

I m m a n u e l K a n t

Wprowadzenie do metafizyki moralności

I

Stosunek władz ducha ludzkiego do praw moralnych¹

Zdolność pożądania to zdolność bycia przyczyną czegoś za pośrednictwem przedstawień². Zdolność jakiejś istoty do działania według przedstawień nazywa się życiem.

Z pożądaniem albo wstrętem jest po pierwsze zawsze powiązana przyjemność lub przykreść, a zdolność ich odbioru to uczucie; ale nie zawsze jest odwrotnie. Albowiem bywa przyjemność, nie powiązana z pożądaniem, lecz z samym przedstawieniem przedmiotu (obojętnie, czy obiekt jako taki istnieje, czy nie). Po drugie przyjemność i przykreść, które znajdujemy w przedmiotach pożądania, nie zawsze pożądanie poprzedzają i nie zawsze można je uznać za przyczynę tegoż, lecz czasem trzeba je uznać za skutek.

Jednakże zdolność do doznawania przyjemności albo przykrości dlatego określamy mianem uczucia, że zawierają one tylko to, co subiektywne w naszym przedstawieniu i nie odnoszą się do żadnego obiektu, a zatem nie ma w nich niczego, co by było potrzebne do możliwego poznania tegoż³ (a nawet niczego, co by umoż-

¹ Niemiecki tytuł brzmi: *Von dem Verhältnisse der Vermögen des menschlichen Gemüts zu den Sittengesetzen*. Przekład dwóch terminów wymaga komentarza. Po pierwsze *Vermögen* bywa różnorodnie tłumaczone na język polski: m.in. jako „zdolność”, ale też jako „władza” – te dwa warianty stosujemy wymiennie w zależności od kontekstu. Trzeba jednak pamiętać, że odpowiada im jeden termin niemiecki. Po drugie tłumaczymy *Gemüt* jako duch, co nie jest z różnych (zbyt zawiłych, by je tu przedstawiać, względów) wyborem oczywistym (przyp. tłum.).

² To pierwsze zdanie jest w oryginale intuicyjnie dość niezrozumiałe, brzmi bowiem: *Begehungsvermögen ist das Vermögen, durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein* (przyp. tłum.).

³ Zmysłowość można całkowicie wyjaśnić poprzez subiektywność naszych przedstawień; albowiem intelekt przede wszystkim odnosi przedstawienia do obiektu, tzn. myśli sobie coś tylko

liwiało poznanie naszego stanu); skądinąd nawet wrażenia poza jakością, która dołącza się do nich za przyczyną uposażenia podmiotu (na przykład poza czerwonością, słodyczą itd.), jako elementy poznania także odnoszą się przecież do obiektu, przyjemność i przykreść zaś (z powodu czerwonego i słodkiego) z konieczności wyrażają odniesienie nie do obiektu, lecz tylko do podmiotu. Z tej właśnie racji nie sposób bliżej wyjaśnić przyjemności i przykreści jako takich, lecz co najwyżej można podać ich następstwa w pewnych konfiguracjach [*Verhältnisse*] po to, aby móc rozpoznać je potem w użyciu.

Przyjemność, w sposób konieczny powiązaną z pożądaniem (przedmiotu, którego przedstawienie wzbudza uczucie), nazwać możemy przyjemnością praktyczną, obojętne, czy będzie ona przyczyną czy skutkiem pożądania. Natomiast przyjemność, która nie jest w sposób konieczny związana z pożądaniem przedmiotu, a więc w zasadzie nie zależy od istnienia obiektu przedstawienia, lecz od samego przedstawienia, nazwiemy przyjemnością jedynie kontemplacyjną albo nieaktywnym upodobaniem. Odczuwanie przyjemności tego ostatniego rodzaju nazwiemy smakiem. W filozofii praktycznej będzie o nim mowa nie jako o jej rodzimym pojęciu, lecz jeśli w ogóle, to jedynie epizodycznie. Co się zaś tyczy przyjemności praktycznej, to właściwym mianem dla pożądania, które jako przyczyna musi ową przyjemność poprzedzać, będzie żądza [*Begierde*], rozumiana wąsko; natomiast żądze, do której się nawykło, nazwiemy skłonnością; ponieważ zaś połączenie przyjemności ze zdolnością pożądania, o ile intelekt zgodnie z ogólną regułą uzna je za obowiązujące (co najwyżej znowu tylko dla podmiotu), zwie się zainteresowaniem, to przyjemność praktyczna będzie tu zainteresowaniem skłonności; natomiast przyjemność, która występować może tylko po uprzednim zeterminowaniu władzy pożądania, to przyjemność intelektualna, a zainteresowanie przedmiotem trzeba tu nazwać zainteresowaniem rozumu; albowiem jeśli byłoby ono zmysłowe i nie opierałoby się wyłącznie na czystych zasadach rozumu, to z przyjemnością musiałoby być powiązane wrażenie, które to wrażenie mogłoby determinować władzę pożądania. Choć tam, gdzie należy przyjąć czyste zainteresowanie rozumu, nie można mówić o zainteresowaniu skłonności, to jednak, by przypodobać się mowie, przystaniemy na to, by samą skłonność do tego, co bywa tylko obiektem przyjemności intelektualnej, nazwać pożądaniem nawyko-

za ich pośrednictwem. Subiektywność naszych przedstawień jest zatem albo tego rodzaju, że może odnosić się do obiektu poznania jako takiego (do jego formy lub materii, co w pierwszym przypadku oznacza czystą naoczność, w drugim wrażenie); w tym przypadku zmysłowość jako zdolność odbioru pomyślanego przedstawienia jest zmysłem [*Sinn*] – albo też subiektywność przedstawienia nie może w ogóle stać się elementem poznania, ponieważ zawiera jedynie odniesienie tegoż do podmiotu, nie ma zaś w sobie niczego, co jest potrzebne do poznania obiektu; tę zdolność odbioru przedstawienia nazwiemy zatem uczuciem; zawiera ono oddziaływanie przedstawienia (obojętne, zmysłowego czy intelektualnego) na podmiot i należy do zmysłowości, choć przedstawienie jako takie może należeć do intelektu bądź rozumu (przyj. Kanta).

wym, wypływającym z czystego zainteresowania rozumu; taka skłonność nie byłaby jednak przyczyną, lecz skutkiem zainteresowania rozumu, i należałoby ją nazwać skłonnością niezmysłową (*propensio intellectualis*).

