetycznie poznany, a rozwiązanie tego zadania wypada w ten sposób, że są one wszystkie tylko zmysłowe, a więc nie umożliwiają też żadnego spekulacyjnego poznania, które sięgałoby dalej, niż możliwe doświadczenie, że przeto wszystkie zasady owego czystego spekulacyjnego rozumu nie uskuteczniają nic więcej, jeno umożliwiają doświadczenie, już to o danych przedmiotach, już to o takich, które mogą być dane w nieskończoność, ale nie są nigdy całkowicie dane.

http://rcin.org.pl

Drugie zadanie, jako należące do Krytyki rozumu praktycznego, nie wymaga żadnego wyjaśnienia, jak są możliwe przedmioty władzy pożądania, pozostawiamy to bowiem, jako zadanie teoretycznego poznania natury, Krytyce rozumu spekulacyjnego, lecz wymaga tylko wyjaśnienia, jak rozum może wyznaczyć maksymę woli, czy to dzieje się tylko zapomocą empirycznych przedstawień, jako motywów, lub czy też czysty rozum byłby praktyczny i prawem możebnego, empirycznie zgoła niepoznawalnego porządku natury. Możebność takiej nadzmysłowej natury, której pojęcie może być zarazem podstawą jej rzeczywistości na mocy naszej wolnej woli, nie wymaga żadnego wyobrażenia *a priori* (świata myślnego), które w tym wypadku, jako nadzmysłowe, musiałoby być też dla nas niemożebne. Chodzi bowiem tylko o motyw chcenia w maksymach tegoż, czy jest on empiryczny, czy też pojęciem czystego rozumu (o prawności tychże wogóle), i jak może niem być. Czy przyczynowość woli wystarcza do urzeczywistnienia przedmiotów, czy nie, to pozostawia się do osądzenia teoretycznym zasadom rozumu, jako badanie możebności przedmiotów chcenia, których wyobrażenie nie stanowi przeto w praktycznem zadaniu zgoła żadnego momentu tegoż. Chodzi tutaj tylko o motywacyę woli i o warunkującą podstawę jej maksymy, jako wolnej woli, a nie o wynik. Albowiem jeżeli tylko w o l a dla czystego rozumu zgadza się z prawem, to jakąkolwiek byłaby jej w ł a d z a w wykonaniu, czy według tych maksym prawodawstwa możebnej natury wynikałaby stąd rzeczywiście taka natura, czy nie, o to Krytyka zgoła się nie troszczy, badając tylko, czy i jak czysty rozum może być praktyczny, t. j. bezpośrednio kierować wolą.

W tej sprawie może więc rozum, nie narażając się na zarzuty, i musi zacząć od czystych praktycznych

http://rcin.org.pl

praw i ich rzeczywistości. Ale zamiast wyobrażenia opiera on je na pojęciu swego bytu w świecie myślnym, t. j. na pojęciu wolności. Pojęcie to nie oznacza bowiem nic innego, a owe prawa są możliwe tylko ze względu na wolność woli, pod jej warunkiem zaś konieczne, albo naodwrót, jest ona konieczną, ponieważ owe prawa, jako praktyczne postulaty, są konieczne. Jak jest możebną ta świadomość moralnych praw, lub, co to samo znaczy, świadomość wolności, to nie da się bliżej wyjaśnić, tylko dopuszczalność jej w teoretycznej krytyce da się bardzo dobrze obronić.

Otóż dokonaliśmy wykładu najwyższej zasady rozumu praktycznego, t. j. wykazaliśmy po pierwsze, co ona zawiera, że polega całkowicie *a priori* i niezależnie od zasad empirycznych na sobie samej, i powtóre, czem się różni od wszystkich innych praktycznych zasad. Że wywód tej zasady, t. j. obrona jej objektywnej i powszechnej ważności i zrozumienie możebności takiego syntetycznego sądu *a priori*, uda nam się równie dobrze, jak to nam się powiodło z zasadami czystego teoretycznego rozsądku, tego nie wolno nam się spodziewać. Te bowiem odnosiły się do przedmiotów możebnego doświadczenia, t. j. do zjawisk, i można było dowieść, że tylko dzięki temu możemy poznać zjawiska te jako przedmioty doświadczenia, iż podług owych praw podporządkowujemy je kategoryom, że więc wszelkie możliwe doświadczenie musi zgadzać się z temi prawami. Takiej drogi nie mogę zaś obrać przy wywodzie prawa moralnego. Albowiem nie dotyczy ono poznania właściwości przedmiotów, które mogą być rozumowi w jakibądź inny sposób dane, lecz poznania, o ile ono może stać się podstawą istnienia samychże przedmiotów, i dzięki któremu rozum posiada w rozumnej istocie przyczynowość,

http://rcin.org.pl

to znaczy, jest czystym rozumem, który można uważać za władzę, kierującą wolą bezpośrednio.

Wszelkie ludzkie poznanie kończy się jednak, skoro dotrzemy do podstawowych sił lub podstawowych władz; albowiem ich możliwość nie da się w żaden sposób pojąć, jak również nie można jej dowolnie wymyślić lub przyjąć. A więc w teoretycznem użyciu rozumu może nas tylko doświadczenie upoważnić do jej przyjęcia. Ale ten surogat, przytaczania zamiast wywodu z poznawczych źródeł *a priori* empirycznych dowodów, jest nam tutaj, ze względu na czystą praktyczną władzę rozumu również odjęty. Albowiem to, co argument dowodu swej rzeczywistości musi przytaczać z doświadczenia, musi zależeć ze względu na podstawy swej możebności od zasad doświadczalnych, za coś podobnego nie można zaś bezwarunkowo uważać czystego, a przecież praktycznego rozumu już ze względu na samo jego pojęcie. Prawo moralne jest też dane niejako jako fakt czystego rozumu, którego jesteśmy świadomymi *a priori*, i który jest apodyktycznie pewny, przypuściwszy nawet, że nie można zdobyć w doświadczeniu żadnego przykładu postępowania ściśle według niego. Objektywnej realności prawa moralnego nie możemy więc udowodnić żadnym wywodem, żadnem usiłowaniem teoretycznego, spekulacyjnego lub empirycznemi zasadami posiłkującego się rozumu, a więc, gdybyśmy nawet chcieli zrzec się apodyktycznej pewności, stwierdzić jej doświadczeniem i w ten sposób *a posteriori* udowodnić; a jednak jest ona sama przez się pewną.

Atoli zamiast tego daremnie szukanego wywodu zasady moralnej nasuwa się coś innego i sprzeciwiającego się zgoła rozumowi, mianowicie, że ona przeciwnie sama służy za zasadę wywodu niezbadanej władzy, której żadne doświadczenie nie mogło udowodnić, ale którą rozum

http://rcin.org.pl

spekulacyjny (w celu wynalezienia pośród swych kosmologicznych idej czynnika ze względu na jego przyczynowość bezwarunkowego, ażeby nie popaść z samym sobą w sprzeczność) musiał przynajmniej za możebną uznać, mianowicie władzy wolności, ze względu na którą prawo moralne, nie wymagające samo żadnych usprawiedliwiających racyj, udowadnia nietylko jej możebność, lecz także rzeczywistość w istotach, które prawo to jako obowiązujące je poznają. Prawo moralne jest w rzeczy samej prawem przyczynowości na mocy wolności, a więc możebności nadzmysłowej natury, tak, jak metafizyczne prawo zdarzeń w świecie zmysłów było prawem przyczynowości zmysłowej natury, określa więc to, co filozofia spekulacyjna musiała pozostawić nieokreślonem, mianowicie prawo dla przyczynowości, której pojęcie w tej ostatniej było tylko negatywne, wyjednywa mu przeto po pierwszy raz objektywną realność.

Ten rodzaj zasady uwierzytelniającej, którą zawiera prawo moralne, ile że stawiamy je samo jako zasadę wywodu wolności, jako przyczynowości czystego rozumu, jest zamiast wszelkiego uzasadnienia *a priori*, zupełnie wystarczający do uzupełnienia potrzeby tegoż, ponieważ rozum teoretyczny był zniewolony przyjąć przynajmniej możebność wolności. Albowiem prawo moralne dowodzi zadawalniająco swej realności także dla Krytyki rozumu spekulacyjnego przez to, że do pomyślanej tylko negatywie przyczynowości, której możebność była dla rozumu tego niepojętą, chociaż musiał on ją przyjąć, dodaje pozytywne określenie, mianowicie pojęcie rozumu, kierującego wolą bezpośrednio (przez warunek powszechnej prawodawczej formy maksym), i w ten sposób może ono dać rozumowi, który, jeśli chciał postępować spekulacyjnie, wykraczał zawsze z swemi ideami poza własne granice, po raz pierwszy objektywną, chociaż tylko praktyczną real-

http://rcin.org.pl

ność i zamienia jego transcendentne użycie w imanentne (by w dziedzinie doświadczenia módz być sam na mocy idej sprawczą przyczyną).

Motywacya przyczyności istot w świecie zmysłów, jako taka, nie mogła być nigdy bezwarunkową, a przecież musi istnieć koniecznie do całego szeregu warunków jakiś czynnik bezwarunkowy, a więc również przyczynowość warunkująca się całkowicie sama przez się. Przeto idea wolności, jako władzy absolutnej samorzutności, nie była potrzebą, lecz, co się tyczy jej możebności, analityczną zasadą czystego rozumu spekulacyjnego. Ponieważ atoli jest rzeczą wręcz niemożliwą, podać odpowiadający jej przykład w jakiemkolwiek doświadczeniu, nie można bowiem napotkać wśród przyczyn rzeczy, jako zjawisk, żadnego warunkowania przyczynowości, które byłoby absolutnie nieuwarunkowane; przeto mogliśmy obronić tylko myśl o samowolnie czynnej przyczynie, stosując ją do istoty w świecie zmysłowym, o ile uważamy ją z drugiej strony także za noumen, przez to, że wykazaliśmy, iż to nie jest z sobą sprzeczne, uważać wszystkie swoje czyny, o ile one są zjawiskami, za fizycznie uwarunkowane, a przecież równocześnie ich przyczynowość, o ile czynna istota jest istotą należącą do świata myślnego, za fizycznie nieuwarunkowaną, i w ten sposób uczynić pojęcie wolności kierowniczą zasadą rozumu, przez co nie poznaję wprawdzie zgoła przedmiotu, któremu przypisuję podobną przyczynowość, czem on jest, ale usuwam przecie trudność, oddając z jednej strony w wyjaśnieniu zdarzeń świata, a więc również w wyjaśnieniu czynów istot rozumnych, sprawiedliwość mechanizmowi konieczności przyrody, który wymaga postępowania w nieskończoność od uwarunkowanego czynnika do warunku, zachowując zaś z drugiej strony dla spekulacyjnego rozumu

http://rcin.org.pl

wolne miejsce, t. j. świat myślny, w celu umieszczenia tamże czynnika bezwarunkowego. Nie mogłem atoli tej myśli zrealizować, t. j. zamienić w poznanie istoty w ten sposób czynnej, choćby tylko ze względu na jej możebność. Otóż to puste miejsce zapełnia czysty rozum praktyczny, na mocy określonego prawa przyczynowości w świecie myślnym, (przez wolność), mianowicie przez prawo moralne. Wskutek tego rozum spekulacyjny nie zyskuje wprawdzie nic pod względem swojego zrozumienia rzeczy, ale przecież pod względem zabezpieczenia swego problematycznego pojęcia wolności, któremu dostarczamy tutaj objektywnej i, lubo tylko praktycznej, jednak niewątpliwej realności. Nawet pojęcia przyczynowości, którego zastosowanie, a więc również znaczenie, ma miejsce właściwie tylko w odniesieniu do zjawisk, aby z ich powiązania utworzyć doświadczenie, (jak to udowadnia Krytyka czystego rozumu), nie rozszerza rozum spekulacyjny do tego stopnia, żeby użycie jego sięgało poza wspomniane granice. Albowiem gdyby on do tego zmierzał, to musiałby mieć zamiar wykazać, jak da się syntetycznie użyć logiczny stosunek racji i następstwa przy innym rodzaju wyobrażenia, niż zmysłowe, to znaczy, jak jest możebną *causa noumenon*; tego nie może on zgoła osiągnąć, na co też jednak, jako rozum praktyczny, wcale nie zważa, zakładając tylko powód warunkujący przyczynowość człowieka, jako istoty zmysłowej, (która jest dana), na czystym rozumie (który dlatego nazywa się praktycznym), używając więc samego pojęcia przyczyny, którego zastosowanie do przedmiotów gwoli teoretycznego poznania może on tutaj zupełnie pominąć, (ponieważ pojęcie to znachodzimy *a priori* zawsze w rozsądku, także niezależnie od wszelkiego wyobrażenia), nie w celu poznania przedmiotów, lecz w celu określe-

http://rcin.org.pl

nia przyczynowości wogóle ze względu na nie, a więc, w żadnym innym, jeno praktycznym celu, może zatem motyw woli przenieść w myślny porządek rzeczy, przyznając zarazem chętnie, że nie rozumie zgoła, jaki cel może mieć pojęcie przyczynowości dla poznania tych rzeczy. Przyczynowość ze względu na czyny woli w świecie zmysłowym musi on naturalnie poznać w sposób określony, inaczej bowiem nie mógłby rozum praktyczny spowodować rzeczywiście żadnego czynu. Ale pojęcia, które sobie tworzy o swej własnej przyczynowości, jako noumenu, nie potrzebuje on określać teoretycznie gwoli poznania swego nadzmysłowego istnienia, a więc przykładać do niego pod tym względem znaczenia. Albowiem mimo to otrzyma ono znaczenie, mianowicie na mocy prawa moralnego, chociaż tylko do praktycznego użytku. Także teoretycznie rozważane, pozostanie pojęcie przyczynowości zawsze czystem *a priori* danem pojęciem rozsądkowem, które można stosować do przedmiotów, zarówno czy są one dane zmysłowo czy niezmysłowo, chociaż w tym ostatnim wypadku niema ono żadnego określonego teoretycznego znaczenia i zastosowania, lecz jest tylko formalnem, ale przecież istotnem pojęciem rozsądku o przedmiocie wogóle. Znaczenie, które wyjednywa mu rozum na mocy prawa moralnego, jest wyłącznie praktyczne, ile że idea prawa przyczynowości (woli) posiada sama przyczynowość, albo jest jej warunkującą podstawę.

II. O upoważnieniu czystego rozumu, w praktycznem użyciu, do rozszerzenia, które w spekulacyjnem samem przez się nie jest dlań możliwe.

W moralnej zasadzie ustanowiliśmy prawo przyczynowości, które uniezależnia jej czynnik warunku-

http://rcin.org.pl

jący od wszelkich warunków zmysłowego świata i kieruje wolą, o ile ona da się oznaczyć jako należąca do świata myślnego, a więc podmiotem tej woli (człowiekiem), nie tylko jako należącym do czystego świata myślnego, chociaż pomyślanym w tym względzie (jak to mogło stać się według Krytyki czystego spekulacyjnego rozumu) jako nam nieznany, lecz również ze względu na jego przyczynowość, zapomocą prawa, którego nie możemy zaliczyć zgoła do żadnego prawa przyrody świata zmysłów, rozszerza więc nasze poznanie poza granice tegoż, które to uroszczenie uznała przecież Krytyka czystego rozumu we wszelkiej spekulacyi za daremne. Jakżeż więc da się tutaj pogodzić praktyczne użycie czystego rozumu z jego teoretycznem użyciem, ze względu na oznaczenie granic jego władzy.

Dawid Hume, o którym można powiedzieć, że on właściwie pierwszy zaczepił prawa czystego rozumu, co uczyniło koniecznem całkowite jego zbadanie, wnioskował w ten sposób. Pojęcie przyczyny jest pojęciem, zawierającem konieczność związku istnienia rzeczy różnych, mianowicie, o ile one są różne, tak że, jeśli dane jest *A*, poznaję, że coś, co różni się od niego zupełnie, *B*, musi koniecznie również istnieć. Konieczność możemy zaś tylko przypisać związkowi, o ile go poznajemy *a priori*; albowiem doświadczenie dałoby tylko poznać, że związek istnieje, ale nie, że istnieje tak w sposób konieczny. Otóż, powiada on, jest rzeczą niemożliwą poznać związek, jaki zachodzi między jedną rzeczą i drugą, (lub między jedną własnością i drugą, zupełnie od niej różną), *a priori* i jako konieczny, jeżeli przedmioty te nie są dane w spostrzeżeniu. Samo pojęcie przyczyny jest zatem kłamliwe i zwodnicze, jest ono, wyrażając się o niem jak najłagodniej, złudzeniem, które o tyle jeszcze da się usprawiedliwić,

http://rcin.org.pl

że nawyknienie (subjektywna konieczność) do spostrzegania pewnych rzeczy lub ich cech jako często współistniejących lub po sobie następujących, bierzemy znienacka za objektywną konieczność przyjęcia takiego związku w samych przedmiotach i wyłudzamy w ten sposób pojęcie przyczyny, nie zdobywszy go prawnie, pojęcie, które też nawet nigdy nie może być zdobyte lub uwierzytelnione, ponieważ wymaga związku, który jest sam w sobie bezzasadny, urojony, nie mogący się ostać wobec rozumu wogóle, i któremu zgoła żaden przedmiot nigdy nie może odpowiadać. — W ten sposób wprowadzono po raz pierwszy ze względu na wszelkie poznanie, dotyczące istnienia rzeczy, (matematykę wykluczono więc jeszcze z tego), empiryzm, jako jedyne źródło zasad, ale zarazem sam jak najbardziej krańcowy sceptycyzm ze względu na całe przyrodoznawstwo (jako filozofię). Albowiem na podstawie takich zasad nie możemy nigdy wnioskować z danych cech rzeczy, pod względem ich istnienia, o następstwie (to wymagałoby bowiem pojęcia przyczyny, zawierającego konieczność takiego związku), lecz możemy tylko według prawidła wyobraźni oczekiwać wypadków, podobnych do dawniejszych, które to oczekiwanie nie jest jednak nigdy pewne, jakkolwiek często by się ziszczało. Nie moglibyśmy nawet przy żadnem zdarzeniu powiedzieć: musiało je coś poprzedzić, po czem ono koniecznie nastąpiło, t. j. musi ono mieć przyczynę, a zatem, choćbyśmy znali jak najwięcej wypadków, w których coś takiego poprzedzało, tak, że możnaby stąd wyprowadzić prawidło, to nie moglibyśmy jednak przyjąć, że to się w ten sposób zawsze i koniecznie odbywa, i tak musielibyśmy też oddać słuszność ślepemu przypadkowi, wobec którego kończy się wszelkie użycie rozumu, okoliczność, która sceptycyzm, ze względu na wnioskowa-

http://rcin.org.pl

nie ze skutków o przyczynach, opiera na trwałej podstawie i czyni niezwalczonym.

Matematyka dotąd jeszcze dobrze na tem wyszła, ponieważ Hume był zdania, że wszystkie jej sądy są analityczne, t. j. postępują od jednego określenia do drugiego, z powodu identyczności, a zatem według zasady sprzeczności, co jest jednak mylnem, ponieważ są one wszystkie raczej syntetyczne, i chociaż n. p. geometrya nie ma do czynienia z istnieniem rzeczy, lecz tylko z ich określeniem *a priori* w możliwem wyobrażeniu, to przechodzi ona jednak równie dobrze, jak zapomocą pojęć przyczynowości, od cechy *A* do zupełnie różnej *B*, jako przecież koniecznie z tamtą związanej. Ale ta dla swej apodyktycznej pewności tak uwielbiana nauka musi przecież wkońcu także uledz empiryzmowi w zasadach, z tej samej racyi, z jakiej Hume przyjął zamiast objektywnej konieczności w pojęciu przyczyny nawyknienie, i zezwolić, mimo całej swej dumy, na obniżenie swych śmiałych pretensyj, nakazujących *a priori* zgodę, i oczekiwać względów dla powszechnej ważności swych sądów od łaski obserwatorów, którzy jako świadkowie nie wzbranialiby się przecież przyznać, że to, co matematyk jako zasady wykłada, zawsze także tak spostrzegali, że więc, chociażby to nie było konieczne, godzą się jednak na to, żeby na przyszłość wolno było tego samego oczekiwać. W ten sposób prowadzi empiryzm Hume'a w zasadach równie nieuchronnie do sceptycyzmu, nawet ze względu na matematykę, a więc w całem naukowem teoretycznem użyciu rozumu (albowiem należy ono albo do filozofii, albo do matematyki). Czy pospolite użycie rozumu (wobec tak strasznego upadku, jaki spotkał widocznie naczelne zasady poznania), łatwiej wybrnie, a nie uwikła się raczej tem niezawodniej w to samo zburzenie wszelkiej wiedzy,

http://rcin.org.pl

czy więc nie musi wyniknąć z tych samych zasad powszechny sceptycyzm (który naturalnie tyczyłby się jednak tylko uczonych), to niech każdy sam osądzi.

Otóż co się tyczy mego opracowania w Krytyce czystego rozumu, które ów sceptycyzm Hume'a wprawdzie spowodował, które jednak poszło znacznie dalej i objęło cały obszar czystego rozumu teoretycznego w syntetycznem użyciu, przeto także tem, które nazywamy metafizyką wogóle: to postępowałem ze względu na wątpliwości szkockiego filozofa, dotyczące pojęcia przyczynowości, w sposób następujący. Że Hume, uważając (jak to też zresztą dzieje się prawie wszędzie) przedmioty doświadczenia za rzeczy same w sobie, uznał pojęcie przyczyny za zwodnicze i fałszywe mamidło, w tem postąpił on sobie zupełnie słusznie; albowiem co się tyczy rzeczy samych w sobie i ich określeń jako takich, to nie można zrozumieć, na czem to polega, że, przyjmując jakieś *A*, musimy dlatego przyjąć równie koniecznie coś innego, *B*, a zatem nie mógł on wcale przyznać, że istnieje takie poznanie *a priori* o rzeczach samych w sobie. Na empiryczne pochodzenie tego pojęcia mógł ten bystry człowiek tem mniej się zgodzić, ponieważ sprzeciwia się ono wprost konieczności związku, stanowiącej istotę pojęcia przyczynowości; wskazano więc pojęcie to na wygnanie, a jego miejsce zajęło nawyknienie do obserwowania przebiegu spostrzeżeń.

Z badań moich wynikało atoli, że przedmioty, z którymi mamy do czynienia w doświadczeniu, nie są bynajmniej rzeczami samemi w sobie, lecz tylko zjawiskami, i że, chociaż przy rzeczach samych w sobie nie da się wcale spostrzedz, a nawet niemożliwem jest zrozumieć, jak to ma być sprzecznością, jeśli, przyjmując *A*, nie przyjmę *B*, które od *A* zupełnie się różni

http://rcin.org.pl

(konieczność związku między *A* jako przyczyną i *B* jako skutkiem), to przecież da się zupełnie dobrze pomyśleć, że przedmioty, jako zjawiska w doświadczeniu, muszą być w pewien sposób (n. p. ze względu na stosunki czasowe) koniecznie związane i nie mogą być rozłączone, bez sprzeczności z takim związkiem, za pomocą którego to doświadczenie jest możliwe, w którem one są przedmiotami i dla nas jedynie poznawalne. I tak okazało się też w rzeczy samej: tak, że mogłem udowodnić pojęcie przyczyny nie tylko pod względem jego objektywnej realności odnośnie do przedmiotów doświadczenia, lecz mogłem także przeprowadzić jego wywód, jako pojęcia *a priori*, z powodu konieczności związku, którą pojęcie to w sobie zawiera, to znaczy wykazać jego możebność na mocy czystego rozsądku, bez empirycznych źródeł, i w ten sposób, po usunięciu empiryzmu jego pochodzenia, pozbawić podstawy nieuchronne następstwo tegoż, mianowicie sceptycyzm, najprzód ze względu na przyrodoznawstwo, a potem, ponieważ on w matematyce zupełnie z tych samych racyj wynika, również ze względu na obie umiejętności, które odnoszą się do przedmiotów możebnego doświadczenia, a z tem całkowitą wątpliwość, tycząca się wszystkiego, co teoretyczny rozum, według swego twierdzenia, pojmuje i poznaje.

Ale jakżeż będzie się rzecz miała z zastosowaniem tej kategoryi przyczynowości (jak również wszystkich innych; bez nich bowiem nie da się osiągnąć poznanie tego, co istnieje) do rzeczy, które nie są przedmiotami możebnego doświadczenia, lecz leżą poza jego granicą? Albowiem objektywną realność tych pojęć mogłem wywieść i wykazać tylko ze względu na przedmioty możebnego doświadczenia. Atoli właśnie to, że ocaliłem je też tylko pod warunkiem, że wykazałem, iż dzięki nim

http://rcin.org.pl

dadzą się przecież przedmioty pomyśleć, chociaż nie dadzą się *a priori* określić, jest tem, co wyznacza im miejsce w czystym rozsądku, odnoszącym je do przedmiotów wogóle (zmysłowych lub niezmysłowych). Jeśli jeszcze czegoś brakuje, to warunku zastosowania tych kategoryj, a mianowicie kategoryi przyczynowości, do przedmiotów, t. j. wyobrażenia, którego brak uniemożebnia to zastosowanie w celu teoretycznego poznania przedmiotu jako noumenu; zastosowanie to, jeżeli się ktoś na nie odważy, jest więc, (jak to też w Krytyce czystego rozumu uczyniliśmy), całkiem niedozwolone, podczas gdy zawsze przecież pozostanie objektywna realność pojęcia, którą możemy się posługiwać także w stosunku do noumenów, nie mogąc jednak tego pojęcia teoretycznie zgoła określić i uskutecznić przez to poznania. Albowiem, że pojęcie to także w odniesieniu do przedmiotu nie zawiera nic niemożliwego, udowodniliśmy tem, że zapewniliśmy mu przy wszelkiem zastosowaniu do przedmiotów zmysłów miejsce w czystym rozsądku, i chociaż pojęcie to potem w stosunku do rzeczy samych w sobie (które nie mogą być przedmiotami doświadczenia) nie nadaje się do oznaczenia przedstawienia jakiegoś określonego przedmiotu, w celu teoretycznego poznania, to przecież mogło ono zawsze jeszcze być zdatne do jakiegoś innego (być może praktycznego) celu swego zastosowania, co nie miałoby miejsca, gdyby, według Hume'a, to pojęcie przyczynowości zawierało coś, co nie da się zgoła pomyśleć.

Otóż, żeby znaleść ten warunek zastosowania wspomnianego pojęcia do noumenów, przypomnijmy sobie tylko, dlaczego nie wystarcza nam jego zastosowanie do przedmiotów doświadczenia, lecz chcielibyśmy się także chętnie posługi-

http://rcin.org.pl

wać niem w stosunku do rzeczy samych w sobie. Wtedy bowiem okaże się zaraz, że skłania nas do tego z koniecznością nie teoretyczny, lecz praktyczny cel. Dla spekulacyi, chociażby nam się w niej powiodło, nie zyskalibyśmy żadnego prawdziwego nabytku w poznaniu przyrody i wogóle ze względu na przedmioty, jakiekolwiek mogą nam być dane, lecz w każdym razie posunęlibyśmy się znaczny krok dalej od tego, co jest zmysłowo uwarunkowane, (pozostanie przy niem i pilne śledzenie łańcucha przyczyn sprawia nam już i tak dosyć trudu) do tego, co jest nadzmysłowe, ażeby nasze poznanie ze strony podstaw wykończyć i ograniczyć, podczas gdy zawsze pozostałaby niezapełnioną bezdenna przepaść między tamtą granicą a tem, co znamy, i powodowalibyśmy się raczej próżną ciekawością, niż gruntowną żądzą wiedzy.

Atoli oprócz stosunku, w jakim rozsądek pozostaje do przedmiotów (w poznaniu teoretycznem), znajduje się on również w stosunku do władzy pożądania, która dlatego nazywa się wolą, a czystą wolą, o ile czysty rozsądek (który w tym razie nazywa się rozumem) jest praktyczny na mocy samego przedstawienia prawa. Objektywna realność czystej woli, czyli, co to samo znaczy, czystego rozumu praktycznego, jest dana w prawie moralnem *a priori* niejako na mocy faktu; albowiem tak można nazwać motywacyę woli, która jest nieuchronną, lubo nie polega na empirycznych zasadach. W pojęciu woli zaś mieści się już pojęcie przyczynowości, a zatem w pojęciu czystej woli pojęcie przyczynowości na mocy wolności, t. j. takiej, która nie da się oznaczyć według praw przyrody, a więc nie nadaje się do empirycznego wyobrażenia, jako dowodu swej realności, ale przecież doskonale usprawiedliwia swą objektywną realność w czystem praktycznem prawie

http://rcin.org.pl

a priori, chociaż (jak to łatwo spostrzedz) nie gwoli teoretycznego, lecz tylko praktycznego użycia rozumu. Otóż pojęcie istoty, która ma wolną wolę, jest pojęciem o *causa noumenon*, a że pojęcie to samo z sobą nie jest sprzeczne, o tem upewniamy się już dzięki temu, że pojęcie przyczyny, jako pochodzące całkowicie z czystego rozsądku, zabezpieczone zarazem na mocy wywodu także co do swej objektywnej realności ze względu na przedmioty wogóle, przytem niezależne co do swego pochodzenia od wszelkich zmysłowych warunków, a więc samo przez się nie ograniczone do zjawisk (wyjąwszy, że chcielibyśmy z niego robić użytek teoretycznie określony) da się w istocie zastosować do rzeczy jako czystych istot myślnych. Ponieważ atoli zastosowania tego nie możemy oprzeć na żadnem wyobrażeniu, które zawsze może być tylko zmysłowe, to *causa noumenon* jest ze względu na teoretyczne użycie rozumu wprawdzie możebnem, dającem się pomyśleć, ale przecież czczem pojęciem. Nie pragnę też jednak przez to właściwości istoty, o ile ona ma czystą wolę, teoretycznie poznać; wystarcza mi, że oznaczam ją tylko przez to jako taką, pragnę zatem tylko związać pojęcie przyczynowości z pojęciem wolności (i co się od niego nie da oddzielić, z moralnem prawem, jako jej motywem); do czego jestem w rzeczy samej upoważniony dzięki czystemu, nie empirycznemu pochodzeniu pojęcia przyczyny, ponieważ nie uważam się za uprawnionego do innego używania tego pojęcia, jeno w odniesieniu do prawa moralnego, wyznaczającego jego realność, t. j. tylko do praktycznego użytku.

Gdybym był wraz z Humem pozbawił pojęcie przyczynowości objektywnej realności w praktycznem użyciu nie tylko ze względu na rzeczy same w sobie (na świat nadzmysłowy), ale również ze względu na

http://rcin.org.pl

przedmioty zmysłów: to byłoby ono uznane za pozbawione wszelkiego znaczenia, i jako pojęcie teoretycznie niemożebne, za całkowicie nieużyteczne; a ponieważ z niczego nie można zrobić żadnego użytku, przeto praktyczne użycie pojęcia, będącego pod teoretycznym względem niczem, byłoby zupełnie niedorzeczne. Ponieważ jednak pojęcie empirycznie nieuwarunkowanej przyczynowości jest pod względem teoretycznym wprawdzie puste (bez odpowiadającego mu wyobrażenia), ale zawsze przecież możebne, odnosząc się do nieokreślonego przedmiotu, zamiast którego jednak nadajemy mu przecież znaczenie w prawie moralnem, a więc pod praktycznym względem, przeto nie mam wprawdzie wyobrażenia które wyznaczałoby mu jego objektywną realność w znaczeniu teoretycznem, ale mimo to jednak ma ono rzeczywiste zastosowanie, które da się przedstawić konkretnie w usposobieniach i przekonaniach, czyli w maksymach, t. j. praktyczną realność, którą możemy wykazać; co też wystarcza do jego upoważnienia nawet ze względu na noumeny.

Ta już raz wprowadzona objektywna realność czystego pojęcia rozsądkowego w dziedzinie nadzmysłowej nadaje zaś obecnie wszystkim innym kategoryom, chociaż zawsze tylko, o ile one są z motywem czystej woli (prawem moralnem) koniecznie związane, również objektywną, lecz nie inną, jak tylko dającą się praktycznie stosować realność, podczas gdy na teoretyczne poznania tych przedmiotów, jako zrozumienie ich natury przez czysty rozum, nie wywiera ona zgoła żadnego wpływu, w celu rozszerzenia tego poznania. Jak się to też bowiem później okaże, odnoszą się owe kategorye zawsze tylko do istot jako inteligencyj, a w nich też tylko do stosunku rozumu do woli, zatem zawsze tylko do tego, co jest praktyczne, i nie roszczą sobie poza

http://rcin.org.pl

tem żadnej pretensyi do poznania tychże; wszystkie inne własności, należące do teoretycznego sposobu przedstawiania sobie takich nadzmysłowych rzeczy, które moglibyśmy jeszcze prócz tego przytoczyć, jako będące z niemi w związku, nie zaliczają się zaś wówczas zgoła do wiedzy, lecz tylko do uprawnienia (w praktycznym względzie zaś nawet do konieczności) przyjęcia i uznania ich za warunek, nawet tam, gdzie przyjmujemy nadzmysłowe istoty (jak Boga) na zasadzie analogii, t. j. czystego rozumowego stosunku, którym posługujemy się praktycznie ze względu na istoty zmysłowe, co czystemu rozumowi teoretycznemu przez zastosowanie do tego, co jest nadzmysłowe, ale tylko w praktycznym celu, nie daje zgoła żadnej poręki do bujania marzeniami po sferze nieuchwytnej.

Analityki praktycznego rozumu

ROZDZIAŁ II.

O pojęciu przedmiotu czystego rozumu praktycznego.

Przez pojęcie praktycznego rozumu pojmuję przedstawienie przedmiotu, jako możebnego skutku działania na mocy wolności. Być przedmiotem praktycznego poznania, jako takiego, oznacza więc tylko stosunek woli do czynu, przez co urzeczywistniłby się ten przedmiot lub jego przeciwieństwo, a osądzenie, czy coś jest lub nie jest przedmiotem czystego rozumu praktycznego, jest tylko rozróżnieniem możliwości lub niemożliwości chcenia tego czynu, dzięki któremu pewien przedmiot stałby się rzeczywistym, gdybyśmy mieli ku temu władzę (o czem musi sądzić doświadczenie.

http://rcin.org.pl

Jeżeli uznamy przedmiot za motyw naszej władzy pożądania, to fizyczna możebność tegoż dzięki wolnemu użyciu naszych sił musi poprzedzać osądzenie, czy jest on przedmiotem praktycznego rozumu czy nie. Natomiast, jeśli możemy prawo *a priori* uważać za motyw czynu, a zatem ten za umotywowany przez czysty rozum praktyczny, to sąd, czy coś jest przedmiotem czystego rozumu praktycznego czy nie, nie zależy wcale od porównania z naszą fizyczną władzą, i pytanie dotyczy tylko tego, czy wolno nam chcieć czynu skierowanego na istnienie przedmiotu, gdyby przedmiot ten był w naszej mocy, a więc moralna możebność czynu musi poprzedzać; wtedy bowiem motywem jego nie jest przedmiot, lecz prawo woli.

Jedynymi przedmiotami praktycznego rozumu są więc dobro i zło. Albowiem przez pierwsze pojmujemy konieczny przedmiot władzy pożądania, przez drugie przedmiot wstrętu, oba zaś według zasady rozumu.

Jeżeli pojęcie dobra nie ma wynikać z poprzedzającego praktycznego prawa, lecz służyć mu raczej za podstawę, to może ono być tylko pojęciem czegoś, czego istnienie obiecuje przyjemność i skłania w ten sposób przyczynowość podmiotu, t. j. władzę pożądania, do urzeczywistnienia go. Otóż ponieważ jest rzeczą niemożliwą poznać *a priori*, któremu przedstawieniu będzie towarzyszyć przyjemność, któremu zaś przykrość, przeto rozstrzygnięcie, co jest bezpośrednio dobre lub złe, zależałoby jedynie od doświadczenia. Właściwością podmiotu, ze względu na którą to doświadczenie jedynie da się przeprowadzić, jest uczucie przyjemności i przykrości, jako wrażliwość właściwa wewnętrznemu zmysłowi; w ten sposób pojęcie o tem, co jest bezpośrednio dobre, odnosiłoby się tylko do tego, z czem łączy się bezpośrednio uczucie rozkoszy,

http://rcin.org.pl

a pojęcie o absolutnie złem musielibyśmy odnieść do tego, co bezpośrednio sprawia ból. Ponieważ atoli sprzeciwia się to już zwyczajowi mowy, który odróżnia przyjemność od dobra, przykrość od zła, i wymaga, ażeby dobro i zło osądzać zawsze na zasadzie rozumu, a więc na zasadzie pojęć, powszechnie uznanych, a nie na mocy samego uczucia, które ogranicza się do poszczególnych przedmiotów i wrażliwości na nie, przyjemność lub przykrość zaś nie da się przecie sama przez się bezpośrednio połączyć z przedstawieniem przedmiotu *a priori*, przeto filozof, który czułby się zniewolonym do oparcia swego sądu praktycznego na uczuciu przyjemności, nazwałby dobrem to, co jest środkiem do przyjemności, a złem to, co jest przyczyną przykrości i bólu; albowiem osądzenie stosunku środków do celów należy w rzeczy samej do rozumu. Ale chociaż rozum jest jedynie zdolny do poznania związku środków z ich celami (tak, że możnaby wolę określić także jako władzę celów, ponieważ są one zawsze motywami władzy pożądania według zasad), to jednak praktyczne maksymy, które wynikałyby z powyższego pojęcia dobra tylko jako środki, nie zawierałyby jako przedmiotu woli nigdy dobra samego w sobie, lecz zawsze tylko dobro ze względu na coś innego: dobro byłoby zawsze tylko użytecznością, a to, do czego ono jest użytecznem, musiałoby zawsze tkwić poza wolą w uczuciu. Gdybyśmy więc to ostatnie, jako uczucie przyjemne, musieli odróżnić od pojęcia dobra, to nie istniałoby nigdy nic bezpośrednio dobrego, lecz musielibyśmy szukać dobra tylko w środkach do czegoś innego, mianowicie do jakiejś przyjemności.

Jest to stara formuła szkół: *nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamur, nisi sub ratione mali;* używa się jej często słusznie, atoli często też z wielką

http://rcin.org.pl

szkodą dla filozofii, ponieważ wyrazy *boni* i *mali* zawierają dwuznaczność, której winę ponosi ograniczoność mowy, w której mogą one mieć podwójne znaczenie, wskutek czego narażają praktyczne prawa nieuchronnie na dwuznaczność i zniewalają filozofię, która wprawdzie, używając ich, spostrzega bardzo dobrze różność pojęcia w tym samym wyrazie, ale nie może jednak znaleźć na to osobnych wyrazów, do subtelnych odróżnień, co do których nie można się potem pogodzić, ponieważ różnica nie dała się oznaczyć bezpośrednio zapomocą odpowiedniego wyrazu*).

Język niemiecki ma to szczęście, że posiada wyrazy, które nie pozwalają przeoczyć tej różnicy. Na oznaczenie tego, co łacina oznacza jednym jedynym wyrazem *bonum*, ma on dwa bardzo różne pojęcia, jako też dwa różne wyrazy. Na *bonum das Gute* i *das Wohl*, na *malum das Böse* i *das Uebel* (albo *Weh*): tak, że są to dwa całkiem różne osądzenia, czy przy czynie rozważamy jego dobro i zło (moralne), czy też naszą przyjemność i przykrość (dobro i zło fizyczne). Z tego już wynika, że powyższy psychologiczny sąd jest przynajmniej jeszcze bardzo niepewny, jeżeli go tak przetłumaczymy: nie pożądamy nic, jeno ze względu na naszą przy-

*) Prócz tego wyraz *sub ratione boni* jest także dwuznaczny. Może on bowiem oznaczać: przedstawiamy sobie coś jako dobre, jeżeli i ponieważ pożądamy (chcemy) tego; ale również: pożądamy czegoś dlatego, że przedstawiamy sobie to jako dobre, tak, że albo pożądanie jest podstawą określającą pojęcie przedmiotu jako dobra, albo pojęcie dobra jest powodem warunkującym pożądanie (wolę); wtedy bowiem *sub ratione boni* znaczyłoby w pierwszym wypadku, że chcemy czegoś pod ideą dobra, w drugim, wskutek tej idei, która musi poprzedzać chcenie, jako jego motyw.

http://rcin.org.pl

jemność lub przykrość; natomiast, jeśli podamy go w tej formie: nie chcemy według wskazówek rozumu nic, prócz tego, co uważamy za dobre lub złe (pod względem moralnym), to wyrazimy go z niewątpliwą pewnością i zarazem zupełnie jasno.