Ponadto żądzę zmysłową (zachciankę) trzeba odróżnić od samego pożądania; ta pierwsza determinuje bowiem to drugie jako bodziec. Jest ona zmysłową determinacją ducha [*Gemüt*], niedojrzałą wszakże do stania się aktem władzy pożądania.

Zdolność pożądania wedle pojęć, o ile podstawa zdeterminowania jej do działania tkwi w niej samej, a nie w obiekcie, to zdolność czynienia lub zaniechania zgodnie z upodobaniem. W tej mierze, w jakiej łączy się ona ze świadomością, że jej działanie potrafi coś sprawić, zwie się wolą własną⁴. Jeżeli brak takiego połączenia, to jej⁵ akt określimy mianem życzenia. Władzę pożądania, której wewnętrzna podstawa determinacji, czyli sama chęć [*Belieben*], tkwi w rozumie podmiotu, nazwiemy wolą. Wola jest więc władzą pożądania rozpatrywaną nie tyle (jak wola własna) w odniesieniu do działania, co raczej w odniesieniu do podstawy determinacji woli własnej do działania – i sama dla siebie właściwie nie posiada żadnej podstawy determinacji, lecz jest w tej mierze, w jakiej determinuje wolę własną, rozumem praktycznym jako takim.

Woli podlega wola własna, ale także samo życzenie, o ile rozum może w ogóle determinować władzę pożądania. Wola własna, determinowana przez czysty rozum, to wolna wola własna. Ta zaś, którą determinuje tylko skłonność (bodziec zmysłowy, *stimulus*), to zwierzęca wola własna (*arbitrum brutum*). Ludzką wolą własną jest natomiast ta, którą bodziec wprowadzie pobudza, ale której nie determinuje; sama dla siebie (bez nabytej sprawności rozumu) nie jest więc ona czysta; może być jednak pobudzana do działań przez wolę czystą. Wolność woli własnej polega na jej niezależności od determinacji⁶ bodźców zmysłowych; to jej pojęcie negatywne. Pozytywne zaś brzmi tak: zdolność czystego rozumu do bycia dla siebie praktycznym. Nie jest to jednak możliwe inaczej jak poprzez podporządkowanie maksymy jakiegoś działania warunkowi zdadności tej pierwszej do bycia prawem powszechnym. Albowiem czysty rozum w zastosowaniu do woli własnej bez względu na jej obiekt⁷, ponieważ brakuje mu materii prawa, jako władza zasad (tu zasad praktycznych, zatem jako władza prawodawcza), nie nadaje się do niczego innego, jak do tego, by formę zdadności maksymy woli własnej do bycia prawem powszechnym uczynić samym prawem najwyższym i podstawą determinacji woli własnej, a ponieważ maksymy człowieka z przyczyn subiektyw-

⁴ Terminu *Willkür* Kant używa swoiście, jednak bez wątpienia na określenie jakiegoś rodzaju woli. Polski termin „wola” jest zarezerwowany dla *Wille*. Za Ingardenem zdecydowaliśmy się na przekład *Willkür* jako „wola własna” (przyp. tłum.).

⁵ Tłumaczymy zgodnie ze wskazówkami wydawcy niemieckiego (przyp. tłum.).

⁶ Tłumaczymy zgodnie z sugestią wydawcy niemieckiego (przyp. tłum.).

⁷ Początek zdania ma w oryginale niejasną strukturę składniową: *Denn als reine Vernunft auf die Willkür „unangesehen dieser ihres” Objekts angewandt...* (przyp. tłum.).

nych nie są zgodne same przez się z prawami obiektywnymi, wyznacza on po prostu prawo jako imperatyw zakazu albo nakazu.

Prawa wolności, w odróżnieniu od praw natury, nazwiemy moralnymi. O ile dotyczą jedynie zewnętrznych działań i ich zgodności z prawem, nazywamy je jurydycznymi; jeśli jednak one (owe prawa) same żądają tego, aby być podstawą determinacji działań, to są etyczne, a wtedy rzecz można: zgodność z pierwszymi jest legalnością, z drugimi – moralnością działania. Wolność, do której odnoszą się prawa pierwszego rodzaju, może być tylko wolnością w użytku zewnętrznym. Ta jednak, do której odnoszą się prawa drugiego rodzaju, bywa wolnością zarówno w zewnętrznym, jak i wewnętrznym użytku wolności własnej, o ile determinują ją prawa rozumu. W filozofii teoretycznej powiada się: w przestrzeni istnieją tylko przedmioty zmysłów zewnętrznych, w czasie jednak wszystkie, zarówno przedmioty zmysłów zewnętrznych, jak i zmysłu wewnętrznego. Jest tak dlatego, że przedstawienia obydwu są przecież przedstawieniami i w tej mierze wszystkie razem należą do zmysłu wewnętrznego. Tak samo bez względu na to, czy wolność jest rozpatrywana w zewnętrznym, czy też w wewnętrznym użytku woli własnej, jej prawa, jako czyste praktyczne prawa rozumu dla wolnej woli własnej w ogóle, muszą być zarazem jej wewnętrznymi podstawami determinacji, choć nie zawsze mogą być jako takie rozpatrywane.

II

Idea i konieczność metafizyki moralności

W innym miejscu⁸ dowiodłem konieczności istnienia zasad *a priori* dla przyrodoznawstwa, które ma do czynienia z przedmiotami zmysłów zewnętrznych, oraz możliwości, a nawet nieodzowności systemu tychże zasad, pod nazwą metafizycznego przyrodoznawstwa, poprzedzającego fizykę, tj. przyrodoznawstwo zastosowane do poszczególnych doświadczeń. To ostatnie wszak może (przynajmniej gdy chodzi mu o⁹ uniknięcie błędu) przyjąć pewne zasady jako ogólne, powołując się na świadectwo doświadczenia, choć zasady, jeśli uznać się je ma za ogólne w ścisłym sensie, muszą być wywiedzione z racji *a priori*; i tak Newton przyjął w oparciu o doświadczenie zasadę równości akcji i reakcji jako prawo wzajemnego oddziaływania ciał, a przecież rozciągnął ją na całą przyrodę materialną. Chemiccy idą jeszcze dalej, opierając swe najogólniejsze prawa łączenia i dzielenia cząstek ich własnymi siłami całkowicie na doświadczeniu, a przecież tak mocno ufają, że prawa te są ogólne i konieczne, iż nie obawiają się wykryć błędu w trakcie eksperymentów wykonywanych przy ich zastosowaniu.

⁸ W *Methaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786) (przyp. wyd. niem.).

⁹ Natorp: „tylko o” (przyp. wyd. niem.).

Atoli z prawami moralnymi rzecz ma się inaczej. Obowiązują one jako prawa tylko w tej mierze, w jakiej mają podstawy aprioryczne i można je poznać [*einsehen*] w sposób konieczny; pojęcia i sądy o nas samych oraz o naszym postępowaniu nie odnoszą się zgoła do moralności, gdy zawierają to, czego można dowiedzieć się tylko z doświadczenia, a jeśli damy się zwieść i coś, co pochodzi z tego źródła, uczynimy zasadą moralną, to wystawimy się na niebezpieczeństwo popełnienia najpoważniejszych i najbardziej szkodliwych błędów.

Jeśli nauka o moralności okazałaby się po prostu tym samym co nauka o szczęściu, to niedorzecznością byłoby szukać dla niej zasad *a priori*. Albowiem choć pozornie by się wydawało, że rozum może przed doświadczeniem poznawać sposoby osiągnięcia trwałej radości życia, to przecież wszystko, czego dowiadujemy się na ten temat *a priori*, jest albo tautologią, albo czymś przyjętym bezpodstawnie. Tylko doświadczenie poucza o tym, co sprawia nam radość. Jedynie naturalne potrzeby [*Triebe*] odżywiania, obcowania płciowego, spoczynku, ruchu oraz (gdy nasze zdolności wrodzone się rozwijają) potrzeby czci, poszerzania wiedzy itp. pozwalają każdemu z osobna na swój niepowtarzalny sposób dojść do tego, w czym ma umieścić swe radości i w jaki sposób ich szukać. Wszelkie pozorne mędrkowanie *a priori* jest tu w zasadzie tylko doświadczeniem, uogólnionym przez indukcję (*secundum principia generalia, non universalia*), a jego ogólność ponadto jest tak marna, że każdemu z osobna trzeba pozwolić na nieskończenie wiele wyjątków, by mógł wybór trybu życia dostosować do swych szczególnych skłonności i tego, co mu sprawia przyjemność, i w końcu mądrym stać się po własnej lub cudzej szkodzie.

Atoli rzecz ma się inaczej z naukami o moralności. Te wydają nakazy każdemu bez względu na jego skłonności; a jest tak dlatego i tylko w tej mierze, w jakiej jest on wolny i ma rozum praktyczny. Znajomości [*Belehrung*] ich praw nie czerpiemy z obserwacji samych siebie i tego, co w nas zwierzęce, ani też z przyglądania się biegowi zdarzeń, czyli temu, co się dzieje i co ludzie czynią (choć niemieckie słowo *Sitten* [obyczaje, moralność], tak jak łacińskie *mores*, oznacza maniery i sposób życia), lecz rozum nakazuje, co czynić, nawet wtedy, gdy brak na to jeszcze przykładu; nie ma on też względu na korzyści, które odniesiemy, czyniąc, co on każe, i o których dowiadujemy się oczywiście tylko poprzez doświadczenie. Albowiem bez znaczenia jest tu to, że pozwala on szukać korzyści wszelkimi dostępnymi nam sposobami; ale również i to, że, podpierając się świadectwami doświadczenia, przyobiecuje zapewne zazwyczaj więcej korzyści z przestrzegania swych nakazów niż z ich przekraczania, zwłaszcza gdy towarzyszy temu mądrość życiowa [*Klugheit*]; nie na tym bowiem polega autorytet przepisów rozumu jako nakazów, lecz wszystko to (w charakterze porad) wykorzystuje on jako przeciwwagę dla zwodniczych korzyści z przekraczania jego nakazów, by z góry zapobiec błędowi stronnictwa w trakcie praktycznej oceny sytuacji, a następnie zagwarantować jej wydanie wedle wagi racji *a priori* rozumu praktycznego.

Skoro więc system poznania *a priori* z samych pojęć nazywa się metafizyką, to filozofia praktyczna, za swój przedmiot mająca nie naturę, lecz wolność woli własnej, będzie potrzebować metafizyki moralności i ją zakładać: tzn. posiadanie jej jest nawet obowiązkiem, a ponadto każdy człowiek ma ją w sobie, choć zazwyczaj kryją ją ciemności; bo jakże bez zasad *a priori* mógłby sądzić, że ma w sobie prawodawstwo powszechne? Jednakże tak jak w metafizyce przyrody muszą być obecne także zasady zastosowania owych ogólnych reguł najwyższych, dotyczących przyrody, do przedmiotów doświadczenia, tak samo zabraknąć ich nie może w metafizyce moralności; dlatego przedmiotem naszych rozważań często będziemy zmuszeni czynić specyfikę natury ludzkiej, poznaniu dostępną tylko w doświadczeniu, by na jej przykładzie pokazać wnioskowania z ogólnych zasad moralnych; nie odbierzemy tym ostatnim w ten sposób czystości ani też nie podamy w wątpliwość ich źródła *a priori*. – Tym samym chcemy powiedzieć: metafizyka moralności nie opiera się na antropologii, ale może być przecież do niej stosowana.