Dobro lub zło fizyczne oznacza zawsze tylko stosunek do naszego stanu przyjemności lub przykrości, rozkoszy i bólu; jeśli więc pożądamy przedmiotu lub czujemy do niego wstręt, to dzieje się to tylko o tyle, o ile odnosimy go do naszej zmysłowości i do uczucia przyjemności i przykrości, które on wywołuje. Dobro lub zło moralne oznacza zaś zawsze stosunek do woli, o ile ona kieruje się prawem rozumu przy robieniu czegoś przedmiotem swej woli; albowiem nie kieruje się ona nigdy bezpośrednio przedmiotem i jego przedstawieniem, lecz jest władzą ustanawiania sobie prawidła rozumu jako pobudki do czynu (dzięki czemu przedmiot może stać się rzeczywistym). Dobro i zło moralne odnosi się więc właściwie do czynów, a nie do uczuciowego stanu osobnika, i gdyby coś miało być absolutnie (pod każdym względem i bez dalszego warunku) dobre lub złe, lub być za takie uważane, to tem, co moglibyśmy tak nazwać, byłby tylko sposób postępowania, maksyma woli, a zatem sam czynny osobnik, jako człowiek dobry lub zły, ale nie rzecz.

Można się więc było śmiać ze stoika, który w chwili najgwałtowniejszych bólów artrytycznych wołał: Bólu, choćbyś mnie nie wiem jak dręczył, nie przyznam jednak nigdy, że jesteś jakiemś złem (*κακόν, malum*)! przecież miał on słuszność. Przykrość była to, to czuł on i zdradzał to swym krzykiem; ale żeby go się przez to zło imało, nie miał on zgoła powodu przyznać; ból nie uszczupla bowiem bynajmniej wartości jego osoby, lecz tylko wartość jego stanu. Jedno jedyne kłamstwo,

http://rcin.org.pl

którego byłby świadomym, zniweczyłoby spokój jego duszy. Ból przyczynił się zaś tylko do pokrzepienia go na duchu, jeżeli miał świadomość, że nie zasłużył nań przez żaden niesprawiedliwy czyn i nie stał się przez to godnym kary.

To, co mamy nazywać moralnie dobrem, musi być w sądzie każdego rozumnego człowieka przedmiotem władzy pożądania, a zło moralne w oczach każdego przedmiotem wstrętu; a więc oprócz zmysłu potrzeba do tego osądzenia jeszcze rozumu. Tak ma się rzecz z prawdomównością w przeciwieństwie do kłamstwa, tak ze sprawiedliwością w przeciwieństwie do gwałtu i t. d. Możemy jednak nazywać coś fizycznem złem, co przecie każdy musi uznać zarazem za moralnie dobre, czasem pośrednio, czasem nawet za bezpośrednio dobre. Kto pozwala dokonać na sobie chirurgicznej operacyi, ten odczuwa ją bez wątpienia jako zło; ale na mocy rozumu uzna on ją i tak każdy za dobro. Jeżeli zaś ktoś, kto chętnie drażni i niepokoi miłujących spokój ludzi, narazi się wkońcu na otrzymanie porządnej porcyi kijów; to jest to w rzeczy samej złem, ale każdy przyklaśnie temu i uważa to samo w sobie za dobre, chociażby nawet nic więcej z tego nie wynikło; nawet ten, co kije otrzymał, musi uznać swoim rozumem, że stała mu się sprawiedliwość, ponieważ proporcyę między przyjemnym stanem a dobrem zachowaniem się, którą mu rozum nieuchronnie przed oczy stawia, widzi tutaj ściśle zachowaną.

W sądzie naszego praktycznego rozumu zależy w rzeczy samej bardzo dużo na naszej przyjemności i przykrości, a co się tyczy naszej natury jako zmysłowych istot, wszystko na naszej szczęśliwości, jeśli sądzimy o niej, jak tego rozum osobliwie wymaga, nie według przemijającego uczucia, lecz według

http://rcin.org.pl

wpływu, jaki ta przypadkowość wywiera na całe nasze istnienie i zadowolenie z niego; atoli wszystko wogóle nie zależy jednak na tem. Człowiek jest istotą pełną potrzeb, o ile do świata zmysłów należy, i o tyle ma jego rozum w rzeczy samej ze strony zmysłowości w niedający się uchylić sposób poruczoną pieczę nad jej interesami i zadanie powzięcia praktycznych maksym także przez wzgląd na szczęśliwość doczesnego i, o ile możebna, także przyszłego życia. Atoli nie jest on przecie do tego stopnia zwierzęciem, żeby być obojętnym na wszystko, co mówi rozum sam przez się, i żeby używać go jedynie za narzędzie do zaspokojenia swych potrzeb, jako zmysłowej istoty. Nie podnosi go to bowiem zgoła w wartości ponad samą zwierzęcość, że posiada rozum, jeżeli ma on mu tylko służyć do tego, co pełni u zwierząt instynkt; rozum byłby wówczas tylko osobliwym środkiem, którym posługiwałaby się natura, ażeby przysposobić człowieka do tego samego celu, do którego przeznaczyła zwierzęta, nie wyznaczając mu żadnego osobnego celu. Potrzebuje on więc jużci rozumu, według tego przyrodzonego przeznaczenia, które mu już raz przypadło w udziale, żeby baczyć zawsze na własną przyjemność i przykrość, ale ma on go ponadto do wyższego celu, mianowicie, żeby także to, co samo w sobie jest dobre lub złe, i o czem jedynie tylko czysty rozum, który nie interesuje się zgoła sprawami zmysłów, sądzić może, rozważać nie tylko razem z tamtem, lecz ten sąd całkowicie od tamtego odróżnić i uczynić go naczelnym jego warunkiem.

W tem osądzeniu tego, co samo w sobie jest dobre i złe, w odróżnieniu od tego, co możemy tak nazwać tylko w odniesieniu do przyjemności lub przykrości, chodzi go następujące względy. Albo zasada rozumowa jest już sama w sobie pojęta jako motyw woli,

http://rcin.org.pl

bez względu na możebne przedmioty władzy pożądania (a więc tylko na mocy prawem przepisanej formy maksymy), wówczas owa zasada jest praktycznem prawem *a priori*, i przyjmujemy, że czysty rozum jest sam przez się praktyczny. Prawo kieruje wówczas wolą bezpośrednio, odpowiadający mu czyn jest sam w sobie dobry, wola, której maksyma zgadza się zawsze z tem prawem, jest koniecznie, pod każdym względem dobrą i naczelnym warunkiem wszelkiego dobra: albo też motyw władzy pożądania poprzedza maksymę woli, wymagającej za warunek przedmiotu przyjemności i przykrości, a więc czegoś, co sprawia rozkosz lub ból, i maksyma rozumu, żeby tamtą popierać, tego unikać, określa czyny, o ile one są dobre w odniesieniu do naszej skłonności, a zatem tylko pośrednio (ze względu na inny cel, jako środek do niego), wówczas maksymy te nie mogą nazywać się nigdy prawami, ale przecież rozumnemi, praktycznemi przepisami. Cel sam, zadowolenie, którego szukamy, nie jest w tym ostatnim wypadku dobrem, lecz przyjemnością, nie jest pojęciem rozumu, lecz empirycznem pojęciem o przedmiocie uczucia; atoli użycie środka do tego celu, t. j. czyn (ponieważ wymaga rozwagi rozumu), nazywa się przecież dobrym, lubo nie bezwzględnie, lecz tylko w stosunku do naszej zmysłowości, ze względu na jej uczucie przyjemności i przykrości; wola zaś, której maksymę ten wzgląd pobudza, nie jest wolą czystą, zmierzającą tylko ku temu, przyczem czysty rozum sam przez się może być praktyczny.

Otóż tutaj trzeba wyjaśnić paradoks w metodzie Krytyki praktycznego rozumu: mianowicie że pojęcia dobra i zła nie należy określać przed moralnem prawem (którego podstawę mu-

http://rcin.org.pl

siałoby ono nawet, o ile się zdaje, stanowić), lecz trzeba je określić tylko (jak to też tutaj ma miejsce) po niem i na mocy niego. Choćbyśmy bowiem nie wiedzieli, że zasada moralności jest czystem, *a priori* kierującem wolą prawem, to musielibyśmy przecież, żeby nie przyjmować całkiem daremnie *(gratis)* zasad, pozostawić początkowo przynajmniej nierozstrzygniętem, czy wola ma tylko empiryczne, czy też także czyste motywy *a priori*; albowiem sprzeciwia się to wszelkim zasadniczym prawidłom filozoficznej metody, żeby to, co ma się dopiero rozstrzygnąć, przyjmować już z góry jako rozstrzygnięte. Przypuściwszy, że chcielibyśmy zacząć od pojęcia dobra, ażeby wyprowadzić z niego prawa woli, to to pojęcie o przedmiocie (jako dobrym) wyznaczałoby zarazem ten przedmiot, jako jedyny motyw woli. Otóż ponieważ pojęcie to nie miało żadnego praktycznego prawa *a priori* za swoje prawidło, przeto kryteryum dobra lub zła nie moglibyśmy na niczem innem oprzeć, jeno na zgodności przedmiotu z naszem uczuciem przyjemności lub przykrości, a użycie rozumu mogłoby tylko na tem polegać, żeby określić częścią tę przyjemność lub przykrość w całym związku z wszystkiemi uczuciowemi stanami mego istnienia, częścią środki do dostarczenia mi przedmiotu tych uczuć. A ponieważ to, co odpowiada uczuciu przyjemności, można tylko na mocy doświadczenia stwierdzić, praktyczne prawo zaś ma się niby na niem opierać, jako na warunku, przeto możebność praktycznych praw *a priori* byłaby wprost wykluczona; uznało się bowiem przedtem za potrzebne, wynaleźć przedmiot dla woli, którego pojęcie, jako dobra, musi stanowić powszechny, chociaż empiryczny motyw woli. Atoli należało przecież nasamprzód zbadać, czy nie istnieje też motyw woli *a priori*, (którego nie

http://rcin.org.pl

bylibyśmy znaleźli nigdzie indziej, jeno w czystem praktycznem prawie, i to o tyle, o ile ono przepisuje maksymom samą prawną formę, bez względu na przedmiot). Ponieważ jednak za podstawę wszelkiego praktycznego prawa przyjęto już przedmiot na zasadzie pojęć dobra i zła, ów zaś bez poprzedzającego prawa można było pomyśleć sobie tylko według empirycznych pojęć, przeto pozbawiono się już z góry możebności nawet pomyślenia sobie czystego prawa praktycznego; podczas gdy przeciwnie, gdyby się było najpierw to ostatnie analitycznie zbadało, okazałoby się, że nie pojęcie dobra, jako przedmiotu, określa i umożebnia moralne prawo, lecz naodwrót prawo moralne określa i umożebnia dopiero pojęcie dobra, o ile ono na tę nazwę bezwzględnie zasługuje.

Ta uwaga, dotycząca jedynie metody naczelnych badań etycznych, jest ważna. Wyjaśnia ona jednym rzutem powód wszystkich błędów filozofów ze względu na naczelną zasadę etyki. Szukali oni przedmiotu woli, żeby zrobić z niego materyę i podstawę prawa, (które miało być potem motywem woli nie bezpośrednio, lecz za pośrednictwem owego do uczucia przyjemności lub przykrości odniesionego przedmiotu, podczas gdy powinniby byli najprzód doszukiwać się prawa, które *a priori* i bezpośrednio kieruje tą wolą i podług niej dopiero określa przedmiot). Otóż zarówno czy zakładaliby ten przedmiot przyjemności, który miał służyć za naczelne pojęcie dobra, na szczęśliwości czy na doskonałości, na moralnem prawie, lub na woli Boga, to w każdym razie zasadą ich była heteronomia; musieli oni niechybnie natknąć się na empiryczne warunki moralnego prawa, ponieważ mogli swój przedmiot, jako bezpośredni motyw woli, nazwać dobrym lub złym, tylko według jego bezpośredniego stosunku do uczucia, które jest zawsze empiryczne. Tylko formalne prawo,

http://rcin.org.pl

t. j. takie, które rozumowi nic więcej nie przepisuje jako naczelny warunek maksym, jeno formę jego powszechnego prawodawstwa, może być *a priori* motywem rozumu praktycznego. Starożytni pisarze zdradzali jednakże otwarcie ten błąd przez to, że opierali swoje etyczne badania całkowicie na określeniu pojęcia najwyższego dobra, a więc przedmiotu, który następnie zamierzali ustanowić jako motyw woli w prawie moralnem: który to przedmiot da się daleko później, dopiero po sprawdzeniu moralnego prawa samego przez się i usprawiedliwieniu go jako bezpośredniego motywu woli, przedstawić woli już ze względu na swą formę *a priori* określonej, czego chcemy się podjąć w dyalektyce czystego rozumu praktycznego. Nowożytni filozofowie, u których kwestya najwyższego dobra wyszła już, zdaje się, z użycia, a przynajmniej stała się tylko rzeczą drugorzędną, pokrywają powyższy błąd (jak w wielu innych wypadkach) nieokreślonymi wyrazami, tymczasem wyziera on jednak widocznie z ich systemów, ponieważ zdradza wówczas zawsze heteronomię praktycznego rozumu, z czego nie może nigdy wyniknąć prawo moralne nakazujące *a priori* w sposób powszechny

Ponieważ pojęcia dobra i zła, jako wyniki motywacyi woli *a priori*, wymagają też za warunek czystej praktycznej zasady, a więc przyczynowości czystego rozumu: przeto nie odnoszą się one pierwotnie (tak, jak gdyby były określeniami syntetycznej jedności rozmaitych danych wyobrażeń w świadomości) do przedmiotów, jak czyste pojęcia rozsądkowe czyli kategorye teoretycznie używanego rozumu, przyjmując je raczej z góry jako dane: lecz są one bez wyjątku *modi* jednej jedynej kategoryi, mianowicie przyczynowości, o ile jej podstawa warunkująca polega na rozumowem przedstawieniu jej prawa, które, jako prawo wolności, rozum sam sobie

http://rcin.org.pl

daje, okazując się przez to *a priori* praktycznym. Ponieważ atoli czyny podlegają wprawdzie z jednej strony prawu, które nie jest prawem przyrody, lecz prawem wolności, a więc należą do zachowania się istot myślnych, z drugiej jednak strony, jako zdarzenia w świecie zmysłów, należą także do zjawisk, przeto określenia praktycznego rozumu będą mogły mieć miejsce tylko ze względu na ten ostatni, a zatem wprawdzie odpowiednio do kategoryj rozsądku, ale nie w celu teoretycznego użycia tegoż, żeby rozmaitość (zmysłowego) wyobrażenia podporządkować świadomości *a priori*, lecz tylko, ażeby rozmaitość pożądań podporządkować jedności świadomości praktycznego rozumu, rozkazującego w prawie moralnem, czyli czystej woli *a priori*.

Te kategorye wolności, tak bowiem chcemy je nazwać zamiast owych teoretycznych pojęć, jako kategoryj przyrody, mają oczywiste pierwszeństwo przed temi ostatniemi; te bowiem są tylko formami myślowemi, oznaczającemi tylko w sposób nieokreślony, zapomocą ogólnych pojęć, przedmioty wogóle dla każdego możebnego dla nas wyobrażenia, natomiast kategorye wolności, odnosząc się do motywacyi wolnej woli, (której nie może być wprawdzie dane żadne wyobrażenie, odpowiadające jej całkowicie, która jednak, co nie ma miejsca przy żadnem z pojęć teoretycznego użycia naszej zdolności poznania, opiera się na czystem praktycznem prawie *a priori*) mają, jako praktyczne pojęcia elementarne, zamiast formy wyobrażenia (przestrzeni i czasu), która nie tkwi w rozumie samym, lecz musi być wzięta skądinąd, mianowicie ze zmysłowości, w rozumie, a zatem w samej władzy myślenia, za podstawę formę czystej woli jako daną Z tego wynika, że, ponieważ we wszystkich przepisach czystego rozumu

http://rcin.org.pl

praktycznego chodzi tylko o motywacyę woli, a nie o przyrodzone warunki (praktycznej władzy) wykonania jej zamiaru, praktyczne pojęcia *a priori* stają się w odniesieniu do naczelnej zasady wolności natychmiast poznaniem i nie potrzebują czekać na wyobrażenia, by nabrać znaczenia, a to z tej godnej uwagi racyi, że same wywołują rzeczywistość tego, do czego się odnoszą, (usposobienie woli), co nie jest zgoła rzeczą teoretycznych pojęć. Należy tylko zauważyć, że te kategorye dotyczą jedynie rozumu praktycznego wogóle, i postępują w ten sposób według porządku od kategoryj pod względem moralnym jeszcze nieokreślonych i zmysłowo uwarunkowanych, do takich, które, zmysłowo nieuwarunkowane, określa jedynie prawo moralne.

---

http://rcin.org.pl

WYKAZ

kategoryj wolności ze względu na pojęcia moralnego dobra i zła.

I. Co do ilości:

Subjektywne, według maksym (dowolnych zdań jednostki):
Objektywne, według zasad (przepisów).

A priori tak objektywne jak subjektywne zasady wolności (prawa).

II. Co do jakości:

praktyczne prawidła wykonania *(praeceptivae)*
praktyczne prawidła zaniechania *(prohibitivae)*
praktyczne prawidła wyjątków *(exceptivae)*

III. Co do stosunku:

do osobowości
do stanu osoby
wzajemnie jednej osoby do stanu drugiej.

IV. Co do sposobowości:

Dozwolone i niedozwolone
Obowiązek i sprzeciwiające się obowiązkowi
Doskonały i niedoskonały obowiązek.

Spostrzeżemy tutaj zaraz, że w tym wykazie rozważa się wolność jako rodzaj przyczynowości, nie podlegającej atoli empirycznym warunkom ze względu na czyny, dzięki niej możliwe, jako zjawiska w świecie zmysłów, a więc odnosi się ona do kategoryj jej możebności przyrodzonej, podczas gdy przecież każdą ka-

http://rcin.org.pl

tegoryę bierzemy tak ogólnie, że podstawę warunkującą ową przyczynowość możemy przyjąć również poza światem zmysłów, w wolności, jako właściwości istoty myślnej; dopiero kategorye sposobowości przygotowują przejście od praktycznych zasad wogóle do zasad moralności, ale tylko problematycznie, które to zasady możemy dopiero potem na mocy moralnego prawa dogmatycznie przedstawić.

Nie dodaję tutaj nic więcej dla wyjaśnienia podanego wykazu, ponieważ jest on sam przez się dostatecznie zrozumiały. Taki według zasad przeprowadzony podział jest bardzo pożyteczny dla wszelkiej nauki, tak z powodu swej gruntowności jak zrozumiałości. Tak n.p. wiemy z powyższego wykazu i pierwszej jego pozycyi zaraz, od czego trzeba zacząć w praktycznych rozważaniach: mianowicie od maksym, które każdy opiera na swojej skłonności, następnie od przepisów, ważnych dla pewnego rodzaju rozumnych istot, o ile one w pewnych skłonnościach się zgadzają, a wreszcie od prawa, które ma ważność dla wszystkich, bez względu na ich skłonności, i t. d. W ten sposób ma się przegląd całego planu tego, co mamy wykonać, nawet wszystkich pytań praktycznej filozofii, na które mamy dać odpowiedź, a zarazem porządku, w jakim mamy postępować.

O typice czystej praktycznej władzy sądzenia.

Pojęcia moralnego dobra i zła wyznaczają woli nasamprzód przedmiot. Same one atoli podlegają praktycznemu prawidłu rozumu, który, jeśli jest czystym rozumem, skłania wolę *a priori* ze względu na jej przedmiot. Otóż rozstrzygnięcie, czy możliwy dla nas w zmysłowości czyn podpada pod prawidło, lub nie, wymaga

http://rcin.org.pl

praktycznej władzy sądzenia, na mocy której to, co prawidło wyrażało ogólnie *(in abstracto)*, stosujemy do czynu *in concreto*. Ponieważ jednak praktyczne prawidło czystego rozumu dotyczy po pierwsze, jako praktyczne, istnienia przedmiotu, i ponieważ po drugie tkwi w niem, jako w praktycznem prawidle czystego rozumu, konieczność ze względu na istnienie czynu, a zatem jest ono prawem praktycznem, i to nie prawem przyrody, na mocy empirycznych czynników warunkujących, lecz prawem wolności, które ma módz kierować wolą, niezależnie od wszelkiego empirycznego warunku (jedynie mocą przedstawienia prawa wogóle i jego formy), wszystkie zaś zachodzące wypadki, odnoszące się do możebnych czynów, mogą być tylko empiryczne, t. j. należeć do doświadczenia i przyrody: przeto wydaje się niedorzecznem, chcieć napotkać w świecie zmysłów zdarzenie, które, mimo że podlega o tyle zawsze tylko prawu przyrody, pozwalałoby przecież zastosować do siebie prawo wolności, i do którego możnaby stosować nadzmysłową ideę moralnego dobra, które ma być w niem *in concreto* przedstawione. Władza sądzenia czystego rozumu praktycznego napotyka więc na te same trudności, co władza czystego rozumu teoretycznego, który jednak rozporządzał środkiem do wybrnięcia z nich: mianowicie, ponieważ ze względu na teoretyczne użycie chodziło o wyobrażenia, do których możnaby stosować czyste pojęcia rozsądkowe, to takie wyobrażenia (chociaż tylko o przedmiotach zmysłów) mogą być przecież *a priori* dane, a więc, co się tyczy związku rozmaitych pierwiastków, które zawierają, mogą być dane (jako schematy) odpowiednio do czystych pojęć rozsądkowych *a priori*. Natomiast moralne dobro jest czemś ze względu na przedmiot nadzmysłowem, do czego nie można więc

http://rcin.org.pl

w zmysłowem wyobrażeniu znaleźć nic odpowiadniego; przeto wydaje się, że i władza sądzenia, podlegająca prawom czystego rozumu praktycznego, jest wystawiona na szczególne trudności, polegające na tem, że prawo wolności ma być zastosowane do czynów, jako zdarzeń, które dzieją się w świecie zmysłów, a więc należą jako takie do przyrody.

Atoli tutaj otwierają się przecie znów korzystne widoki dla czystej praktycznej władzy sądzenia. Przy podporządkowaniu czynu, możebnego dla mnie w świecie zmysłowym, pod czyste praktyczne prawo nie chodzi o możliwość czynu, jako zdarzenia w świecie zmysłów; ta bowiem należy do sądu rozumu w użyciu teoretycznem, według prawa przyczynowości, będącego czystem pojęciem rozsądkowem, dla którego rozum posiada schemat w zmysłowem wyobrażeniu. Fizyczna przyczynowość, lub warunek, pod którym ona ma miejsce, należy do pojęć, odnoszących się do przyrody, których schemat nakreśla transcendentalna wyobraźnia. Tu zaś nie chodzi o schemat jakiegoś zdarzenia według praw, lecz o schemat (jeśli wyraz ten tutaj się nadaje) samego prawa, ponieważ motywacya woli jedynie mocą prawa, bez jakiegoś innego motywu, (nie czyn w stosunku do jego skutku) wiąże pojęcie przyczynowości z zupełnie innymi warunkami, niżeli te, które stanowią związek przyrody.

Prawu przyrody, jako prawu, któremu podlegają przedmioty zmysłowego wyobrażenia, jako takie, musi odpowiadać schemat, t. j. ogólne postępowanie wyobraźni (ażeby czyste pojęcie rozsądkowe, które prawo określa, przedstawić *a priori* zmysłom). Atoli pod prawo wolności, (jako zmysłowo zgoła nieuwarunkowanej przyczynowości), a zatem również pod pojęcie bezwzględnego dobra, nie można podłożyć żadnego wyobrażenia, przeto też ża-

http://rcin.org.pl

dnego schematu w celu zastosowania go *in concreto*. A więc prawo moralne nie ma żadnej innej władzy poznawczej, pośredniczącej w zastosowaniu go do przedmiotów przyrody, prócz rozsądku (nie wyobraźni), który pod ideę rozumu nie może podłożyć schematu zmysłowości, lecz prawo, ale przecież takie, które możemy przedstawić *in concreto* na przedmiotach zmysłów, a zatem prawo przyrody, lubo tylko według jego formy, jako prawo gwoli władzy sądzenia, które możemy przeto nazwać typem prawa moralnego.

Prawidło władzy sądzenia, podlegającej prawom czystego rozumu praktycznego, jest następujące: Zapytaj samego siebie, czy czyn, który zamierzasz, gdyby miał się dokonać według prawa przyrody, której częścią byłbyś ty sam mógłbyś uważać za możliwy na mocy twej woli. Według tego prawidła osądza w rzeczy samej każdy czyny, czy one są moralnie dobre czy złe. Pytamy się n. p.: gdyby każdy, mniemając, iż osiąganie dla siebie korzyść, pozwalał sobie na oszustwa, lub sądził, że ma prawo skrócić sobie życie, skoro się niem całkiem przesycił, lub patrzał na nędzę drugich z zupełną obojętnością, a ty należałbyś także do takiego porządku rzeczy, to czy pogodziłbyś to z twoją wolą? Otóż każdy wie dobrze: że, jeżeli pozwala sobie potajemnie na oszustwo, dlatego nie każdy przecież to także czyni, lub jeśli w skrytości serca jest obojętny, nie każdy zaraz także względem niego takim będzie; a więc to porównanie maksymy jego czynów z powszechnem prawem natury nie jest też motywem jego woli. Wszelako to prawo natury jest przecież typem oceniania maksymy według zasad moralnych. Jeżeli maksyma czynu nie jest tego rodzaju, że wytrzymuje próbę porównania z formą prawa natury wogóle, wówczas jest ona moralnie niemożebną. Tak sądzi nawet najpospolitszy rozsądek; albo-

http://rcin.org.pl

wiem prawo natury stanowi zawsze podstawę wszystkich jego najzwyklejszych, a nawet doświadczalnych sądów. Ma on je przeto zawsze na pogotowiu; tylko że w tych wypadkach, w których należy sądzić o przyczynowości na mocy wolności, robi on owo prawo natury tylko typem prawa wolności, ponieważ, nie mając pod ręką nic, co dałoby się przytoczyć jako przykład w empirycznym wypadku, nie mógłby z prawa czystego rozumu praktycznego zrobić żadnego użytku w zastosowaniu.

Jest więc też rzeczą dozwoloną, używać natury świata zmysłów jako typu myślnej natury, dopóki tylko nie przenoszę na nią wyobrażeń i tego, co od nich zależy, lecz odnoszę do niej jedynie formę prawności wogóle, której pojęcie ma miejsce także w najpospolitszem użyciu rozumu, lubo nie da się poznać w sposób określony *a priori* w żadnym innym celu, jeno w celu czystego praktycznego użycia rozumu. Albowiem prawa, jako takie, są o tyle jednakowe, bez względu na to, skąd czerpią swe zasady warunkujące.

Ponieważ zresztą z wszystkich czynników myślnych bezwarunkowo nic nie ma dla nas realności, prócz wolności (za pośrednictwem prawa moralnego), a ta też tylko o tyle, o ile jest przypuszczeniem nie dającem się od niego odłączyć, i ponieważ dalej wszystkie przedmioty myślne, na które rozum, za wskazówką owego prawa, mógłby nas jeszcze, być może, naprowadzić, nie mają dla nas znowu żadnej realności, prócz tej, której wymaga to prawo i użycie czystego rozumu praktycznego, ten zaś jest upoważniony i także zniewolony do użycia natury (według jej czystej formy rozsądkowej) jako typu władzy sądzenia: przeto obecna uwaga służy za przestrogę, żeby tego, co jedynie do typiki pojęć należy, nie zaliczać do samychże pojęć.

http://rcin.org.pl

Jako typika władzy sądzenia, chroni ona więc od empiryzmu rozumu praktycznego, który to empiryzm zakłada praktyczne pojęcia moralnego dobra i zła jedynie na skutkach doświadczalnych (na tak zwanej szczęśliwości), chociaż ta szczęśliwość i nieograniczone pożyteczne następstwa woli, kierującej się miłością własną, gdyby ta wola uważała sama siebie zarazem za powszechne prawo natury, mogą naturalnie służyć dla moralnego dobra za zupełnie odpowiedni typ, ale nie są przecież z niem jednoznaczne. Taż sama typika chroni także od mistycyzmu praktycznego rozumu, który to, co tylko za symbol służyło, robi schematem, t. j. podsuwa rzeczywiste, a jednak nie zmysłowe, wyobrażenia (niewidzialnego królestwa bożego) pod zastosowanie pojęć moralnych i zapuszcza się w urojenia. Z użyciem pojęć moralnych zgadza się jedynie racyonalizm władzy sądzenia, który od zmysłowej natury nie bierze nic więcej, jeno to, co także czysty rozum sam przez się może sobie pomyśleć, t. j. prawidłowość, i nic nie wnosi do natury nadzmysłowej, prócz tego, co naodwrót da się rzeczywiście przedstawić przez czyny w świecie zmysłów według formalnego prawidła prawa natury wogóle. Wszelako zabezpieczenie się przed empiryzmem rozumu praktycznego jest daleko ważniejsze i godniejsze polecenia, ponieważ mistycyzm zgadza się jeszcze przecie z czystością i wzniosłością prawa moralnego, i ponieważ prócz tego nie jest to też właściwie naturalnem i odpowiadającem pospolitemu sposobowi myślenia, aby wytężać swą wyobraźnię aż do nadzmysłowych wyobrażeń, a więc niebezpieczeństwo nie jest z tej strony tak powszechne; podczas gdy empiryzm niszczy z gruntu moralność w usposobieniach i przekonaniach (na czem przecie, a nie jedynie na czynach, polega wysoka wartość, którą ludzkość dzięki niej wyjednać sobie może

http://rcin.org.pl

i wyjednać sobie powinna) i podsuwa jej zamiast obowiązku zupełnie coś innego, mianowicie empiryczny interes, którym kierują się wogóle skłonności w swym wzajemnym do siebie stosunku. Prócz tego jest też empiryzm, właśnie z tego powodu, że wszelkie skłonności (jakkolwiekbyśmy je przykroili), jeśli wyniesiemy je do godności naczelnej zasady praktycznej, poniżają człowieka, lubo sprzyjają usposobieniu wszystkich, daleko niebezpieczniejszy, aniżeli wszelka fantastyczność, która nie może nigdy stanowić trwałego stanu wielu ludzi.

ROZDZIAŁ III.

O pobudkach czystego rozumu praktycznego.

We wszelkiej moralnej wartości czynów chodzi istotnie o to, ażeby moralne prawo bezpośrednio skłaniało wolę. Jeżeli motywacya woli odbywa się wprawdzie zgodnie z prawem moralnem, ale tylko za pośrednictwem uczucia, jakiegokolwiek byłoby ono rodzaju, które musimy przyjąć za warunek, ażeby owo prawo stało się wystarczającym motywem woli, a więc nie dla prawa; to czyn będzie wprawdzie zawierał legalność, ale nie moralność. Jeśli tedy przez pobudkę *(elater animi)* pojmiemy subjektywny motyw woli istoty, której rozum, już wskutek jej natury, nie odpowiada objektywnemu prawu koniecznie, to wyniknie stąd po pierwsze: że Boskiej woli nie można przypisać zgoła żadnych pobudek, pobudka ludzkiej woli zaś (i woli każdej stworzonej rozumnej istoty) nie może być nigdy niczem innem, jeno moralnem prawem, że więc objektywny motyw musi być zawsze i jedynie zarazem subjektywnie wystarczającym

http://rcin.org.pl

motywem czynu, jeżeli czyn nie ma wypełniać tylko litery prawa, nie zawierając ducha tegoż *).

Ponieważ więc gwoli prawa moralnego i dla wyjednania mu wpływu na wolę, nie trzeba szukać innej pobudki, przy której pobudka moralnego prawa mogłaby się stać zbyteczną, gdyż to wszystko spowodowałoby czystą obłudę, bez trwałości, i ponieważ jest to nawet rzeczą ryzykowną, chociażby dopuszczać tylko obok moralnego prawa spółdziałanie jeszcze kilku innych pobudek (jak n. p. pobudki zysku); to nie pozostaje nic innego, jak tylko starannie określić, w jaki sposób staje się prawo moralne pobudką, i co, gdy ono nią jest, dzieje się z ludzką władzą pożądania, jako skutek działania na nią owego motywu. Albowiem jak prawo samo przez się i bezpośrednio może być motywem woli (co przecież stanowi istotę wszelkiej moralności), to jest dla ludzkiego rozumu nierozwiązalnem zagadnieniem i jednoznaczne z tem: jak wolna wola jest możebną. Będziemy więc musieli *a priori* wykazać nie powód, dlaczego prawo moralne samo przez się służy za pobudkę, lecz co ono, jeżeli tylko nią jest, w umyśle sprawia (wyrażając się lepiej, sprawiać musi).

Istotą wszelkiej motywacyi woli mocą prawa moralnego jest to: że ona, jako wolna wola, kieruje się jedynie prawem, a więc nie tylko bez spółdziałania bodźców zmysłowych, lecz nawet z usunięciem ich wszystkich, i uszczerbkiem wszystkich skłonności, o ile one mogłyby się sprzeciwiać owemu prawu. O tyle więc skutek działania prawa moralnego, jako pobudki, jest tylko negatywny, i jako taką można tę pobudkę poznać

*) Można powiedzieć o każdym odpowiadającym prawu czynie, który jednak nie dokonał się dla prawa, że jest on moralnie dobry tylko według litery, ale nie według ducha (usposobienia i przekonania).

http://rcin.org.pl

a priori. Albowiem wszelka skłonność i każdy zmysłowy popęd opiera się na uczuciu, a negatywny skutek działania na uczucie (przez uszczerbek, zadany skłonnościom) jest sam uczuciem. Możemy przeto *a priori* pojąć i zrozumieć, że prawo moralne jako motyw woli musi przez to, że zadaje uszczerbek wszystkim naszym skłonnościom, wywołać uczucie, które można nazwać bólem, i tutaj mamy więc pierwszy, może też jedyny wypadek, że z pojęć *a priori* mogliśmy określić stosunek poznania (tutaj jest to poznanie czystego rozumu praktycznego) do uczucia przyjemności lub przykrości. Wszystkie skłonności razem (które można też przecie ująć w jaki taki system, i których zaspokojenie nazywa się wówczas własną szczęśliwością) stanowią samolubstwo *(solipsismus).* Jest ono albo miłością samego siebie, sprzyjaniem samemu sobie ponad wszystko *(philautia),* albo upodobaniem w sobie samym *(arrogantia).* Tamto nazywa się szczególniej miłością własną, to zarozumiałością. Czysty rozum praktyczny zadaje miłości własnej tylko uszczerbek, ponieważ ogranicza ją, jako przyrodzoną i jeszcze przed prawem moralnem ujawniającą się w nas skłonność, tylko do warunku zgodności z tem prawem; wówczas zwie się ona rozumną miłością własną. Atoli zarozumiałość niweczy on zupełnie, ponieważ wszelkie pretensye do szacunku dla samego siebie, które poprzedzają zgodność z prawem moralnem, są próżne i bezprawne, albowiem właśnie pewność usposobienia i przekonania, zgadzającego się z tem prawem, jest pierwszym warunkiem wszelkiej wartości osoby (jak to wkrótce lepiej wyjaśnimy), a wszelkie uroszczenie, które tę pewność wyprzedza, jest fałszywe i prawu przeciwne. Otóż pociąg do szacunku dla samego siebie należy ró-

http://rcin.org.pl

wnież do skłonności, którym prawo moralne zadaje uszczerbek, o ile ten szacunek tylko na moralności polega. A więc prawo moralne niweczy zarozumiałość. Ponieważ atoli to prawo jest jednak czemś w sobie pozytywnem, mianowicie formą intelektualnej przyczynowości, t. j. wolności, przeto jest ono, osłabiając w przeciwstawieniu do swego subjektywnego przeciwieństwa, mianowicie do skłonności w nas, zarozumiałość, zarazem przedmiotem szacunku, a niwecząc ją nawet, t. j. upokarzając ją, jest ono przedmiotem najwyższego szacunku, a więc także podstawą pozytywnego uczucia, które nie jest empirycznego pochodzenia, lecz które poznajemy *a priori*. Przeto poszanowanie prawa moralnego jest uczuciem, spowodowanem przez intelektualną przyczynę, i to uczucie jest jedynem, które poznajemy całkiem *a priori*, i którego konieczność możemy pojąć i zrozumieć.

Widzieliśmy w poprzednim rozdziale: że wszystko, co nastręcza się jako przedmiot woli przed prawem moralnem, wyklucza się mocą samego tego prawa, jako najwyższego warunku praktycznego rozumu, z motywów woli, pod nazwą bezwzględnego dobra, i że sama praktyczna forma, polegająca na zdatności maksym do powszechnego prawodawstwa, określa po pierwszy raz to, co jest samo w sobie i koniecznie dobre, i stanowi podstawę maksymy czystej woli, będącej jedynie pod każdym względem dobrą. Atoli naturę naszą, jako istot zmysłowych, znajdujemy taką, że materya władzy pożądania (przedmioty skłonności, bądź to nadziei, bądź obawy) nasamprzód się narzuca, i nasza jaźń, ulegająca patologicznym pobudkom, chociaż nie nadaje się przez swe maksymy zupełnie do powszechnego prawodawstwa, usiłuje jednak swoim pretensyom nadać wprzód ważność, i to jako pierwszym i pierwotnym, tak jak gdyby

http://rcin.org.pl

stanowiła całe nasze ja. Ten pociąg do uczynienia samego siebie, według subjektywnych motywów swej woli, objektywnym motywem woli wogóle, można nazwać miłością własną, która może zwać się zarozumiałością, jeżeli uważa się za prawodawczą i za bezwarunkową praktyczną zasadę. Otóż prawo moralne, będąc jedynie na prawdę (t. j. pod każdym względem) objektywnem, wyklucza całkowicie wpływ miłości własnej na naczelną praktyczną zasadę, i zadaje bezgraniczny uszczerbek zarozumiałości, która subjektywne warunki tego wpływu przepisuje jako prawa. Co czyni uszczerbek naszej zarozumiałości w naszym własnym sądzie, to upokarza. A więc prawo moralne upokarza nieuchronnie każdego człowieka, skoro porówna on z niem zmysłowy pociąg swej natury. To, czego przedstawienie, jako motyw naszej woli, upokarza nas w naszej samowiedzy, wzbudza dla siebie szacunek, o ile jest pozytywne i motywem. Prawo moralne jest więc również subjektywnie podstawą szacunku. Otóż ponieważ wszystko, co napotykamy w miłości własnej, należy do skłonności, a wszelka skłonność polega na uczuciach, zatem to, co zadaje uszczerbek wszystkim skłonnościom bez wyjątku w miłości własnej, ma właśnie wskutek tego koniecznie wpływ na uczucie, przeto pojmujemy, jak to jest możebnem, poznać *a priori*, że moralne prawo, wykluczając wszelki przystęp skłonności i pociągu do uczynienia z nich naczelnego praktycznego warunku, t. j. przystęp miłości własnej do naczelnego prawodawstwa, może wywierać wpływ na uczucie, który z jednej strony jest tylko negatywny, z drugiej strony, ze względu na ograniczającą podstawę czystego praktycznego rozumu, pozytywny, do czego nie należy przyjmować żadnego szczególnego rodzaju uczucia, pod nazwą uczu-

http://rcin.org.pl

cia praktycznego albo moralnego, jako poprzedzającego prawo moralne i tworzącego jego podstawę.