Odpowiednikiem metafizyki moralności, tj. drugim członem podziału filozofii praktycznej w ogóle, byłaby antropologia moralna, traktująca zarówno o tych subiektywnych uwarunkowaniach natury ludzkiej, które utrudniają człowiekowi realizację praw moralnych, jak i o tych, które jej sprzyjają, o tworzeniu, rozpowszechnianiu i umacnianiu zasad moralnych (w wychowaniu, nauce w szkole i pouczeniach dla ludu itp.) oraz o innych naukach i przepisach, opartych na doświadczeniu; jest ona nieodzowna, nie powinna jednak uprzedzać metafizyki moralności ani być z nią mieszana; wtedy bowiem powstaje niebezpieczeństwo wydobycia fałszywych lub co najmniej pobłażliwych praw moralnych, które za nieosiągalne zwodniczo podają to, co nie zostaje osiągnięte właśnie dlatego, że nie rozpoznano i nie wyłożono prawa w jego czystości (a na niej polega również jego siła), albo też z nieszlachetnych lub nieczystych pobudek czyni się to, co samo w sobie zgadza się z obowiązkiem i jest dobre; takie pobudki nie pozostawiają pewnymi żadnych zasad moralnych; ani jako nici przewodniej dla oceny, ani dla duchowej dyscypliny przestrzegania obowiązków, które *a priori* wyznacza z konieczności tylko czysty rozum.

Co się jednak tyczy podziału nadrzędnego, któremu podlega ten omawiany obecnie, a więc podziału filozofii na teoretyczną i praktyczną, i faktu, że ta nie może być niczym innym niż mądrością moralną [*moralische Weltweisheit*], wyjaśniałem tę kwestię już w innym miejscu [w *Krytyce władzy sądu*]. Cała sfera praktyki, która ma być możliwa wedle praw przyrody (to, czym właściwie zajmuje się sztuka), zgodnie ze swymi regułami całkowicie zależy od teorii przyrody; tylko ta sfera praktyki, która wiąże się z prawami wolności, posiada zasady niezależne od jakiejkolwiek teorii; albowiem ponad opisem zależności przyrody nie istnieje teoria. Praktycznej części filozofii (obok teoretycznej) nie można zatem rozumieć jako nauki techniczno-praktycznej, lecz tylko jako naukę moralno-prak-

tyczną; a jeśli umiejętności woli własnej, które wiążą się z prawami wolności, w przeciwieństwie do praw przyrody, także mają się nazywać sztuką, to pod tym pojęciem rozumieć trzeba taką sztukę, która obok systemu przyrody umożliwiałaby system wolności; zaprawdę byłaby to sztuka boska, gdybyśmy byli w stanie za pośrednictwem rozumu w pełni wykonać to, co on nakazuje, a ideę tego zrealizować.

III

Podział metafizyki moralności¹⁰

Wszelkie prawodawstwo (obojętne, czy wyznacza ono działania wewnętrzne, czy zewnętrzne, i bez względu na to, czy robi to *a priori* poprzez czysty rozum, czy poprzez wolę własną kogoś innego) składa się z dwóch elementów: po pierwsze z prawa, obiektywnie przedstawiającego działanie, które ma się odbyć jako konieczne, to znaczy takiego, które czyni je obowiązkiem; po drugie z pobudki, która podstawę determinacji woli własnej do działania łączy subiektywnie z przedstawieniem prawa; przeto drugi element znaczy tyle, że prawo czyni obowiązek pobudką. Przez pierwszy element działanie jest przedstawiane jako obowiązek, co jest samym poznaniem teoretycznym możliwej determinacji woli własnej, to znaczy reguł praktycznych; przez drugi zobowiązanie do pewnego działania zostaje połączone z podstawą determinacji woli własnej w podmiocie.

Wszelkie prawodawstwo zatem (choćby było i tak, że zgadza się ono z jakimś innym prawodawstwem co do działania, z którego czyni obowiązek, np. działania są za każdym razem zewnętrzne) bywa różne ze względu na pobudki. To, które jakieś działanie czyni obowiązkiem i jednocześnie obowiązek – pobudką, jest etyczne. To zaś, które tego nie czyni, zatem dopuszcza także inną pobudkę niż ideę samego obowiązku, jest jurydyczne. Co do tego ostatniego to łatwo pojmujemy, że pobudkę, różną od idei obowiązku, trzeba¹¹ wyprowadzać z patologicznych podstaw determinacji, zawartych w woli własnej skłonności i niechęci, a przede wszystkim z tych ostatnich, gdyż chodzi tu o prawodawstwo, które przyusza, a nie o kuszącą przynętę.

¹⁰ Dedukcja podziału systemu, to znaczy dowód jego zupełności i stałości, czyli to, że w przejściu od podzielonego pojęcia do członu podziału w pełnym ciągu podziałów podrzędnych nie ma skoku (*divisio per saltum*), jest jednym z najtrudniejszych warunków, którym musi sprostać budowniczy systemu. Można zastanawiać się także nad tym, co jest najwyższym podzielonym pojęciem (*aut fas aut nefas*) dla podziału na to, co prawe, i to, co nieprawe. Jest to akt wolnej woli własnej w ogóle. I tak nauczyciele ontologii rozpoczynają od czegoś i niczego, nie dostrzegając, że są to już człony podziału, którym brakuje podzielonego pojęcia, tym zaś nie może być nic innego jak pojęcie przedmiotu w ogóle (przyp. autora).

¹¹ Tłumaczymy zgodnie z poprawką Vorländera (przyp. tłum.).

Czystą zgodność albo niezgodność działania z prawem bez względu na pobudki tegoż nazwiemy legalnością; tę zaś, w której idea obowiązku z prawa razem jest pobudką działania – moralnością tegoż¹².

Obowiązki wynikające z prawodawstwa stanowionego [*rechtliche Gesetzgebung*] mogą być tylko obowiązkami zewnętrznymi, gdyż prawodawstwo to nie wymaga, żeby idea obowiązku, który jest wewnętrzny, była dla siebie samej podstawą determinacji własnej woli działającego, a ponieważ potrzebuje ono jednak jakiejś pobudki odpowiedniej dla prawa, to z prawem łączy tylko obowiązki zewnętrzne. Prawodawstwo etyczne natomiast wprowadza także działania wewnętrzne czyni obowiązkami, ale nie wyklucza obowiązków zewnętrznych, dotyczy w ogóle wszystkiego, co jest obowiązkiem. Właśnie dlatego, że prawodawstwo etyczne wewnętrzną pobudkę działania (ideę obowiązku) włącza do swojego prawa, a w przypadku prawodawstwa zewnętrznego tak zgoła nie jest, to prawodawstwo etyczne nie może być zewnętrzne (nawet gdy dotyczy woli boskiej), choć zawiera ono obowiązki, które pochodzą z innego prawodawstwa, mianowicie zewnętrznego, z tej racji, że są obowiązkami, i czyni je pobudkami.