Negatywny skutek wpływu na uczucie (przykrości) jest patologiczny, tak jak wszelki wpływ na nie, i jak każde uczucie wogóle. Atoli jako wynik świadomości prawa moralnego, a więc w stosunku do przyczyny myślnej, t. j. do podmiotu czystego rozumu praktycznego, jako najwyższego prawodawcy, nazywa się to uczucie rozumnego, pobudzanego skłonnościami podmiotu, wprawdzie upokorzeniem (intelektualną pogardą), ale w stosunku do pozytywnej podstawy tej przyczyny. do prawa, zarazem jego poszanowaniem, do którego to prawa nie odnosi się zgoła żadne uczucie, lecz w sądzie rozumu, pokonywującym opór, usunięcie przeszkody ma tę samą wartość, co pozytywne poparcie przyczynowości. Dlatego można to uczucie nazwać także uczuciem szacunku dla prawa moralnego, z obu zaś względów razem uczuciem moralnem.

A zatem prawo moralne, będąc formalnym motywem czynu, dzięki praktycznemu czystemu rozumowi, i wprawdzie także materyalną, ale tylko objektywną podstawą, określającą przedmioty czynu pod nazwą dobra i zła, jest też subjektywnym motywem, t. j. pobudką do tego czynu, ponieważ ma wpływ na moralność podmiotu, wywołując uczucie, które ułatwia wpływ prawa na wolę. Tutaj nie poprzedza w podmiocie żadne uczucie, sprzyjające moralności. Albowiem to jest rzeczą niemożebną, ponieważ każde uczucie jest zmysłowe; pobudka moralnego usposobienia i przekonania musi zaś być wolną od wszelkiego zmysłowego warunku. Raczej zmysłowe uczucie, będące podstawą wszystkich naszych skłonności, jest wprawdzie warunkiem tego uczucia, które nazywamy szacunkiem, ale przyczyna, która je wywołuje, tkwi w czystym prak-

http://rcin.org.pl

tycznym rozumie, wskutek czego nie można tego uczucia, ze względu na jego pochodzenie, nazwać patologicznem, lecz trzeba je nazwać praktycznie spowodowanem; albowiem dzięki temu, że przedstawienie prawa moralnego pozbawia miłość własną wpływu, a zarozumiałość urojeń, zmniejsza się przeszkoda, którą napotyka czysty rozum praktyczny, i w sądzie rozumu powstaje przedstawienie pierwszeństwa jego objektywnego prawa przed bodźcami zmysłowości, a więc to prawo nabiera względnie (ze względu na wolę, pobudzaną przez zmysłowość) wagi wskutek usunięcia przeciwwagi. Tak więc szacunek dla prawa moralnego nie jest pobudką do moralności, lecz samą moralnością, rozważaną subjektywnie jako pobudka, ponieważ czysty rozum praktyczny, odmawiając miłości własnej, w przeciwieństwie do niej, wszelkich uroszczeń, wyjednywa przez to prawu, mającemu teraz jedynie wpływ, znaczenie i powagę. Trzeba tutaj zauważyć: że szacunek, będąc skutkiem działania na uczucie, a zatem na zmysłowość rozumnej istoty, wymaga za warunek tej zmysłowości, przeto też ograniczoności takich istot, którym prawo moralne nakazuje szacunek, i że poszanowania prawa nie można przypisać najwyższej, jak również od wszelkiej zmysłowości wolnej istocie, dla której więc zmysłowość nie może też stanowić żadnej przeszkody, którąby napotykał jej rozum praktyczny.

Uczucie to (pod nazwą moralnego) jest więc spowodowane tylko mocą rozumu. Nie służy ono do osądzania czynów, lub zgoła do uzasadnienia samego objektywnego prawa moralnego, lecz jedynie za pobudkę, ażeby to prawo powziąć sobie za maksymę. Ale jaką stosowniejszą nazwę możnaby dać temu osobliwszemu uczuciu, które nie da się porównać z żadnem patologicznem? Jest ono tak osobliwego rodzaju, że zdaje się

http://rcin.org.pl

być tylko w mocy rozumu, i to praktycznego czystego rozumu.

Szacunkiem obdarza się zawsze tylko osoby, nigdy rzeczy. Te ostatnie mogą w nas wzbudzać skłonność, a jeżeli to są zwierzęta (n. p. konie, psy i t. d.), nawet miłość, lub też bojaźń, jak morze, wulkan, drapieżne zwierzę, ale nigdy szacunku. Tem, co już bardziej zbliża się do tego uczucia, jest podziw, a ten, jako afekt, zdumienie, może odnosić się także do rzeczy, n. p. do niebotycznych gór, do wielkości, ilości i odległości ciał niebieskich, do siły i szybkości niektórych zwierząt i t. d. Ale to wszystko nie jest szacunkiem. Człowiek może być także dla mnie przedmiotem miłości, obawy, lub podziwu, nawet aż do zdumienia, a przecież dlatego nie staje się przedmiotem szacunku. Jego żartobliwy humor, jego odwaga i siła, jego władza, z powodu godności, jaką wśród innych piastuje, mogą budzić we mnie podobne uczucia, brakuje atoli zawsze jeszcze wewnętrznego szacunku dla niego. Fontenelle powiada: przed dygnitarzem schylam głowę, ale nie schyla się mój duch. Mogę do tego dodać: przed nizkiego rodu prostaczkiem, u którego spostrzegam prawość charakteru tej miary, jakiej u siebie samego nie jestem świadomym, schyla się mój duch, czy chcę czy nie chcę, i choćbym nie wiem jak zadzierał głowy, żeby nie pozwolić mu lekceważyć mojego pierwszeństwa. Dlaczego to? Jego przykład stawia mi przed oczy prawo, które niweczy moją zarozumiałość, jeżeli je porównam z mojem zachowaniem się, a wykonanie tego prawa, przeto i zdatność jego do wykonania, widzę przed sobą stwierdzoną czynem. Otóż chociażbym był nawet świadomym równego stopnia własnej prawości, szacunek pozostaje przecież. Albowiem, ponieważ wszelkie dobro w człowieku zawsze

http://rcin.org.pl

jest niedoskonałe, przeto prawo, unaocznione na przykładzie, niweczy przecież zawsze moją dumę, za miarę czego służy mi mąż, którego przed sobą widzę, a ponieważ jego wady, które może zawsze jeszcze posiada, nie są mi tak znane jak moje własne, przeto przedstawia mi się on w jaśniejszem świetle. Szacunek jest daniną, której nie możemy odmówić zasłudze, czy chcemy, czy nie; chociażbyśmy nawet zewnętrznie powstrzymywali się od niego, to przecież nie możemy zapobiedz, aby go wewnętrznie nie odczuwać.

Szacunek nie tylko nie jest uczuciem przyjemności, ale nawet niechętnie mu się poddajemy ze względu na człowieka. Próbujemy coś wyszukać, coby nam mogło ulżyć jego ciężaru, jakiś zarzut, ażeby wynagrodzić sobie upokorzenie, które nas z powodu takiego przykładu spotyka. Nawet umarli, zwłaszcza, jeżeli ich przykład wydaje się być nie do naśladowania, nie zawsze są zabezpieczeni od tej krytyki, Nawet samo prawo moralne w swym uroczystym majestacie, podlega temu dążeniu do uwolnienia się od szacunku dla niego. Czyż mniemamy, iż należy to przypisać nnej przyczynie, że chcielibyśmy chętnie zniżyć to prawo do naszej poufnej skłonności, i że z innych powodów staramy się tak bardzo uczynić je ulubionym przepisem naszej własnej dobrze zrozumianej korzyści, jak właśnie dlatego, że chcemy się pozbyć odstraszającego szacunku, który wyrzuca nam tak surowo naszą własną niegodziwość? Atoli nie sprawia on też przecie znowu żadnej przykrości o tyle, że, skorośmy się już raz pozbyli zarozumiałości i przyzwolili na praktyczny wpływ owego szacunku, nie możemy znowu napatrzeć się do syta na wspaniałość tego prawa, i dusza mniema, że podnosi się sama w tej mierze, w jakiej widzi to święte prawo wyniesionem ponad siebie i swą ułomną

http://rcin.org.pl

naturę. Wprawdzie wielkie talenty i odpowiadająca im działalność mogą również wzbudzić szacunek lub podobne do niego uczucie, i jest to też rzeczą wcale piękną nim je darzyć; wydaje się przeto, jakoby podziw był z owem uczuciem jednakiego rodzaju. Skoro się jednak bliżej zastanowimy, to zauważymy, że, ponieważ zawsze pozostanie rzeczą niepewną, jaki udział bierze w zręczności wrodzona zdolność, a jaki kultura dzięki własnej pilności, to tę zręczność przedstawia nam rozum domniemanie jako owoc kultury, a więc jako zasługę, co obniża widocznie naszą zarozumiałość i albo nam z tego powodu wyrzuty czyni, albo też nakazuje nam postępować według takiego przykładu, w ten sposób, jaki nam odpowiada. Nie jest więc tylko podziwem ten szacunek, okazywany takiej osobie (właściwie prawu, które nam jej przykład przed oczy stawia); co stwierdza także to, że pospolity tłum miłośników pewnego człowieka, jeśli mniema, że dowiedział się skądsiś o złym rysie jego charakteru (jak n. p. Woltera), wyzuwa się z wszelkiego dlań szacunku, prawdziwy uczony zaś odczuwa go zawsze jeszcze przynajmniej ze względu na jego zdolności, ponieważ sam jest pochłonięty zajęciem i zawodem, co przepisuje mu naśladowanie go poniekąd jako prawo.

Poszanowanie prawa moralnego jest więc jedyną, a zarazem niepodlegającą żadnej wątpliwości moralną pobudką, jako że to uczucie nie odnosi się też do przedmiotu inaczej, jak tylko z tej racyi. Najprzód kieruje prawo moralne objektywnie i bezpośrednio wolą w sądzie rozumu; wolność, której przyczynowość może być uwarunkowana jedynie mocą prawa, polega zaś właśnie na tem, że ogranicza wszystkie skłonności, a zatem ocenę osoby samej do warunku postępowania według jej czystego prawa. Otóż to ograniczenie od-

http://rcin.org.pl

działywa na uczucie i wywołuje wrażenie przykrości, które możemy poznać z moralnego prawa *a priori*. Ponieważ to wrażenie jest o tyle tylko skutkiem negatywnym, który więc, jako wynikający z wpływu czystego rozumu praktycznego, zadaje osobliwie uszczerbek czynności podmiotu, o ile skłonności są jego motywami, a więc mniemaniu o jego osobistej wartości (która bez zgodności z prawem moralnem obniża się do zera), przeto skutkiem działania tego prawa na uczucie jest tylko upokorzenie, które możemy więc wprawdzie *a priori* pojąć, ale nie możemy w niem poznać siły czystego praktycznego prawa jako pobudki, lecz tylko opór przeciw pobudkom zmysłowości. Ponieważ jednak to samo prawo jest przecie objektywnie, t. j. w przedstawieniu czystego rozumu, bezpośrednim motywem woli, a więc to upokorzenie ma miejsce tylko ze względu na czystość prawa, przeto obniżenie pretensyj własnej oceny moralnej, t. j. upokorzenie po stronie zmysłowej, jest podniesieniem moralnego, t. j. praktycznego cenienia samego prawa po stronie intelektualnej, jednem słowem poszanowaniem prawa, zatem także, co się tyczy jego intelektualnej przyczyny, pozytywnem uczuciem, które poznajemy *a priori*. Albowiem każde zmniejszenie przeszkód czynności jest spotęgowaniem samej czynności. Uznanie prawa moralnego jest zaś świadomością czynności praktycznego rozumu na mocy podstaw objektywnych, która dlatego tylko nie ujawnia swego skutku w czynach, że przeszkadzają jej subjektywne (patologiczne) przyczyny. A więc szacunek dla prawa moralnego musimy uznać również za pozytywny, chociaż pośredni skutek jego działania na uczucie, o ile owo prawo osłabia przez upokorzenie zarozumiałości stawiający zawadę wpływ skłonności, a więc za subjektywną podstawę czynności, t. j. za pobudkę do wykonywania

http://rcin.org.pl

go, i za podstawę maksym zgodnego z niem postępowania w życiu. Z pojęcia pobudki wynika pojęcie interesu, którego nie przypisujemy nigdy innej istocie, prócz posiadającej rozum, i który oznacza pobudkę woli, o ile ją rozum przedstawia. Ponieważ samo prawo musi być pobudką w moralnie dobrej woli, przeto interes moralny jest czystym, wolnym od zmysłowych pierwiastków, interesem samego praktycznego rozumu. Na pojęciu interesu opiera się także pojęcie maksymy. Jest więc ona tylko wówczas prawdziwie moralną, jeżeli polega na samem tylko zainteresowaniu, z którem odnosimy się do wykonywania prawa. Atoli wszystkie trzy pojęcia: pojęcie pobudki, interesu i maksymy, można stosować tylko do istot ograniczoczonych. Albowiem wymagają one bez wyjątku za warunek ograniczoności natury istoty, w której subjektywna właściwość woli nie zgadza się sama przez się z objektywnem prawem praktycznego rozumu, jakiejś potrzeby, żeby być przez cośkolwiek pobudzanym do czynności, ponieważ wewnętrzna zawada jest jej na przeszkodzie. Do boskiej woli nie można więc tych pojęć stosować.

Tkwi coś tak szczególnego w tym bezgranicznie wysokim szacunku dla czystego, ogołoconego z wszelkiego zysku moralnego prawa, które nam rozum praktyczny przedstawia jako wzór postępowania, i którego głos przeraża nawet najzuchwalszego zbrodniarza, zniewalając go do ukrywania się przed jego obliczem: że nie należy się dziwić, iż ten wpływ samej tylko intelektualnej idei na uczucie uważamy za niezgłębiony dla spekulacyjnego rozumu, i musimy się tem zadowolnić, że możemy przecież tyle przynajmniej pojąć i zrozumieć *a priori*: że takie uczucie wiąże się nierozerwalnie z przedstawieniem prawa moralnego w każdej ograniczonej rozumnej istocie. Gdyby to uczucie sza-

http://rcin.org.pl

cunku było patologiczne, a więc na wewnętrznym zmyśle opartem uczuciem przyjemności, to byłoby rzeczą daremną, chcieć odkrywać jego związek z jakąkolwiek ideą *a priori*. Atoli jest ono przecie uczuciem, które zmierza tylko do celów praktycznych i łączy się mianowicie z przedstawieniem prawa jedynie ze względu na jego formę, a nie ze względu na jakiś przedmiot jego, nie można go więc zaliczyć ani do rozkoszy, ani do bólu, a jednak budzi ono interes w postępowaniu według niego, który nazywamy moralnym; to też zdolność do takiego zainteresowania się prawem (czyli poszanowanie samego prawa moralnego) jest właściwie uczuciem moralnem.

Otóż świadomość wolnego poddania woli pod prawo, związana jednak z nieuchronnym przymusem, zadanym wszystkim skłonnościom, lubo tylko mocą własnego rozumu, jest poszanowaniem prawa. Prawo, które tego poszanowania wymaga i także je wznieca, nie jest, jak widzimy, niczem innem, jeno prawem moralnem (albowiem żadne inne nie wyklucza wszystkich skłonności z bezpośredniego ich wpływu na wolę). Czyn, który według tego prawa, z wykluczeniem wszystkich motywów, pochodzących ze skłonności, jest objektywnie praktyczny, nazywa się obowiązkiem, który, z powodu tego wykluczenia, zawiera w swem pojęciu praktyczne zniewolenie, t. j. skłonienie do czynów, chociażbyśmy je nawet niechętnie wykonywali. Uczucie wynikające ze świadomości tego zniewolenia, nie jest patologiczne, jak takie, które spowodowałby przedmiot zmysłów, lecz jedynie praktyczne, t. j. możebne wskutek poprzedzającej (objektywnej) motywacyi woli i przyczynowości na mocy rozumu. Nie zawiera więc ono w sobie, jako poddanie się pod prawo, t. j. jako nakaz, (zapowiadający zmysłowo pobudzanemu pod-

http://rcin.org.pl

miotowi przymus), żadnej przyjemności, lecz o tyle raczej przykrość z powodu czynu. Ponieważ jednak ten przymus wywiera tylko prawodawstwo własnego rozumu, przeto to uczucie podnosi także, a subjektywny skutek działania na uczucie, o ile czysty rozum praktyczny jest jedyną jego przyczyną, może więc tylko ze względu na nią nazywać się pochwałą samego siebie, ile że poznajemy, że skłania nas do tego bez wszelkiego interesu jedynie prawo, i uświadamiamy sobie teraz zupełnie inne, dzięki temu subjektywnie wywołane zainteresowanie się czysto praktyczne i wolne, z którem odnosimy się do zgodnego z obowiązkiem czynu, nie za poradą skłonności, lecz nakazuje nam to poprostu rozum mocą praktycznego prawa i też rzeczywiście sprawia; dla tego też to zainteresowanie się ma całkiem osobliwą nazwę, mianowicie szacunku.

Pojęcie obowiązku wymaga zatem od czynu, objektywnie, zgodności z prawem, od jego maksymy zaś, subjektywnie, poszanowania prawa, jako jedynego rodzaju motywacyi woli przez prawo. I na tem polega różnica między świadomością postępowania zgodnie z obowiązkiem i z obowiązku, to znaczy z szacunku dla prawa, z których pierwsze (legalność) jest także wówczas możliwe, gdyby tylko skłonności były motywami woli, drugie zaś (moralność), moralna wartość, musi wyłącznie tylko na tem polegać, że czyn dzieje się z obowiązku, t. j. jedynie dla prawa*).

---

*) Jeśli rozważymy dokładnie pojęcie szacunku dla osób, tak, jak je wyłuszczyliśmy poprzednio, to spostrzeżemy, że polega on zawsze na świadomości obowiązku, który nam jakiś przykład przed oczy stawia, że więc szacunek nigdy nie może mieć innej podstawy prócz moralnej, i jest to rzeczą bardzo dobrą a nawet z psychologicznych wzglę-

http://rcin.org.pl

Jest rzeczą nader ważną, zważać we wszystkich ocenach moralnych z jak największą dokładnością na subjektywną zasadę wszystkich maksym, ażeby wszelką moralność czynów oprzeć na ich konieczności z obowiązku i z poszanowania prawa, a nie z miłości i skłonności ku temu, co mamy przez czyny osiągnąć. Dla człowieka i wszystkich stworzonych rozumnych istot jest moralna konieczność zniewoleniem, t. j. zobowiązaniem, i każdy oparty na niem czyn należy pojąć jako obowiązek, a nie jako sposób postępowania, który sam przez się jest nam ulubiony, lub może stać się ulubionym, Tak, jak gdybyśmy mogli kiedyś do tego doprowadzić, żeby bez szacunku dla prawa, związanego z obawą, a przynajmniej z troską o uchybienie mu, módz dojść kiedyś do posiadania świętości woli, jak wyniesione ponad wszelką zależność bóstwo, sami z siebie, niejako mocą wrodzonej nam, niedającej się nigdy zakłócić zgodności woli z czystem prawem moralnem, (które więc, ponieważ nie będziemy się mogli nigdy odważyć na to, aby mu się sprzeniewierzyć, mogłoby wkońcu zgoła przestać być dla nas nakazem).

Prawo moralne jest bowiem dla woli najdoskonalszej istoty prawem świętości, dla woli każdej ograniczonej rozumnej istoty zaś prawem obowiązku, moralnego zniewolenia i motywacyi jej czynów mocą szacunku dla tego prawa i z czci i pokory względem jej obowiązku. Innej subjektywnej zasady nie należy przyjmować za pobudkę, albowiem wówczas może wprawdzie czyn wypaść tak, jak go prawo prze-

---

dów dla znajomości ludzi bardzo pożyteczną, zwracać wszędzie, gdzie używamy tego wyrazu, pilną uwagę na tajny i godny podziwu, a przytem często zachodzący wzgląd, który człowiek ma w swoich sądach na prawo moralne.

http://rcin.org.pl

pisuje, ale ponieważ nie dokonywa się z obowiązku, chociaż jest zgodny z obowiązkiem, przeto usposobienie do niego nie jest moralne, o co przecież w tem prawodawstwie właściwie chodzi.

Jest to rzeczą bardzo piękną, z miłości ku ludziom i współczującej życzliwości czynić im dobrze, lub być sprawiedliwym z zamiłowania porządku, ale to nie jest jeszcze prawdziwą moralną maksymą naszego zachowania się, odpowiadającą naszemu stanowisku wśród rozumnych istot, jako ludzi, jeżeli pozwalamy sobie, niby ochotnicy, z pychą i zarozumiałością nie zważać na myśl o obowiązku, i, jako niezależni od nakazu, chcemy tylko z własnego upodobania czynić to, co nie wymagałoby dla nas żadnego nakazu. Podlegamy dyscyplinie rozumu, i nie powinniśmy w żadnej z naszych maksym zapominać o uległości względem niej, nie powinniśmy w niczem jej uwłaczać, ani samolubnem urojeniem umniejszać w czemśkolwiek powagi prawa (chociaż je nasz własny rozum daje) przez to, że motyw naszej woli, lubo zgodnie z prawem, przecież na czemś innem zakładamy, niż na samem prawie i na poszanowaniu tego prawa. Obowiązek i powinność: oto nazwy, które jedynie musimy dać naszemu stosunkowi do prawa moralnego. Jesteśmy wprawdzie prawodawczymi członkami państwa moralności, możebnego dzięki wolności, przedstawionego nam przez rozum praktyczny w tym celu, żeby wzbudzić w nas szacunek dla niego, ale jesteśmy przecież zarazem poddanymi, a nie jego zwierzchnikiem, a zapominanie o naszym niższym stopniu jako stworzeń, i opór zarozumiałości przeciw powadze świętego prawa, jest już wyłamaniem się z pod niego, co do ducha, chociażbyśmy wypełniali jego literę.

http://rcin.org.pl

Z tem zgadza się zaś zupełnie dobrze możebność takiego nakazu, jak: kochaj Boga nadewszystko, a bliźniego twego jak siebie samego*). Żąda on przecież, jako nakaz, poszanowania prawa, nakazującego miłość, i nie pozostawia dowolnemu wyborowi powzięcia jej sobie za zasadę. Atoli miłość Boga jako skłonność (patologiczna miłość) jest niemożebną; albowiem nie jest on przedmiotem zmysłów. W stosunku do człowieka jest taka miłość wprawdzie możliwą, ale nie można jej nakazać; nie jest to bowiem w mocy człowieka, miłować kogoś jedynie na rozkaz. Jest to więc tylko praktyczna miłość, którą pojmujemy w owem rdzeniu wszystkich praw. Kochać Boga oznacza tutaj, wypełniać chętnie jego przykazania; kochać bliźniego znaczy, spełniać chętnie względem niego wszystkie obowiązki. Ale nakaz, który robi z tego prawidło, nie może nakazywać, żebyśmy mieli także to usposobienie i przekonanie w zgodnych z obowiązkiem czynach, lecz tylko, żebyśmy do niego dążyli. Albowiem nakaz, że powinno się coś chętnie czynić, zawiera wewnętrzną sprzeczność, ponieważ, jeżeli już sami przez się wiemy, co powinniśmy czynić, i gdybyśmy ponadto byli także świadomymi, że czynimy to chętnie, nakaz tego byłby zupełnie zbyteczny, a jeśli czynimy to wprawdzie, ale właśnie niechętnie, lecz tylko z szacunku dla prawa, to nakaz, robiący ten szacunek właśnie pobudką maksymy, miałby skutek wprost przeciwny nakazanemu usposobieniu

*) Z tem prawem stanowi zasada własnej szczęśliwości, którą niektórzy chcą uczynić naczelną zasadą moralności, jaskrawy i dosadny kontrast: Brzmiałaby ona tak: Kochaj siebie samego ponad wszystko, Boga zaś i bliźniego twego dla siebie samego.

http://rcin.org.pl

i przekonaniu. Owo prawo wszystkich praw przedstawia więc, jak wszelki moralny przepis Ewangelii, moralne usposobienie i przekonanie w jego całej doskonałości, tak, jak go jako ideału świętości żadne stworzenie nie może osiągnąć, lubo jest ono pierwowzorem, do którego powinniśmy starać się zbliżyć i zrównać się z nim w nieprzerwanym, aczkolwiek nieskończonym postępie. Gdyby bowiem stworzenie rozumne mogło kiedyś dojść do tego, aby wykonywać wszystkie moralne prawa zupełnie chętnie, to znaczyłoby to tyle, że nie znalazłaby się w niem nawet możliwość żądzy, która pobudzałaby je do odstąpienia od tych praw; albowiem zwalczenie takiej żądzy dzieje się zawsze kosztem ofiary ze strony podmiotu, wymaga przeto przymusu, zadanego samemu sobie, t. j. wewnętrznego zniewolenia do tego, co się niezupełnie chętnie czyni. Atoli do tego stopnia moralnego usposobienia i przekonania nie może stworzenie nigdy dojść. Ponieważ bowiem jest ono stworzeniem, a więc zależnem zawsze ze względu na to, czego wymaga do całkowitego zadowolenia ze swego stanu, przeto nie może ono być nigdy zupełnie wolne od żądz i skłonności, które, polegając na fizycznych przyczynach, nie dostrajają się same z siebie do prawa moralnego, mającego całkiem inne źródła, czynią więc zawsze, ze względu na to zadowolenie, koniecznem oparcie usposobienia i przekonania jego maksym na moralnem zniewoleniu, nie na chętnej uległości, lecz na szacunku, którego żąda postępowanie według prawa, chociażby się ono niechętnie działo, nie na miłości, nie obawiającej się wewnętrznego oporu woli przeciwko prawu, ale robią przecież koniecznem wytknięcie sobie tej ostatniej, t. j. samej miłości prawa (ponieważ wówczas przestałoby ono być nakazem, a moralność, która zamieniłaby się teraz subjektywnie w świętość, przestałaby być cnotą), za ustawiczny, chociaż nie

http://rcin.org.pl

doścignionу cel swego dążenia. Albowiem w tem, co wysoko cenimy, czego lękamy się jednak (z powodu świadomości naszych ułomności), przeistacza się, dzięki coraz większej łatwości czynienia mu zadość, pełna pokory cześć w przychylność, a szacunek w miłość, przynajmniej byłoby to doskonałą formą poświęconego prawu usposobienia i przekonania, gdyby stworzenie mogło ją kiedyś osiągnąć.

Ta uwaga nie tyle ma tutaj na celu, przedstawić przytoczony nakaz ewangeliczny w wyraźnych pojęciach, aby zapobiedz zagorzalstwu w religii, ze względu na miłość Boga, ile raczej zmierza ona do tego, żeby moralne usposobienie i przekonanie określić dokładnie także bezpośrednio, co się tyczy obowiązków względem człowieka, i przeciwdziałać, lub, ile możebna, zapobiedz moralnej tylko fantastyczności, która wielu umysłów się czepia. Moralnym stopniem, na którym stoi człowiek (a według całego naszego zrozumienia także każde rozumne stworzenie), jest szacunek dla moralnego prawa. Usposobienie do postępowania według owego prawa, będące jego powinnością, jest usposobieniem do postępowania z obowiązku, a nie z dobrowolnej skłonności, ani też z jakiejś nienakazanej dążności, której sam przez się chętnie się podejmuje, a jego moralnym stanem, w jakim on zawsze znaleźć się może, jest cnota, t. j. moralne usposobienie i przekonanie w walce, a nie świętość w mniemanem posiadaniu całkowitej czystości intencyj woli. Jest to czystą moralną fantastycznością i potęgowaniem zarozumiałości, do czego nastraja się umysły zachęcaniem do czynów, jako szlachetnych, wzniosłych i wspaniałomyślnych, przez co pogrąża się je w urojeniu, jak gdyby to, co stanowiło motyw ich czynów i co je zawsze jeszcze upokarza, ponieważ według niego postępują (są mu posłuszne), nie

http://rcin.org.pl

było obowiązkiem, t. j. poszanowaniem prawa, którego jarzmo (jest one jednak lekkie, ponieważ nam je rozum sam nakłada) muszą one, lubo niechętnie, nosić, lecz jak gdyby owych czynów nie spodziewano się po nich z obowiązku, a tylko jako czystej zasługi. Albowiem nietylko, że naśladowaniem takich czynów, mianowicie z takiej zasady, nie uczyniłyby one w najmniejszym stopniu zadość duchowi prawa, który polega na podporządkowywującem się prawu usposobieniu i przekonaniu, a nie na prawności czynu (choćby zasada była nie wiem jaką), i nietylko, że pobudkę opierają patologicznie (na sympatyi lub też na sprzyjaniu ponad wszystko samemu sobie), a nie moralnie (na prawie), ale wywołują nawet w ten sposób płochy, zmienny, fantastyczny sposób myślenia, polegający na tem, że schlebiają sobie dobrowolną dobrotliwością serca, nie wymagającego ani bodźca ani wędzidła, ani nawet nakazu, i zapominają wskutek tego o swej powinności, o której przecież należałoby im prędzej myśleć, niż o zasłudze. Czyny drugich, dokonane z wielkiem poświęceniem, i to jedynie dla obowiązku, dadzą się wprawdzie sławić jako szlachetne i wzniosłe postępki, ale przecież też tylko o ile są w nich ślady, które pozwalają przypuszczać, że dokonały się one całkowicie z poszanowania obowiązku, a nie z porywów serca. Jeżeli zaś chcemy je podać komuś jako wzory do naśladowania, to musimy koniecznie użyć jako pobudki poszanowania obowiązku (jako jedynie prawdziwego moralnego uczucia): tego surowego, świętego przepisu, który nie pozostawia do woli naszej próżnej miłości własnej cackania się z patologicznymi popędami (o ile one są podobne do moralności), i cieszenia się naszą wartością, wynikającą z rzekomej zasługi. Jeżeli tylko należycie szukać będziemy, to znajdziemy już we wszystkich godnych

http://rcin.org.pl

pochwały czynach prawo obowiązku, które nakazuje, a nie pozostawia nam tego do woli, co mogłoby się podobać naszemu pociągowi. Jestto jedyny sposób przedstawienia rzeczy, kształcący moralnie duszę, ponieważ jedynie on nadaje się do trwałych i dokładnie określonych zasad.

Jeżeli fantastyczność w najpospolitszem znaczeniu jest według zasad podjętem przekroczeniem granic ludzkiego rozumu, to moralna fantastyczność jest przekroczeniem tych granic, które praktyczny czysty rozum człowiekowi określa, zabraniając przez to zakładać subjektywny motyw zgodnych z obowiązkiem czynów, t. j. ich moralną pobudkę, na czemśkolwiek innem, prócz na samem prawie, a usposobienie i przekonanie, które dzięki temu w maksymy wkładamy, na czemśkolwiek innem, prócz na poszanowaniu prawa, nakazując więc myśl o obowiązku, niweczącą tak wszelką zarozumiałość, jak próżne sprzyjanie sobie, uczynić naczelną zasadą życiową wszelkiej moralności w człowieku.

Jeżeli tak rzecz się ma, to nietylko romansopisarze lub sentymentalni wychowawcy (chociaż z takim zapałem na czułostkowość napadają), lecz niekiedy nawet sami filozofowie, nawet najsurowsi z nich, Stoicy, wprowadzili zamiast trzeźwej, ale mądrej dyscypliny obyczajów, moralną fantastyczność, lubo fantastyczność tych ostatnich była więcej heroiczną, pierwszych zaś jałowego i ckliwego rodzaju, i można bez obłudy z całą prawdą powiedzieć o moralnej nauce Ewangelii: że ona pierwsza poddała, mocą czystości zasady moralnej, ale zarazem mocą przystosowania jej do zakresu ograniczonych istot, wszelkie dobre zachowanie się człowieka dyscyplinie przedstawionego im obowiązku, która nie pozwala im bujać wśród urojonych moralnych

http://rcin.org.pl

«doskonałości, i położyła tak zarozumiałości, jak miłości własnej, które obie chętnie zapominają o swych granicach, tamę w pokorze (t. j. w poznaniu samego siebie).»

Obowiązku! ty szczytne, wielkie imię, które nie zawierasz nic upodobanego, czemu towarzyszy przypochlebianie się, lecz żądasz uległości, przecież też niczem nie grozisz, coby budziło naturalny wstręt w umyśle i przerażało, żeby pobudzić wolę, lecz ustanawiasz jedynie prawo, które samo przez się znajduje wstęp do umysłu, a przecież zdobywa dla siebie cześć mimo woli, (chociaż niezawsze posłuszeństwo), prawo, wobec którego milkną wszystkie skłonności, lubo tajemnie mu się sprzeciwiają: jakież jest twoje godne ciebie poczęcie, i gdzie znajdują się korzenie twego szlachetnego rodu, który wszelkiemu pokrewieństwu z skłonnościami dumnie zaprzecza, i z którego to źródła pochodzenie jest nieodzownym warunkiem tej wartości, którą ludzie sami jedynie sobie nadać mogą?

Nie może to być nic mniejszego, jak to, co wynosi człowieka ponad niego samego (jako część świata zmysłów), co go wiąże z porządkiem rzeczy, który tylko rozsądek może pomyśleć, i któremu podlega zarazem cały świat zmysłów, a z nim empirycznie uwarunkowane istnienie człowieka w czasie i ogół wszystkich celów (który jedynie odpowiada takim bezwarunkowym prawom praktycznym, jak prawo moralne). Nie jest to nic innego, jeno osobowość, t. j. wolność i niezależność od mechanizmu całej przyrody, rozważana jednak zarazem jako władza istoty, która podlega swoistym, mianowicie danym jej mocą własnego rozumu czystym prawom praktycznym, a więc jako osoba, należąca do świata zmysłów, swej własnej osobowości, o ile na-

http://rcin.org.pl

leży zarazem do świata myślnego; nie trzeba się przeto dziwić, że człowiek, jako należący do obu światów, nie może swej własnej istoty, ze względu na swoje drugie i najwyższe przeznaczenie, rozważać inaczej, jak z czcią, a praw jego z najwyższym szacunkiem.

Otóż na tem pochodzeniu opierają się niektóre wyrazy, oznaczające wartość przedmiotów według idej moralnych. Prawo moralne jest święte (nietykalne). Człowiekowi brakuje wprawdzie wiele do świętości, ale człowieczeństwo w jego osobie musi być dla niego święte. W całem stworzeniu można wszystkiego, czego się chce, i nad czem ma się jakąś władzę, używać także tylko jako środka; jedynie człowiek, a z nim każde rozumne stworzenie, jest celem samym w sobie. Jest on bowiem podmiotem prawa moralnego, które jest święte, dzięki autonomii jego wolności. Właśnie ze względu na nią jest każda wola, nawet własna wola każdego osobnika, skierowana na niego samego, ograniczona warunkiem zgodności z autonomią rozumnej istoty, ażeby mianowicie nie poddawać jej pod żaden cel, który nie jest możliwy według prawa, mogącego wynikać z woli samego biernego podmiotu; nie należy więc jej nigdy używać tylko jako środka, lecz zarazem jako cel. Ten warunek przypisujemy słusznie nawet boskiej woli, ze względu na rozumne istoty w świecie, jako jej twory, ponieważ polega on na ich osobowości, dzięki której jedynie istoty te są celami samemi w sobie.

Ta wzbudzająca szacunek idea osobowości, która stawia nam przed oczy wzniosłość naszej natury (według jej przeznaczenia), dając nam równocześnie spostrzedz brak zgodności naszego zachowania się ze względu na nią, i niwecząc przez to zarozumiałość, należy do natury nawet najpospolitszego rozumu ludzkiego i da się

http://rcin.org.pl

przez niego łatwo zauważyć. Czyż nie przekonał się nieraz każdy, choćby miernej uczciwości człowiek, że nieszkodliwego zresztą kłamstwa, dzięki któremu mógł się albo sam wywinąć z nieprzyjemnej sprawy, albo też nawet miłemu i pełnemu zasług przyjacielowi przysporzyć korzyści, zaniechał jedynie dlatego, żeby nie musiał w głębi serca w swych własnych oczach pogardzać sobą? Czyż nie podtrzymuje prawego człowieka w największem nieszczęściu życia, którego mógł uniknąć, gdyby tylko mógł się był uchylić od obowiązku, jeszcze świadomość, że on człowieczeństwo w swojej osobie przecież w jego godności zachował i uczcił, i że niema powodu wstydzić się przed sobą i lękać się wewnętrznego wzroku krytyki samego siebie? Ta pociecha nie jest szczęśliwością, nie jest nawet najmniejszą jej częścią. Albowiem nikt nie będzie życzył sobie sposobności do tego, a może nawet życia wśród takich okoliczności. Ale on żyje i nie może znieść tego, aby we własnych oczach nie być godnym życia. To wewnętrzne uspokojenie jest więc tylko negatywne, ze względu na to wszystko, co może życie robi przyjemnem; jest ono mianowicie odwróceniem niebezpieczeństwa obniżenia osobistej wartości, po całkowitem już pozbawieniu się wartości swego stanu. Jest ono wynikiem szacunku dla czegoś zupełnie innego, niż życie, w porównaniu z czem i w przeciwieństwie do czego raczej życie, z całą swoją przyjemnością, nie ma zgoła żadnej wartości. Żyje on tylko jeszcze z obowiązku, a nie dlatego, że znajduje chociażby trochę upodobania w życiu.

Taką jest prawdziwa pobudka czystego rozumu praktycznego; nie jest ona niczem innem, jeno samem prawem moralnem, o ile ono pozwala nam odczuwać szczytność naszej własnej nadzmysłowej egzystencyi, budząc subjektywnie, w człowieku, który jest zarazem

http://rcin.org.pl

świadomym swego zmysłowego istnienia i związanej z niem zależności od swej wskutek tego bardzo patologicznie pobudzanej natury, szacunek dla jego wyższego przeznaczenia. Z tą pobudką dadzą się wcale dobrze połączyć tak liczne powaby i przyjemności życia, że nawet już dla nich tylko oświadczyłby się za moralnie dobrem postępowaniem najroztropniejszy wybór rozumnego i o największem dobru życia rozmyślającego Epikurejczyka, i może to też być rzeczą wskazaną, połączyć te widoki na wesołe używanie życia z ową naczelną pobudką, która już sama przez się wystarczająco skłania; atoli tylko w tym celu, żeby zahamować przewagę przynęt, któremi występek po przeciwnej stronie nie omieszka łudzić, a nie, żeby zakładać na tem właściwą sprawczą siłę, choćby w najmniejszym stopniu, jeśli jest mowa o obowiązku. Albowiem to znaczyłoby tyle, co chcieć zanieczyścić moralne usposobienie i przekonanie w jego źródle. Czcigodność obowiązku nie ma nic wspólnego z używaniem życia; ma ona właściwe sobie prawo, jak również właściwy sobie trybunał, i choćby się oba nawet nie wiem jak chciało zlać do kupy, ażeby je zmieszane, niejako jako lekarstwo, podać chorej duszy, to rozdzielą się one przecież wkrótce same przez się, a jeżeli tego nie uczynią, to pierwsza nie działa wcale; a gdyby nawet fizyczne życie zyska o przytem pewną siłę, to jednak moralne zanikłoby bez ratunku.

Krytyczne objaśnienie analityki czystego rozumu praktycznego.

Przez krytyczne objaśnienie nauki lub jej części, która sama przez się stanowi system, rozumiem badanie i wytłumaczenie, dlaczego musi ona mieć właśnie tę, a nie inną systematyczną formę, jeśli się ją porówna

http://rcin.org.pl

z innym systematem, którego podstawę tworzy podobna władza poznawcza. Otóż rozum praktyczny ma z spekulacyjnym za podstawę o tyle jednakową władzę poznawczą, że oba są czystym rozumem. A więc różnicę systematycznej formy jednego od formy drugiego będziemy musieli określić i podać jej racyę przez porównanie obu.

Analityka czystego rozumu teoretycznego miała do czynienia z poznaniem przedmiotów, jakie mogą być dane rozsądkowi, i musiała zatem zaczynać od wyobrażenia, a więc (ponieważ jest ono zawsze zmysłowe) od zmysłowości, od niej zaś dopiero postępować do pojęć (przedmiotów tego wyobrażenia), i wolno jej było, tylko po uprzedniem uwzględnieniu obu, skończyć na zasadach. Natomiast, ponieważ praktycznemu rozumowi nie chodzi o poznanie przedmiotów, lecz o swą własną władzę ich urzeczywistnienia (zgodnie z ich poznaniem), t. j. o wolę, która jest przyczynowością, o ile rozum zawiera jej motyw, i ponieważ wskutek tego nie ma on wyznaczać żadnego przedmiotu wyobrażenia, lecz (ponieważ pojęcie przyczynowości zawiera zawsze stosunek do prawa, określającego istnienie rozmaitych pierwiastków w ich wzajemnym do siebie stosunku), jako praktyczny rozum, wykazać tylko jego prawo: przeto musi krytyka analityki tegoż, o ile ma on być praktycznym rozumem, (co jest właściwem zadaniem), zacząć od możebności praktycznych zasad *a priori*. Od nich jedynie mogła ona postępować do pojęć przedmiotów praktycznego rozumu, mianowicie do pojęć bezwzględnego moralnego dobra i zła, ażeby je dopiero podać odpowiednio do owych zasad, (albowiem zgoła żadna władza poznawcza nie może ich podać jako dobra i zła przed owemi zasadami), i dopiero wówczas mógł za-

http://rcin.org.pl

kończyć tę część ostatni rozdział, mianowicie rozdział, traktujący o stosunku czystego rozumu praktycznego do zmysłowości i o jego koniecznym, dającym się *a priori* poznać wpływie na nią, t. j. o uczuciu moralnem. W ten sposób podzieliła przeto analityka praktycznego czystego rozumu zupełnie analogicznie z teoretycznym cały obszar wszystkich warunków jego użycia, ale w odwrotnym porządku. Analitykę teoretycznego czystego rozumu podzieliliśmy na transcendentalną estetykę i transcendentalną logikę, analitykę praktycznego naodwrót na logikę i estetykę czystego rozumu praktycznego (jeżeli mi wolno użyć tutaj tylko dla analogii tych zresztą zgoła niestosownych nazw), logikę znowu tam na analitykę pojęć i zasad, tutaj na analitykę zasad i pojęć. Estetyka miała tam jeszcze dwie części, z powodu podwójnej formy zmysłowego wyobrażania; tutaj zaś nie rozważa się wcale zmysłowości jako zdolności wyobrażania, lecz tylko jako uczucie (mogące być subjektywną podstawą pożądania), i ze względu na nie nie dopuszcza czysty rozum praktyczny żadnego dalszego podziału.

Że tego podziału na dwie części z ich poddziałami nie przedsięwzięliśmy tutaj rzeczywiście (do czego można się było z początku dać skusić przez przykład podziału pierwszego), to racya tego da się też wcale dobrze zrozumieć. Albowiem ponieważ jest to czysty rozum, który rozważamy tutaj w jego praktycznem użyciu, a więc jako wychodzący od zasad *a priori*, a nie od empirycznych czynników warunkujących: przeto podział analityki czystego rozumu praktycznego będzie musiał wypaść podobnie do rozumowego wniosku, mianowicie postępując od ogółu w przesłance większej (od moralnej zasady) przez podjęte w przesłance mniejszej podporządkowanie jej możebnych czynów (jako dobrych lub złych) do

http://rcin.org.pl

wniosku, t. j. do subjektywnej motywacyi woli (zainteresowania się praktycznie możebnem dobrem i opartej na niem maksymy). Temu, kto się zdołał przekonać o prawdziwości twierdzeń, zawartych w analityce, sprawią takie porównania przyjemność; albowiem budzą one słusznie nadzieję, że doprowadzimy być może kiedyś do zrozumienia jedności całej czystej władzy rozumu (zarówno teoretycznego jak praktycznego), i do możności wywodu wszystkiego z jednej zasady; co jest nieuchronną potrzebą ludzkiego rozumu, znajdującego tylko w całkowicie systematycznej jedni swych poznań zupełne zadowolenie.

Skoro jednak rozważymy także treść poznania, które możemy mieć o czystym rozumie praktycznym i dzięki niemu, tak, jak ją jego analityka wyłuszcza, to okażą się, obok godnej uwagi analogii między nim i teoretycznym, nie mniej godne zastanowienia różnice. Ze względu na rozum teoretyczny można było z zupełną łatwością i oczywistością wykazać władzę czystego poznania rozumu *a priori* na przykładach wziętych z nauk, (przy których, ponieważ one zasady swe w tak rozmaity sposób przez metodyczne użycie wystawiają na próbę, nie tak łatwo, jak w zwykłem poznaniu, trzeba się obawiać ukrytej domieszki empirycznych zasad poznania). Ale że czysty rozum, bez domieszki jakiegokolwiek empirycznego czynnika warunkującego, jest sam przez się także praktyczny, to trzeba było wykazać na mocy najpospolitszego praktycznego użycia rozumu, w ten sposób, że uwierzytelniło się naczelną praktyczną zasadę jako taką, którą każdy naturalny rozum ludzki uznaje, jako zupełnie *a priori*, niezależnie od zmysłowych danych, za naczelne prawo swej woli. Trzeba ją było najprzód ze względu na czystość jej pochodzenia,

http://rcin.org.pl

samą w sądzie tego pospolitego rozumu sprawdzić i uzasadnić, nim ją jeszcze nauka mogła wziąć w posiadanie, ażeby zrobić z niej użytek, niejako jako fakt, poprzedzający wszelkie rozumkowanie o jego możebności i wszystkie następstwa, które możnaby stąd wyprowadzić. Atoli ta okoliczność da się też bardzo dobrze wyjaśnić tem, cośmy dopiero co przytoczyli, ponieważ praktyczny czysty rozum musi koniecznie zacząć od zasad, które muszą więc jako pierwociny tworzyć podstawę wszelkiej nauki, i nie mogą dopiero z niej wynikać. To usprawiedliwienie moralnych zasad, jako zasad czystego rozumu, dało się też dlatego bardzo dobrze i z dostateczną pewnością przeprowadzić, przez samo powołanie się na sąd pospolitego rozsądku ludzkiego, że wszelki empiryczny pierwiastek, który mógłby się wkraść do naszych maksym jako motyw woli, odznacza się natychmiast przez uczucie rozkoszy lub bólu, które tkwi w nim koniecznie o tyle, o ile on wzbudza żądzę; włączeniu go jako warunku do swej zasady opiera się zaś wprost ów czysty rozum praktyczny. Dzięki temu oporowi praktycznie prawodawczego rozumu przeciwko wszelkiej domieszce skłonności, dzięki osobliwemu rodzajowi uczucia, które nie poprzedza jednak prawodawstwa praktycznego rozumu, lecz jest raczej jedynie jego skutkiem, i to jako przymus, mianowicie uczucia szacunku, którego żaden człowiek nie żywi dla skłonności, choćby one były nie wiem jakiego rodzaju, ale przecie dla prawa; dzięki temu różnorodność motywów (tak empirycznych jak racyonalnych) tak się odznacza, potęguje i staje się tak wyraźną, że żaden, nawet najpospolitszy rozsądek ludzki nie powinien w przedłożonym przykładzie ani na chwilę wątpić, że na mocy empirycznych podstaw chcenia można mu wprawdzie doradzać uleganie

http://rcin.org.pl

ich podnietom, nigdy atoli nie można wymagać od niego posłuszeństwa względem innego prawa, prócz jedynie względem czystego praktycznego prawa rozumu.

Otóż odróżnienie nauki szczęśliwości od nauki moralności, w której to pierwszej empiryczne zasady stanowią cały fundament, w drugiej zaś nie stanowią nawet najmniejszej domieszki, jest w analityce czystego rozumu praktycznego pierwszem i najważniejszem należącem do niej zajęciem, w którem musi ona postępować tak punktualnie, a nawet, gdyby ktoś to tak nazywał, tak skrupulatnie, jak tylko matematyk w zadaniach swej umiejętności. Przyda się to zaś przecie również filozofowi, który tutaj (jak to zawsze ma miejsce w poznaniu rozumu mocą samych pojęć, bez ich konstrukcyi) ma do walczenia z większemi trudnościami, ponieważ nie może przyjąć wyobrażenia za podstawę (czystego noumenu): że może on, prawie tak jak chemik, przeprowadzić zawsze eksperyment z praktycznym rozumem każdego człowieka, w celu odróżnienia moralnego (czystego) motywu od empirycznego, dołączając mianowicie do empirycznie pobudzanej woli (n. p. tego, który chciałby chętnie skłamać, ponieważ może przez to coś zyskać) moralne prawo (jako motyw). Jestto tak, jak gdy chemik dodaje ługu do rozczynu wapna w kwasie solnym; kwas solny oddziela się natychmiast od wapna, łączy się z ługiem, a wapno osadza się. Tak samo przedstawcież tylko temu, który jest zresztą uczciwym człowiekiem (lub tym razem przynajmniej tylko w myśli stawia się w położenie uczciwego człowieka) moralne prawo, na mocy którego poznaje on niegodziwość kłamcy; to natychmiast odwróci się jego rozum praktyczny (w sądzie o tem, co powinien był uczynić) od zysku, przyłączy się do tego, co mu zabezpiecza szacunek dla jego własnej

http://rcin.org.pl

osoby (do prawdomówności), a zysk, oddzielony i oczyszczony z wszelkiej przyczepki rozumu, (który całkowicie trzyma tylko stronę obowiązku), będzie teraz każdy rozważał, aby połączyć go może jeszcze w innych wypadkach z rozumem, tylko nie wtedy, kiedy mógłby się sprzeciwiać prawu moralnemu, które rozumu nigdy nie opuszcza, lecz łączy się z nim jak najściślej.

Atoli to rozróżnienie zasady szczęśliwości i zasady moralności, nie jest dlatego zaraz przeciwstawieniem obu, i czysty rozum praktyczny nie wymaga, żebyśmy się mieli wyrzekać pretensyj do szczęśliwości, lecz tylko, aby zgoła na nią nie zważać, gdy jest mowa o obowiązku. Może to być nawet pod pewnym względem obowiązkiem, starać się o swoją szczęśliwość: częścią dlatego, że ona (do czego należy zręczność, zdrowie, bogactwo) zawiera środki do spełnienia swego obowiązku, częścią, że brak jej (n. p. ubóctwo) zawiera pokusy do uchybienia swemu obowiązkowi. Tylko przysparzanie sobie szczęśliwości nie może być nigdy bezpośrednio obowiązkiem, a tem mniej zasadą wszelkiego obowiązku. Otóż, ponieważ wszystkie motywy woli, prócz jedynie czystego praktycznego prawa rozumu, (moralnego), są bez wyjątku empiryczne, należą więc jako takie do zasady szczęśliwości, przeto trzeba je wszystkie odłączyć od naczelnej zasady moralnej, i nie trzeba ich nigdy wcielać do niej jako warunku, ponieważ to zniweczyłoby w tym samym stopniu wszelką moralną wartość, w jakim empiryczna domieszka do zasad geometrycznych zniweczyłaby wszelką matematyczną oczywistość, rzecz najdoskonalszą, którą (zdaniem Platona) posiada matematyka, i co nawet wszelkie jej praktyczne zastosowanie poprzedza.

http://rcin.org.pl

Zamiast wywodu naczelnej zasady czystego rozumu praktycznego, t. j. wyjaśnienia możliwości takiego poznania *a priori*, nie można było atoli nic więcej przytoczyć, jak tylko to, że, gdybyśmy pojęli możebność wolności sprawczej przyczyny, pojęlibyśmy również nietylko możebność, ale nawet konieczność prawa moralnego, jako naczelnego praktycznego prawa istot rozumnych, którym przypisujemy wolność przyczynowości ich woli; albowiem oba pojęcia są tak nierozerwalnie związane, że możnaby także określić praktyczną wolność jako niezależność woli od każdego innego prawa, z wyjątkiem moralnego. Atoli wolności sprawczej przyczyny, szczególniej w świecie zmysłów, nie można w żaden sposób pojąć i zrozumieć ze względu na jej możliwość; i możemy to sobie poczytywać za szczęście, jeżeli tylko w dostateczny sposób możemy się upewnić, że niema dowodu jej niemożliwości, i teraz mocą moralnego prawa, które jej wymaga, jesteśmy zniewoleni, a właśnie dzięki temu także upoważnieni do jej przyjęcia. Ponieważ jednak jest jeszcze wielu takich, którzy wciąż jeszcze mniemają, iż można tę wolność, jak każdą inną przyrodzoną władzę, wyjaśnić według empirycznych zasad, i rozważają ją jako psychologiczną własność, w wyjaśnieniu której chodziłoby li tylko o dokładniejsze zbadanie natury duszy i pobudek woli, a nie jako transcendentalny predykat przyczynowości istoty, należącej do świata zmysłów (o co przecież tutaj rzeczywiście jedynie chodzi), niwecząc w ten sposób wspaniałe odkrycie, które robimy mocą czystego rozumu praktycznego za pośrednictwem prawa moralnego, mianowicie odkrycie świata myślnego, dzięki zrealizowaniu transcendentnego pojęcia wolności, a z niem samo moralne prawo, które nie dopuszcza zgoła żadnej empirycznej zasady warun-

http://rcin.org.pl

kującej; przeto będzie rzeczą potrzebną, przytoczyć jeszcze coś dla zabezpieczenia się przed tem mamidłem i dla wykazania płytkości empiryzmu w całej jej nagości.

Pojęcie przyczynowości, jako konieczności przyrody, w odróżnieniu od przyczynowości, jako wolności, dotyczy tylko istnienia rzeczy, o ile ono da się oznaczyć w czasie, a więc jako zjawisk, w przeciwstawieniu do ich przyczynowości, jako rzeczy samych w sobie. Otóż jeśli określenia istnienia rzeczy w czasie weźmiemy za własności rzeczy samych w sobie (jak sobie to zazwyczaj najczęściej przedstawiamy), to konieczność w stosunku przyczynowym nie da się w żaden sposób połączyć z wolnością, lecz pozostają one do siebie w stosunku sprzeczności. Z pierwszej bowiem wynika: że każde zdarzenie, a więc również każdy czyn, który w jakimś momencie czasu się dokonywa, jest konieczny pod warunkiem tego, co było w poprzednim momencie czasu. Otóż ponieważ czas przeszły nie jest już w mojej mocy, przeto każdy czyn, który wykonywam, musi być konieczny wskutek warunkujących czynników, które nie są w mojej mocy, to znaczy, nie jestem nigdy wolny w tym momencie czasu, w którym działam. Choćbym nawet uznał cały swój byt za niezależny od jakiejkolwiek obcej przyczyny (dajmy na to od Boga), tak, że czynniki warunkujące mają przyczynowość, nawet całe moje istnienie, nie leżałyby zgoła poza mną: to nie zamieniłoby to owej konieczności przyrody przecież bynajmniej w wolności. Albowiem w każdym momencie czasu podlegam przecież zawsze konieczności, dzięki której jestem skłoniony do czynu przez to, co nie jest w mojej mocy, i nieskończony *a parte priori* szereg zdarzeń, którybym zawsze tylko, według już z góry

http://rcin.org.pl

ustanowionego porządku, kontynuował, a nigdzie go sam przez się nie rozpoczynał, byłby nieprzerwanym łańcuchem przyrody, a więc moja przyczynowość nie byłaby nigdy wolnością.

Jeżeli przeto chcemy przypisać wolność istocie, której byt jest oznaczony w czasie: to nie można, o tyle przynajmniej, wyłączyć jej z prawa konieczności przyrody wszystkich zdarzeń w jej istnieniu, a więc również jej czynów; znaczyłoby to bowiem tyle, co powierzyć ją ślepemu przypadkowi. Ponieważ atoli to prawo dotyczy niezawodnie wszelkiej przyczynowości rzeczy, o ile ich byt da się oznaczyć w czasie, przeto, gdyby to był ten sposób, w jaki należałoby przedstawiać sobie także byt tych rzeczy samych w sobie, musielibyśmy zarzucić wolność jako bezzasadne i niemożebne pojęcie. A więc, jeżeli chcemy ją jeszcze ocalić, nie pozostaje nic innego, jak tylko byt rzeczy, o ile da się oznaczyć w czasie, a więc także przyczynowość według prawa konieczności przyrody przypisać jedynie zjawisku, wolność zaś tej samej istocie, jako rzeczy samej w sobie. Takie postępowanie jest jużci rzeczą nieuchronną, jeżeli chcemy oba sprzeczne ze sobą pojęcia równocześnie zachować; ale w zastosowaniu, jeżeli chcemy je wziąć jako w jednym i tym samym czynie połączone, a więc to połączenie samo wyjaśnić, okazują się przecie wielkie trudności, wobec których takie połączenie wydaje się rzeczą niewykonalną.

Jeżeli o człowieku, który dopuścił się kradzieży, powiem: ten czyn jest według prawa przyczynowości koniecznem następstwem warunkujących czynników w poprzedzającym czasie, a więc było rzeczą niemożliwią, żeby mógł nie przyjść do skutku; to jakąż zmianę może tutaj wprowadzić osądzenie według pra-

http://rcin.org.pl

wa moralnego, i jak można przypuścić, że można było przecież zaniechać tego czynu, ponieważ prawo mówi, że powinno go się było zaniechać, t. j. jak może się człowiek nazywać zupełnie wolnym w tym samym momencie czasu i ze względu na ten sam czyn, w którym to momencie i pod którym to względem podlega on przecie nieuchronnej konieczności przyrody? Szukać wybiegu w tem, że jedynie rodzaj czynników warunkujących jego przyczynowość według prawa przyrody dostosujemy do komparatywnego pojęcia wolności, (według którego skutkiem wolnego działania nazywa się niekiedy to, czego przyrodzony czynnik warunkujący tkwi wewnętrznie w działającej istocie, n. p to, co wykonywa rzucone ciało, jeżeli ruch jego jest wolny, gdzie używamy wyrazu wolność, ponieważ podczas jego lotu nie popycha go nic z zewnątrz, lub jak ruch zegara nazywamy także wolnym ruchem, ponieważ on sam posuwa swoją skazówkę, której nie trzeba więc z zewnątrz popychać, tak samo czyny człowieka, aczkolwiek one, wskutek swych motywów poprzedzających je w czasie, są konieczne, nazywamy jednak wolnemi, ponieważ są to przecie wewnętrzne, mocą naszych własnych sił wywołane przedstawienia, przez nie stosownie do powodujących okoliczności wzbudzone pożądania, a zatem według naszego własnego upodobania spowodowane czyny): szukanie takiego wybiegu jesst nędznym wykrętem, którym wciąż jeszcze niektórzy dają się bałamucić, mniemając, że w ten sposób rozwiązali tą odrobiną próżnej gadaniny owo trudne zagadnienie, nad którego rozwiązaniem wieki pracowały daremnie, które przeto z trudnością da się przecie znaleźć tak zupełnie na powierzchni rzeczy. W kwestyi tej wolności, którą musimy przyjąć za podstawę wszystkich moralnych praw i odpowiadającej im poczytal-

http://rcin.org.pl

ności, nie chodzi bowiem zgoła o to, czy przyczynowość uwarunkowana według prawa przyrody jest konieczna mocą motywów, znajdujących się w podmiocie, czy też poza nim, i w pierwszym wypadku, czy ona jest konieczna dzięki instynktowi, czy też dzięki motywom, pomyślanym przez rozum; jeżeli te skłaniające przedstawienia, według zeznania właśnie tych samych ludzi, mają przecież podstawę swego istnienia w czasie, i to w poprzednim stanie, ten zaś znowu w poprzedzającym i t. d., to choćby te czynniki były wewnętrzne, choćby miały psychologiczną, a nie mechaniczną przyczynowość, t. j. powodowały czyn mocą przedstawień, a nie mocą cielesnego ruchu, to zawsze są one czynnikami warunkującymi przyczynowość istoty, o ile jej byt da się oznaczyć w czasie, a zatem pod koniecznymi warunkami ubiegłego czasu, które przeto, gdy podmiot ma działać, nie są już w jego mocy, w których tkwi więc wprawdzie psychologiczna wolność (jeżeli się też tego wyrazu chce użyć na oznaczenie wewnętrznego tylko skojarzenia przedstawień w umyśle), ale przecie także konieczność przyrody, nie dopuszczają więc żadnej transcendentalnej wolności, którą musimy pomyśleć sobie jako niezależność od wszelkiego warunku empirycznego, a zatem od przyrody wogóle, jakkolwiekbyśmy ją rozważali, czy jako przedmiot wewnętrznego zmysłu, tylko w czasie, czy również jako przedmiot zewnętrznych zmysłów, zarazem w przestrzeni i czasie, bez której to wolności (w tem ostatniem właściwem znaczeniu), będącej jedynie *a priori* praktyczną, nie jest możliwe żadne prawo moralne, żadna poczytalność na zasadzie tegoż. Dlatego właśnie można wszelką konieczność zdarzeń w czasie według przyrodzonego prawa przyczynowości nazwać także mechanizmem przy-

http://rcin.org.pl

rody, chociaż nie rozumie się przez to, że rzeczy, które mu podlegają, muszą być rzeczywiście materyalnemi maszynami. Zważa się tutaj tylko na konieczność związku zdarzeń w szeregu czasowym, tak, jak on się rozwija według prawa przyrody, zarówno czy nazwiemy podmiot, w którym ten bieg zdarzeń się odbywa, *Automaton materiale*, jeżeli mechanizm wprawia w ruch materya, czy też z Leibnizem *spirituale*, jeżeli czynią to przedstawienia, i gdyby wolność naszej woli nie była inną, jeno tą ostatnią (dajmy na to psychologiczną i komparatywną, a nie transcendentalną, t. j. zarazem bezwzględną), to nie byłaby ona w gruncie rzeczy lepszą od wolności rożna, który również sam przez się wykonywa swe ruchy, skoro go się raz nakręci.

Otóż w celu usunięcia w przedłożonym przykładzie pozornej sprzeczności między mechanizmem przyrody i wolnością w jednym i tym samym czynie, musimy sobie przypomnieć to, o czem mówiliśmy w Krytyce czystego rozumu, lub co z tego wynika: mianowicie, że konieczność przyrody, która nie może istnieć razem z wolnością podmiotu, należy jedynie do własności takiej rzeczy, która podlega warunkom czasu, a więc tylko do własności działającego podmiotu jako zjawiska, że zatem o tyle motywy każdego jego czynu tkwią w tem, co należy do przeszłego czasu i już nie jest w jego mocy (do czego musimy także zaliczyć jego już dokonane czyny, oraz jego charakter, jako zjawiska, który on może w swych własnych oczach dzięki nim oznaczyć. Atoli ten sam podmiot, będąc z drugiej strony również świadomym siebie jako rzeczy samej w sobie, rozważa także swój byt, o ile nie podlega on warunkom czasu, siebie samego zaś jako dającego się kierować tylko prawami, które sobie sam mocą rozumu nadaje, i w tym jego bycie nie poprzedza dla niego

http://rcin.org.pl

nie jego postanowienia, lecz każdy czyn, i wogóle każde odpowiednio do wewnętrznego zmysłu zmieniające się określenie jego istnienia, nawet całe kolejne następstwo momentów jego egzystencyi, jako zmysłowej istoty, należy uważać w świadomości jego myślnego istnienia jedynie za skutek, nigdy zaś za motyw jego przyczynowości, jako noumenu. Otoż ze względu na to może rozumna istota o każdym czynie, sprzeciwiającym się prawu, którego się dopuszcza, lubo czyn ten, jako zjawisko, jest dostatecznie przeszłością umotywowany, i o tyle niezawodnie konieczny, słusznie powiedzieć, że mogła go była zaniechać; albowiem czyn z całą przeszłością, która go warunkuje, należy do jednego jedynego zjawiska charakteru człowieka, który on sobie sam daje, i na podstawie którego przypisuje on sam sobie, jako niezależnej od wszelkiej zmysłowości przyczynie, przyczynowość owych zjawisk.

Z tem zgadzają się też doskonale wyroki tej dziwnej władzy naszej, którą nazywamy sumieniem. Choćby się człowiek nie wiem jak silił w swej sztuce, by przeciwne prawu postępowanie, które sobie przypomina, przedstawić sobie jako nieumyślne uchybienie, jako nieostrożność tylko, której nigdy nie można całkowicie uniknąć, a więc jako coś, w co został porwany prądem konieczności przyrody, i uznać się w tym względzie niewinnym, to spostrzeże jednak, że obrońca, który na jego korzyść przemawia, nie może żadną miarą zmusić w nim do milczenia oskarżyciela, jeżeli tylko uświadamia sobie, że w czasie, kiedy postąpił sobie nieprawnie, był przy zdrowych zmysłach, t. j. używał swej wolności; a jednak tłumaczy on sobie swoje wykroczenie złym nałogiem, który wychodował w sobie wskutek powolnego zaniedbywania baczności na siebie samego, aż do tego stopnia, że może uważać to wykro-

http://rcin.org.pl

czenie za naturalne następstwo tego nałogu, co nie uwalnia go przecież od nagany i wyrzutu, który sobie sam robi. Otóż na tem opiera się też skrucha z powodu dawno popełnionego czynu, przy każdem jego wspomnieniu; bolesne, moralnem usposobieniem i przekonaniem spowodowane uczucie, które o tyle jest pod względem praktycznym próżne, że nie może służyć do cofnięcia tego, co się już stało, a nawet byłoby niedorzeczne (za jakie uważa je też Priestley, jako prawdziwy konsekwentnie postępujący fatalista, i ze względu na tę szczerość zasługuje on bardziej na pochwałę, niż ci, którzy, stwierdzając w rzeczy samej mechanizm woli, słowami zaś jej wolność, wciąż jeszcze chcą uchodzić za tych, którzy ową wolność włączają do swego synkretystycznego systematu, nie wyjaśniając przecież możebności takiego wliczania); atoli, jako ból, jest przecie owo uczucie zupełnie usprawiedliwione, ponieważ rozum, jeżeli chodzi o prawo naszego myślnego istnienia (o prawo moralne), nie uznaje żadnej różnicy co do czasu, a tylko pyta, czy zdarzenie jest moim uczynkiem, wówczas zaś zawsze to samo uczucie z nim moralnie wiąże, zarówno czy ten czyn dokonał się teraz, czy dawniej. Albowiem życie zmysłowe ma ze względu na myślną świadomość swego istnienia (na wolność) bezwzględną jedność fenomenu, który, o ile zawiera jedynie objawy usposobienia i przekonania, które tyczy się moralnego prawa, (charakteru), musimy osądzać nie według konieczności przyrody, należącej do niego jako zjawiska, lecz według bezwzględnej samorzutności wolności. Można więc przyznać, że, gdyby to było dla nas rzeczą możliwą, wniknąć tak głęboko w usposobienie człowieka, jak ono się ujawnia tak w wewnętrznych jak zewnętrznych czynach, iż znalibyśmy każdą, nawet najdrobniejszą ich pobudkę, tudzież wszystkie

http://rcin.org.pl

działające na nią zewnętrzne czynniki, wówczas możnaby obliczyć zachowanie się człowieka w przyszłości z taką pewnością, jak zaćmienie księżyca lub słońca, a jednak przytem twierdzić, że człowiek jest wolny. Gdybyśmy bowiem byli zdolni do jeszcze innego sposobu patrzenia na rzeczy (który nam atoli naturalnie zgoła nie jest dany, lecz zamiast niego mamy tylko pojęcie rozumowe), mianowicie do intelektualnego wyobrażenia tegoż podmiotu, to spostrzeglibyśmy przecież, że ten cały łańcuch zjawisk ze względu na wszystko to, cokolwiek może się tyczyć prawa moralnego, zależy od samorzutności podmiotu, jako rzeczy samej w sobie, której własność nie da się zgoła fizycznie wyjaśnić. W braku tego wyobrażenia upewnia nas prawo moralne o tej różnicy stosunku naszych czynów, jako zjawisk, do zmysłowej istoty naszego podmiotu, od tego stosunku, dzięki któremu ta zmysłowa istota sama odnosi się do myślnego podłoża naszej natury. — Z tego względu, który dla naszego rozumu jest naturalny, lubo niewyjaśniony, dadzą się też usprawiedliwić sądy, które wydajemy z całą sumiennością, chociaż one na pierwszy rzut oka pozornie sprzeciwiają się zupełnie wszelkiej słuszności. Zdarza się, że ludzie od dzieciństwa, nawet przy wspólnem wychowaniu, które dla innych było zbawienne, jednak tak wcześnie złośliwość okazują, i w niej aż do lat dojrzałych stale wzrastają, że uważa się ich za urodzonych łotrów i, co się tyczy ich usposobienia, za zupełnie niepoprawnych, a przecież osądzamy tak samo ich czyny i zaniechania, poczytujemy im tak samo za winę ich przestępstwa, a nawet oni sami (dzieci) znajdują te nagany tak całkiem uzasadnionemi, jak gdyby, mimo przypisywanej im beznadziejnej przyrodzonej właściwości ich umysłu, pozostawali tak samo odpowiedzialnymi, jak każdy inny czło-

http://rcin.org.pl

wiek. To nie mogłoby się stać, gdybyśmy nie przyjęli z góry, że wszystko, co z woli człowieka wynika (jak bez wątpienia każdy umyślnie wykonany czyn), ma za podstawę wolną przyczynowość, która od wczesnej młodości wyraża swój charakter w swych objawach (czynach), które wskutek jednostajności zachowywania się dają poznać związek przyrody, który atoli złej właściwości woli nie robi rzeczą konieczną, lecz jest raczej wynikiem dobrowolnie powziętych złych i nieodmiennych zasad, które czynią człowieka tylko jeszcze tem bardziej godnym pogardy i kary.

Atoli wolność, o ile mamy ją połączyć z mechanizmem przyrody w istocie, która do świata zmysłów należy, natrafia jeszcze na jedną trudność. Trudność, która, nawet kiedy na wszystko poprzednie przystaniemy, zagraża jednak wolności całkowitym jej upadkiem. Ale w tem niebezpieczeństwie daje nam przecie jedna okoliczność zarazem nadzieję pomyślnego jeszcze dla twierdzenia o wolności wybrnięcia, mianowicie że ta sama trudność dużo mocniej (w rzeczy samej, jak to wkrótce zobaczymy, jedynie) przytłacza system, w którym istnienie dające się oznaczyć w czasie i przestrzeni uważa się za istnienie rzeczy samych w sobie, a więc nie zniewala nas ona do wyrzeczenia się naszego najgłówniejszego założenia o idealności czasu, jako samej formy zmysłowego wyobrażania, a zatem jako samego tylko sposobu przedstawiania sobie przedmiotów, który właściwy jest podmiotowi, jako należącemu do świata zmysłów, wymaga przeto tylko, żeby je z tą ideą połączyć.

Choćby się bowiem przystało na nasze zdanie, że podmiot myślny może być jeszcze wolny ze względu na dany czyn, mimo że jako podmiot, należący także do świata zmysłów, ze względu na tenże czyn jest on mechanicznie uwarunkowany, to wydaje się je-

http://rcin.org.pl

dnak, iż trzeba, skoro się przyjmie, że Bóg, jako powszechna praistota, jest przyczyną także istnienia substancyi (sąd, którego nigdy nie można się wyrzec, nie niwecząc zarazem pojęcia Boga jako istoty wszystkich istot a z tem jego absolutnej niezależności, na czem wszystko w teologii zależy), również przyznać: że czyny człowieka mają swą warunkującą podstawę w tem, co całkowicie jest poza ich mocą, mianowicie w przyczynowości różnej od niego najwyższej istoty, od której jego byt i cała motywacya jego przyczynowości całkowicie zależy. W rzeczy samej: gdyby czyny człowieka, tak, jak one do jego określeń w czasie należą, nie były tylko określeniami jego, jako zjawiska, lecz jako rzeczy samej w sobie, to wolność nie dałaby się ocalić. Człowiek byłby marjonetką lub automatem Vaucansona, skonstruowanym i nakręconym przez najwyższego mistrza wszystkich dzieł sztuki, a świadomość samego siebie uczyniłaby go wprawdzie myślącym automatem, w którym atoli świadomość jego samorzutności, jeśli się ją za wolność uważa, byłaby tylko złudzeniem, ponieważ na tę nazwę zasługuje ona tylko komparatywnie; bo najbliższe sprawcze przyczyny jego ruchu i długi ich szereg aż do warunkujących je przyczyn, są wprawdzie wewnętrzne, ale ostatnia i najwyższa przyczyna spoczywa przecież całkowicie w obcym ręku. Dlatego nie pojmuję, jak ci, którzy zawsze jeszcze obstają przy tem, aby czas i przestrzeń uważać za określenia należące do bytu rzeczy samych w sobie, chcą uniknąć tutaj fatalizmu czynów, lub w jaki sposób, uznając (jak to bystry zresztą Mendelssohn uczynił) oba za warunki należące koniecznie tylko do istnienia ograniczonych i pochodnych istot, a nie do istnienia nieograniczonej praistoty, chcą się usprawiedliwić, jakiem prawem robią taką różnicę, a chociażby nawet, jak chcą

http://rcin.org.pl

uniknąć sprzeczności, którą popełniają, uważając istnienie w czasie za określenie należące koniecznie do ograniczonych rzeczy samych w sobie; albowiem Bóg, lubo jest przyczyną tego istnienia, nie może być jednak przyczyną samego czasu (lub przestrzeni), (ponieważ ten musimy przyjąć z góry za konieczny warunek *a priori* istnienia rzeczy), z czego wynika, że przyczynowość Boga ze względu na istnienie tych rzeczy, nawet pod względem czasu, musi być uwarunkowana, wobec czego muszą nieuchronnie wystąpić wszystkie sprzeczności z pojęciami jego nieskończoności i niezależności. Natomiast jest dla nas rzeczą zupełnie łatwą, odróżnić określenie boskiego istnienia, jako niezależne od wszelkich warunków czasu, w odróżnieniu od bytu istoty świata zmysłów, jako byt istoty samej w sobie, od istnienia rzeczy w zjawisku. Jeżeli się więc nie przyjmie owej idealności czasu i przestrzeni, to pozostanie li tylko spinozyzm, w którym czas i przestrzeń są istotnemi własnościami samej praistoty, zależne zaś od niej rzeczy (a więc także my sami) nie są substancyami, lecz tylko tkwiącemi w niej przypadłościami; albowiem, jeżeli te rzeczy, jako skutki jej działania, istnieją tylko w czasie, który byłby warunkiem ich istnienia samego w sobie, to również czyny tych istot musiałyby być tylko jej czynami, które ona gdzieś i kiedyś wykonywa. Na tej zasadzie wnioskuje spinozyzm, mimo niedorzeczność swej podstawowej idei, przecie daleko zwięźlej, niż to się może stać według teoryi stworzenia świata, która istoty przyjęte za substancye i za istniejące same w sobie w czasie uważa za skutki działania najwyższej przyczyny, a przecież nie uważa ich równocześnie za należące do niej i jej czynności, lecz same w sobie za substancye.

http://rcin.org.pl

Wzmiankowana powyżej trudność rozwiązuje się krótko i przekonywającą w sposób następujący: Jeżeli istnienie w czasie jest tylko zmysłowym sposobem przedstawiania sobie myślących istot w świecie, a więc nie dotyczy ich, jako rzeczy samych w sobie: to stworzenie tych rzeczy jest stworzeniem rzeczy samych w sobie; albowiem pojęcie stworzenia nie należy do zmysłowego rodzaju przedstawiania sobie istnienia i przyczynowości, lecz da się odnieść tylko do noumenów. Przeto jeśli mówię o istotach w świecie zmysłów, że są stworzone, to o tyle uważam je za noumeny. Jak byłoby więc sprzecznością twierdzić, że Bóg jest stwórcą zjawisk, tak samo jest sprzecznością twierdzić, że jest on, jako stwórca, przyczyną czynów w świecie zmysłów, a zatem jako zjawisk, chociaż jest przyczyną istnienia czynnych istot (jako noumenów). Otóż jeżeli jest rzeczą możliwą, (skoro tylko istnienie w czasie uważamy za coś, co tyczy się jedynie zjawisk, a nie rzeczy samych w sobie) stwierdzić wolność bez naruszenia mechanizmu przyrody czynów jako zjawisk, to ta okoliczność, że czynne istoty są stworzeniami, nie może w tym względzie zgoła nic zmienić, ponieważ stworzenie dotyczy ich myślnego, a nie zmysłowego istnienia, nie może więc być uznane za czynnik warunkujący zjawiska; co atoli wypadłoby zupełnie inaczej, gdyby istoty świata istniały jako rzeczy same w sobie w czasie, w którym to razie stwórca substancyi byłby równocześnie sprawcą całego mechanizmu w tej substancyi.

Tak wielkiej wagi jest to w Krytyce czystego rozumu spekulacyjnego dokonane oddzielenie czasu (jak również przestrzeni) od istnienia rzeczy samych w sobie.

Wyłuszczone tutaj rozwiązanie trudności nasuwa przecież, powie ktoś, dużo wątpliwości i nadaje się

http://rcin.org.pl

z biedą do jasnego przedstawienia. Ale czyż każde inne, które usiłowano podać lub usiłować można, jest łatwiejsze i zrozumialsze? Raczej możnaby powiedzieć, że dogmatyczni nauczyciele metafizyki więcej okazali wykrętności niż rzetelności w tem, że usunęli tę trudną kwestyę, ile możności, z przed oczu, w tej nadziei, że, jeżeli o niej zgoła nie będą mówić, to też może nikt tak łatwo o niej nie pomyśli. Jeśli się ma pomódz nauce, to trzeba odkryć wszystkie trudności, a nawet wyszukać te, które jej jeszcze poniekąd skrycie w drodze stoją; każda z nich bowiem wywołuje środek pomocniczy, który nie da się znaleźć bez przysporzenia nauce wzrostu, czy to co do zakresu, czy co do dokładności, dzięki czemu więc nawet przeszkody stają się środkami wspierającymi gruntowność nauki. Natomiast jeśli umyślnie zakryjemy trudności, lub usuniemy je tylko tymczasowym środkiem, to wcześniej czy później powstanie z nich nieuleczalne zło, które zniweczy naukę całkowitym sceptycyzmem.