Stąd wynika, że wszystkie obowiązki, dlatego jedynie, że są obowiązkami, należą do etyki; ich prawodawstwo jednakże nie zawsze zawiera się w etyce, lecz w wielu przypadkach leży poza nią. I tak etyka nakazuje, żebym wypełnił zobowiązanie powzięte w umowie, choćby druga strona nie była w stanie mnie do tego zmusić; atoli prawo (*pacta sunt servanda*) i odpowiadający mu obowiązek przyjmuje ona z nauki o prawie stanowionym¹³ jako dane. Nie w etyce więc, lecz w *ius* leży prawodawstwo głoszące, że należy dotrzymywać złożonych obietnic. Etyka naucza zatem tylko, że gdy odpadnie pobudka, którą prawodawstwo jurydyczne łączy z obowiązkiem, tj. przymus zewnętrzny, to sama idea obowiązku wystarczy jako pobudka. Gdyby tak nie było i gdyby prawodawstwo jako takie nie było jurydyczne, zatem gdyby wynikający zeń obowiązek nie był właściwie obowiązkiem prawa stanowionego (w odróżnieniu od obowiązku cnoty), to akt wierności (w zgodzie z obietnicą zawartą w umowie) kładlibyśmy w jednym rzędzie z życziwymi działaniami i zobowiązaniem do nich, co wcale nie musi zachodzić. Dotrzymywanie obietnic nie jest obowiązkiem cnoty, lecz obowiązkiem prawa stanowionego, do którego dopełnienia można być zmuszonym. Jednakże

¹² Na określenie legalności Kant używa dwóch słów – *Legalität* i *Gesetzmäßigkeit*, jednak oba terminy w języku polskim oddaje najlepiej wyraz *legalność*; podobnie przedstawia się sprawa z *Moralität* i *Sittlichkeit*, dla których najtrafniejszy wydaje się przekład jako *moralność*, pozwoliliśmy sobie zatem obie pary terminów oddać za pomocą pojedynczych wyrazów języka polskiego (przyp. tłum.).

¹³ W języku niemieckim pojęciu prawa odpowiadają różne słowa: m.in. *Gesetz* i *Recht*. Polski termin *prawo* rezerwujemy dla *Gesetz*, zgodnie z tradycją tłumaczenia oraz zgodnie z tym, że w niemieckim jest to pojęcie szersze; *Recht* oznacza tam bowiem przeważnie prawo stanowione, i dlatego tak ten termin zwykle oddajemy (przyp. tłum.).

działaniem cnotliwym (dowodem cnoty) jest postępować tak również wtedy, gdy nie może być wywarty żaden przymus. Nauka o prawie stanowionym i nauka o cnocie różnią się między sobą nie tyle ze względu na różne obowiązki, lecz raczej ze względu na zróżnicowanie prawodawstwa, które łączy z prawem tę czy inną pobudkę¹⁴.

Prawodawstwo etyczne (choć i same obowiązki mogą być tu też zewnętrzne) to takie, które nie może być zewnętrzne; prawodawstwo jurydyczne to takie, które może być zewnętrzne. I tak obowiązkiem zewnętrznym jest dotrzymywanie obietnic zgodnie z umową; do prawodawstwa wewnętrznego należy zaś nakaz, aby tak postępować jedynie dlatego, że jest to obowiązek, bez oglądania się na inną pobudkę.

Zobowiązanie zatem zalicza się do etyki nie jako szczególny rodzaj obowiązku (szczególny rodzaj działań, do których jesteśmy zobowiązani) – jest on bowiem obowiązkiem zewnętrznym zarówno w etyce, jak i w prawie stanowionym – lecz dlatego, że w rozpatrywanym przypadku samo prawodawstwo jest wewnętrzne, nie może mieć więc prawodawcy zewnętrznego. Z tej samej racji obowiązki życzliwości, choć są one zewnętrzne (są zobowiązaniami do działań zewnętrznych), zalicza się do etyki, ponieważ ich prawodawstwo może być jedynie wewnętrzne. Etyka posiada wprawdzie także swoje specyficzne obowiązki (na przykład wobec samego siebie), posiada jednak również obowiązki wspólne z prawem stanowionym, wspólny natomiast nie jest rodzaj zobowiązania. Swoiste dla prawodawstwa etycznego jest podejmowanie działań tylko dlatego, że są one obowiązkami, i uczynienie samej zasady obowiązku bez względu na to, skąd ona pochodzi, wystarczającą pobudką woli własnej. Istnieje zatem wiele obowiązków bezpośrednio etycznych, jednak wewnętrzne prawodawstwo ze wszystkich czyni w sumie obowiązki pośrednio etyczne.

IV

Pojęcia wstępne do metafizyki moralności (*Philosophia practica universalis*)

Pojęcie wolności jest czystym pojęciem rozumu – i dlatego właśnie jest ono transcendentne w stosunku do filozofii teoretycznej, tzn. jest takim pojęciem, na które żadne możliwe doświadczenie nie da właściwego przykładu; nie stanowi ono zatem przedmiotu żadnego możliwego dla nas poznania teoretycznego i z konieczności jest uznawane jedynie za regulatywną zasadę rozumu spekulatywnego, i to co najwyżej negatywną, nigdy zaś nie będzie jego zasadą konstytutywną; w użytku praktycznym dowodzi ono jednak swej realności poprzez zasady praktyczne,

¹⁴ Mellin zamienia miejscami „prawodawstwo” i „pobudkę” (przyp. wyd. niem.).

które jako prawa wykazują [istnienie] przyczynowości czystego rozumu, determinującego wolę własną niezależnie od wszelkich uwarunkowań empirycznych (zmysłowości w ogóle), tj. czystej woli w nas; w niej to mają swe źródło pojęcia i prawa moralne.