* * *

Ponieważ pojęcie wolności jest właściwie tem, co z pośród wszystkich idej czystego rozumu spekulacyjnego jedynie tak znacznie rozszerza zakres nadzmysłowego świata, aczkolwiek tylko ze względu na poznanie praktyczne, to pytam się: skąd to tak wielka płodność stała się wyłącznie jego udziałem, podczas gdy inne idee oznaczają wprawdzie puste miejsce dla czystych możebnych istot myślnych, ale nie mogą niczem określić ich pojęcia. Pojmuję wnet, że, ponieważ bez kategoryi nie mogę sobie nic pomyśleć, przeto muszę też najprzód poszukać jej w idei rozumu, w idei wolności, którą jestem zajęty, a jest nią tutaj kategorya przyczynowości, i że

http://rcin.org.pl

chociaż pod rozumowe pojęcie wolności, jako pojęcie przekraczające granice doświadczenia, nie można podłożyć żadnego odpowiadającego mu wyobrażenia, to przecież pojęciu rozsądkowemu (przyczynowości), dla którego syntezy tamto wymaga czynnika bezwarunkowego, musi być przedtem dane zmysłowe wyobrażenie, przez co zapewnia się mu dopiero objektywną realność. Otóż wszystkie kategorye podzieliliśmy na dwie klasy, na matematyczne, które dotyczą tylko jedni syntezy w przedstawieniu przedmiotów, i na dynamiczne, dotyczące jedni w przedstawieniu istnienia przedmiotów. Pierwsze (ilości i jakości) zawierają zawsze syntezę jednorodnych pierwiastków, w której nie można zgoła znaleźć bezwarunkowego czynnika do tego, co jest dane w zmysłowem wyobrażeniu jako czynnik uwarunkowany w przestrzeni i czasie, ponieważ musiał on znowu należeć do przestrzeni i czasu, a więc musiał być zawsze znowu uwarunkowany; dlatego też w dyalektyce czystego teoretycznego rozumu przeciwstawione sobie sposoby znalezienia dla nich czynnika bezwarunkowego i całości warunków były oba fałszywe. Kategorye drugiej klasy (przyczynowości i konieczności rzeczy) nie wymagały wcale tej jednorodności (czynnika uwarunkowanego i warunku w syntezie), ponieważ nie mieliśmy sobie tutaj przedstawiać, jak wyobrażenie z swych rozmaitych pierwiastków się składa, lecz tylko jak istnienie odpowiadającego mu uwarunkowanego przedmiotu dołącza się do istnienia warunku (jako w rozsądku z niem związane), i było tedy rzeczą dozwoloną, do czynnika w świecie zmysłów (tak ze względu na przyczynowość, jak na przypadkowy byt samych rzeczy) powszechnie uwarunkowanego dołączyć w świecie myślnym, chociaż zresztą w sposób nieokreślony, czynnik bezwarunkowy i syntezę uczynić trans-

http://rcin.org.pl

cendentną; dlatego to okazało się też w dyalektyce czystego rozumu spekulacyjnego, że oba napozór przeciwne sobie sposoby znalezienia czynnika bezwarunkowego do czynnika uwarunkowanego, n. p. pomyśenie sobie w syntezie przyczynowości do czynnika uwarunkowanego, w szeregu przyczyn i skutków świata zmysłów, przyczynowości, która nie jest dalej zmysłowo uwarunkowaną, w rzeczy samej nie sprzeciwiają się sobie, i że ten sam czyn, który, jako należący do świata zmysłów, zawsze jest zmysłowo uwarunkowany, t. j. mechanicznie konieczny, może mieć jednak równocześnie także, jako należący do przyczynowości działającej istoty, o ile ona należy do świata myślnego, za podstawę zmysłowo nieuwarunkowaną przyczynowość, a więc da się pomyśleć jako wolny. Teraz chodziło tylko o to, aby tę możebność przeistoczyć w rzeczywisty byt, t. j. ażeby dało się w rzeczywistym wypadku niejako faktem dowieść: że pewne czyny wymagają za warunek takiej przyczynowości (intelektualnej, zmysłowo nieuwarunkowanej), zarówno, czy są rzeczywiste, czy też tylko nakazane, t. j. pod względem objektywnym praktycznie konieczne. W czynach danych rzeczywiście w doświadczeniu, jako zdarzeniach w świecie zmysłów, nie mogliśmy spodziewać się napotkania tego związku, ponieważ przyczynowości na mocy wolności trzeba szukać zawsze poza światem zmysłów w świecie myślnym. Inne rzeczy, prócz zmysłowych istot, nie są atoli dane naszemu spostrzeżeniu i naszej obserwacyi. Nie pozostało więc nic innego, jak to, że znajdzie się może niezaprzeczona, i to objektywna zasada przyczynowości, wykluczająca ze swego określenia wszelki zmysłowy warunek, to jest zasada, w której rozum nie powołuje się już na nic innego, jako na motyw ze względu na przyczynowość, lecz sam go już zawiera mocą owej zasady, i gdzie on więc,

http://rcin.org.pl

jako czysty rozum, sam jest praktyczny. Zasada ta nie wymaga zaś żadnego szukania i wynalezienia; tkwiła ona od dawna w rozumie każdego człowieka, jako do istoty rozumu wcielona, i jest zasadą moralności. Przeto owa bezwarunkowa przyczynowość i jej władza, wolność, z tą zaś istota (ja sam), należąca do świata zmysłów, jest nie tylko, jako należąca przecię zarazem do świata myślnego, w nieokreślony sposób i problematycznie pomyślana (czego wykonalność mógł już wykryć rozum spekulacyjny), ale nawet ze względu na prawo jej przyczynowości określona i asertorycznie poznana, i w ten sposób jest nam dana rzeczywistość świata myślnego, mianowicie pod praktycznym względem określona, i to określenie, które pod względem teoretycznym byłoby transcendentne (wykraczające poza granice doświadczenia), jest pod względem praktycznym imanentne. Takiego kroku nie mogliśmy atoli uczynić ze względu na drugą dynamiczną ideę, mianowicie ideę istoty koniecznej. Nie mogliśmy wznieść się do niej ze świata zmysłów, bez pośrednictwa tej pierwszej dynamicznej idei. Albowiem, gdybyśmy chcieli wykonać tę próbę, to musielibyśmy odważyć się na skok, opuszczając wszystko to, co nam jest dane, i wznosząc się do tego, z czego nam zgoła nic nie jest dane, przez co moglibyśmy utworzyć związek takiej myślnej istoty z światem zmysłów (konieczną istotę mieliśmy bowiem poznać jako poza nami daną); natomiast ze względu na nasz własny podmiot, o ile on się z jednej strony jako istota myślna (dzięki wolności) poznaje sam jako kierujący się moralnem prawem, z drugiej strony jako według tej motywacyi w świecie zmysłów czynny, jest to, jak to teraz stało się widocznem, rzeczą zupełnie możliwą. Samo tylko pojęcie wolności zezwala na to, że

http://rcin.org.pl

nie potrzebujemy wychodzić poza siebie, aby znaleźć czynnik bezwarunkowy i myślny do czynnika uwarunkowanego i zmysłowego. Albowiem jest to sam nasz rozum, który poznaje siebie dzięki najwyższemu i bezwarunkowemu praktycznemu prawu, oraz istotę świadomą tego prawa (naszą własną osobę), jako należącą do czystego świata myślnego, i to nawet z oznaczeniem sposobu, jak ona jako taka może być czynną. W ten sposób da się pojąć, dlaczego w całej władzy rozumu tylko praktyczny czynnik może być tem, co nam pomaga wyjść poza świat zmysłowy, i dostarcza nam poznań nadzmysłowego porządku i związku, które atoli właśnie dlatego naturalnie tylko o tyle możemy rozszerzyć, o ile wymaga tego wręcz czysty cel praktyczny.

Tylko na jedno niech mi będzie wolno przy tej sposobności jeszcze zwrócić uwagę, mianowicie, że każdy krok, który czynimy przy pomocy czystego rozumu, nawet w praktycznej dziedzinie, gdzie na subtelną spekulacyę wcale się nie zważa, wiąże się jednak tak ściśle i to sam przez się z wszystkimi momentami Krytyki rozumu teoretycznego, jak gdyby każdy z nich był wykonywany z rozmyślną przezornością, jedynie w tym celu, żeby dostarczyć jej potwierdzenia. Taka na żaden sposób nie szukana, lecz (jak się o tem sami możemy przekonać, jeżeli tylko zechcemy przeprowadzić poszukiwania na polu moralności aż do ich zasad) sama przez się nastręczająca się ścisła zgodność najważniejszych twierdzeń praktycznego rozumu z uwagami Krytyki rozumu spekulacyjnego, które wydają się często zbyt subtelnemi i zbytecznemi, robi niespodziankę i wprawia w podziw, i umacnia już przez innych poznaną i chwaloną maksymę, aby w każdem naukowem badaniu z wszelką możliwą dokładnością i otwartością bez prze-

http://rcin.org.pl

szkody swoją drogą postępować, nie troszcząc się o to, przeciw czemu mogłoby ono poza swą dziedziną uchybić, lecz wykonywać je dla niego samego, ile możebna, prawdziwie i dokładnie. Częsta obserwacya przekonała mnie o tem, że, jeśli się to zajęcie doprowadziło do końca, to, co w jego połowie, ze względu na inne nauki jako poza niemi będące, wydawało mi się czasami bardzo wątpliwem, jeżeli tylko tę wątpliwość dopóty pozostawiłem na uboczu, kierując uwagę jedynie na swe zajęcie, dopóki go nie ukończyłem, zgadzało się wkońcu w nieoczekiwany sposób najzupełniej z tem, co znalazło się samo przez się bez najmniejszego względu na owe nauki, bez stronniczości względem nich i szczególnego w nich upodobania. Pisarze oszczędziliby sobie niejednego błędu, niejednej próżnej pracy (oparto ją bowiem na mamidle), gdyby się tylko mogli zdecydować na to, żeby zabierać się do dzieła z trochę większą szczerością.

KSIĘGA DRUGA.

Dyalektyka czystego rozumu praktycznego.

Rozdział pierwszy.

O dyalektyce czystego rozumu praktycznego wogóle.

Czysty rozum ma zawsze swą dyalektykę, zarówno czy go rozważamy w jego spekulacyjnem, czy też praktycznem użyciu; albowiem wymaga on bezwzględnej całości warunków do danego uwarunkowanego czynnika, a tę można wręcz tylko w rzeczach samych w sobie napotkać. Ponieważ atoli wszystkie pojęcia rzeczy trzeba

http://rcin.org.pl

odnieść do wyobrażeń, które, u nas ludzi, nigdy nie mogą być inne, jeno zmysłowe, zatem pozwalają poznać przedmioty nie jako rzeczy same w sobie, lecz tylko jako zjawiska, w których szeregu, obejmującym czynnik uwarunkowany i warunki, nigdy nie możemy napotkać bezwarunkowego czynnika, przeto z zastosowania tej rozumowej idei całości warunków (więc czynnika bezwarunkowego) do zjawisk wynika nieuchronna złuda, jakoby owe zjawiska były rzeczami samemi w sobie (albowiem za takie uważa się je zawsze w braku ostrzegającej krytyki), której to złudy nie bylibyśmy jednak nigdy zauważyli jako zwodniczej, gdyby się sama nie zdradzała sprzecznością, w jaką rozum sam z sobą popada w zastosowaniu swej zasady, na jakiej do wszystkich czynników uwarunkowanych przyjmuje z góry czynnik bezwarunkowy. To zniewala atoli rozum do poszukiwania za tem, skąd złuda ta pochodzi, i jak można ją usunąć, co nie może się stać inaczej, jeno przez zupełną krytykę całej czystej władzy rozumu; tak, że antynomia czystego rozumu, uwidoczniająca się w jego dyalektyce, jest w rzeczy samej najbardziej dobroczynnym błędem, w jaki kiedykolwiek mógł popaść ludzki rozum, ponieważ pobudza nas wkońcu do szukania klucza, aby wydostać się z tego labiryntu, który, gdy go znajdziemy, jeszcze to odkrywa, czego się nie szukało, a jednak potrzebuje, mianowicie widok na wyższy, niezmienny porządek rzeczy, w którym już teraz się znajdujemy, i w którym powinniśmy zachować nadal swój byt zgodnie z najwyższem przeznaczeniem rozumu, co nakazują nam teraz ścisłe przepisy.

Jak należy w spekulacyjnem użyciu czystego rozumu rozwiązać ową naturalną dyalektykę i uniknąć błędu, wynikającego z naturalnej zresztą złudy, to można znaleźć obszernie wyłuszczone w Krytyce owej

http://rcin.org.pl

władzy. Atoli rozumowi w jego praktycznem użyciu nie powodzi się o nic lepiej. Szuka on, jako czysty rozum praktyczny, do praktycznie uwarunkowanego czynnika (polegającego na skłonnościach i potrzebie przyrodzonej) również czynnika bezwarunkowego, i to nie jako motywu woli, lecz, chociaż ten jest dany (w prawie moralnem), bezwarunkowej całości przedmiotu czystego rozumu praktycznego, pod nazwą najwyższego dobra.

Wystarczające pod względem praktycznym, t. j. dla maksymy naszego rozumnego zachowania się, określenie tej idei stanowi zadanie nauki mądrości, a tą jest znowu jako umiejętność filozofia, w tem znaczeniu, w jakiem pojmowali ten wyraz myśliciele starożytni, u których była ona drogowskazem pojęcia, na którem należy założyć najwyższe dobro, i postępowania, którem należy je zdobyć. Byłoby dobrze pozostawić temu wyrazowi jego dawne znaczenie, jako nauki o najwyższem dobru, o ile rozum usiłuje w tym względzie doprowadzić do umiejętności. Albowiem z jednej strony ten dodany ograniczający warunek odpowiadałby greckiemu wyrazowi (oznaczającemu miłość mądrości), a przecież byłby zarazem wystarczający, aby zamiłowanie do nauki, a więc do wszelkiego spekulacyjnego poznania rozumu, o ile ono mu służy do określenia zarówno owego pojęcia, jak praktycznej zasady kierowniczej, objąć wspólną nazwą filozofii, a jednak nie dać stracić z oczu głównego celu, dla którego jedynie można ją nazwać nauką mądrości. Z drugiej strony nie byłoby też rzeczą złą, odstraszyć od zarozumiałości tego, kto ważyłby się przywłaszczać sobie tytuł filozofa, przedkładając mu już na mocy definicyi miarę własnej oceny, która jego uroszczenia bardzo obniży; albowiem być nauczy-

http://rcin.org.pl

cielem mądrości, oznacza może przecie coś więcej, niż ucznia, który zawsze jeszcze nie postąpił dość daleko, aby kierować sam sobą, a tem mniej drugimi, z pewną nadzieją osiągnięcia tak wysokiego celu; oznaczałoby to mistrza w poznaniu mądrości, co więcej znaczy, niż to, co skromny człowiek sam sobie przypisywać będzie, a sama filozofia pozostałaby, tak, jak mądrość, zawsze jeszcze ideałem, który objektywnie jedynie rozum dokładnie sobie przedstawia, podczas gdy subjektywnie, dla osobnika, jest on tylko celem jego nieustannego dążenia, i o którego posiadaniu, pod uroszczoną nazwą filozofa, ten tylko ma mniemane prawo mówić, kto może na swej własnej osobie, jako na przykładzie, stwierdzić niezawodny skutek jego działania (objawiający się w panowaniu nad samym sobą i w niewątpliwem zainteresowaniu, z którem odnosi się on szczególniej do powszechnego dobra), czego myśliciele starożytni również wymagali, by módz zasługiwać na owo zaszczytne miano.

Ze względu na dyalektykę czystego rozumu praktycznego, co się tyczy określenia pojęcia najwyższego dobra (która, jeżeli powiedzie się nam jej rozwiązanie, tak samo, jak dyalektyki rozumu teoretycznego, budzi nadzieję najbardziej dobroczynnego skutku, dzięki temu, że szczerze wyjawione, a nie ukrywane sprzeczności, w które czysty rozum praktyczny sam z sobą popada, zniewalają do dokładnej krytyki jego własnej władzy), musimy poprzednio jeszcze tylko zauważyć, co następuje.

Prawo moralne jest jedynym motywem czystej woli. Ponieważ atoli jest ono tylko formalne (t. j. wymaga jedynie formy maksymy, jako powszechnie prawodawczej), to pomija ono, jako motyw, wszelką materyę, a więc wszelki przedmiot chcenia. Chociażby

http://rcin.org.pl

więc najwyższe dobro było całym przedmiotem czystego rozumu praktycznego, t. j. czystej woli, to nie należy go przecież dlatego uważać za jej motyw, i jedynie prawo moralne musimy uznać za podstawę, na której owo dobro i jego urzeczywistnienie lub popieranie robimy przedmiotem naszej woli. Ta uwaga jest ważna w tak delikatnej sprawie, jak określenie zasad moralnych, gdzie nawet najmniejsze złe zrozumienie fałszuje usposobienia i przekonania. Albowiem przekonaliśmy się zapewne z analityki, że, jeżeli przyjmiemy przed prawem moralnem jakikolwiek przedmiot, pod nazwą dobra, za motyw woli, i wyprowadzimy z niego potem naczelną praktyczną zasadę, wówczas doprowadzi to zawsze do heteronomii i wyprze moralną zasadę.

Rozumie się atoli samo przez się, że, jeśli zawrzemy już w pojęciu najwyższego dobra prawo moralne, jako naczelny warunek, wówczas najwyższe dobro nie tylko jest przedmiotem, lecz także jego pojęcie i przedstawienie jego dzięki naszemu praktycznemu rozumowi możliwego istnienia jest zarazem motywem czystej woli; ponieważ wówczas w rzeczy samej zawarte już w tem pojęciu i w niem pomyślane prawo moralne, a nie jakiś inny przedmiot skłania wolę, według zasady autonomii. Tego porządku pojęć o motywacyi woli nie należy spuszczać z oczu; inaczej bowiem sami siebie źle rozumiemy i mniemamy, że popadamy z sobą w sprzeczność, gdzie przecież wszystko znajduje się obok siebie w najdoskonalszej harmonii.

---

http://rcin.org.pl

Rozdział drugi.

O dyalektyce czystego rozumu w określeniu pojęcia najwyższego dobra.

Pojęcie najwyższego zawiera już dwuznaczność, która, jeśli się na nią nie zwróci uwagi, może stać się powodem niepotrzebnych sporów. Najwyższe może oznaczać naczelne *(supremum)* lub też doskonałe *(consummatum)*. Pierwsze jest takim warunkiem, który sam jest bezwarunkowy, to znaczy nie jest podporządkowany żadnemu innemu *(originarium)*; drugie jest taką całością, która nie stanowi żadnej części większej całości tego samego rodzaju *(perfectissimum)*. Że cnota (jako zasługiwanie na szczęście) jest naczelnym warunkiem wszystkiego tego, co tylko może nam się wydawać pożądanem, a zatem również wszystkich naszych zabiegów o szczęśliwość, przeto naczelnem dobrem, to wykazaliśmy w analityce. Ale dlatego nie jest ona jeszcze całem i zupełnem dobrem, jako przedmiotem władzy pożądania rozumnych ograniczonych istot; albowiem, aby niem być, to wymaga także szczęśliwości, i to nietylko w oczach stronniczego osobnika, który sam siebie uważa za cel, lecz nawet w sądzie bezstronnego rozumu, który uważa ją wogóle w świecie za cel sam w sobie. Albowiem czuć potrzebę szczęśliwości, być jej także godnym, a jednak nie dostąpić jej, to nie może się zgoła zgadzać z doskonałem chceniem rozumnej istoty, która miałaby równocześnie wszelką moc, chociaż wyobrażamy sobie taką tylko na próbę. O ile przeto cnota i szczęśliwość stanowią razem posiadanie najwyższego dobra w osobniku, a, jeżeli przy tem także szczęśliwość została udzielona w zupełnie dokładnej proporcyi do moral-

http://rcin.org.pl

ności (jako wartości osoby i jej godności szczęścia), najwyższe dobro możebnego świata: to oznacza ono całość, zupełne dobro, w którem jednak cnota, jako warunek, jest zawsze naczelnem dobrem, ponieważ nie ma już żadnego warunku ponad sobą, gdy tymczasem szczęśliwość oznacza zawsze coś, co wprawdzie jest przyjemne dla tego, kto ją posiada, ale nie jest samo przez się bezwarunkowo i pod każdym względem dobre, lecz wymaga zawsze zgodnego z prawem zachowywania się pod względem moralnym za konieczny warunek.

Dwie w jednem pojęciu koniecznie połączone cechy muszą się z sobą wiązać jak racya z następstwem, i to albo tak, że tę jedność uważamy za analityczną (związek logiczny), albo za syntetyczną (związek realny), tamtą według prawa tożsamości, tę według prawa przyczynowości. Związek cnoty z szczęśliwością można przeto albo tak rozumieć, że dążenie, aby być cnotliwym, i rozumne zabiegi o szczęśliwość nie byłyby dwoma różnymi, lecz zupełnie identycznymi czynami, w którym to razie nie potrzebowalibyśmy przyjmować za podstawę pierwszego żadnej innej maksymy, jak dla drugiego; albo ów związek będziemy pojmowali w tej myśli, że cnota powoduje szczęśliwość, jako coś, co różni się od świadomości tej pierwszej, tak, jak przyczyna skutek.

Ze starych greckich szkół były właściwie tylko dwie, które w określeniu pojęcia najwyższego dobra postępowały o tyle wprawdzie według jednakowej metody, że nie pozwoliły cnocie i szczęśliwości uchodzić za dwa różne pierwiastki najwyższego dobra, szukały więc jedności zasady według prawidła tożsamości; ale rozchodziły się one znowu w tem, że rozmaicie wybierały z pośród nich pojęcie podstawowe. Epikurejczyk mówił: być świadomym swej maksymy, prowadzącej

http://rcin.org.pl

do szczęśliwości, jest cnotą; Stoik zaś: być świadomym swej cnoty, jest szczęśliwością. Dla pierwszego roztropność znaczyła tyleż, co moralność, dla drugiego, który wybrał wyższą nazwę dla cnoty, moralność była jedynie prawdziwą mądrością.

Należy żałować, że bystrość tych mężów (których trzeba przecież zarazem podziwiać, że w tak wczesnych czasach próbowali już wszelkich dających się wymyślić dróg do filozoficznych zdobyczy) była użyta w niefortunnym celu, żeby między nader niejednorodnemi pojęciami, szczęśliwości i cnoty, wyszperać tożsamość. Zgadzało się to jednak z dyalektycznym duchem ich czasów, co uwodzi także teraz niekiedy subtelne głowy, aby istotne i nie dające się nigdy pogodzić różnice w zasadach usunąć przez to, że próbuje się je zamienić w spór o wyrazy, i tworzy w ten sposób sztucznie pozorną jedność pojęcia tylko pod różnemi nazwami; a to tyczy się zazwyczaj takich wypadków, w których połączenie różnorodnych zasad tkwi tak głęboko, lub sięga tak wysoko, lub wymagałoby tak całkowitego przeistoczenia nauk przyjętych zresztą w filozoficznym systemacie, że lękamy się wniknąć głębiej w realną różnicę i traktujemy ją raczej jako formalną tylko niezgodność.

Usiłując wyszperać jednakowość praktycznych zasad cnoty i szczęśliwości, nie zgadzały się obie szkoły z sobą co do sposobu, w jaki chciały wymusić tę tożsamość, lecz oddalały się od siebie na nieskończoną metę, ile że jedna zakładała swą zasadę po stronie estetycznej, druga po stronie logicznej, tamta na świadomości potrzeb zmysłowych, ta na niezależności rozumu praktycznego od wszystkich zmysłowych motywów. Pojęcie cnoty tkwiło, według Epikurejczyka, już w maksymie popierania swej własnej szczęśliwości;

http://rcin.org.pl

uczucie szczęśliwości było natomiast, według Stoika, już zawarte w świadomości jego cnoty. Co atoli zawarte jest w innem pojęciu, to jest wprawdzie z częścią zawierającego je pojęcia jednakowe, ale nie z jego całością, i dwie całości mogą być prócz tego gatunkowo od siebie różne, chociaż mają tę samą treść, jeżeli mianowicie w obydwuch części w zupełnie różny sposób są w całość związane. Stoik twierdził, że cnota jest całem najwyższem dobrem, a szczęśliwość tylko świadomością jej posiadania, jako należąca do stanu podmiotu. Epikurejczyk twierdził, że szczęśliwość jest całem najwyższem dobrem, a cnota tylko formą maksymy ubiegania się o nią, mianowicie środkiem do niej w rozumnem użyciu.

Z analityki wynika atoli jasno, że maksymy cnoty i własnej szczęśliwości są ze względu na swą naczelną praktyczną zasadę zupełnie różnorodne, i nie tylko że nie są z sobą zgodne, lubo należą do najwyższego dobra w celu umożliwienia go, ale nawet w tym samym podmiocie bardzo znacznie nawzajem się ograniczają i uszczerbek sobie zadają. A więc pytanie: jak jest najwyższe dobro praktycznie możliwe, pozostaje wciąż jeszcze, pomimo wszystkich dotychczasowych prób koalicyjnych, nierozwiązanem zadaniem. To zaś, co robi je trudnem do rozwiązania zadaniem, podaliśmy w analityce, wykazując mianowicie, że szczęśliwość i moralność są to dwa gatunkowo zupełnie różne pierwiastki najwyższego dobra, a więc związek ich nie da się analitycznie poznać (jak n. p. że ten, kto swej szczęśliwości szuka, okaże się w tem swojem zachowaniu się dzięki samemu rozbiorowi swych pojęć cnotliwym, lub ten, kto cnotliwie postępuje, znajdzie już *ipso facto* w świadomości takiego postępowania szczęście), lecz jest syntezą pojęć. Ale ponieważ ten

http://rcin.org.pl

związek poznajemy jako *a priori*, a więc jako praktycznie konieczny, a zatem nie jako wyprowadzony z doświadczenia, i ponieważ przeto możliwość najwyższego dobra nie spoczywa na żadnych empirycznych zasadach, to wywód tego pojęcia będzie musiał być transcendentalny. Jest to *a priori* (moralnie) koniecznem, spowodować najwyższe dobro mocą wolności woli; przeto też warunek jego możliwości musi polegać jedynie na podstawach poznawczych *a priori*.

I. Antynomia praktycznego rozumu.

W najwyższem, dla nas praktycznem dobru, które możemy mocą naszej woli urzeczywistnić, pojmujemy cnotę i szczęśliwość jako koniecznie z sobą związane, tak, że czysty rozum praktyczny nie może przyjąć jednego, jeżeli drugie także do niego nie należy. Otóż ten związek jest (jak każdy inny związek) albo analityczny, albo syntetyczny. Ponieważ związek obecnie dany nie może być analitycznym, jak dopiero co wykazaliśmy, przeto trzeba go sobie pomyśleć jako syntetyczny, i to jako związek przyczyny ze skutkiem; dotyczy on bowiem praktycznego dobra, t. j. tego, co umożliwia się przez czyn. A zatem albo pożądanie szczęśliwości musi być sprawczą przyczyną powzięcia maksym cnoty, albo maksyma cnoty musi być sprawczą przyczyną szczęśliwości. Pierwsze jest wręcz niemożliwe; ponieważ (jak dowiedliśmy w analityce) maksymy, które zakładają motyw woli na pragnieniu swej szczęśliwości, nie są zgoła moralne, i nie mogą służyć za podstawę cnoty. Drugie jest atoli również niemożliwe, ponieważ wszelki praktyczny związek przyczyn i skutków w świecie, jako wynik motywacyi woli,

http://rcin.org.pl

nie kieruje się moralnemi intencyami woli, lecz znajomością praw przyrody i fizyczną władzą do używania ich dla swych celów, a więc, przestrzegając jak najpunktualniej moralnych praw, nie można spodziewać się żadnego koniecznego i do najwyższego dobra wystarczającego związku szczęśliwości z cnotą w świecie. Otóż ponieważ popieranie najwyższego dobra, które zawiera w swem pojęciu ten związek, jest *a priori* koniecznym przedmiotem naszej woli, i łączy się nierozerwalnie z prawem moralnem, przeto niemożliwość pierwszego musi dowodzić również mylności drugiego. Jeżeli więc najwyższe dobro jest niemożliwe według praktycznych prawideł, to również moralne prawo, które nakazuje je popierać, musi być fantastyczne i skierowane na próżne, urojone cele, a zatem samo w sobie mylne.

II. Krytyczne usunięcie antynomii praktycznego rozumu.

W antynomii czystego rozumu spekulacyjnego mieści się podobna sprzeczność między koniecznością przyrody i wolnością, w przyczynowości zdarzeń w świecie. Usunęliśmy ją przez to, iż dowiedliśmy, że to nie jest prawdziwa sprzeczność, jeżeli zdarzenia, a nawet świat, w którym się one dzieją (jak to też powinniśmy) uważamy tylko za zjawiska; ponieważ jedna i ta sama czynna istota, jako zjawisko, posiada (nawet wobec swego własnego wewnętrznego zmysłu) przyczynowość w świecie zmysłowym, odpowiadającą zawsze mechanizmowi przyrody, atoli ze względu na to samo zdarzenie, o ile czynna osoba uważa się równocześnie za noumen (jako czysta inteligencya, w swym

http://rcin.org.pl

bycie, nie dającym się oznaczyć według czasu), może ona zawierać czynnik warunkujący ową przyczynowość według praw przyrody, który sam jest wolny od wszelkiego prawa przyrody.

Otóż z obecną antynomią czystego rozumu praktycznego ma się rzecz tak samo. Pierwszy z dwuch sądów, mianowicie, że dążenie do szczęśliwości tworzy podstawę cnotliwego usposobienia i przekonania, jest bezwarunkowo mylny; drugi zaś, mianowicie że cnotliwe usposobienie i przekonanie powoduje koniecznie szczęśliwość, nie jest bewarunkowo, lecz tylko o ile uważam je za formę przyczynowości w świecie zmysłów, zatem o ile byt w nim uważam za jedyny sposób istnienia rozumnej istoty, a więc jedynie warunkowo mylny. Ponieważ atoli mam nie tylko prawo, pomyśleć swój byt także jako noumen w świecie myślnym, ale posiadam nawet w prawie moralnem czysto intelektualny czynnik, warunkujący moją przyczynowość (w świecie zmysłów), przeto nie jest rzeczą niemożliwą, że moralność usposobienia i przekonania ma w świecie zmysłowym jeżeli nie bezpośredni, to przecież pośredni (za pośrednictwem inteligibilnego stwórcy przyrody), i to konieczny związek, jako przyczyna, z szczęśliwością, jako skutkiem, który to związek w przyrodzie, będącej jedynie przedmiotem zmysłów, nigdy nie może mieć miejsca inaczej jeno przypadkowo, i do najwyższego dobra nie może wystarczyć.

Mimo tej pozornej sprzeczności praktycznego rozumu z samym sobą, jest więc najwyższe dobro koniecznym najwyższym celem kierującej się moralnością woli, a jego przedmiotem; jest ono bowiem praktycznie możebne, a maksymy woli, odnoszące się do niego ze względu na swą materyę, mają objektywną realność, w którą godziła początkowo antynomia, tycząca się związku

http://rcin.org.pl

moralności z szczęśliwością według powszechnego prawa, aliści jedynie wskutek złego zrozumienia, ponieważ stosunek między zjawiskami uważało się za stosunek rzeczy samych w sobie do tych zjawisk.

Jeżeli widzimy się zniewoleni, szukać możliwości najwyższego dobra, tego przez rozum wszystkim rozumnym istotom wytkniętego celu wszelkich ich pragnień moralnych, tak daleko, mianowicie w połączeniu z światem myślnym, to jest to rzeczą dziwną, że jednak filozofowie, tak dawniejszych jak nowszych czasów, mogli znajdować szczęśliwość z cnotą w zupełnie odpowiedniej proporcyi już w tem życiu (w świecie zmysłów), lub wmawiać w siebie, iż są jej świadomymi. Albowiem tak Epikur, jak Stoicy, wynosili szczęśliwość, która z świadomości cnoty w życiu wynika, ponad wszystko, i pierwszy nie miał w swych praktycznych przepisach tak nizkich przekonań, jakby to można wnioskować z zasad jego teoryi, które stosował on w celu wyjaśnienia, a nie do postępowania, lub jak je wielu, uwiedzionych wyrazem rozkosz, zamiast wyrazu zadowolenie, tłumaczyło, lecz zaliczał zupełnie bezinteresowne pełnienie dobra również do sposobów doznawania wewnętrznego ukontentowania, a umiarkowanie i poskramianie skłonności, tak, jak tego tylko najsurowszy moralista żądać może, należało także do jego planu uciech (rozumiał on przez nie wesołe zawsze i pogodne usposobienie); przy czem różnił się on od Stoików głównie tylko tem, że na tych uciechach zakładał pobudkę woli, czemu oni, i to słusznie, zaprzeczali. Z jednej strony bowiem popadł cnotliwy Epikur, tak, jak jeszcze teraz wielu moralnie dobrze myślących, chociaż niedość głęboko w swe zasady wnikających mężów, w ten błąd, że przyjmował już z góry cnotliwe usposobienie i przekonanie w osobnikach, którym chciał wprzód

http://rcin.org.pl

podać pobudkę do cnoty (i w rzeczy samej człowiek prawy nie może czuć się szczęśliwym, jeśli nie jest przedtem świadomym swej prawości; albowiem, przy owem usposobieniu i przekonaniu, wyrzuty, które musiałby robić samemu sobie w razie uchybień, do czego zniewalałby go jego własny sposób myślenia, i moralne potępienie samego siebie pozbawiłyby go całego używania przyjemności, którą może z innych względów jego stan w sobie zawiera). Pytanie brzmi jednak tak: na czem polega przedewszystkiem możliwość takiego usposobienia i sposobu myślenia, na mocy którego ocenia się wartość swego istnienia; przed niem bowiem nie napotkalibyśmy wogóle w podmiocie jeszcze zgoła żadnego uczucia dla moralnej wartości. Człowiek, jeżeli jest cnotliwy, nie będzie naturalnie cieszyć się życiem, nie będac świadomym swej prawości w każdym czynie, jakkolwiek mogłoby mu sprzyjać szczęście w fizycznym jego stanie; ale czyż dla tego, żeby go dopiero uczynić cnotliwym, a więc nim on jeszcze ceni tak wysoko moralną wartość swego istnienia, można mu zalecać spokój duszy, mający wynikać z świadomości prawości, w której on nie ma przecie żadnego upodobania?

Z drugiej atoli strony tkwi w tem zawsze powód błędu wyłudzenia zasady *(vitium subreptionis)* i niejako optycznego złudzenia w samowiedzy tego, co się czyni, w odróżnieniu od tego, co się odczuwa, czego nawet najbardziej doświadczony i wprawny umysł nie może całkowicie uniknąć. Moralne usposobienie i przekonanie jest koniecznie związane z świadomością motywacyi woli bezpośrednio mocą prawa. Otóż świadomość motywacyi władzy pożądania jest zawsze podstawą upodobania w czynie, dzięki niej wywołanego; ale ta przyjemność, to upodobanie samo przez się, nie jest motywem czynu, lecz motywacya woli bezpośre-

http://rcin.org.pl

dnio, jedynie mocą rozumu, jest podstawą uczucia przyjemności i pozostaje czystą praktyczną, a nie estetyczną motywacyą władzy pożądania. Ponieważ ta motywacya wywiera wewnętrznie wprost ten sam skutek działania podniety na czynność, jaki wywierałoby uczucie przyjemności, oczekiwanej z pożądanego czynu, przeto uważamy to, co sami czynimy, łatwo za coś, co jedynie biernie odczuwamy, i pobudkę moralną bierzemy za zmysłową podnietę, jak to dzieje się zazwyczaj zawsze w tak zwanem złudzeniu zmysłów (tutaj zmysłu wewnętrznego). Jest to czemś bardzo szczytnem w naturze ludzkiej, być bezpośrednio mocą czystego prawa rozumu skłanianym do czynów, i szczytnem jest nawet to złudzenie, że czynnik subjektywny tej dającej się intelektualnie spowodować motywacyi woli uważamy za coś estetycznego i za skutek szczególnego zmysłowego uczucia (intelektualne bowiem byłoby sprzecznością). Jest to też rzeczą bardzo ważną, zwrócić uwagę na tę właściwość naszej osobowości, i działanie rozumu na to uczucie ile możności jak najlepiej uszlachetnić. Atoli trzeba się także mieć na baczności, aby fałszywemi uwielbieniami tego moralnego motywu, jako pobudki, podsuwając mu uczucia szczególnych uciech jako podstawy, (które przecież są tylko następstwami), nie poniżyć i nie zeszpecić, podobnie jak fałszywą folią, właściwej prawdziwej pobudki, samego prawa. Szacunek, a nie ukontentowanie lub używanie szczęśliwości, jest przeto czemś, dla czego nie jest możliwe żadne rozumowi za podstawę podsunięte, poprzedzające uczucie (ponieważ ono byłoby zawsze estetyczne i patologiczne), a świadomość bezpośredniego zniewolenia woli mocą prawa ma zaledwie słabe podobieństwo do uczucia przyjemności, ponieważ w stosunku do władzy pożądania czyni ona zupełnie to samo, lubo

http://rcin.org.pl

z innych źródeł. Dzięki temu sposobowi przedstawienia można atoli jedynie osiągnąć to, czego się szuka, mianowicie żeby czyny działy się nie tylko zgodnie z obowiązkiem (wskutek przyjemnych uczuć), lecz z obowiązku, co musi być prawdziwym celem wszelkiego moralnego wychowania i wykształcenia.

Ale czyż nie mamy wyrazu, który nie oznaczałby wprawdzie doznawania przyjemności jak wyraz szczęśliwość, ale wskazywałby przecież na upodobanie w swem istnieniu, stan podobny do szczęśliwości, która świadomości cnoty koniecznie musi towarzyszyć? Tak! tym wyrazem jest zadowolenie z samego siebie, wyraz, który w swem właściwem znaczeniu wskazuje zawsze tylko na negatywne upodobanie w swem własnem istnieniu, stan, w którym ma się świadomość zupełnego braku potrzeb. Wolność i świadomość jej, jako władzy postępowania według prawa moralnego z przewagą usposobienia i przekonania, jest to niezależność od skłonności, przynajmniej jako powodujących (chociaż nie jako pobudzających) czynników naszego pożądania, i o tyle, o ile jestem świadomym tej niezależności w postępowaniu według swych moralnych maksym, jest wolność jedynem źródłem koniecznie z nią związanego, na żadnem szczególnem uczuciu nie polegającego, niezmiennego zadowolenia, które można nazwać intelektualnem. Zadowolenie estetyczne (niewłaściwie tak nazwane), polegające na zaspokojeniu skłonności, choćby one były w sposób jak najbardziej subtelny wymędrkowane, nie może nigdy odpowiadać temu, co się o niem myśli. Albowiem skłonności są zmienne, wzrastają z względami, którymi się je obdarza, i pozostawiają zawsze jeszcze większą pustkę, niż ta, którą spodziewaliśmy się wypełnić. Dlatego są one zawsze dla rozumnej istoty

http://rcin.org.pl

uciążliwe, a chociaż ona pozbyć się ich nie może, to wymuszają one przecież na niej życzenie, aby być od nich wolną. Nawet skłonność do tego, co jest zgodne z obowiązkiem, (n. p. do dobroczynności), może wprawdzie bardzo ułatwić skuteczność moralnych maksym, ale nie może żadnej spowodować. Albowiem wszystko w niej musi opierać się na przedstawieniu prawa, jako na motywie, jeżeli czyn ma zawierać nie tylko legalność, lecz również moralność. Skłonność jest ślepa i niewolnicza, bez względu na to, czy jest dobrej natury, czy nie, a rozum, gdzie o moralność chodzi, musi nie tylko zastępować miejsce jej opiekuna, lecz jako czysty rozum praktyczny załatwiać li tylko swój własny interes, nie zważając na nią. Nawet to uczucie litości i tkliwego spółczucia, jeżeli poprzedza zastanowienie się nad tem, co jest obowiązkiem, i staje się motywem, jest dla dobrze myślących osób nawet uciążliwe, wprowadza zamieszanie do ich maksym, powziętych z rozwagą, i budzi chęć uwolnienia się od tych uczuć i podlegania jedynie prawodawczemu rozumowi.

Można z tego wyrozumieć: jak świadomość tej władzy czystego rozumu praktycznego mocą czynu (cnota) może wywołać świadomość przemocy nad swemi skłonnościami, a więc niezależności od nich, przeto też świadomość niezadowolenia, która im zawsze towarzyszy, a zatem negatywne upodobanie w swym stanie, t. j. zadowolenie, które w swem źródle jest zadowoleniem ze swej osoby. Wolność sama staje się w ten sposób (t. j. pośrednio) zdolną do kosztowania przyjemności, której nie można nazwać szczęśliwością, ponieważ nie zależy ona od pozytywnego przyłączenia się uczucia, ani też, wyrażając się ściśle, błogością, ponieważ nie zawiera całkowitej niezależności od skłonności i potrzeb, która jest jednak przecie do tej ostat-

http://rcin.org.pl

niej podobna, mianowicie o tyle, o ile przynajmniej motywacya woli może się uwolnić od ich wpływu, a więc, przynajmniej ze względu na swoje pochodzenie, analogiczna z przestawaniem na sobie samym, które można tylko najwyższej istocie przypisać.

Z tego rozwiązania antynomii praktycznego czystego rozumu wynika, że naturalny i konieczny związek między świadomością moralności i oczekiwaniem odpowiadającej jej szczęśliwości, jako jej następstwa, da się w zasadach praktycznych przynajmniej jako możebny pomyśleć (ale dlatego naturalnie jeszcze nie pojąć i zrozumieć) : natomiast, że zasady ubiegania się o szczęśliwość w żaden sposób nie mogą spowodować moralności, że zatem naczelne dobro (jako pierwszy warunek najwyższego dobra) stanowi moralność, szczęśliwość zaś wprawdzie drugi jego pierwiastek, jednak tak, że jest ona tylko moralnie uwarunkowanym, a przecież koniecznym wynikiem pierwszej, to da się pojąć i zrozumieć. Jedynie w tem podporządkowaniu jest najwyższe dobro całym przedmiotem czystego rozumu praktycznego, który je sobie koniecznie jako możliwe musi przedstawiać, ponieważ jest ono jego nakazem, aby w wszelki możliwy sposób przyczyniać się do jego uskutecznienia. Ponieważ atoli możliwość takiego związku czynnika uwarunkowanego z jego warunkiem należy całkowicie do nadzmysłowego stosunku rzeczy i według praw świata zmysłowego zgoła nie może być dana, chociaż praktyczne następstwo tej idei, mianowicie czyny, zmierzające do urzeczywistnienia najwyższego dobra, należą do świata zmysłów; przeto spróbujemy przedstawić podstawy owej możebności najprzód ze względu na to, co jest bezpośrednio w naszej mocy, a powtóre w tem, co nam rozum, jako uzupełnienie naszej niemocy, do umożliwienia najwyższego

http://rcin.org.pl

dobra (według praktycznych zasad koniecznie) podaje, i co nie jest w naszej mocy.

III. O prymacie czystego rozumu praktycznego w jego związku z spekulacyjnym.

Przez prymat między dwiema lub kilku rzeczami, które rozum z sobą łączy, pojmuję pierwszeństwo jednej, na mocy którego jest ona pierwszą podstawą warunkującą związek z wszystkiemi pozostałemi. W ciaśniejszem, praktycznem znaczeniu oznacza on pierwszeństwo interesu w jednej rzeczy, o ile się jej (której nie można mniej cenić od innej) podporządkowywuje interes w innych. Każdej władzy umysłu można przypisać interes, t. j. zasadę, zawierającą warunek, pod którym jedynie ułatwia się jej wykonywanie. Rozum, jako władza zasad, określa interes wszystkich władz umysłowych, swój własny atoli sam sobie. Interes w jego spekulacyjnem użyciu polega na poznaniu przedmiotu aż do najwyższych zasad *a priori*, interes w praktycznem użyciu na motywacyi woli, ze względu na ostatni i zupełny cel. To, czego wymaga możliwość użycia rozumu wogóle, mianowicie, że jego zasady i twierdzenia nie powinny się sobie wzajemnie sprzeciwiać, nie stanowi żadnej części jego interesu, lecz jest warunkiem wogóle posiadania rozumu; tylko rozszerzenie zakresu, a nie sama tylko zgodność rozumu z samym sobą, zalicza się do jego interesu.

Jeżeli praktyczny rozum nic więcej nie może przyjąć i pomyśleć jako dane, prócz tego, co rozum spekulacyjny sam przez się ze swego poznania i zrozumienia mógł mu dostarczyć, to ten dzierży prymat. Przypuściwszy zaś, że ma on sam przez się pierwotne zasady *a priori*, z któremi pewne teoretyczne pozycye nierozerwalnie są związane, a które przecież wyłamują

http://rcin.org.pl

się z pod wszelkich możebnych pojęć spekulacyjnego rozumu (chociaż nie muszą im się również sprzeciwiać), to powstaje pytanie, który interes jest naczelny, (nie który musiałby ustąpić, ponieważ jeden niekoniecznie sprzeciwia się drugiemu): pytanie, czy spekulacyjny rozum, który nie wie o tem wszystkiem, co podaje mu do uznania rozum praktyczny, musi przyjąć te twierdzenia i, mimo że one przekraczają jego granice, próbować je połączyć z swemi pojęciami, jako obcą przeniesioną na nie własność, lub też czy ma prawo iść uparcie za swym własnym odosobnionym interesem i, podług kanoniki Epikura, odrzucić wszystko jako czcze rozumkowanie, co nie może udowodnić swej objektywnej realności oczywistymi, na doświadczeniu opartymi przykładami, choćby to się jak najbardziej splatało z interesem praktycznego (czystego) użycia, jak również samo przez się nie sprzeciwiało się rozumowi teoretycznemu, tylko dlatego, że to rzeczywiście o tyle czyni uszczerbek interesowi rozumu spekulacyjnego, iż znosi granice, które on sobie sam zakreślił, i wydaje go na łup wszelkiej niedorzeczności lub szaleństwa wyobraźni.

W istocie, o ile przyjęlibyśmy za podstawę praktyczny rozum jako patologicznie uwarunkowany, t. j. sprawujący jedynie interesy skłonności według zmysłowej zasady szczęśliwości, nie moglibyśmy tego od spekulacyjnego rozumu zgoła wymagać. Raj Mahometa, lub rozpływające się zjednoczenie z bóstwem teozofów i mistyków, według każdego widzimisię, narzuciłyby rozumowi swe straszydła, i byłoby równie dobrze nie mieć zgoła rozumu, jak oddawać go w ten sposób na pastwę wszelkich marzeń. Atoli jeżeli czysty rozum może być sam przez się praktyczny i jest nim rzeczywiście, jak to wykazuje świadomość prawa moralnego, to jest on przecie zawsze tylko jednym i tym

http://rcin.org.pl

samym rozumem, który, czy to w teoretycznym, czy praktycznym celu, sądzi według zasad *a priori*, i jest tedy rzeczą jasną, że, chociaż jego władza, co się tyczy pierwszego celu, nie wystarcza do uzasadnienia pewnych twierdzeń, aczkolwiek mu się one też nie sprzeciwiają, musi przyjąć właśnie te twierdzenia, skoro one nieodłącznie do praktycznego interesu czystego rozumu należą, wprawdzie jako cudzy plon, nie wyrosły na jego gruncie, ale przecież wystarczająco uwierzytelniony, i musi starać się porównać i połączyć twierdzenia te z wszystkiem, co jako spekulacyjny rozum ma w swej mocy; poprzestając jednak na tem, że to nie są jego poznania, ale przecież rozszerzenia zakresu jego użycia w jakimś innym, mianowicie praktycznym celu, co jego interesowi, polegającemu na ukróceniu spekulacyjnego zuchwalstwa, zgoła się nie sprzeciwia.

W powiązaniu czystego rozumu spekulacyjnego z czystym rozumem praktycznym w jedno poznanie dzierży więc prymat ten ostatni, pod tym atoli warunkiem, że związek ten nie jest snadź może przypadkowy i dowolny, lecz opiera się *a priori* na samym rozumie, a więc jest konieczny. Albowiem bez tego podporządkowania powstałaby sprzeczność rozumu z samym sobą; ponieważ, gdyby spekulacyjny i praktyczny rozum były względem siebie tylko współrzędne (skoordynowane), pierwszy zamknąłby sam przez się szczelnie swą granicę i nie przyjąłby do swej dziedziny nic od ostatniego, ten zaś rozszerzyłby mimo to ponad wszystko swe granice i, gdzie tego jego potrzeba wymaga, starałby się zawrzeć w nich granice rozumu spekulacyjnego. Podporządkowania się spekulacyjnemu rozumowi, a więc odwrócenia porządku, nie można jednak zgoła wymagać od czystego rozumu praktycznego,

http://rcin.org.pl

ponieważ wszelki interes jest ostatecznie praktyczny, a nawet interes spekulacyjnego rozumu jest tylko warunkowy i jedynie w praktycznem użyciu zupełny.

IV. Nieśmiertelność duszy, jako postulat czystego rozumu praktycznego.

Uskutecznienie najwyższego dobra w świecie jest koniecznym przedmiotem woli, dającej się kierować prawem moralnem. W niej jest zaś całkowita zgodność intencyj z moralnem prawem naczelnym warunkiem najwyższego dobra. Ta zgodność musi przeto być tak samo możliwą, jak jej przedmiot, ponieważ mieści się w tym samym nakazie popierania tego dobra. Całkowita zgodność woli z moralnem prawem jest zaś świętością, doskonałością, do której nie jest zdolną żadna rozumna istota świata zmysłów, w żadnym momencie swego istnienia. Ponieważ jednak wymaga się jej, przecie koniecznie jako praktycznej, przeto można ją tylko napotkać w idącym w nieskończoność postępie do owej całkowitej zgodności, i jest to rzeczą, według zasad czystego rozumu praktycznego, konieczną, uznać taki praktyczny postęp za realny przedmiot naszej woli.

Ten nieskończony postęp jest atoli możliwy tylko pod warunkiem w nieskończoność trwającego istnienia i osobowości tej samej rozumnej istoty (co nazywamy nieśmiertelnością duszy). A zatem najwyższe dobro jest, w znaczeniu praktycznem, możliwe tylko pod warunkiem nieśmiertelności duszy; a więc ta, jako niezerwalnie z moralnem prawem związana, jest postulatem czystego rozumu praktycznego (przez co pojmuję sąd teoretyczny, ale jako taki nie dający się dowieść, o ile on łączy się nierozerwalnie z prak-

http://rcin.org.pl

tycznem prawem, mającem *a priori* bezwarunkową ważność).

Sąd o moralnem przeznaczeniu naszej natury, że li tylko w idącym w nieskończoność postępie możemy osiągnąć całkowitą zgodność z prawem moralnem, przynosi bardzo wielki pożytek, nie tylko ze względu na obecne uzupełnienie nieudolności spekulacyjnego rozumu, lecz także ze względu na religię. W braku tego sądu znieważamy albo całkiem moralne prawo w jego świętości, ponieważ psujemy je przez zbytnią sztukę, robiąc je dla nas pobłażliwem i w ten sposób przystosowanem do naszej wygody, albo też naciągamy nasze powołanie i zarazem oczekiwanie do niedoścignionego przeznaczenia, mianowicie do nadziei całkowitego pozyskania świętości woli, i gubimy się w wybujałych, z poznaniem samego siebie zupełnie sprzecznych teozofizycznych marzeniach; jedno i drugie przeszkadza zaś tylko w nieustannem dążeniu do punktualnego i niedopuszczającego wyjątku postępowania według surowego i nie pobłażającego, a przecież nie urojonego, lecz prawdziwego nakazu rozumu. Dla rozumnej, ale ograniczonej istoty jest tylko możliwy postęp w nieskończoność, od niższych do wyższych stopni moralnej doskonałości. Istota nieograniczona, dla której warunek czasu jest niczem, dostrzega w tym dla nas nieskończonym szeregu całkowitość zgodności z moralnem prawem, a świętość, której jej nakaz nieodwołalnie wymaga, aby być w zgodzie z jej sprawiedliwością w tym udziale, jaki ona każdemu w najwyższem dobru wyznacza, da się u istoty tej w zupełności napotkać w jednem jedynem intelektualnem wyobrażeniu bytu rozumnych istot. Co zaś stworzenie ze względu na nadzieję tego udziału jedynie osiągnąć może, to byłaby świadomość jego wypróbowanego usposobienia i prze-

http://rcin.org.pl

konania, aby na mocy swego dotychczasowego postępu od moralnie gorszego do moralnie lepszego i na mocy nieodmiennego postanowienia, którego powzięcie ono dzięki temu sobie uświadamia, spodziewać się dalszego nieprzerwanego ciągu tego postępu przez całe swe istnienie, jak długoby ono trwać miało, nawet poza doczesne życie*) i w ten sposób, wprawdzie nigdy tutaj, lub w jakimkolwiek innym dającym się oznaczyć przyszłym momencie swego bytu, lecz tylko w nieskończoności swego ciągłego trwania (którą jedynie Bóg przeniknąć może), odpowiadać całkowicie jego woli (bez

*) Przekonanie o nieodmienności swego usposobienia w postępie ku dobremu, wydaje się jednak przecie dla stworzenia samego przez się rzeczą niemożliwą. Z tego powodu każe mu też nauka religii chrześcijańskiej brać swój początek jedynie od tego samego ducha, który jest sprawcą uświęcenia, t. j. tego mocnego postanowienia a z niem świadomości stałości w moralnym postępie. Wolno atoli przecie naturalnie temu, kto ma tę świadomość, że przez długi przeciąg swego życia, aż do jego końca, trwał w postępie ku lepszemu, i to z prawdziwych moralnych motywów, cieszyć się nadzieją, chociaż nie pewnością, że wytrwa w tych zasadach również w istnieniu, przedłużonem poza to życie, i aczkolwiek w swych własnych oczach tutaj nigdy nie jest usprawiedliwiony, może, przy spodziewanym przyszłym wzroście doskonałości swej natury, a przeto także swych obowiązków, jeszcze kiedyś mieć nadzieję, że jednak w tym postępie, który, lubo dotyczy celu odsuniętego w nieskończoność, ma przecież dla Boga wartość posiadania, odkryją mu się widoki na błogą przyszłość; to jest bowiem wyraz, którym posługuje się rozum dla oznaczenia zupełnego f i z y c z n e g o d o b r a, niezależnego od wszelkich przypadkowych przyczyn w świecie, które tak samo jak ś w i ę t o ś ć jest ideałem, mogącym mieścić się tylko w nieskończonym postępie i jego całości, niedającym się przeto przez stworzenie nigdy całkowicie osiągnąć.

http://rcin.org.pl

pobłażania lub przepuszczania, które z sprawiedliwością się nie zgadza).

V. Istnienie Boga, jako postulat czystego rozumu praktycznego.

Prawo moralne doprowadziło w poprzednim rozbiorze do praktycznego zadania, które, bez wszelkiej domieszki zmysłowych pobudek, przepisuje jedynie czysty rozum, mianowicie do koniecznej zupełności pierwszej i najgłówniejszej części najwyższego dobra, do moralności, a ponieważ zadanie to da się tylko w wieczności całkowicie rozwiązać, do postulatu nieśmiertelności. To samo prawo musi również prowadzić tak samo bezinteresownie, jak poprzednio, na zasadzie samego bezstronnego rozumu, do możliwości drugiego pierwiastku najwyższego dobra, mianowicie do szczęśliwości, przystosowanej do owej moralności, t. j. do przypuszczenia bytu przyczyny, odpowiadającej temu skutkowi, to znaczy musi wymagać istnienia Boga, jako należącego koniecznie do możliwości najwyższego dobra, (który to przedmiot naszej woli jest koniecznie związany z moralnem prawodawstwem czystego rozumu). Ten związek chcemy teraz przekonywająco przedstawić.

Szczęśliwość jest to stan rozumnej istoty w świecie, której, w całości jej istnienia, powodzi się we wszystkiem według życzenia i woli, polega ona więc na zgodności natury z całkowitym celem tej istoty, tudzież z istotnym motywem jej woli. Prawo moralne, jako prawo wolności, nakazuje mocą motywów, które mają być zupełnie niezależne od natury i jej zgodności z naszą władzą pożądania (jako pobudki); czynna rozumna istota w świecie nie jest wszakże zarazem przyczyną świata i samej natury. Niema więc w prawie moralnem najmniejszej podstawy

http://rcin.org.pl

koniecznego związku między moralnością i odpowiadającą jej szczęśliwością istoty, należącej jako część do świata, i wskutek tego od niego zależnej, która to istota dlatego właśnie nie może być przez swą wolę przyczyną tej natury, i nie może jej, co się tyczy jej własnej szczęśliwości, własnemi siłami uczynić powszechnie zgodną z swemi praktycznemi zasadami. Atoli w praktycznem zadaniu czystego rozumu t. j. w koniecznem jego wykonaniu w celu najwyższego dobra, wymaga się jednak takiego związku za konieczny: powinniśmy starać się o popieranie najwyższego dodobra (które musi więc przecie być możliwe). A zatem wymagamy również istnienia różnej od natury przyczyny całej natury, zawierającej podstawę tego związku, mianowicie podstawę ścisłej zgodności szczęśliwości z moralnością. Ta najwyższa przyczyna ma zawierać jednak podstawę zgodności natury nie tylko z prawem woli rozumnych istot, lecz także z przedstawieniem tego prawa, o ile te istoty zakładają na niem naczelny motyw woli, a więc nie tylko zgodności z obyczajami pod względem formalnym, lecz także z ich moralnością, jako motywem tychże, to znaczy z ich moralnem usposobieniem i przekonaniem. Przeto najwyższe dobro w świecie jest tylko możliwe, o ile się przyjmie najwyższą przyczynę natury, która posiada przyczynowość odpowiadającą moralnemu usposobieniu i przekonaniu. Otóż istota, zdolna do czynów według przedstawienia praw, jest inteligencyą (rozumną istotą), a przyczynowością takiej istoty według tego przedstawienia praw jest jej wola. Naczelna przyczyna natury, o ile trzeba ją przyjąć za warunek najwyższego dobra, jest więc istotą, która mocą rozsądku i woli jest przyczyną (a więc sprawcą) natury, a tą istotą jest Bóg. A więc postulat możebności najwyższego

http://rcin.org.pl

dobra pochodnego (najlepszego świata) jest zarazem postulatem rzeczywistości najwyższego dobra pierwotnego, t. j. istnienia Boga. Popieranie najwyższego dobra było dla nas obowiązkiem, a zatem przyjęcie z góry możliwości tego najwyższego dobra jest nie tylko upoważnieniem, lecz także koniecznością, związaną z obowiązkiem jako potrzeba; a ponieważ to ma miejsce tylko pod warunkiem istnienia Boga, przeto wiąże ono nierozerwalnie przypuszczenie tego istnienia z obowiązkiem, to znaczy, jest rzeczą moralnie konieczną, przyjąć istnienie Boga.

Należy tutaj zauważyć, że ta moralna konieczność jest subjektywną, t. j. potrzebą, a nie objektywną, t. j. samym obowiązkiem; nie może bowiem zgoła istnieć obowiązek, aby przyjąć byt jakiejś rzeczy (ponieważ tyczy się to tylko teoretycznego użycia rozumu). Nie rozumiemy też przez to, że przyjęcie istnienia Boga, jako podstawy wszelkiego zobowiązania wogóle, jest konieczne (albowiem podstawa ta polega, jak to dostatecznie udowodniliśmy, li tylko na autonomii samego rozumu). Do obowiązku należy tutaj tylko praca w celu urzeczywistnienia i popierania najwyższego dobra w świecie, którego możliwości można przeto wymagać, której atoli nasz rozum nie może sobie inaczej pomyśleć, jeno pod warunkiem najwyższej inteligencyi; przyjęcie jej istnienia jest więc związane z świadomością naszego obowiązku, mimo że samo należy do teoretycznego rozumu, ze względu na który jedynie, rozważane jako podstawa wyjaśnienia, może się ono nazywać hipotezą, zaś pod względem zrozumiałości zadanego nam przecież przez moralne prawo przedmiotu (najwyższego dobra), a więc potrzeby w praktycznym celu, może się nazywać wiarą, i to czystą wiarą rozumową, ponieważ tylko czy-

http://rcin.org.pl

sty rozum (tak co do swego teoretycznego jak praktycznego użycia) jest źródłem, z którego ona wypływa.

Na mocy tego wywodu da się teraz pojąć, dlaczego greckie szkoły nie mogły nigdy dojść do rozwiązania swego zagadnienia, tyczącego się praktycznej możliwości najwyższego dobra; albowiem prawidło użytku, który wola człowieka z swej wolności robi, uważały one zawsze tylko za jedyną i samą przez się wystarczającą podstawę tej możliwości, nie potrzebując do tego, według ich mniemania, istnienia Boga. Wprawdzie miały one w tem słuszność, że ustanawiały zasadę moralności niezależnie od tego postulatu, samą przez się, na podstawie stosunku samego rozumu do woli, i robiły ją zatem naczelnym praktycznym warunkiem najwyższego dobra; nie była ona atoli dlatego całkowitym warunkiem jego możliwości. Epikurejczycy przyjęli wprawdzie zupełnie fałszywą zasadę moralności za naczelną, mianowicie zasadę szczęśliwości, a maksymę dowolnego wyboru, podług skłonności każdej jednostki, podsunęli jako prawo: ale postępowali przecież dość konsekwentnie w tem, że swe najwyższe dobro obniżyli również, mianowicie w odpowiedniej proporcyi do nizkości swej zasady, i nie oczekiwali większej szczęśliwości od dającej się zdobyć ludzką roztropnością (do czego należy również wstrzemięźliwość i umiarkowanie w skłonnościach), która to szczęśliwość, jak wiadomo, musi wypaść dość mizernie i według okoliczności bardzo rozmaicie; nie licząc nawet wyjątków, na które ich maksymy nieustannie musiały pozwalać, i które czynią je niezdatnemi do praw. Natomiast Stoicy obrali swą naczelną praktyczną zasadę, t. j. cnotę, zupełnie słusznie jako warunek najwyższego dobra, ale ponieważ przedstawiali jej stopień, wymagany dla jej czystego prawa, jako dający

http://rcin.org.pl

się w tem życiu całkowicie osiągnąć, przeto nie tylko wynieśli przesadnie moralną władzę człowieka, pod nazwą mędrca, ponad wszelkie granice jego natury i przyjęli coś, co sprzeciwia się wszelkiej znajomości ludzi, lecz nie chcieli także wcale uznać osobliwie drugiej należącej do najwyższego dobra części składowej, mianowicie szczęśliwości, za szczególny przedmiot ludzkiej władzy pożądania, lecz uniezależnili swego mędrca, podobnie do bóstwa, w świadomości doskonałości jego osoby, całkowicie od przyrody (ze względu na jego zadowolenie), gdyż wystawili go wprawdzie na fizyczne zło życia, ale nie poddali go pod nie, (przedstawiając go zarazem jako wolnego od moralnego zła), i w ten sposób pominęli rzeczywiście drugi pierwiastek najwyższego dobra, własną szczęśliwość, zakładając go tylko na postępowaniu i zadowoleniu z swej osobistej wartości, a więc włączając go do świadomości moralnego sposobu myślenia, co mógł był jednak dostatecznie zbić głos własnej ich natury.

Nauka chrześcijańska*), chociaż nie uważa się

*) Mniemamy zazwyczaj, że chrześcijański przepis moralności nie przewyższa pod względem swej czystości w niczem moralnego pojęcia Stoików; aliści różnica obu jest przecie bardzo widoczna. System stoicki uczynił świadomość mocy duchowej osią, około której miały się obracać wszystkie moralne usposobienia i przekonania, i chociaż jego zwolennicy mówili wprawdzie o obowiązkach, a nawet je zupełnie dobrze określali, to zakładali przecież pobudkę i właściwy powód skłaniający wolę na wyniesieniu sposobu myślenia ponad nizkie i tylko dzięki słabości duszy moc mające pobudki zmysłów. Cnota była przeto dla nich pewnym heroizmem mędrca, wynoszącego się ponad zwierzęcą naturę człowieka; mędrca, zadowolonego z siebie, który wprawdzie drugim przepisuje obowiązki, ale sam wyższy jest ponad nie i nie podlega żadnej pokusie do uchybienia prawu moralnemu. Tego

http://rcin.org.pl

jej jeszcze za naukę religii, daje w tym względzie pojęcie najwyższego dobra (państwa bożego), które jedynie czyni zadość najściślejszym wymaganiom praktycznego rozumu. Prawo moralne jest święte (niepobłażające) i wymaga świętości obyczajów, aczkolwiek

---

wszystkiego atoli nie byliby mogli uczynić, gdyby byli przedstawili sobie to prawo w tej czystości i surowości, jak to czyni przepis Ewangelii. Jeżeli przez ideę pojmuję doskonałość, której nic odpowiedniego nie może być dane w doświadczeniu, to moralne idee nie są dlatego czemś wykraczającem poza wszelkie granice, t. j. czemś takiem, czego pojęcia nawet nie moglibyśmy wystarczająco określić, lub względem czego nie mamy pewności, czy mu wogóle jakiś przedmiot odpowiada, jak idee spekulacyjnego rozumu, lecz służą one, jako pierwowzory praktycznej doskonałości, za nieodzowne prawidło i skazówkę moralnego zachowania się, a zarazem za miarę porównania. Otóż jeżeli chrześcijańską etykę rozważę z jej strony filozoficznej, to przedstawi się ona, w porównaniu z ideami greckich szkół, w tem świetle: ideami Cyników, Epikurejczyków, Stoików i chrześcijanina są: naturalna prostota, roztropność, mądrość i świętość. Ze względu na drogę, która do nich prowadzi, różnili się greccy filozofowie od siebie w ten sposób, że Cynicy uważali za wystarczający do tego pospolity ludzki rozsądek, inni tylko drogę nauki, a więc jedni i drudzy przecie tylko samo użycie przyrodzonych sił. Etyka chrześcijańska, ustanawiając swój przepis (jak to też być musi) w takiej czystości i bez pobłażania, odbiera człowiekowi zaufanie do całkowitego mu sprostania przynajmniej tutaj w życiu, podnosi je atoli przecież znowu przez to, że, jeżeli dobrze postępujemy, o ile to jest w naszej mocy, to możemy mieć nadzieję, iż to, co nie leży w naszej mocy, stanie się gdzie indziej i kiedy indziej naszym udziałem, bez względu na to, czy wiemy, w jaki sposób, czy nie. Arystoteles i Plato różnili się tylko ze względu na pochodzenie naszych pojęć moralnych.

http://rcin.org.pl

wszelka moralna doskonałość, do której człowiek dojść może, jest zawsze tylko cnotą, t. j. zgodnem z prawem usposobieniem i przekonaniem z poszanowania prawa, a więc świadomością ustawicznego pociągu do przestępstwa, przynajmniej do obłudy, to znaczy do domieszki wielu nieprawdziwych (nie moralnych) pobudek wykonywania prawa, przeto z pokorą połączonem cenieniem samego siebie; ze względu na świętość, której chrześcijańskie prawo wymaga, nie pozostawia więc ona stworzeniu nic, prócz postępu w nieskończoność, ale dlatego też właśnie upoważnia to stworzenie do nadziei jego w nieskończoność trwającego istnienia. Wartość usposobienia i przekonania, zupełnie zgodnego z prawem moralnem, nie ma granic; albowiem wszelka możliwa szczęśliwość, w sądzie mądrego i wszechmocnego rozdawcy tejże, nie ogranicza się niczem innem, jeno brakiem zgodności rozumnych istot z ich obowiązkiem. Atoli prawo moralne nie obiecuje przecież samo przez się szczęśliwości; nie jest ona bowiem, według pojęć porządku natury wogóle, koniecznie związana z postępowaniem podług niego. Otóż etyka chrześcijańska uzupełnia ten brak (drugiej niezbędnej składowej części najwyższego dobra) przedstawieniem świata, w którym rozumne istoty poświęcają się z całej duszy prawu moralnemu, jako państwa bożego, w którym natura i moralność zlewają się w harmonię, obcą dla każdej z nich samej przez się, mocą świętego sprawcy, umożliwiającego pochodne najwyższe dobro. Świętość obyczajów jest im już w tem życiu wyznaczona za przewodnika, odpowiadające jej dobro fizyczne, błogość, przedstawia się im zaś jako dającą się tylko w wieczności osiągnąć; albowiem tamta musi być zawsze pierwowzorem ich zachowania się w każdym stanie, a postęp ku niej jest już w tem życiu mo-

http://rcin.org.pl

żebny i konieczny, ta zaś, pod nazwą szczęśliwości, nie da się zgoła osiągnąć w tym świecie (o ile od naszej władzy zależy) i dlatego staje się tylko przedmiotem nadziei. Mimo to chrześcijańska zasada etyki nie jest przecie sama teologiczną (a więc heteronomią), lecz autonomią czystego rozumu praktycznego samego przez się, ponieważ nie robi poznania Boga i jego woli podstawą tych praw, lecz tylko podstawą osiągnięcia najwyższego dobra, pod warunkiem wykonywania ich, a nawet nie zakłada właściwej pobudki tego wykonywania na pożądanych ich następstwach, lecz jedynie na przedstawieniu obowiązku, ile że godność pozyskania tych następstw polega jedynie na wiernem przestrzeganiu tegoż.

W ten sposób prowadzi prawo moralne przez pojęcie najwyższego dobra, jako przedmiotu i ostatecznego celu czystego rozumu praktycznego, do religii, t. j. do poznania wszystkich obowiązków jako boskich przykazań, a nie jako sankcyj, t. z. jako dowolnych, samych przez się przypadkowych postanowień obcej woli, lecz jako istotnych praw każdej wolnej woli samej przez się, które atoli trzeba przecież uważać za nakazy najwyższej istoty, ponieważ tylko od moralnie doskonałej (świętej i łaskawej), a zarazem wszechmocnej woli możemy się spodziewać najwyższego dobra, a więc dzięki zgodności z tą wolą dostąpienia tego dobra, do powzięcia którego za przedmiot naszego dążenia obowiązuje nas prawo moralne. A więc i tutaj pozostaje wszystko bezinteresownem i jedynie na obowiązku opartem; nie żeby obawa lub nadzieja mogły tworzyć podstawę, jako pobudki, które, jeśli stają się zasadami, niszczą całą moralną wartość czynów. Prawo moralne nakazuje, abym najwyższe możebne dobro w świecie

http://rcin.org.pl

uczynił sobie ostatecznym przedmiotem wszelkiego zachowania się. Nie mogę atoli spodziewać się, że uskutecznię to inaczej, jak tylko przez zgodność swej woli z wolą świętego i łaskawego stwórcy świata, a chociaż w pojęciu najwyższego dobra, jako w pojęciu całości, w której przedstawiam sobie największą szczęśliwość i największą miarę moralnej (możebnej dla stworzeń) doskonałości jako połączone w najściślejszej proporcyi, mieści się również moja własna szczęśliwość: to przecie nie ona, lecz prawo moralne (które ogranicza raczej moje nieograniczone pożądanie jej ściśle do warunków) jest motywem woli, której poleca się popieranie najwyższego dobra.

Dlatego też etyka nie jest właściwie nauką, jak mamy się uszczęśliwić, lecz jak mamy stać się godnymi szczęśliwości. Tylko wtedy, gdy się do tego religia przyłączy, zjawia się również nadzieja dostąpienia kiedyś szczęśliwości w tej mierze, w jakiej troszczyliśmy się o to, aby nie być jej niegodnymi.

Godnym posiadania jakiejś rzeczy lub stanu jest ktoś wtedy, gdy to posiadanie zgadza się z najwyższem dobrem. Można teraz łatwo zrozumieć, że wszelka godność zależy od moralnego zachowania się, ponieważ stanowi ono w pojęciu najwyższego dobra warunek tego, co pozostaje, (co należy do stanu), mianowicie udziału w szczęśliwości. Otóż z tego wynika: że etyki samej w sobie nigdy nie trzeba traktować jako nauki szczęśliwości, t. j. jako wskazania drogi do osiągnięcia szczęśliwości; ma ona bowiem do czynienia wyłącznie tylko z rozumowym warunkiem *(conditio sine qua non)* tej ostatniej, a nie z środkiem do jej pozyskania. Ale skoro się ją (która tylko nakłada obowiązki, a nie dostarcza środków samolubnym życzeniom) całkowicie wyłożyło: wówczas do-

http://rcin.org.pl

piero, kiedy obudziła się na prawie oparta moralna chęć do popierania najwyższego dobra (sprowadzenia do nas Królestwa Bożego), która przedtem nie mogła powstać w żadnej samolubnej duszy, i kiedy gwoli niej uczyniliśmy krok w kierunku religii, wówczas dopiero możemy nazwać tę naukę moralności także nauką szczęśliwości, ponieważ tylko religia daje dopiero początek nadziei tego.

Z tego możemy też poznać; że jeśli się pytamy o ostateczny cel Boga w stworzeniu świata, to musimy wymienić nie szczęśliwość rozumnych istot w nim, lecz najwyższe dobro, które do owego życzenia tych istot dołącza jeszcze warunek, mianowicie ten, żeby być godnym szczęśliwości, t. j. moralność tychże rozumnych istot, zawierającą jedynie miarę, według której mogą one spodziewać się osiągnięcia tej szczęśliwości z rąk mądrego stwórcy. Ponieważ bowiem mądrość, rozważana teoretycznie, oznacza poznanie najwyższego dobra, a praktycznie, stosowność woli do najwyższego dobra, to nie można najwyższej samodzielnej mądrości przypisywać celu, który opierałby się jedynie na dobrotliwości. Albowiem skutek jej działania (ze względu na szczęśliwość rozumnych istot) da się pomyśleć tylko pod ograniczającymi warunkami zgodności z świętością*) woli stwórcy, jako odpowiadający najwyższemu pier-

*) Przy tem i dla zaznaczenia szczególnej właściwości tych pojęć dodaję jeszcze tylko tę uwagę: że, ponieważ przypisujemy Bogu rozmaite własności, których jakość uważamy także za odpowiednią dla stworzeń, tylko że tam potęgujemy je do najwyższego stopnia, n. p moc, wiedzę, obecność, dobroć i t. d. pod nazwami wszechmocy, wszechwiedzy, wszechobecności, nieskończonej dobroci i t. d., to przecie istnieją trzy, które wyłącznie, a jednak bez domieszki ilościowej, przy-

http://rcin.org.pl

wotnemu dobru. Przeto ci, którzy cel stworzenia upatrywali w chwale Boga (pod warunkiem, że się jej nie pojmuje antropomorfistycznie jako żądzy sławy), zapewne najlepiej to wyrazili. Niczem się bowiem nie czci Boga więcej, jak tem, co jest najcenniejsze w świecie, mianowicie poszanowaniem jego nakazu, przestrzeganiem świętego obowiązku, który jego prawo na nas nakłada, jeżeli jego wspaniałe urządzenie wieńczy taki piękny porządek odpowiednią szczęśliwością. Jeżeli go to ostatnie (mówiąc po ludzku) czyni godnym miłości, to dzięki pierwszemu jest on przedmiotem uwielbienia (adoracyi). Nawet ludzie mogą wprawdzie przez świadczenie dobrodziejstw pozyskać dla siebie miłość, ale przez to jedynie nigdy szacunku, tak, że największe dobrodziejstwo tylko tem przynosi im zaszczyt, że wyświadcza się je według zasługi.

Że w porządku celów człowiek (a z nim każda istota rozumna) jest celem samym w sobie, t. j. nie może być nigdy przez nikogo (nawet przez Boga) użyty tylko za środek, nie będąc zarazem przy tem sam celem, że więc człowieczeństwo w naszej osobie musi być dla nas samych święte, to wynika teraz samo przez się; jest on bowiem podmiotem prawa moralnego, a zatem tego, co samo w sobie jest święte, dla którego i w zgodności z którem

---

pisujemy Bogu, i które są bez wyjątku moralne. Jest on jedynie święty, jedynie błogosławiony, jedynie mądry; albowiem w tych pojęciach tkwi już nieograniczoność. Według ich porządku jest Bóg przeto również świętym prawodawcą (i stwórcą), łaskawym władcą (i zachowawcą) i sprawiedliwym sędzią. Trzy przymioty, zawierające w sobie wszystko, dzięki czemu Bóg staje się przedmiotem religii, i do których metafizyczne doskonałości przyłączają się w rozumie same przez się w odpowiednim stosunku.

http://rcin.org.pl

też wogóle tylko coś można nazwać świętem. Albowiem to prawo moralne opiera się na autonomii jego woli, jako wolnej woli, która według swych powszechnych praw musi się zarazem zgadzać koniecznie z tem, czemu ma podlegać.

VI. O postulatach czystego rozumu praktycznego wogóle.

Pochodzą one wszystkie od zasady moralności, która nie jest postulatem, lecz prawem, mocą którego rozum bezpośrednio skłania wolę, która to wola właśnie wskutek takiej motywacyi, jako czysta wola, wymaga tych koniecznych warunków postępowania według przepisu tego prawa. Te pustulaty nie są teoretycznymi dogmatami, lecz przypuszczeniami ze względów koniecznie praktycznych, nie rozszerzają więc wprawdzie spekulacyjnego poznania, ale nadają ideom spekulacyjnego rozumu w ogólności (zapomocą ich stosunku do tego, co jest praktyczne) objektywną realność i upoważniają go do pojęć, ze względu na które nie mógłby on sobie inaczej rościć pretensyi chociażby tylko do twierdzenia, że są one możebne.

Tymi postulatami są postulaty nieśmiertelności, wolności, rozważanej pozytywnie (jako przyczynowości istoty, o ile ona należy do świata myślnego) i istnienia Boga. Pierwszy wynika z praktycznie koniecznego warunku odpowiedniej proporcyi pomiędzy trwaniem a całkowitością spełnienia prawa moralnego; drugi z koniecznego przypuszczenia niezależności od świata zmysłów i władzy kierowania swą wolą, według prawa świata myślnego, t. j. wolności; trzeci z konieczności warunku wymaganego dla takiego świata myślnego, aby być najwyższem dobrem, dzięki przypuszczeniu najwyższego samoistnego dobra, t. j. istnienia Boga.

http://rcin.org.pl

Konieczny mocą poszanowania prawa moralnego wzgląd na najwyższe dobro i wynikające stąd przypuszczenie jego objektywnej realności, prowadzi więc przez postulaty praktycznego rozumu do pojęć, które spekulacyjny rozum mógł wprawdzie jako zadania przedstawić, ale nie mógł ich rozwiązać. Więc 1) prowadzi on do tego zadania, w którego rozwiązaniu ten ostatni nie mógł nic osiągnąć, prócz paralogizmów, (mianowicie do pojęcia nieśmiertelności), ponieważ brakowało mu cechy trwałości, aby psychologiczne pojęcie ostatecznego podmiotu, które stosujemy w samowiedzy koniecznie do duszy, uzupełnić we formie realnego przedstawienia substancyi, co sprawia praktyczny rozum przez postulat trwania, którego wymaga zgodność z moralnem prawem w najwyższem dobru, jako całkowitym celu praktycznego rozumu. 2) Prowadzi ów wzgląd do tego, z czego spekulacyjny rozum nie zawierał nic prócz antynomii, której rozwiązanie mógł on oprzeć tylko na pojęciu, dającem się wprawdzie problematycznie pomyśleć, ale nie dającem się ze względu na swą objektywną realność przez rozum dowieść i określić, mianowicie do kosmologicznej idei świata myślnego i do świadomości naszego w nim istnienia, zapomocą postulatu wolności, (której realność wykazuje on na mocy moralnego prawa, a z niem również prawo świata myślnego, który spekulacyjny rozum mógł tylko wskazać, nie mogąc jednak jego pojęcia określić). 3) Wyjednywa on temu, co spekulacyjny rozum musiał wprawdzie pomyśleć, ale jako transcendentalny tylko ideał pozostawić nieokreślonem, mianowicie teologicznemu pojęciu praistoty, znaczenie (pod względem praktycznym, t. j. jako warunkowi możliwości przedmiotu woli, kierującej się owem prawem), jako naczelnej zasadzie najwyższego dobra w świecie

http://rcin.org.pl

myślnym, dzięki posiadającemu w nim władzę moralnemu prawodawstwu.

Ale czyż rozszerzamy rzeczywiście w ten sposób mocą czystego rozumu praktycznego nasze poznanie, i czy to, co dla spekulacyjnego było transcendentne, jest w praktycznym rozumie imanentne? W rzeczy samej, ale tylko pod względem praktycznym. Albowiem nie poznajemy przez to wprawdzie ani natury naszej duszy, ani świata myślnego, ani najwyższej istoty, ze względu na to, czem one są same w sobie, lecz połączyliśmy tylko ich pojęcia w praktycznem pojęciu najwyższego dobra, jako przedmiocie naszej woli, i całkowicie *a priori*, mocą czystego rozumu, ale tylko zapomocą moralnego prawa, i też jedynie w odniesieniu do niego, ze względu na przedmiot, który ono nakazuje. Atoli jak wolność jest chociażby tylko możliwą, i jak należy przedstawić sobie teoretycznie i pozytywnie ten rodzaj przyczynowości, to nie staje się dzięki temu zrozumiałem, lecz wymagamy tylko na mocy moralnego prawa i gwoli niemu, żeby taka przyczynowość istniała. Tak ma się też rzecz z resztą idej, których pod względem ich możliwości żaden ludzki rozsądek nigdy nie zgłębi, ale też żadna sofistyka nie wydrze nigdy nawet najpospolitszemu człowiekowi tego przekonania, że to są prawdziwe pojęcia.