Na takim pozytywnym (ze względów praktycznych) pojęciu wolności opierają się bezwarunkowe prawa praktyczne, zwane moralnymi; a ponieważ nasza wola własna jest pobudzana zmysłowo i dlatego sama z siebie nie jest zgodna z czystą wolą, lecz często się jej sprzeciwia, to dla nas prawa te to imperatywy (nakazy bądź zakazy), i to imperatywy kategoryczne (bezwarunkowe); tym właśnie różnią się one od imperatywów technicznych (przepisów sztuki), nakazujących wyłącznie warunkowo; według imperatywów kategorycznych pewne działania są dozwolone, a inne niedozwolone, tj. moralnie możliwe lub niemożliwe, niektóre z nich natomiast są moralnie konieczne, tzn. wiążące; tu wyłania się pojęcie obowiązku, którego przestrzeganie bądź przekraczanie wprawdzie również jest powiązane z przyjemnością lub przykrością szczególnego rodzaju (uczuciem moralnym), na to jednak w praktycznych prawach rozumu nie będziemy zgoła zważać [ponieważ nie stanowią one racji praw praktycznych, lecz jedynie subiektywny skutek determinacji woli własnej przez nie, i zmieniają się wedle różnic podmiotowych (obiektywnie niczego nie dodając ani nie ujmując ważności czy wpływom praw)].

Obu częściom metafizyki moralności wspólne są następujące pojęcia.

Zobowiązanie to konieczność wolnego działania ze względu na kategoryczny imperatyw rozumu. Imperatyw jest regułą praktyczną, przez którą działanie, samo w sobie przypadkowe, staje się konieczne. Od prawa praktycznego różni się on tym, że ono wprawdzie przedstawia konieczność jakiegoś działania, nie bierze jednak pod uwagę, czy działanie to, samo w sobie, z wewnętrznej konieczności przynależy do działającego podmiotu (przykładowo jakiejś istoty świętej), czy też jest przypadkowe (jak dla człowieka); albowiem gdzie zachodzi to pierwsze, nie mamy do czynienia z imperatywem. Imperatyw jest więc regułą, której przedstawienie koniecznym czyni działanie subiektywnie przypadkowe; przedstawia on zatem podmiot jako taki, który trzeba przymusić do zgodności z ową regułą. Imperatyw kategoryczny (bezwarunkowy) to nie ten, który działanie myśli jako obiektywnie konieczne i który czyni je koniecznym pośrednio poprzez przedstawienie celu, możliwego do osiągnięcia za jego pośrednictwem, lecz ten, który myśli je jako takie i takim czyni przez samo przedstawienie owego działania (jego formy), a więc bezpośrednio; przykłady dla takich imperatywów podać może wyłącznie ta nauka praktyczna, która zobowiązuje (nauka o moralności). Wszystkie inne imperatywy są techniczne i tym samym warunkowe. Podstawa możliwości imperatywów kategorycznych tkwi w tym, że nie odnoszą się one do żadnego innego określenia woli własnej, jak tylko do jej wolności (przez co można jej podsunąć jakiś zamiar).

Dozwolone (*licitum*) jest działanie, które nie sprzeniewierza się zobowiązaniu; natomiast tę wolność, której nie ogranicza przeciwny jej imperatyw, nazwiemy uprawnieniem (*facultas moralis*). Stąd rozumie się samo przez się, co jest niedozwolone (*illicitum*).

Obowiązek to działanie, do którego ktoś jest zobowiązany¹⁵. Jest on więc materią zobowiązania, [ponadto] (w odniesieniu do jakiegoś działania) jest jeden i ten sam, jakkolwiek zobowiązywać może na różne sposoby.

Imperatyw kategoryczny, głosząc, że do pewnych działań jesteśmy zobowiązani, jest prawem moralno-praktycznym. Ponieważ jednak zobowiązanie zawiera w sobie nie tylko praktyczną konieczność (co jest treścią prawa w ogóle), ale także przymus, to pomyślany imperatyw jest prawem nakazu bądź zakazu, wedle którego spełnienie lub zaniechanie [czynu] przedstawione jest jako obowiązek. Działanie, które nie jest ani nakazane, ani zakazane, jest po prostu dozwolone, gdyż brakuje tu prawa ograniczającego wolność (uprawnienie), a tym samym brakuje też obowiązku. Takie działanie nazwiemy moralnie obojętnym (*indifferens, adiaphoron, res merae facultatis*). Spytać można: czy takowe istnieją, a jeśli tak, to czy fakt, że czyn bądź jego poniechanie można wybierać wedle upodobania, wymaga obok prawa nakazu (*lex praeceptiva, lex mandati*) i prawa zakazu (*lex prohibitiva, lex vetiti*) jeszcze jakiegoś prawa przyzwolenia (*lex permissiva*). Jeśli by tak było, to uprawnienie nie dotyczyłoby działania obojętnego (*adiaphoron*); takowe wszak, rozpatrywane podług praw moralnych, nie wymaga żadnego szczególnego prawa.

Czynem nazwiemy działanie w tej mierze, w jakiej podlega ono prawom zobowiązania, a zatem również o tyle, o ile rozważamy jego podmiot wedle wolności jego woli własnej. Poprzez taki akt działającego ujmuje się jako sprawcę skutków, te zaś można mu przypisać wraz z działaniem, jeśli wprzód zna się prawo, na mocy którego jesteśmy do owego działania zobowiązani.

Osoba to taki podmiot, któremu jako sprawcy można przypisać jego działania. Osobowość moralna nie jest więc niczym innym jak wolnością istoty rozumnej, podlegającej prawom moralnym (osobowość psychologiczna natomiast to tylko zdolność zdania sobie sprawy z własnej tożsamości¹⁶ w różnych stanach istnienia); z tego wynika, że osoba podporządkowana jest wyłącznie takim prawom, które ona sobie nadaje (albo sama, albo razem z innymi).

Rzecz jest tym, czemu jako sprawcy nie można niczego przypisać. Każdy obiekt wolnej woli własnej, który nie jest wolny, nosi tym samym miano rzeczy (*res corporalis*).

¹⁵ W oryginale: *Pflicht ist diejenige Handlung, zu welcher jemand verbunden ist*. Jak widać nie ma tu wrażenia, że Kant definiuje *idem per idem*, ponieważ *verbunden* nie jest etymologicznie powiązane z *Pflicht* (przyp. tłum.).