VII. Jak da się pomyśleć rozszerzenie czystego rozumu, pod względem praktycznym, nie rozszerzając przez to zarazem jego poznania, jako spekulacyjnego?

Nie chcąc stać się zbyt abstrakcyjnymi, odpowiemy na to pytanie natychmiast w zastosowaniu do obecnego przypadku. — Żeby rozszerzyć czyste poznanie

http://rcin.org.pl

pod względem praktycznym, do tego musi być dany *a priori* zamiar, t. j. cel, jako przedmiot (woli), który przedstawiamy sobie, niezależnie od wszelkich teoretycznych zasad, mocą kategorycznego imperatywu, którym wola bezpośrednio się kieruje, jako praktycznie konieczny, a tym przedmiotem jest tutaj najwyższe dobro. Jest ono atoli niemożliwe bez przyjęcia z góry trzech teoretycznych pojęć (dla których, ponieważ są to jedynie czyste pojęcia rozumowe, nie da się znaleźć żadne odpowiadające im wyobrażenie, a więc, na drodze teoretycznej, żadna objektywna realność): mianowicie pojęć wolności, nieśmiertelności i Boga. A więc mocą praktycznego prawa, które nakazuje istnienie najwyższego możliwego w świecie dobra, wymaga się też możliwości owych przedmiotów czystego rozumu spekulacyjnego, ich objektywnej realności, której ten nie mógł im zapewnić, przez co teoretyczne poznanie czystego rozumu powiększa się wprawdzie, ale ten przyrost polega tylko na tem, że owe dla rozumu tego zresztą problematyczne (dające się jedynie pomyśleć) pojęcia uważa się teraz asertorycznie za takie, którym rzeczywiście przynależą przedmioty, ponieważ praktyczny rozum wymaga nieuchronnie ich istnienia dla możliwości swego, i to praktycznie wręcz koniecznego, przedmiotu najwyższego dobra, wskutek czego rozum teoretyczny ma prawo do ich przypuszczenia. To rozszerzenie teoretycznego rozumu nie jest atoli rozszerzeniem spekulacyi, t. j. aby pod względem teoretycznym robić teraz z niego pozytywny użytek. Ponieważ bowiem praktyczny rozum nie uczynił tutaj nic więcej, okrom tego, że nadał owym pojęciom realność i wykazał, że mają one rzeczywiście swe (możliwe) przedmioty, przy czem jednak nic nie jest nam dane z ich wyobrażenia (czego też nie można wymagać), przeto

http://rcin.org.pl

na mocy tej przyznanej im realności nie jest możliwy żaden sąd syntetyczny. Nie pomaga nam więc to odkrycie zgoła nic dla celów spekulacyjnych, ale przecie ze względu na praktyczne użycie czystego rozumu, do rozszerzenia tego naszego poznania. Powyższe trzy idee spekulacyjnego rozumu nie są jeszcze same w sobie poznaniem; są to atoli przecie (transcendentne) myśli, w których niema nic niemożliwego. Otóż dzięki apodyktycznemu praktycznemu prawu otrzymują one, jako konieczne warunki możliwości tego, co ono nakazuje uczynić sobie przedmiotem, objektywną realność, to znaczy, wskazuje nam ono, że owe idee mają przedmioty, nie mogąc jednak oznaczyć, jak się ich pojęcie odnosi do przedmiotu, co również nie jest jeszcze poznaniem tych przedmiotów; albowiem przez to nie można zgoła nic o nich syntetycznie sądzić, ani oznaczyć teoretycznie ich zastosowania, a zatem nie można robić z nich zgoła żadnego teoretycznego użytku rozumu, na czem właściwie wszelkie jego spekulacyjne poznanie polega. Mimo to jednak rozszerzyliśmy przez to teoretyczne poznanie, w prawdzie nie tych przedmiotów, ale rozumu wogóle, o tyle, że dzięki praktycznym postulatom daliśmy przecież owym ideom przedmioty, ile że problematyczna tylko myśl otrzymała wskutek tego dopiero przedmiotową realność. Nie było to więc rozszerzeniem poznania o danych nadzmysłowych przedmiotach, ale przecie rozszerzeniem teoretycznego rozumu i jego poznania ze względu na czynnik nadzmysłowy wogóle, o tyle, że rozum został zniewolony do uznania, że istnieją takie przedmioty, nie mogąc ich jednak bliżej określić, nie mogąc więc tego poznania o przedmiotach (które zostały mu teraz dane na podstawie praktycznej, i to tylko do praktycznego użyt-

http://rcin.org.pl

ku) sam rozszerzyć, który to przyrost czysty rozum teoretyczny, dla którego wszystkie owe idee są transcendentne i bez przedmiotu, ma przeto do zawdzięczenia li tylko czystej praktycznej władzy rozumu. Tu stają się one imanentnemi, ustawodawczemi zasadami, będąc podstawami możliwości urzeczywistnienia koniecznego przedmiotu czystego rozumu praktycznego (najwyższego dobra), podczas gdy bez tego są one transcendentne i tylko kierowniczemi zasadami spekulacyjnego rozumu, nie obowiązującemi go do przyjęcia nowego przedmiotu poza doświadczeniem, lecz tylko do zbliżenia jego użycia w doświadczeniu do zupełności. Ale skoro rozum posiada już raz ten przyrost, to, jako spekulacyjny rozum, zabierze się z owemi ideami do dzieła (właściwie tylko w celu zabezpieczenia swego praktycznego użycia) negatywnie, t. j. nie rozszerzająco, lecz oczyszczająco, aby z jednej strony odwieść od antropomorfizmu, jako źródła zabobonu, czyli jako pozornego rozszerzenia owych pojęć mniemanem doświadczeniem, z drugiej strony od fanatyzmu, który obiecuje to rozszerzenie mocą nadzmysłowego wyobrażenia lub podobnych uczuć; co wszystko stanowi przeszkody praktycznego użycia czystego rozumu, których usunięcie należy jużci do rozszerzenia naszego poznania pod względem praktycznym, lubo nie sprzeciwia mu się zarazem przyznanie, że rozum dla celów spekulacyjnych na tem zgoła nic nie zyskał.

Każde użycie rozumu ze względu na przedmiot wymaga czystych pojęć rozsądkowych (kategoryj), bez których nie da się żaden przedmiot pomyśleć. Można je stosować do teoretycznego użycia rozumu, t. j. do takiego poznania, tylko o tyle, o ile się je zarazem opiera na wyobrażeniu (które jest zawsze zmy-

http://rcin.org.pl

słowe), a więc tylko do tego, aby dzięki nim przedstawić sobie przedmiot możebnego doświadczenia. Atoli tutaj są idee rozumu, które w żadnem zgoła doświadczeniu nie mogą być dane, tem, co musiałbym przez kategorye pomyśleć, żeby przedmiot poznać. Ale nie chodzi też tutaj o teoretyczne poznanie przedmiotów tych idej, lecz tylko o to, że one wogóle mają przedmioty. Tej realności dostarcza czysty rozum praktyczny, a teoretyczny rozum nie ma tutaj nic więcej do czynienia, prócz pomyślenia owych przedmiotów przez kategorye, co się, jak to zresztą wyraźnie wykazaliśmy, zupełnie dobrze udaje, nie wymagając wyobrażenia (ani zmysłowego, ani nadzmysłowego), ponieważ kategorye mają swe siedlisko i swój początek niezależnie i przed wszelkiem wyobrażeniem w czystym rozsądku, tylko jako władzy myślenia, i oznaczają zawsze tylko przedmiot wogóle, bez względu na to, w jakibądź sposób on nam jest dany. Otóż jest rzeczą wprawdzie niemożliwą dać kategoryom, o ile mamy je stosować do owych idej, przedmiot w wyobrażeniu; ale że taki przedmiot jest rzeczywisty, że więc kategorya, jako sama tylko forma myślenia, nie jest tutaj pusta, lecz ma znaczenie, to jest im przecież dzięki przedmiotowi, który praktyczny rozum w pojęciu najwyższego dobra niewątpliwie podaje, a więc realność pojęć, które służą gwoli możliwości najwyższego dobra, dostatecznie zapewniona, nie powodując jednak tym przyrostem najmniejszego rozszerzenia poznania według zasad teoretycznych.

* * *

Tudzież jeśli te idee Boga, świata myślnego (państwa bożego) i nieśmiertelności określimy na mocy predykatów, wziętych z naszej własnej natury, to nie należy tego określenia uważać ani za uzmysłowienie

http://rcin.org.pl

owych czystych idej rozumowych (za antropomorfizmy), ani za wykraczające poza wszelkie granice poznanie nadzmysłowych przedmiotów; albowiem tymi predykatami nie są żadne inne, jeno rozsądek i wola, i to rozważane w tym wzajemnym do siebie stosunku, w jakim musi się je pomyśleć w moralnem prawie, a więc tylko, o ile robi się z nich czysty praktyczny użytek. Wszystko inne, co przynależy tym pojęciom pod względem psychologicznym, t. j. o ile te nasze władze obserwujemy empirycznie w ich wykonywaniu, (n. p., że rozsądek człowieka jest dyskursywny, że zatem jego przedstawienia są myślami, a nie wyobrażeniami, że te następują po sobie w czasie, że jego wola opanowana jest zawsze zależnością zadowolenia od istnienia jego przedmiotu i t. d., co w najwyższej istocie nie może mieć miejsca), wszystko to pomija się wówczas, i w ten sposób z pojęć, zapomocą których myślimy czystą istotę rozsądkową, nie pozostaje nic więcej, prócz tego, czego wymaga wręcz możebność pomyślenia sobie moralnego prawa, a więc wprawdzie poznanie Boga, ale tylko pod względem praktycznym, wskutek czego, jeżeli spróbujemy rozszerzyć je w teoretycznym kierunku, otrzymamy jego rozsądek, który nie myśli, lecz ogląda, wolę, skierowaną na przedmioty, od których istnienia jej zadowolenie zgoła nie zależy (pomijając nawet transcendentalne predykaty, jak n. p. wielkość istnienia, t. j. trwanie, które atoli nie odbywa się w czasie, jako jedynym możliwym dla nas środku przedstawiania sobie bytu jako wielkości): same właściwości, o których nie możemy utworzyć sobie zgoła żadnego pojęcia, zdatnego do poznania przedmiotu, co poucza nas, że pojęcia te nie dadzą się nigdy użyć do jakiejś teoryi nadzmysłowych istot, a więc, z tej strony, nie są zgoła w możności uzasadnić spekulacyjnego

http://rcin.org.pl

poznania, lecz ograniczają swoje użycie li tylko do wykonania prawa moralnego.

To ostatnie jest tak widoczne i da się tak jasno dowieść czynem, że śmiało można wezwać wszystkich mniemanych naturalnych teologów (dziwna nazwa)*), aby wymienili choćby jedną tylko własność, określającą ten ich przedmiot (prócz ontologicznych tylko predykatów), dajmy na to rozsądek lub wolę, na której nie dałoby się wykazać w sposób niezaprzeczony, że, jeżeli się od niej oddzieli wszystko, co jest antropomorfistyczne, to pozostanie nam tylko sam wyraz, z którym nie możemy połączyć zgoła żadnego pojęcia, dzięki któremu moglibyśmy spodziewać się rozszerzenia teoretycznego poznania. Ale ze względu na to, co jest praktyczne, pozostaje nam z własności rozsądku i woli przecież jeszcze pojęcie stosunku, któremu praktyczne prawo (określające właśnie *a priori* ten stosunek rozsądku do woli) dostarcza objektywnej realności. Skoro to się już raz stało, to pojęciu przedmiotu moralnie umotywowanej woli (pojęciu najwyższego dobra), a z niem warunkom jego możliwości, ideom Boga, wolności i nieśmiertelności, nadaje się także realność, ale zawsze

*) Uczoność jest właściwie tylko ogółem historycznych umiejętności. A więc tylko nauczyciel objawionej teologii może się nazywać teologiem. Gdyby się zaś chciało również tego, kto posiada nauki rozumowe (matematykę i filozofię), nazwać uczonym, chociaż to sprzeciwiałoby się już znaczeniu wyrazu (ile że zalicza on zawsze do uczoności tylko to, czego koniecznie trzeba się nauczyć, czego więc nie można własnemi siłami, za pomocą rozumu, wynaleźć): to filozof z swem poznaniem Boga, jako pozytywną nauką, mógłby przedstawiać zbyt marną figurę, żeby go dlatego można było nazywać uczonym.

http://rcin.org.pl

tylko w odniesieniu do wykonania prawa moralnego (a nie dla jakiegoś spekulacyjnego użytku).

Otóż po tych uwagach jest też rzeczą łatwą znaleźć odpowiedź na ważne pytanie: Czy pojęcie Boga jest pojęciem należącem do fizyki (a więc także do metafizyki, jako zawierającej tylko czyste zasady *a priori* tej pierwszej w ogólnem znaczeniu), czy do etyki. Wyjaśnianie urządzeń przyrody lub ich zmiany, jeżeli się ucieka przytem do Boga, jako stwórcy wszystkich rzeczy, nie jest co najmniej żadnem fizycznem wyjaśnieniem, a zawsze przyznaniem się do tego, że nasza filozofia osiąga tutaj swój kres; ponieważ jesteśmy zniewoleni do przyjęcia czegoś, o czem zresztą samem przez się nie mamy żadnego pojęcia, by módz sobie utworzyć pojęcie o możliwości tego, co mamy przed oczami. Dojść zaś drogą metafizyki od poznania tego świata zapomocą pewnych wniosków do pojęcia Boga i dowodu jego istnienia, jest dlatego rzeczą niemożebną, że musielibyśmy poznawać ten świat jako najdoskonalszą możliwą całość, a więc gwoli temu wszystkie możebne światy (aby je z nim módz porównać), musielibyśmy przeto być wszechwiedzącymi, aby módz powiedzieć, iż on był możliwy tylko mocą Boga (jak musimy sobie to pojęcie pomyśleć). A w końcu poznanie bytu tej istoty z samych pojęć jest zgoła niemożliwe, ponieważ każdy sąd egzystencyalny, to jest taki, w którym o istocie, o której tworzę sobie pojęcie, twierdzę, że ona istnieje, jest sądem syntetycznym, to znaczy takim, mocą którego wykraczam poza owo pojęcie i twierdzę o niem więcej, niż było w pojęciu pomyślane: mianowicie, że przyjąłem poza rozsądkiem jeszcze przedmiot odpowiadający temu pojęciu w rozsądku, co oczywiście nie da się wykonać zapomocą jakiegoś wniosku. Pozostaje przeto dla rozumu

http://rcin.org.pl

jedynie to postępowanie, aby dojść do tego poznania, mianowicie że on, jako czysty rozum, oznacza swój przedmiot, wychodząc od naczelnej zasady swego czystego praktycznego użycia (ponieważ ono i tak zwraca się tylko do istnienia czegoś, jako wyniku rozumu). Wtedy okazuje się nie tylko w jego nieuchronnem zadaniu, mianowicie w koniecznem skierowaniu woli na najwyższe dobro, konieczność przyjęcia takiej praistoty, w odniesieniu do możliwości tego dobra w świecie, ale także, co jest najbardziej zastanawiające, coś, na czem postępowi rozumu na drodze przyrodzonej całkowicie zbywało, mianowicie ściśle określone pojęcie tej praistoty. Ponieważ znamy ten świat tylko w małej części, a tem mniej możemy go porównać z wszystkimi możebnymi światami, to możemy z jego porządku, celowości i wielkości wnioskować wprawdzie o mądrym, łaskawym, potężnym i t. d. stwórcy jego, ale nie o tegoż wszechwiedzy, nieskończonej dobroci, wszechmocy i t. d. Można też całkiem słusznie przyznać, że mamy prawo zastąpić ten nieuchronny brak dozwoloną, zupełnie rozumną hipotezą, że mianowicie, skoro w tylu dziedzinach, jakie przedstawiają się naszemu poznaniu, ujawnia się mądrość, dobroć i t. d., to będzie tak również we wszystkich innych, i jest przeto rzeczą rozumną, przypisywać stwórcy świata wszelkie możebne doskonałości; ale to nie są wnioski, dzięki którym możemy się chełpić mniemanem zrozumieniem rzeczy, lecz tylko upoważnienia, które można nam wybaczyć, które wymagają atoli przecie jeszcze dalszego polecenia, żeby robić z nich użytek. Pojęcie Boga pozostaje przeto na drodze empirycznej (na drodze fizyki) zawsze niedokładnie określonem pojęciem doskonałości pierwszej istoty, by módz je uważać za odpowiadające

http://rcin.org.pl

pojęciu bóstwa (metafizyka zaś w swej transcendentalnej części nie może tutaj zgoła nic dokazać).

Jeśli teraz spróbuję odnieść to pojęcie do przedmiotu praktycznego rozumu, wówczas znajdę, że moralna zasada dopuszcza je jako możliwe tylko pod warunkiem najdoskonalszego stwórcy świata. Musi on być wszechwiedzącym, aby poznać moje zachowanie się aż do głębi mego usposobienia i przekonania we wszystkich możliwych wypadkach i po wszystkie czasy; wszechmocnym, aby mu udzielić odpowiednich następstw; jak również wszechobecnym, wiecznym i t. d. Moralne prawo określa więc przez pojęcie najwyższego dobra, jako przedmiotu czystego rozumu praktycznego, pojęcie praistoty jako najwyższej istoty, czego nie mógł dokazać fizyczny (i postępujący wyżej metafizyczny), a zatem cały spekulacyjny proces rozumu. Pojęcie Boga jest przeto pojęciem, nie należącem pierwotnie do fizyki, t. j. do spekulacyjnego rozumu, lecz do etyki, i to samo można także powiedzieć o pozostałych pojęciach rozumu, które, jako postulaty tegoż w jego praktycznem użyciu, powyżej roztrząsaliśmy.

Jeżeli w historyi greckiej filozofii, aż do Anaksagorasa nie spotykamy żadnych śladów czystej rozumowej teologii, to powód tego nie leży w tem, że starożytnym filozofom zbywało na rozsądku i zrozumieniu rzeczy, aby wznieść się tam dotąd drogą spekulacyi, przynajmniej zapomocą zupełnie rozumnej hipotezy; cóż mogło być łatwiejszem, cóż naturalniejszem od nasuwającej się samej przez się każdemu myśli, żeby zamiast nieokreślonych stopni doskonałości różnych przyczyn świata, przyjąć jedną jedyną rozumną przyczynę, która posiada wszelką doskonałość? Atoli zło fizyczne w świecie wydawało im się zbyt ważnym zarzutem, że-

http://rcin.org.pl

by uważać się za upoważnionych do takiej hipotezy. Pokazali więc oni w tem właśnie rozsądek i zrozumienie rzeczy, że nie pozwolili sobie na nią, lecz szperali raczej w przyczynach przyrodzonych, czy nie mogliby wśród nich napotkać właściwości i władz wymaganych dla praistoty. Jak tylko zaś ten bystry naród tak daleko w swych poszukiwaniach postąpił, że nawet przedmioty natury moralnej, względem których inne narody nigdy nie zdobyły się na nic więcej, prócz na gadaninę, filozoficznie rozważał: wtedy dopiero odkryli oni nową potrzebę, mianowicie praktyczną, która nie omieszkała podać im w sposób określony pojęcia praistoty, przy czem rozum spekulacyjny miał zadanie, co najwyżej jeszcze zasługę upiększenia pojęcia, niewyrosłego na jego gruncie, i w otoczeniu potwierdzeń z obserwacyi przyrody, które teraz dopiero się ujawniły, podniesienia mniemanem teoretycznem poznaniem rozumowem wprawdzie nie znaczenia tego pojęcia (które było już uzasadnione), ale raczej tylko jego okazałości.

* * *

Na podstawie tych uwag przekona się czytelnik Krytyki czystego rozumu spekulacyjnego dostatecznie: jak nadzwyczaj potrzebną, jak pożyteczną dla teologii i etyki był ów mozolny wywód kategoryj. Albowiem przez to jedynie można zapobiedz uważaniu ich, jeżeli się je zakłada na czystym rozsądku, z Platonem za wrodzone i opieraniu na tem wykraczających poza wszelkie granice uroszczeń z teoryami nadzmysłowego świata, których kresu nie można przewidzieć, przez co robi się z teologii czarodziejską latarnię urojeń; jeżeli się zaś uważa owe kategorye za nabyte, to należy się wystrzegać, aby, wraz z Epikurem, nie ograniczać wszelkiego i każdego ich użycia, nawet pod praktycznym względem, jedynie do przedmiotów i podniet

http://rcin.org.pl

zmysłów. Otóż Krytyka wykazała w owym wywodzie po pierwsze, że kategorye nie są empirycznego pochodzenia, lecz tkwią *a priori* w czystym rozsądku i w nim mają swe źródło; jako też po drugie, że, ponieważ odnosimy je do przedmiotów wogóle, niezależnie od ich wyobrażenia, uskuteczniają one wprawdzie tylko w zastosowaniu do empirycznych przedmiotów poznanie teoretyczne, ale służą przecież także, zastosowane do przedmiotu, danego przez czysty rozum praktyczny, do określonego pojęcia czynnika nadzmysłowego, jednak tylko o tyle, o ile określeniami jego są takie predykaty, które należą koniecznie do czystego *a priori* danego praktycznego celu i jego możliwości. Spekulacyjne ograniczenie czystego rozumu a jego praktyczne rozszerzenie wprowadzają go dopiero w taki stosunek równości, w którym z rozumu można wogóle robić użytek celowy, i ten przykład dowodzi lepiej, niż każdy inny, że droga do mądrości, jeżeli ma być pewną, a nie drogą nie do przebycia i błędną, musi prowadzić u nas ludzi nieuchronnie przez naukę; o tem jednak, że ona do owego celu prowadzi, można się dopiero przekonać po jej przebyciu.

VIII. O uznawaniu za prawdziwe na podstawie potrzeby czystego rozumu.

Potrzeba czystego rozumu w jego spekulacyjnem użyciu prowadzi tylko do hipotez, zaś czystego rozumu praktycznego do postulatów; albowiem w pierwszym wypadku postępuję od czynnika pochodnego w szeregu podstaw tak daleko, jak chcę, i wymagam pierwotnej podstawy nie dla nadania owemu pochodnemu czynnikowi (n. p. przyczynowemu związ-

http://rcin.org.pl

kowi rzeczy i zmian w świecie) objektywnej realności, lecz tylko dla całkowitego zadowolenia względem niego mojego badawczego rozumu. I tak widzę przed sobą porządek i celowość w przyrodzie, i nie potrzebuję uciekać się do spekulacyi, aby się o ich rzeczywistości upewnić, lecz wymagam bóstwa, jako ich przyczyny, za konieczny warunek tylko dlatego, żeby je wyjaśnić; ponieważ bowiem wniosek ze skutku o określonej, a osobliwie tak ściśle i tak zupełnie określonej przyczynie, jak należy sobie pomyśleć Boga, zawsze jest niepewny i wątpliwy, przeto takie przypuszczenie nie da się doprowadzić dalej, jak do stopnia najrozumniejszego, dla nas ludzi, mniemania *). Natomiast potrzeba czystego rozumu praktycznego opiera się na obowiązku uczynienia czegoś (najwyższego dobra) przedmiotem mej woli, ażeby to ze wszystkich swych sił popierać; przy czem muszę jednak przyjąć z góry możliwość tegoż, a więc także jego warunki, mianowicie Boga, wolność i nieśmiertelność, ponieważ nie mogę ich dowieść spekulacyjnym rozumem, chociaż nie mogę ich również odeprzeć. Ten obowiązek opiera się na prawie, które naturalnie nie zależy zupełnie od tych ostatnich przypuszczeń, lecz jest samo przez się apodyktycznie

*) Ale nawet i tutaj nie moglibyśmy tłumaczyć się potrzebą rozumu, gdyby nie było widocznem problematyczne, a jednak nieuchronne pojęcie rozumu, mianowicie pojęcie wręcz koniecznej istoty. Pojęcie to wymaga określenia, i to jest, jeżeli przyłączy się do tego pociąg do rozszerzenia, objektywną podstawą potrzeby spekulacyjnego rozumu, żeby mianowicie pojęcie koniecznej istoty, która innym ma służyć za pierwotną podstawę, bliżej określić, a więc tę ostatnią czemś odznaczyć. Bez takich poprzedzających koniecznych zagadnień nie istnieją żadne potrzeby, przynajmniej czystego rozumu; inne są potrzebami skłonności.

http://rcin.org.pl

pewne, mianowicie na prawie moralnem, i nie wymaga o tyle żadnego dalszego poparcia teoretycznem mniemaniem o wewnętrznej właściwości rzeczy, o utajonym celu porządku świata, lub o mającym nad nim zwierzchność władcy, żeby zobowiązać nas w sposób najdoskonalszy do czynów odpowiadających bezwarunkowo prawu. Atoli subjektywny skutek tego prawa, mianowicie zgodne z niem i dzięki niemu także konieczne usposobienie do popierania praktycznie możebnego najwyższego dobra, wymaga przecież przynajmniej za warunek, że to ostatnie jest możliwe, w przeciwnym razie byłoby to praktycznie niemożebną rzeczą, dążyć do przedmiotu pojęcia, które w gruncie rzeczy byłoby czcze i bez przedmiotu. Powyższe postulaty dotyczą atoli tylko fizycznych lub metafizycznych, jednem słowem w naturze rzeczy tkwiących warunków możliwości najwyższego dobra, ale nie gwoli jakiemuś dowolnemu spekulacyjnemu celowi, lecz gwoli praktycznie koniecznemu celowi czystej woli rozumowej, która tutaj nie wybiera, lecz jest posłuszna nie pobłażającemu nakazowi rozumu, mającemu swą podstawę, objektywnie, w właściwości rzeczy, tak jak o nich czystym rozumem w sposób powszechny sądzić należy, która zaś nie opiera się snadź może na skłonności, która bynajmniej nie jest do tego upoważniona, żeby gwoli temu, czego życzymy sobie tylko z subjektywnych powodów, uważać zaraz środki do tego za możliwe, lub nawet przedmiot za rzeczywisty. Jest to więc potrzeba w bezwarunkowo koniecznym celu i usprawiedliwia swe przyjęcie nie tylko jako dozwolona hipoteza, lecz jako postulat pod względem praktycznym; i jeżeli zgodzimy się na to, że czyste moralne prawo każdego nieuchronnie obowiązuje jako nakaz (a nie jako prawidło roztropności), to może prawy człowiek powiedzieć: chcę,

http://rcin.org.pl

żeby istniał Bóg, żeby mój byt w tym świecie, także poza związkiem przyrody, był jeszcze bytem w czystym świecie myślnym, a wkońcu także, żeby moje trwanie było nieskończone, obstaję przy tem i nie pozwolę wydrzeć sobie tej wiary; albowiem jest to jedyna rzecz, gdzie mój interes, ponieważ nie wolno mi z niego nic uronić, określa niezawodnie mój sąd, nie zważając na rozumkowania, chociaż nie potrafiłbym może odpowiedzieć na nie, lub przeciwstawić im takich, które miałyby większy pozór prawdziwości*).

---

*) W niemieckiem Muzeum, z lutego 1787, znajduje się rozprawa zmarłego Wizenmanna, głowy bardzo subtelnej i jasnej, nad którego wczesną śmiercią należy ubolewać; w rozprawie tej zaprzecza on prawu do wnioskowania z potrzeby o objektywnej realności przedmiotu tejże i wyjaśnia swój temat na przykładzie zakochanego, który, zakochawszy się ślepo w idei piękności, która jest tylko jego urojeniem, chciałby wnioskować, że taki przedmiot rzeczywiście gdzieś istnieje. Przyznaję mu w tym względzie zupełną słuszność, we wszystkich tych wypadkach, gdzie potrzeba opiera się na skłonności, która nawet dla tego, kto ją odczuwa, nie może wymagać koniecznie istnienia swego przedmiotu, a tem mniej zawiera wymogę mającą ważność dla każdego, wskutek czego jest ona tylko subjektywną podstawą życzeń. Tutaj atoli jest to potrzeba rozumowa, wynikająca z objektywnego motywu woli, mianowicie z moralnego prawa, które zobowiązuje koniecznie każdą rozumną istotę, upoważnia więc ona *a priori* do przypuszczenia odpowiadających mu warunków w naturze i wiąże je nierozłącznie z całkowitem praktycznem użyciem rozumu. Jest obowiązkiem urzeczywistnić najwyższe dobro, o ile to jest w naszej mocy, a więc musi to przecież być także możliwe; przeto jest to też dla każdej rozumnej istoty w świecie rzeczą nieuchronną, przyjąć za warunek to, czego objektywna możliwość tego dobra koniecznie wymaga. To przypuszczenie jest tak konieczne, jak prawo moralne, w odniesieniu do którego ma ono też jedynie ważność.

http://rcin.org.pl

Celem usunięcia nieporozumień przy użyciu tak niezwykłego jeszcze pojęcia, jak pojęcie czystej praktycznej wiary rozumowej, niech mi będzie wolno dodać jeszcze jedną uwagę. — Wydaje się prawie, że tę wiarę rozumową ogłosiliśmy tutaj nakazem, żeby mianowicie najwyższe dobro przyjąć za możliwe. Atoli wiara nakazana jest niedorzecznością. Przypomnijmy sobie jednak powyższy wykład tego, co trzeba koniecznie przyjąć w pojęciu najwyższego dobra, a spostrzeżemy, że uznania tej możliwości nie powinno się wcale nakazywać, i że nie wymaga ono żadnych praktycznych intencyj, żeby na nią przystać, lecz że spekulacyjny rozum musi bez żądania przyzwolić na nią; albowiem nikt przecież nie może chcieć twierdzić, że odpowiednie moralnemu prawu zasługiwanie rozumnych istot w świecie na szczęście, w połączeniu z posiadaniem tej szczęśliwości, w odpowiednim stosunku do tego zasługiwania, jest samo w sobie niemożliwe. Otóż ze względu na pierwszą część najwyższego dobra, mianowicie co się tyczy moralności, daje nam prawo moralne tylko nakaz, i powątpiewanie o możliwości owej składowej części znaczyłoby tyle, co podawanie w wątpliwość samego prawa moralnego. Co się zaś tyczy drugiej części owego przedmiotu, mianowicie szczęśliwości, odpowiadającej bez wyjątku owej godności, to wprawdzie przyznanie jej możliwości wogóle nie wymaga zgoła nakazu, albowiem sam rozum teoretyczny nie ma nic przeciwko temu: tylko sposób, w jaki mamy sobie pomyśleć taką harmonię praw natury z prawami wolności, ma coś w sobie, ze względu na co należy do nas wybór, ponieważ teoretyczny rozum nie rozstrzyga o tem nic z apodyktyczną pewnością, i ze względu na nią może istnieć moralny interes, który decyduje.

http://rcin.org.pl

Powiedziałem powyżej, że według samego naturalnego biegu zdarzeń w świecie nie należy spodziewać się szczęśliwości, któraby odpowiadała dokładnie moralnej wartości i trzeba uważać ją za niemożliwą, że więc możebność najwyższego dobra da się z tej strony tylko pod warunkiem moralnego sprawcy świata przyjąć. Powstrzymałem się rozmyślnie od ograniczenia tego sądu do subjektywnych warunków naszego rozumu, aby dopiero wtedy, kiedy miało się bliżej określić sposób, w jaki rozum coś uważa za prowdziwe, zrobić z niego użytek. W rzeczy samej wzmiankowana niemożebność jest tylko subjektywna, to znaczy, nasz rozum uważa dla siebie za niemożliwe, wyjaśnić sobie tak dokładnie przystosowany i bez wyjątku celowy związek między dwoma według tak różnych praw odbywającemi się zdarzeniami w świecie, na mocy samego tylko biegu przyrody; mimo że on, jak przy wszystkiem, co prócz tego jest celowe w przyrodzie, niemożliwości tego związku podług ogólnych praw przyrody nie może przecież także dowieść, to znaczy na mocy objektywnych podstaw wystarczająco wykazać.

Ale teraz wchodzi w grę rozstrzygający powód innego rodzaju, aby w wahaniu się spekulacyjnego rozumu zyskać przewagę. Nakaz popierania najwyższego dobra opiera się objektywnie (na praktycznym rozumie), możliwość tego dobra wogóle również objektywnie (na teoretycznym rozumie, który nic przeciwko temu nie ma). Atoli co się tyczy sposobu, w jaki mamy sobie tę możliwość przedstawić, czy według powszechnych praw natury, bez panującego nad nią mądrego sprawcy, czy tylko pod jego warunkiem, tego nie może rozum objektywnie rozstrzygnąć. Tutaj zjawia się subjektywny warunek rozumu: teoretycznie dla niego jedynie możliwy, a zarazem dla moralności (która podlega

http://rcin.org.pl

objektywnemu prawu rozumu) jedynie pożyteczny sposób pomyślenia sobie dokładnej zgodności państwa natury z państwem moralności, jako warunku możliwości najwyższego dobra. Otóż ponieważ jego popieranie, a zatem przypuszczenie jego możliwości jest objektywnie (ale tylko według praktycznego rozumu) konieczne, i ponieważ zarazem sposób, w jaki zechcemy pomyśleć je sobie jako możliwe, zależy od naszego wyboru, w którym atoli wolny interes czystego rozumu praktycznego oświadcza się za przyjęciem mądrego sprawcy świata: przeto zasada, będąca w tym względzie podstawą naszego sądu, jest wprawdzie subjektywną, jako potrzeba, zarazem jednak także jako środek do popierania tego, co jest objektywnie (praktycznie) konieczne, podstawą maksymy uznawania za prawdziwe w celu moralnym, t. j. czystą praktyczną wiarą rozumową. Wiara ta nie jest więc nakazana, lecz jako dobrowolna, dla moralnego (nakazanego) celu pożyteczna, a ponad to, jako z teoretyczną potrzebą rozumu zgodny cel naszego sądu, żeby owo istnienie uznać i przyjąć nadal za podstawę użycia rozumu, wynika ona sama z moralnego usposobienia i przekonania; może więc często zachwiać się czasem nawet w dobrze myślącym człowieku, ale nie może nigdy przemienić się w niewiarę.

IV. O mądrze do praktycznego przeznaczenia człowieka przystosowanej proporcyi jego władz poznawczych.

Jeżeli przeznaczeniem natury ludzkiej jest dążenie do najwyższego dobra, to trzeba również przyjąć miarę jej władz poznawczych, osobliwie ich stosunek do siebie, jako odpowiedni do tego celu. Kry-

http://rcin.org.pl

tyka czystego rozumu spekulacyjnego wykazuje jednak jak największą jego niedostateczność do rozwiązania, zgodnie z celem, najważniejszych przedłożonych mu zadań, chociaż nie przeocza też naturalnych i nie dających się pominąć wskazówek tegoż rozumu, oraz znacznych kroków, które może on uczynić, aby zbliżyć się do tego wielkiego wytkniętego mu celu, lubo nie może go przecież nigdy własnemi siłami osiągnąć, nawet zapomocą najdokładniejszego poznania przyrody. Wydaje się więc, że przyroda wyposażyła nas tutaj tylko po macoszemu zdolnością, potrzebną do naszego celu.

Otóż przypuśćmy, że byłaby ona w tym względzie powolną naszemu życzeniu i byłaby udzieliła nam takiej zdolności pojmowania i zrozumienia rzeczy, czy takiego oświecenia, które chcielibyśmy chętnie posiadać, lub które może niektórzy nawet mniemają rzeczywiście posiadać, to cóż wynikłoby z tego według wszelkiego prawdopodobieństwa? Gdyby równocześnie cała nasza natura pozostała niezmienną, to skłonności, które przecież zawsze prym wiodą, zażądałyby przedewszystkiem swego zaspokojenia, a w połączeniu z rozumną rozwagą, swego możliwie największego i trwałego zaspokojenia, pod nazwą szczęśliwości; potem zabrałoby głos prawo moralne, aby utrzymać skłonności w odpowiednich granicach, a nawet podporządkować je wszystkie razem wyższemu, nie zważającemu na żadną skłonność celowi. Atoli zamiast sporu, który teraz moralne usposobienie i przekonanie ma wieść z skłonnościami, w którym, po kilku klęskach, można przecież powoli zdobyć moralną siłę duszy, stałyby nam nieustannie przed oczyma Bóg i wieczność w swym groźnym majestacie, (albowiem, co możemy doskonale udowodnić, to ma dla nas pod względem pewno-

http://rcin.org.pl

ści takie samo znaczenie, jak to, o czem naocznie się upewniamy). Uniknęlibyśmy naturalnie uchybienia prawu, spełnialibyśmy nakazy; ale ponieważ usposobienie i przekonanie, z którego mają czyny wynikać, nie da się zgoła wpoić wraz z nakazem, bodziec do czynności zaś tutaj zaraz się nastręcza i jest zewnętrznym, a więc rozum nie potrzebuje dopiero wznosić się do tego, żeby zapomocą żywego przedstawienia powagi prawa zebrać siły do oporu skłonnościom, przeto najliczniejsze zgodne z prawem czyny dokonywałyby się z obawy, tylko nieliczne z nadziei, a zgoła żadne z obowiązku, zaś moralna wartość czynów, od której przecież wartość osoby, a nawet świata w oczach najwyższej mądrości jedynie zawisła, nie istniałaby wcale. Postępowanie człowieka, dopóki jego natura pozostałaby taką, jaką jest teraz, zamieniłoby się więc w sam tylko mechanizm, gdzie, jak w teatrze marjonetek, wszystko by dobrze gestykulowało, ale w figurach nie znalazłoby się przecież żadnego życia. Otóż, ponieważ z nami ma się rzecz zupełnie inaczej, ponieważ przy całem natężeniu naszego rozumu mamy tylko bardzo mgliste i niepewne widoki na przyszłość, i ponieważ władca świata pozwala nam tylko domyślać się swego bytu i wspaniałości, a nie ujrzeć ich, lub jasno i wyraźnie udowodnić, natomiast moralne prawo w nas, nie obiecując nam nic z pewnością i nie grożąc niczem, wymaga od nas bezinteresownego szacunku, ale zresztą dopiero wtenczas, gdy szacunek ten stał się czynnym i panującym, i tylko dzięki temu, otwiera nam widoki na państwo rzeczy nadzmysłowych, aliści też tylko niedaleko sięgające; to prawdziwie moralne, bezpośrednio prawu poświęcone usposobienie i przekonanie może mieć miejsce, i stworzenie rozumne może stać się godnem udziału w najwyższem

http://rcin.org.pl

dobru, odpowiadającemu moralnej wartości jego osoby, a nie tylko jego czynom. A więc sprawdza się zaiste także tutaj to, o czem nas badanie przyrody i człowieka zresztą dostatecznie poucza, mianowicie że niezbadana mądrość, dzięki której istniejemy, nie mniej jest godną czci w tem, czego nam odmówiła, niż w tem, czego nam udzieliła.

---

http://rcin.org.pl

Krytyki praktycznego rozumu

Część druga.

Nauka o metodzie czystego rozumu praktycznego.

---

http://rcin.org.pl

http://rcin.org.pl

Przez naukę o metodzie czystego rozumu praktycznego nie można pojmować sposobu postępowania (tak w rozmyślaniu jak w wykładzie) z czystemi praktycznemi zasadami ze względu na ich naukowe poznanie, co zresztą tylko w teoretycznem poznaniu nazywa się właściwie metodą, (albowiem poznanie w popularnem znaczeniu wymaga maniery, nauka zaś metody, t. j. postępowania według zasad rozumu, dzięki czemu jedynie rozmaite pierwiastki poznania mogą stać się systematem). Przez tę naukę o metodzie pojmuje się raczej sposób, w jaki można prawom czystego rozumu praktycznego wyjednać wstęp do ludzkiego umysłu, wyrobić wpływ na jego maksymy, to znaczy objektywnie praktyczny rozum uczynić także subjektywnie praktycznym.

Otóż jest wprawdzie rzeczą jasną, że te powody skłaniające wolę, które jedynie czynią maksymy właściwie moralnemi i nadają im moralną wartość, mianowicie bezpośrednie przedstawienie prawa i objektywnie konieczne wykonywanie go z obowiązku, należy pojąć jako właściwe pobudki czynów; inaczej bowiem spowodowanoby wprawdzie legalność czynów, ale nie moralność usposobień i przekonań. Lecz nie tak jasną, raczej na pierwszy rzut oka całkiem nieprawdopodobną rzeczą, musi się wydać każdemu, że owo przedstawienie czystej cnoty może mieć także subjektywnie więcej mocy nad ludzkim umysłem, i służyć za daleko silniejszą pobudkę do spowodowania

http://rcin.org.pl

choćby tylko owej legalności czynów i wywołania silniejszego postanowienia, żeby prawu, z czystego szacunku dla niego, dać pierwszeństwo przed każdym innym względem, niż to kiedykolwiek mogą sprawić wszelkie przynęty, które powstają z łudzących obietnic rozkoszy i wogóle z wszystkiego tego, cokolwiek tylko da się zaliczyć do szczęśliwości, lub też wszelkie groźby bólu i nieszczęść. A jednak rzecz ma się tak rzeczywiście, i gdyby to nie było właściwością ludzkiej natury, to żaden sposób przedstawienia prawa zapomocą wykrętnych dróg i zalecających środków nie spowodowałby też nigdy moralności usposobienia i przekonania. Wszystko byłoby czystą obłudą, prawo byłoby znienawiedzone, lub nawet wzgardzone, podczas gdy postępowałoby się przecież według niego dla własnej korzyści. Literę prawa (legalność), znachodzilibyśmy w naszych czynach, ale zgoła nie ducha jego w naszem usposobieniu i przekonaniu, (moralności), a ponieważ mimo wszelkich naszych usiłowań nie możemy się przecież uwolnić w naszym sądzie zupełnie od rozumu, to musielibyśmy w naszych własnych oczach uchodzić nieuchronnie za niegodziwych, podłych ludzi, chociażbyśmy próbowali tę zniewagę wynagrodzić sobie przed wewnętrznym trybunałem tem, że cieszylibyśmy się rozkoszami, które przyjęte przez nas przyrodzone lub boskie prawo, według naszego urojenia, związało z mechanizmem swej władzy nadzorczej, która kierowałaby się tylko tem, co czynimy, nie troszcząc się o pobudki, z jakich to czynimy.

Nie można wprawdzie zaprzeczyć, że wprowadzenie albo nie wykształconego jeszcze, albo też zdziczałego umysłu po raz pierwszy na tory moralnego dobra wymaga niejednych przygotowawczych prób wykonanych w ten sposób, że wabi go się jego własną korzyścią lub straszy szkodą; ale skoro tylko ten mechaniczny

http://rcin.org.pl

środek, ten pasek do wodzenia dzieci, wywarł pewien skutek, to trzeba bezwarunkowo wprowadzić do duszy czystą moralną pobudkę, która nie tylko przez to, że jest jedyną podstawą charakteru (praktycznego konsekwentnego sposobu myślenia według niezmiennych maksym), lecz także dlatego, że uczy człowieka poczucia swej własnej godności, daje umysłowi nieoczekiwaną przez niego samego siłę do zerwania z wszelkiem przywiązaniem do zmysłów, o ile ono chce się stać panującem, i do znalezienia sowitego wynagrodzenia za ofiarę, którą ponosi, w niezależności swej myślnej natury i wielkości duszy, do czego widzi się przeznaczonym. Tę własność naszego umysłu, tę wrażliwość czystego moralnego interesu, a więc sprawczą siłę, jaką czyste przedstawienie cnoty posiada, jeżeli człowiekowi należycie do serca przemówi, chcemy przeto wykazać zapomocą obserwacyj, które każdy może robić, jako najsilniejszą i, jeżeli chodzi o trwałość i punktualność w wykonywaniu moralnych maksym, jako jedyną pobudkę do moralnego dobra; przy czem trzeba jednak równocześnie zauważyć, że, jeżeli te obserwacye dowodzą tylko rzeczywistości takiego uczucia, a nie spowodowanej wskutek tego moralnej poprawy, nie czyni to żadnego uszczerbku jedynej metodzie, według której objektywnie praktyczne prawa czystego rozumu robimy mocą samego czystego przedstawienia obowiązku subjektywnie praktycznemi prawami, jak gdyby były one pustą fantastycznością. Ponieważ bowiem ta metoda nie była jeszcze nigdy stosowana, przeto nie może też doświadczenie wykazać jeszcze żadnych skutków jej, lecz można tylko żądać dowodów skuteczności takich pobudek, które chcę teraz w krótkości przedłożyć i według tego metodę ugruntowania i kultury prawdziwego moralnego usposobienia i przekonania w zarysach skreślić.

http://rcin.org.pl

Zwracając uwagę na tok rozmowy w mieszanych towarzystwach, składających się nie tylko z uczonych i mędrków, lecz również z ludzi zajęć praktycznych lub panien, spostrzeżemy, że ma w nich miejsce, prócz opowiadań i żartów, jeszcze jeden rodzaj rozrywki, mianowicie rozprawianie; albowiem pierwsze, jeżeli mają zawierać nowość i budzić tem zainteresowanie, prędko się wyczerpują, drugie zaś łatwo stają się jałowe. Z wszelkiego rozprawiania zaś żadne inne nie ściąga i nie skupia około siebie tylu osób, które zresztą nudzą się prędko wszelkiem mądrkowaniem, i żadne nie wprowadza takiego ożywienia do towarzystwa, co rozprawianie o moralnej wartości tego czy owego czynu, przez co ma się oznaczyć charakter jakiejś osoby. Ci, dla których z innych względów wszelka subtelność i wszelkie szperanie w teoretycznych kwestyach jest suche i niemiłe, zjawiają się zaraz, gdy chodzi o zadecydowanie o moralnej treści opowiadanego dobrego lub złego czynu, i wynajdują tak dokładnie, tak drobiazgowo, tak subtelnie wszystko, co mogłoby zmniejszyć czystość zamiaru, a więc stopień jego cnotliwości, lub choćby tylko podać go w podejrzenie, jak tego nie oczekiwało się od nich zresztą przy żadnym przedmiocie spekulacyi. W tych osądzeniach można dopatrzeć się często przebijającego się w nich charakteru samych osób, które o innych sądzą, z których niektóre, sprawując swój urząd sędziowski osobliwie względem zmarłych, zdają się mieć szczególną skłonność do obrony tego, co podnosi się w opowiadaniu jako dobrą stronę tego czy owego czynu tych zmarłych, przeciwko wszelkim uwłaczającym mu zarzutom obłudy, a wreszcie do obrony całej moralnej wartości osoby przeciwko zarzutowi udawania i skrytej złośliwości, podczas gdy inne myślą więcej o oskarżeniach i obwinieniach, żeby

http://rcin.org.pl

tę wartość zaczepić. Niezawsze można jednak tych ostatnich posądzać o zamiar i chęć usunięcie mędrkowaniem cnoty całkowicie z wszystkich przykładów czynów ludzkich, aby ją przez to uczynić pustym wyrazem, lecz jest to często tylko z dobrej woli pochodząca surowość w określeniu prawdziwej moralnej wartości, według niepobłażającego prawa, w porównaniu z którem, a nie z przykładami obniża się bardzo zarozumiałość w rzeczach moralnych, a pokora nie jest snadź może tylko przedmiotem nauczania, lecz każdy poczuwa się do niej przy ścisłej i surowej ocenie samego siebie. Można atoli z zachowania się tych obrońców czystości zamiaru w danych przykładach przecie po największej części wyczytać, że tam, gdzie można się w nim prawości domyślać, chcieliby chętnie oczyścić go nawet z najmniejszej skazy, z tego powodu, żeby, w razie gdyby się odmówiło wszystkim przykładom czynów ludzkich prawdziwości i zaprzeczyło wszelkiej ludzkiej cnocie czystości, nie uważać jej wkońcu zgoła za samo urojenie i nie pogardzać w ten sposób wszelkiem dążeniem do niej jako próżną przesadą i zwodniczą zarozumiałością.

Nie wiem, dlaczego wychowawcy młodzieży nie zrobili już dawno użytku z tego pociągu rozumu do wdawania się z upodobaniem w najsubtelniejszą nawet ocenę poruszanych kwestyj z dziedziny praktycznej, i przyjmując za podstawę tylko moralny katechizm, nie przeszukali życiorysów z dawnych i nowszych czasów w tym celu, aby mieć na pogotowiu dowody dla przedłożonych obowiązków, którymiby, osobliwie przez porównanie podobnych czynów wśród różnych okoliczności, pobudzali do czynności władzę oceny swych wychowanków, aby zauważyć mniejszą lub większą wartość moralną tych czynów. Wtedy znaleźliby, że nawet wczesna

http://rcin.org.pl

młodzież, zresztą jeszcze do wszelkiej spekulacyi niedojrzała, okaże się wnet bardzo przenikliwą i przy tem, czując postęp swej władzy oceny, nie mało zainteresowaną; a co jest rzeczą najważniejszą, będą mogli z pewnością spodziewać się, że częstsze ćwiczenia w poznawaniu dobrego zachowania się w całej jego czystości i w pochwalaniu go, natomiast w spostrzeganiu z żalem lub pogardą najmniejszego nawet zboczenia od niej, lubo uprawia się to tymczasem tylko jako grę władzy oceny, w której dzieci mogą z sobą współzawodniczyć, pozostawią przecież trwałe wrażenie wielkiego szacunku z jednej, a wstrętu z drugiej strony, co już dzięki samemu przyzwyczajeniu do częstego uważania takich czynów za godne pochwały lub nagany, stanowiłoby dobrą podstawę dla prawości w przyszłem życiu. Pragnę im tylko zaoszczędzić przykładów tak zwanych szlachetnych (będących więcej niż zasługą) czynów, którymi to przykładami nasza czułostkowa literatura tak szczodrze szafuje, a założyć wszystko jedynie na obowiązku i wartości, którą człowiek może i musi nadać sobie w swych własnych oczach mocą świadomości, że mu nie uchybił, ponieważ, co wychodzi na próżne życzenia i tęsknoty do niedosiężonej doskonałości, tworzy samych tylko bohaterów powieści, którzy, ciesząc się zbyt wiele swem uczuciem dla nadmiernej wielkości, uwalniają się za to od przestrzegania zwykłej i powszechnie przyjętej powinności, która wydaje im się wówczas niepozornie małą *).

*) Chwalenie czynów, jaśniejących wielkiem bezinteresownem, współczującem usposobieniem i ludzkością, jest rzeczą bardzo pożyteczną. Ale trzeba tutaj zwracać uwagę nie tyle na podniesienie się na duchu, będące bardzo nietrwałem i przemijającem, ile raczej na podporządkowanie serca obowiązko-

http://rcin.org.pl

Jeżeli się atoli zapytamy: czem właściwie jest czysta moralność, na zasadzie której, jako próbierza, trzeba oceniać moralną wartość każdego czynu, to muszę przyznać, że tylko filozofowie mogą podawać w wątpliwość rozstrzygnięcie tej kwestyi; albowiem w pospolitym rozumie ludzkim jest ona, wprawdzie nie zapomocą abstrakcyjnych ogólnych formuł, ale przecie przez zwykłe użycie, podobnie jak różnica między ręką prawą i lewą, dawno rozstrzygniętą. Chcemy przeto przedewszystkiem pokazać próbierczą cechę czystej cnoty na przykładzie i, przedstawiając sobie, że przedłożyliśmy go do osądzenia dajmy na to dziesięcioletniemu chłopcu, przekonać się, czy on też sam przez się, bez pomocy nauczyciela, musiałby koniecznie w ten sposób sądzić. Opowiedzmy mu n. p. historyę prawego człowieka, którego chce się nakłonić, aby przyłączył się do potwarców niewinnej, zresztą nic nieznaczącej osoby (n. p. Anny Bolen oskarżonej przez Henryka VIII. króla angielskiego). Ofiarowywuje się zyski, t. j. wielkie dary lub wysoki urząd, on je odrzuca. To wywoła tylko poklask i pochwałę w duszy słuchacza, ponieważ chodzi tutaj o zysk. Teraz zaczyna go się kusić groźbami straty. Wśród tych potwarców znajdują się jego najlepsi przyjaciele, którzy wypowiadają mu teraz swą przyjaźń, blizcy krewni, którzy grożą mu (nie posiada on żadnego majątku) wydziedziczeniem, potężni, którzy

---

wi, po którem można spodziewać się trwalszego wrażenia, ponieważ z niego wynikają zasady (z tamtego zaś tylko zapały). Należy się tylko trochę zastanowić, a znajdziemy zawsze winę, którą się człowiek przez jakiś postępek względem ludzkiego rodzaju obarczył (choćby nią miało być tylko to, że dzięki nierówności ludzi w społecznym ustroju używa się korzyści, z powodu czego inni muszą tem większy cierpieć niedostatek), żeby samolubnem urojeniem sobie zasługi nie oddalić myśli o obowiązku.

http://rcin.org.pl

na każdem miejscu i w każdym stanie mogą go prześladować i krzywdzić, panujący, który grozi mu utratą wolności, a nawet życia. Aby mu zaś, dla dopełnienia miary cierpień, dać odczuć ból, który tylko moralnie dobre serce może naprawdę szczerze odczuwać, przedstawmy jeszcze jego rodzinę, zagrożoną największą biedą i niedostatkiem, błagającą go o ustępstwo, a jego samego, aczkolwiek jest prawym, to przecież nie trwardych uczuć człowiekiem, nieczułym tak na litość jak na własną nędzę, przedstawmy w chwili, w której życzy on sobie nie dożyć nigdy tego dnia, który wystawia go na tak niewypowiedziany ból, a przecież pozostaje wiernym swemu postanowieniu uczciwości bez wahań, a nawet bez żadnej wątpliwości: wtedy mój młodociany słuchacz wzniesie się stopniowo, od samej tylko pochwały do podziwu, potem do zachwytu, a wreszcie aż do największej czci i do gorącego życzenia, by mógł sam być takim człowiekiem, (chociaż naturalnie nie w jego stanie); a przecież cnota jest tutaj tylko dlatego tak wiele warta, że tak wiele kosztuje, a nie, że coś przynosi. Cały podziw, a nawet dążenie do stania się podobnym temu charakterowi polega tutaj całkowicie na czystości moralnej zasady, która tylko dzięki temu da się przedstawić jako tak oczywista, że wszystko, co tylko ludzie mogliby zaliczyć do szczęśliwości, pomija się w pobudkach czynu. A więc moralność musi mieć tem większą władzę nad ludzkiem sercem, im czystszą się ją przedstawia. Z czego wynika, że, jeżeli prawo moralności i obraz świętości i cnoty mają zawsze wywierać pewien wpływ na naszą duszę, to mogą wywierać go tylko o tyle, o ile się je w całej czystości, bez domieszki jakichś względów na własną pomyślność, poleci jako pobudki pieczy człowieka, dlatego, że w cierpieniu okazują się one w najwspanialszem świetle. To zaś,

http://rcin.org.pl

czego usunięcie wzmacnia skutek działania sprawczej siły, musiało być przeszkodą. Przeto wszelka domieszka pobudek, pochodzących z własnej szczęśliwości, jest przeszkodą do wyrobienia moralnemu prawu wpływu na serce człowieka. — Twierdzę dalej, że nawet w owym podziwianym czynie, wówczas, gdy pobudką, z której on wyniknął, był wielki szacunek dla swego obowiązku, właśnie poszanowanie prawa, a nie czasem pretensya do wewnętrznego mniemania o wspaniałomyślności i szlachetnym, godnym zasługi sposobie myślenia, ma największą władzę nad umysłem widza, że przeto obowiązek, a nie zasługa, musi wywierać na umysł wpływ nie tylko najbardziej stanowczy, lecz nawet, jeżeli się ów obowiązek przedstawi w należytem świetle jego nietykalności, jak najbardziej głęboki.

W naszych czasach, gdzie spodziewa się przez znikome, tkliwe uczucia, lub górnolotne, napuszone uroszczenia, które robią serce raczej zwiędłem, niż mocnem, więcej z umysłem dokazać, aniżeli przez suche i surowe przedstawienie obowiązku, odpowiadające bardziej ludzkiej niedoskonałości i postępowi ku moralnemu dobru, jest wskazanie tej metody potrzebniejsze, niż kiedykolwiek. Podawanie dzieciom za wzór czynów jako szlachetnych, wspaniałomyślnych i godnych zasługi, w tem mniemaniu, że się je przez wzbudzenie entuzjazmu do nich zachęci, jest zgoła przeciwne celowi. Albowiem, ponieważ brakuje im jeszcze tak wiele do przestrzegania najzwyklejszego obowiązku, a nawet do słusznego sądu o nim, przeto znaczy to tyle, co robić z nich zawczasu fantastów. Ale nawet u bardziej oświeconej i doświadczonej części ludzi ta mniemana pobudka, chociaż nie wywiera może żadnego szkodliwego, to przynajmniej też żadnego prawdziwego moralnego skutku na serce, który chciało się przecież przez nią osiągnąć.

http://rcin.org.pl

Wszystkie uczucia, a osobliwie te, które mają wywołać tak niezwykłe napięcie energii, muszą działać w momencie swej pełnej siły i zanim wyszumią, inaczej nie zdziałają nic; albowiem serce powraca oczywiście do swej naturalnej umiarkowanej funkcyi życiowej, popada więc w stan znużenia, który mu przedtem był właściwy; ponieważ wprowadzono do niego wprawdzie coś, co je podnieciło, ale nic, coby je wzmocniło. Zasady trzeba oprzeć na pojęciach, na każdej innej podstawie mogą przyjść do skutku tylko zachcianki, które osobnikowi nie mogą dostarczyć żadnej moralnej wartości, a nawet żadnego zaufania do samego siebie, bez którego świadomość swego moralnego usposobienia i przekonania i takiegoż charakteru, najwyższe dobro w człowieku, zgoła nie może mieć miejsca. Otóż te pojęcia, jeśli mają stać się subjektywnie praktycznemi, nie mogą zatrzymać się przy objektywnych prawach moralności, aby je podziwiać i w odniesieniu do człowieka wysoko cenić, lecz muszą rozważać ich przedstawienie w stosunku do człowieka i jego indywidualności; ile że owo prawo objawia się w postaci wprawdzie nadzwyczaj godnej poszanowania, ale nie tak ujmującej, jak gdyby należało do żywiołu, do którego człowiek przywykł w sposób naturalny, lecz tak, jak ono zniewala go, nie bez zaparcia się samego siebie, do częstego porzucenia tego żywiołu i udania się w wyższą sferę, w której on, z nieustanną obawą powrotu, tylko z trudem może się utrzymać. Jednem słowem, prawo moralne żąda wykonywania go z obowiązku, a nie z upodobania, którego nie można i nie powinno się zgoła uważać za warunek.

Przekonajmy się teraz na przykładzie, czy w przedstawieniu czynu, jako szlachetnego i wspaniało-

http://rcin.org.pl

myślnego, tkwi więcej subjektywnie sprawczej siły pobudki, niż, jeśli się go przedstawi tylko jako obowiązek w stosunku do surowego prawa moralnego, Czyn, którym ktoś z największem niebezpieczeństwem życia usiłuje ratować ludzi z tonącego okrętu, jeżeli wkońcu przytem nawet życie swoje postrada, poczytywany będzie wprawdzie z jednej strony za obowiązek, z drugiej atoli strony i przeważnie za zasługę ; aliści nasz wielki dla niego szacunek obniży się znacznie przez pojęcie obowiązku względem samego siebie, który poniósł tutaj, o ile się zdaje, jakiś uszczerbek. Bardziej decydującem jest wspaniałomyślne poświęcenie swego życia dla ocalenia ojczyzny, a przecież, czy to też tak zupełnie jest obowiązkiem, z własnej woli i bez rozkazu poświęcić się temu celowi, co do tego pozostają pewne skrupuły, i czyn taki nie ma w sobie pełnej siły wzoru i bodźca do naśladowania. Ale jeśli to jest nieodzowny obowiązek, uchybienie któremu krzywdzi prawo moralne samo w sobie i bez względu na ludzkie dobro i depce niejako jego świętość, (takie obowiązki nazywamy zazwyczaj obowiązkami względem Boga, ponieważ myślimy w nim ideał świętości w substancyi), to postępowanie według tego prawa, z poświęceniem wszystkiego, cokolwiek może posiadać wartość dla najserdeczniejszej z wszystkich naszych skłonności, darzymy jak najgłębszym szacunkiem, i czujemy się na duszy wmocnieni i podniesieni takim przykładem, jeżeli się na nim możemy przekonać, że ludzka natura jest zdolna do tak wielkiego wzniesienia się ponad wszystko, na co tylko może się zdobyć przyroda w postaci pobudek do czynów przeciwnych. Juvenal podaje taki przykład we formie stopniowania, które pozwala czytelnikowi żywo odczuć siłę pobudki, tkwiącą w czystem prawie obowiązku, jako obowiązku :

http://rcin.org.pl

Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem
Integer; ambiguae si quando citabere testis
Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut sis
Falsus, et admoto dictet periuria tauro,
Summum crede nefas animam praeferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere causas.

Jeżeli z tego, co stanowi zasługę, zdołamy wprowadzić do naszego czynu coś, co nam schlebia, wtedy pobudka jest już trochę zmieszana z miłością własną, doznaje więc pewnego zasiłku ze strony zmysłowości. Atoli oddać pierwszeństwo jedynie świętości obowiązku, i stać się świadomym, że się to może, ponieważ nasz własny rozum uznaje to za swój nakaz i mówi nam, że się to powinno uczynić, znaczy wznieść się niejako całkowicie ponad sam świat zmysłów, i jest w tejże świadomości prawa również jako pobudka władzy panującej nad zmysłowością nieodłącznie zawarte, chociaż niezawsze związane ze skutkiem, który jednak, dzięki częstszemu zajmowaniu się tą pobudką i początkowo drobniejszym próbom jej użycia, pozwala przecie także spodziewać się swego wywołania, aby wzbudzić w nas stopniowo jak największe, ale czyste moralne zainteresowanie się nim.

Tok metody jest więc następujący. Najprzód chodzi tylko o to, aby ocenę według moralnych praw uczynić naturalnem zajęciem, towarzyszącem tak naszym własnym czynom jak obserwacyi wolnych czynów cudzych, i niejako przyzwyczajeniem, i aby ją obostrzyć, pytając się nasamprzód, czy czyn zgadza się objektywnie z prawem moralnem i z jakiem; przy czem należy odróżnić wzgląd na takie prawo, które dostarcza tylko podstawy zobowiązania, od względu na takie, które jest w rzeczy samej obowiązujące *(leges obligandi a legibus obligantibus)*, (jak n. p.

http://rcin.org.pl

prawo tego, czego wymaga odemnie potrzeba ludzi w przeciwieństwie do tego, czego żąda ich prawo, z których to ostatnie przepisuje istotne obowiązki, pierwsze zaś tylko nieistotne), co uczy więc w ten sposób odróżniać rozmaite obowiązki, które schodzą się w czynie. Drugim względem, na który trzeba zwrócić uwagę, jest pytanie: czy czyn dokonał się także (subjektywnie) dla moralnego prawa, a więc czy jest on nie tylko pod moralnym względem odpowiedni, jako czyn, lecz czy posiada także moralną wartość, co do swej intencyi, ze względu na swą maksymę. Otóż nie podlega żadnej wątpliwości, że to ćwiczenie i świadomość wynikającej z niego kultury naszego tylko o przedmiotach natury praktycznej wydającego sądy rozumu, musi wywołać powoli pewne zainteresowanie się nawet jego prawem, a więc moralnie dobrymi czynami. Albowiem polubimy wkońcu to, czego rozważanie pozwala nam odczuć rozszerzenie użycia naszych sił poznawczych, które ułatwia osobliwie to, w czem znachodzimy moralną słuszność; ponieważ rozum z swą władzą określania *a priori* według zasad, co stać się powinno, jedynie w takim porządku rzeczy może znaleźć swe zadowolenie. Przecież badacz przyrody polubi wreszcie przedmioty, które są początkowo niemiłe dla jego zmysłów, skoro odkryje w nich wielką celowość ich organizacyi i nasyci w ten sposób swój rozum jej rozważaniem; to też Leibniz umieścił owad, który starannie oglądał przez mikroskop, napowrót ostrożnie na jego liściu, przekonawszy się, że jego widok pouczył go, i że doznał od niego niejako dobrodziejstwa.

Ale to zatrudnienie władzy oceny, które pozwala nam odczuwać nasze własne zdolności poznawcze, nie jest jeszcze samem zainteresowaniem się czy-

http://rcin.org.pl

nami i ich moralnością. Sprawia ono tylko, że się chętnie zajmujemy takiem osądzaniem, i nadaje cnocie czyli sposobowi myślenia według praw moralnych formę piękna, które podziwiamy, którego jednak dlatego jeszcze nie poszukujemy (*laudatur et alget*); podobnie jak wszystko, czego oglądanie i rozważanie powoduje subjektywnie świadomość harmonii naszych sił intelektualnych, i przy czem czujemy wzmocnienie całej naszej władzy poznawczej (rozsądku i wyobraźni), budzi upodobanie, dające się także drugim udzielić, przy czem jednak istnienie przedmiotu pozostaje dla nas obojętnem, ponieważ uważamy go tylko za powód uświadomienia sobie wyniesionych ponad zwierzęcość zawiązków tkwiących w nas zdolności. Ale teraz rozpoczyna swą czynność drugie ćwiczenie, aby mianowicie w żywem przedstawieniu moralnego usposobienia i przekonania na przykładach uwidocznić czystość woli, nasamprzód tylko jako jej negatywną doskonałość, o ile w czynie z obowiązku nie wpływają na nią zgoła żadne pobudki skłonności jako powody skłaniające, dzięki czemu utrzymuje się przecież uwagę ucznia skierowaną na świadomość jego wolności; a chociaż to wyrzeczenie się wywoła początkowo uczucie bólu, to przecież dzięki temu, że uwalnia owego ucznia od przymusu, jaki zadają mu nawet prawdziwe potrzeby, zwiastuje mu ono zarazem uwolnienie od rozmaitych uczuć niezadowolenia, w które wikłaja go wszystkie te potrzeby, i czyni umysł wrażliwym na odczuwanie zadowolenia, płynącego z innych źródeł. Serce uwalnia się przecie od ciężaru, który je zawsze skrycie gniecie, i staje się lekkiem, gdy w czystych moralnych postanowieniach, których przykłady przedkładamy, odkrywa się człowiekowi wewnętrzna, nieznana mu nawet dawniej nigdy naprawdę władza, wewnętrzna wol-

http://rcin.org.pl

n o ś ć, władza oswobodzenia się od niepohamowanego natręctwa skłonności w tej mierze, że zgoła żadna, nawet najulubieńsza skłonność nie ma wpływu na postanowienie, przy którego powzięciu teraz naszym rozumem mamy się posługiwać. W tym wypadku, w którym t y l k o j a s a m wiem, że niesłuszność jest po mojej stronie, i szczere przyznanie się do niej i ofiarowanie zadość uczynienia, lubo sprzeciwiają mu się tak bardzo próżność, chciwość, a nawet zresztą nie niesłuszna odraza do tego, którego prawu zadałem uszczerbek, może mnie jednak wynieść ponad te wszystkie wątpliwości: w tym wypadku zawiera się przecież świadomość niezależności od skłonności i pomyślnego losu, oraz możliwości przestawania na samym sobie, która jest dla mnie zawsze także z innych względów zbawienna. I teraz prawo obowiązku znajduje dzięki pozytywnej wartości, którą daje nam odczuwać postępowanie według niego, łatwiejszy dostęp do świadomości naszej wolności przez s z a c u n e k d l a n a s s a m y c h. Na nim, jeżeli jest należycie uzasadniony, jeżeli człowiek niczego się więcej nie lęka, jak tego, że w wewnętrznej ocenie samego siebie okaże się w swych własnych oczach mało wartym i godnym pogardy, da się tedy zaszczepić każde dobre moralne usposobienie i przekonanie, ponieważ jest to najlepszy, nawet jedyny stróż, który napór nieszlachetnych i zgubnych popędów trzyma zdala od umysłu.

Chciałem tem wskazać tylko najogólniejsze maksymy nauki o metodzie moralnego kształcenia i ćwiczenia. Ponieważ rozmaitość obowiązków wymagałaby dla każdego ich rodzaju jeszcze szczególnych określeń, wskutek czego rozszerzyłyby się znacznie rozmiary pracy, to będzie się mnie mieć za wytłumaczonego, że w pracy, jak niniejsza, będącej tylko ćwiczeniem przygotowawczem, poprzestanę na tym zarysie.

http://rcin.org.pl

Zakończenie.

Dwie rzeczy napełniają umysł coraz to nowym i rosnącym podziwem i pełnym pokory szacunkiem, im częściej i trwalej zastanawiamy się nad niemi: Gwiazdami okryte niebo nademną i prawo moralne we mnie. Nie potrzebuję ich szukać i domyślać się tylko jako spowitych w ciemnościach, lub leżących poza granicami mego widnokręgu w nadzmysłowej sferze; widzę je przed sobą i łączę bezpośrednio z świadomością mego istnienia. Pierwsza zaczyna się od miejsca, które zajmuję w zewnętrznym świecie zmysłów, i rozszerza połączenie tego miejsca, na którem stoję, w niedosiężoną dal z światami ponad światami i systemami systemów, a prócz tego jeszcze w nieskończone czasy ich peryodycznego ruchu, jego początku i ciągłego trwania. Druga zaczyna się od mego niewiadzialnego ja, mej osobowości, i przedstawia mię w świecie, który jest prawdziwie nieskończony, którego jednak tylko rozsądek dociec może, i z którym (a przez to także z wszystkimi owymi widzialnymi światami) poznaję swój związek, nie jak tam, tylko przypadkowy, lecz powszechny i konieczny. Ten pierwszy widok niezliczonej mnogości światów niszczy niejako moją wartość, jako stworzenia natury zwierzęcej, które materyę, z której nie poczęło, musi zwrócić znów planecie (tylko punktowi we wszechświecie), będąc na krótki czas (w niewiadomy sposób) obdarzonem siłą życiową. Drugi, przeciwnie, podnosi moją wartość, jako inteligencyi, nieskończenie, dzięki mej osobowości, w której prawo moralne objawia mi życie niezależne od zwierzęcości, a nawet od całego świata zmysłów, przynajmniej o ile mogę wnosić z celowego przeznaczenia mego bytu mocą tego prawa, które nie ogranicza się

http://rcin.org.pl

do warunków i granic tego życia, lecz sięga w nieskończoność.

Atoli podziw i szacunek mogą wprawdzie pobudzać do badania, ale nie mogą zastąpić jego braku. Cóż należy więc czynić, aby je przedsięwziąć w sposób pożyteczny i odpowiadający wzniosłości przedmiotu? Przykłady niechaj służą tutaj za przestrogę, ale również do naśladowania. Zastanawianie się nad światem zaczęło się od najwspanialszego widoku, jaki tylko ludzkie zmysły przedstawić mogą, i jaki tylko rozsądek nasz znieść może, by śledzić go w jego dalekim zakresie, a zakończyło się — astrologią. Etyka rozpoczęła od najszlachetniejszej własności ludzkiej natury, której rozwój i kultura niezmierną korzyść obiecuje, a zakończyła — fantastycznością lub zababonem. Tak dzieje się z wszystkiemi surowemi jeszcze próbami, w których najprzedniejsza część pracy zależy od użycia rozumu, które nie znajdzie się, tak jak używanie nóg, samo przez się, przez częstą praktykę, osobliwie jeśli dotyczy własności, nie dających się tak bezpośrednio w pospolitem doświadczeniu przedstawić. Kiedy zaś, chociaż późno, weszła w zwyczaj maksyma, aby poprzednio dobrze rozważyć wszystkie kroki, które rozum zamierza uczynić, i nie pozwolić mu postępować inaczej, jak torem przedtem dobrze obmyślonej metody, wówczas sąd o budowie świata otrzymał zupełnie inny kierunek, a z nim zarazem bez porównania pomyślniejszy wynik. Rozłożenie spadania kamienia, ruchu procy, na ich pierwiastki i ujawniające się przy tem siły, tudzież matematyczne ich opracowanie spowodowało wkońcu to jasne i po wszystkie czasy niezmienne poznanie budowy świata, które, przy postępującej obserwacyi, może spodziewać się zawsze tylko

http://rcin.org.pl

swego rozszerzenia, nigdy zaś nie potrzebuje obawiaiać się, że będzie musiało się cofać.

Do obrania podobnej drogi w traktowaniu moralnych zarodków i zdolności naszej natury, może nam teddy być radą i pomocą ów przykład i dać nadzieję podobbnie dobrego wyniku. Mamy przecież na pogotowiu przykłady w rzeczach moralnych sądzącego rozumu. Jeśiśli je przeto rozłożymy na pojęcia ich pierwiastków, a w braraku matematyki zastosujemy podobne jak w chemii postępowanie, oddzielani a pierwiastku empirycznego od racyonalnego, który mógłby się w nich znaleźć, w wielokrotnych próbach przedsięwziętych na pospolitym rozsądku ludzkim, to możemy tą drogą oba otrzymać czyste i z pewnością się przekonać, co każddy z nich sam przez się może zdziałać, i w ten sposób zapobiedz częścią błędom surowego, niewprawneggo jeszcze osądzania rzeczy, częścią (co jest daleko pootrzebniejsze) genialnym polotom, które, jak to zaazwyczaj dzieje się u alchimistów szukających kamienia mądrości, bez żadnego metodycznego badania i znajomości przyrody, obiecują urojone skarby, a marnują prawwdziwe Jednem słowem: wiedza (szukana krytycznie i przygotowana metodycznie) jest wązką furtą, prowadzącą do nauki mądrości, jeśli przez nią nie rozumie się tylko tego, co powinniśmy czynić, lecz co nauczycielom ma służyć za wskazówkę, aby dobrze i wyraźnie utorować drogę do mądrości, którą każdly iść powinien, i zabezpieczyć innych przed błędnemi drogami: wiedzą, której zachowawczynią musi pozostać zawsze filozofia; w jej subtelnych badaniach publiczność nie ma brać żadnego udziału, ale przecie korzystać z jej nauk, które mogą być jej należycie jasme dopiero po takiem opracowaniu.

Prof. Dr. K. Twardowski

http://rcin.org.pl

TREŚĆ.

http://rcin.org.pl

Str.

KSIĘGA DRUGA.

Instytut Filozofii i Socjologii BIBLIOTEKA P. A. N.

Prof. Dr. K. Twardowski

http://rcin.org.pl

„Ruch filozoficzny“

miesięcznik wychodzący we Lwowie pod redakcyą prof. dra K. Twardowskiego od stycznia 1911 r.

zawiera następujące działy:

I. Krótkie artykuły, zajmujące się najwybitniejszymi objawami ruchu filozoficznego i najznakomitszymi jego przedstawicielami, dalej sprawami organizacyi pracy naukowej na polu filozofii (sprawy bibliografii i terminologii, zjazdy, kongresy, towarzystwa i t. p.) oraz zagadnieniami z zakresu dydaktyki nauk filozoficznych.

II. Zwięzłe sprawozdania z dzieł i monografii, obejmujące całokształt polskiej twórczości filozoficznej i ważniejsze dzieła obce.

III. Przegląd czasopism, podający krótką treść artykułów, umieszczonych w czasopismach filozoficznych.

IV. Bibliografię, zawierającą wykaz najnowszych publikacyi filozoficznych, pojawiających się w kraju i zagranicą.

V. Sprawozdania z prac i obrad Towarzystw filozoficznych i pokrewnych.

VI. Wiadomości bieżące o odczytach, wykładach, konkursach, uczelniach i tym podobnych sprawach, o ile dotyczą filozofii, oraz wiadomości osobiste.

Prenumerata Ruchu filozoficznego wynosi: Całorocznie koron 18 półrocznie koron 9.

Każdy prenumerator „Ruchu filozoficznego“ otrzymuje bezpłatnie „Przegląd filozoficzny“.

Redakcya i Administracya: Lwów, Uniwersytet. — Filia Redakcyi w Warszawie: Dr. Wł. Weryho, ul. Smolna 15.

„Przegląd Filozoficzny“

kwartalnik wychodzący w Warszawie pod redakcyą Dra Wład. Weryhy od roku 1897

zawiera następujące działy:

I. Artykuły i rozprawy oryginalne z metafizyki, teoryi poznania, logiki, metodologii, psychologii, etyki, estetyki, historyi filozofii oraz ze wszystkich nauk specyalnych, o ile w nich zawiera się uogólnienie syntetyczne, krytyka pojęć i metod, albo też, jeżeli badane są podstawy i prawa, normujące ich rozwój, aby w ten sposób utrzymać wielce pożądane wzajemne na siebie oddziaływanie filozofii i nauk szczegółowych.

II. Dział krytyczny, obejmujący rozbiory dzieł i rozpraw z wyżej wymienionych dziedzin umysłowości ludzkiej. Przegląd nauk szczegółowych. Przegląd systemów współczesnych.

III. Autoreferaty.

Prenumerata „Przeglądu filozoficznego“ wynosi: Całorocznie koron 18, półrocznie koron 9.

Każdy prenumerator „Przeglądu filozoficznego“ otrzymuje bezpłatnie „Ruch filozoficzny“.

Redakcya i Administracya: Warszawa, Smolna 15. — Filia Redakcyi we Lwowie: Prof. dr. K. Twardowski, Lwów Uniwersytet.

Członkowie „Polskiego Towarzystwa filozoficznego“ we Lwowie otrzymują oba pisma za prenumeratą całoroczną 9 koron.

http://rcin.org.pl

400 ℭ

Bandrowski Bronisław Dr. O metodach badania indukcyjnego. Szkic historyczny. — We Lwowie, 1904.

Tenże: O analizie mowy i jej znaczeniu dla filozofii. — W Rzeszowie, 1905.

Borowski Maryan Dr. O pojęciu konieczności. — Warszawa, 1910.

Łukasiewicz Jan Dr. Analiza i konstrukcya pojęcia przyczyny. Rozprawa nagrodzona na konkursie Przeglądu filozoficznego. — Warszawa, 1906.

Tenże: O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa. — Kraków, 1910.

Twardowski Kazimierz Dr. Prof. Wyobrażenia i pojęcia. — Lwów, 1898.

Tenże: Zasadnicze pojęcia dydaktyki i logiki. — Lwów, 1901.

Tenże: O filozofii średniowiecznej wykładów sześć. — Lwów, 1910.

Tenże: O metodzie psychologii. Przyczynek do metodologii porównawczej badań naukowych. — Warszawa, 1910.

Wartenberg Mścisław Dr. Prof. Kants Theorie der Kausalität. — Leipzig, 1899.

Tenże: Das Problem des Wirkens und die monistische Weltanschauung. — Leipzig, 1900.

Tenże: Das idealistische Argument in der Kritik des Materialismus. — Leipzig, 1904.

Tenże: Obrona metafizyki. Krytyczny wstęp do metafizyki. — Kraków, 1902.

Witwicki Władysław Dr. Analiza psychologiczna objawów woli. — We Lwowie, 1904. Osobne odbicie z Archiwum naukowego, wydawnictwa Towarzystwa dla popierania nauki polskiej. Dział I. Tom II. Zeszyt 5.

Zawirski Zygmunt Dr. Ilość praw kojarzenia przedstawień. Szkic historyczno psychologiczny. — Rzeszów, 1910.

Vaihinger Jan Dr. Prof. Filozofia Nietzschego, przełożył Prof. Dr. K. Twardowski. — Lwów, 1904.

Fechner G. T. Książeczka o życiu pośmiertnem, przełożył B. Mączewski. Przekład przejrzał i wstępem zaopatrzył Prof. Dr. K. Twardowski. — Lwów, 1907.

Schopenhauer Artur. O wolności ludzkiej woli. Przełożył z oryginału oraz wstępem, objaśnieniami i słowniczkiem filozoficznym zaopatrzył Dr. Adam Stögbauer. — Warszawa, 1908.

Lotze H. Zarys metafizyki. Przełożył Dr. Adam Stögbauer. — Warszawa, 1910.

Drukarnia Ludowa Lwów.

http://rcin.org.pl