¹⁶ Tłumaczymy zgodnie z uwagami wydawcy niemieckiego (przyp. tłum.).

Prawym albo nieprawym¹⁷ (*rectum aut minus rectum*) w ogóle jest czyn, o ile jest on zgodny lub niezgodny z obowiązkiem (*factum licitum aut illicitum*) – obojętne jakiego rodzaju będzie sam obowiązek ze względu na swą treść lub swoje źródło. Czyn niezgodny z obowiązkiem to wykroczenie (*reatus*).

Wykroczenie nieumyślne, które jednak można komuś przypisać, nazwiemy przewinieniem (*culpa*). Umyślne wykroczenie (tzn. takie, które wiąże się ze świadomością, że jest wykroczeniem) to przestępstwo (*dolus*). To, co prawe wedle praw zewnętrznych, nosi miano sprawiedliwego (*iustum*), a co nieprawe – niesprawiedliwego (*iniustum*).

Konflikt obowiązków (*collisio officiorum s. obligationum*) byłby takim stosunkiem, w którym jeden znosiłby drugi (całkowicie lub częściowo). Ponieważ jednak obowiązek i zobowiązanie to pojęcia, wyrażające obiektywną konieczność praktyczną pewnych działań, zaś dwie przeciwstawne sobie reguły nie mogą być jednocześnie konieczne, lecz jeśli działanie podług jednej z nich jest obowiązkiem, to działanie podług przeciwnej nie tyle nie jest obowiązkiem, co jest z nim wręcz niezgodne, więc nie sposób pomyśleć konfliktu obowiązków (*obligationes non colliduntur*). W jednym podmiocie i w regule, którą on sobie narzuca, mogą być połączone dwie racje dla zobowiązania (*rationes obligandi*), z których jedna bądź druga nie jest wystarczająca, by zobowiązywać (*rationes obligandi non obligantes*), wtedy jedno z nich nie jest obowiązkiem. Gdy dwie takie racje sobie przeczą, to filozofia praktyczna orzeka: górę bierze nie to, co mocniej zobowiązuje (*fortior obligatio vincit*), lecz mocniejsza racja dla zobowiązywania (*fortior obligandi ratio vincit*).

Prawa wiążące, dla których możliwe jest prawodawstwo zewnętrzne, nazwiemy w ogólności prawami zewnętrznymi (*leges externae*). Pośród nich są takie, które można rozpoznać jako wiążące *a priori* przez rozum także bez prawodawstwa zewnętrznego: chodzi tu o prawa wprowadzone zewnętrzne, ale naturalne; natomiast te prawa, które bez rzeczywistego prawodawstwa zewnętrznego zgoła nie zobowiązują, a więc bez niego nie byłyby prawami, nazwiemy prawami pozytywnymi¹⁸. Można sobie zatem pomyśleć prawodawstwo zewnętrzne, które zawierałoby wyłącznie prawa pozytywne; niemniej jednak musiałoby je poprzedzać prawo naturalne, uzasadniające autorytet prawodawcy (tzn. uprawnienie do zobowiązywania innych tylko przez swą wolę własną).

Zasada, czyniąca pewne działania obowiązkami, to prawo praktyczne. Reguła działającego, która z racji subiektywnych staje się dla niego zasadą, zwie się jego maksymą; dlatego choć prawo jest jedno, maksymy mogą być różne.

Imperatyw kategoryczny, który w ogólności powiada jedynie, co to jest zobowiązanie, brzmi: działaj wedle takiej maksymy, która zarazem może być prawem

¹⁷ Tłumaczymy zgodnie z poprawką Natorpa (przyp. tłum.).

¹⁸ Tłumaczymy zgodnie z poprawką Natorpa. U Kanta w tym miejscu: „naturalnymi” (przyp. tłum.).

powszechnym. Swe działania powinienes zatem rozpatrywać najpierw podług zasad subiektywnych; czy zasada ta obowiązuje także obiektywnie, widać jedynie z tego, że nadaje się ona do prawodawstwa powszechnego, ponieważ twój rozum poddaje ją próbie, która ma wykazać, czy za jej sprawą możesz pomyśleć siebie jako prawodawcę powszechnego.

W pierwszej chwili zdziwić może prostota tego prawa w obliczu wielkich i różnorodnych wymagań z niego wypływających, jak również respekt, który pozwala nakazywać, skoro nie widać, by prawo to niosło ze sobą jakąś pobudkę. Wszakże gdy w zdziwieniu pouczeni zostaniemy o zdolności naszego rozumu do determinowania woli własnej przez samą ideę zdatności maksymy do bycia powszechnym prawem praktycznym: że właśnie prawa praktyczne (moralne) zrazu wyjawiają pewną właściwość woli własnej, na którą nie wpadłby żaden rozum spekulatywny ani przez racje *a priori*, ani przez doświadczenie, a jeśli nawet, to jej możliwości nie byłby w stanie teoretycznie nijak wykazać, gdy tymczasem prawa praktyczne owej właściwości, tj. wolności, niezbicie dowodzą – to mniej już będzie dziwić, że prawa te, podobnie jak postulaty matematyczne, uważa się za niedowodliwe, a jednak apodyktyczne, i tym samym ma się przed sobą otwarte pole poznania praktycznego; natomiast co do tejże idei wolności i każdej innej idei ponadzmysłowej – w użytku teoretycznym wszystko to z konieczności pozostaje dla rozumu niedostępne. Zgodność działania z prawem obowiązku to jego legalność (*legalitas*), zgodność maksymy działania z prawem to jego moralność (*moralitas*). Maksymą zwie się zaś subiektywną zasadę działania, przez sam podmiot uczynioną regułą (to, jak on sam chce działać). Natomiast zasadą obowiązku jest to, co rozum nakazuje wprost, a więc obiektywnie (jak podmiot powinien działać).

Najwyższa zasada nauki o moralności brzmi zatem: działaj wedle takiej maksymy, która zarazem może być prawem powszechnym. Każda maksyma, która nie nadaje się do tego, jest przeciwna moralności [*Moral*].

Z woli pochodzą prawa, z woli własnej maksymy. Ta ostatnia w człowieku jest wolną wolą własną; wola, której nie chodzi o nic innego jak o prawo, nie może być określona mianem wolnej albo bezwolnej, ponieważ nie chodzi jej o działanie, lecz bezpośrednio o nadanie prawa maksymie działania (a więc [jest to] sam rozum praktyczny), stąd wynika jej konieczność oraz to, że sama w sobie nie jest zdolna do przymuszania. Zatem tylko wolę własną można nazwać wolną.

Nie można definiować wolności woli własnej przez zdolność wyboru działania zgodnego z prawem lub przeciwnego prawu (*libertas indifferentiae*), aczkolwiek pewnie tego próbowano, a wola własna jako fenomen daje na to mnóstwo przykładów. Albowiem wolność (skoro tylko sobie ją uświadomimy poprzez prawo) znamy jedynie jako negatywną własność w nas, polegającą na tym, że żadne zmysłowe motywy determinujące nie są w stanie zmusić nas do działania. Wszakże jeśli ujmujemy ją jako noumen, tj. wedle zdolności człowieka, branego jako sama

inteligencja, przymuszająca zmysłową wolę własną, a więc podług jej pozytywnego uposażenia, to jako takiej nie możemy jej przedstawić teoretycznie. Ale z pewnością rozumiemy jedno: choć człowiek jako istota zmysłowa zgodnie z doświadczeniem posiada zdolność wyboru nie tylko wedle prawa, ale także przeciw prawu, to w ten sposób nie można definiować jego wolności jako wolności istoty inteligibilnej, ponieważ zjawiska nie są w stanie wyjaśnić żadnego obiektu ponadzmysłowego (a tego rodzaju jest wolna wola własna); przynigdy wolność nie może się oprzeć na tym, że podmiot rozumny potrafi dokonać wyboru, sprzeniewierzającego się (prawodawczemu) rozumowi, jakkolwiek doświadczenie po sto-kroć dowodzi, że się to zdarza (nie sposób jednak pojąć, jak to jest możliwe). Czy innym bowiem jest przystać na jakieś zdanie (zdające sprawę z doświadczenia), a czym innym uczynić z niego zasadę wyjaśniającą (pojęcie woli własnej) oraz ogólną cechę rozróżniającą (dla *arbitrio bruto s. servo*); w tym pierwszym wypadku nie twierdzi się bowiem, że cecha z konieczności należy do pojęcia, czego przecież wymaga to drugie. Wolność w odniesieniu do wewnętrznego prawodawstwa rozumu jest właściwie samą możliwością [*Vermögen*]; możliwość odstąpienia od tegoż prawodawstwa jest zaś niemożnością. Jak wyjaśnić to pierwsze poprzez drugie? Jest to definicja, która oprócz pojęcia praktycznego zawiera nadto jego realizację, o której poucza doświadczenie, definicja-hybryda (*definitio hybrida*), przedstawiająca pojęcie w fałszywym świetle.

Prawem (moralno-praktycznym) zwie się zdanie zawierające imperatyw kategoryczny (nakaz). Ten, kto nakazuje (*imperans*) poprzez prawo, to prawodawca (*legislator*). Jest twórcą (*auctor*) zobowiązania wedle prawa, ale nie zawsze twórcą prawa. W tym drugim wypadku prawo byłoby pozytywne (przypadkowe) i arbitralne. Prawo, zobowiązujące nas *a priori* i bezwarunkowo poprzez nasz własny rozum, można ująć także jako pochodzące z woli najwyższego prawodawcy, tzn. takiego, który ma same prawa [*Rechte*] i żadnych obowiązków (jest więc wolą boską), co oznacza wszakże tylko ideę istoty moralnej, której wola jest dla wszystkich prawem, której nie ujmuje się jednak jako twórcy tegoż.

Przypisanie sprawstwa (*imputatio*) w sensie moralnym to sąd, który kogoś określa mianem sprawcy (*causa libera*) działania zwanego czynem (*factum*) i podlegającego prawu; jeśli łączą się z tym prawne następstwa czynu, jest to przypisanie prawomocne (*imputatio iudiciaria s. valida*), w przeciwnym razie zaś tylko przypisanie osądzające (*imputatio diiudiciaria*). Osoba (fizyczna lub moralna) uprawniona do prawomocnego przypisania sprawstwa zwie się sędzią lub też sądem (*iudex s. forum*).

To, co ktoś czyni ponad nakazy prawa, jest zasługą (*meritum*); co czyni w zgodzie z prawem, jest powinnością (*debitum*); jeśli wreszcie czyni mniej, niż prawo wymaga, to jest to przewinienie (*demeritum*). Prawnym skutkiem przewinienia jest kara (*poena*); zasługi zaś – nagroda (*praemium*) (przy założeniu, że była ona, przyobiecana przez prawo, pobudką); zgodność działania z powinnoś-

cią nie ma żadnego skutku prawnego. Życzliwa odpłata (*remuneratio s. repensio benefica*) nie pozostaje w żadnym stosunku prawnym do czynu.

Dobrych lub złych następstw działania należnego, jak również następstw poniechania zasługi nie można przypisać podmiotowi (*modus imputationis tollens*).

Podmiotowi można przypisać dobre następstwa zasługi, jak również złe następstwa działania niezgodnego z prawem stanowionym (*modus imputationis ponens*).

Subiektywnie stopień zdolności przypisania sprawstwa (*imputabilitas*) działania należy oceniać podług wielkości przeszkód, które działający musi przezwyciężyć. Im większe są przeszkody naturalne (zmysłowe), im mniejsza przeszkoda moralna (obowiązku), tym bardziej dobry czyn trzeba poczytać jako zasługę. Np. gdy zupełnie obcego człowieka z wielkim poświęceniem wybawię z niebezpieczeństwa.

Natomiast im mniejsze są przeszkody naturalne, a im większe przeszkody z racji obowiązku, tym większe przypisuje się wykroczenie (przewinienie). Dlatego w przypisywaniu sprawstwa znaczenie ma stan ducha, a więc to, czy podmiot dokonał czynu w afekcie, czy ze spokojnym rozmysłem.

Tłumaczyły: Paulina Sosnowska i Ewa Drzazgowska