

PRZEWRÓT KOPERNIKAŃSKI

- na czym polega opisywany przez Kanta „przezwrot kopernikański” w filozofii? Jakie nauki wymienia on jako wzorce dla przeprowadzenia analogicznej rewolucji w filozofii?

TRYBUNAŁ KRYTYKI

- dlaczego rozum ludzki próbując budować metafizykę znajduje się w sytuacji impasu?
- na czym, zdaniem Kanta, polega „najuciężliwsze ze wszystkich zadań” rozumu?
- co Kant rozumie pod mianem „trybunału”? Na czym polega „krytyka czystego rozumu”?

FILOZOFIA TRANSCENDENTALNA

- w jaki sposób określa Kant ideę „filozofii transcendentalnej”? Jaką rolę pełni w niej „krytyka czystego rozumu”?
- jak Kant definiuje „poznanie transcendentalne”?

POZNANIE A PRIORI I A POSTERIORI

- skąd bierze swój początek wszelkie poznanie? Czy ogranicza się tylko do doświadczenia?
- na czym polega działanie intelektu w akcie poznawania?
- czym poznanie *a priori* różni się od poznania *a posteriori*? Czym cechuje się poznanie *a priori*?
- jakie przykłady twierdzeń *a priori* wymienia Kant?

PRZESTRZEŃ I CZAS

- jak Kant charakteryzuje przestrzeń oraz czas? Czy mają one charakter empiryczny?
- Co Kant rozumie pod określeniem czasu i przestrzeni jako „form naoczności”?

ROLA INTELEKTU W DOŚWIADCZENIU

- z jakich elementów składa się kantowskie pojęcie „doświadczenia”?
- jaką rolę w doświadczeniu odgrywa intelekt? Jakie dwa rodzaje sądzenia wymienia Kant?

ZJAWISKO I RZECZ SAMA W SOBIE

- czym jest zjawisko a czym „rzecz sama w sobie”? Czy ta ostatnia jest poznawalna?
- co rozumie Kant pod mianem „kategorii” intelektu oraz „idei” rozumu?

NIEBO GWIAZDZISTE NADE MNĄ, PRAWO MORALNE WE MNIE

- na jakie dwa obszary rzeczywistości wskazuje kantowska sentencja „niebo gwiazdziste nade mną, prawo moralne we mnie”?

AUTONOMIA WOLI

- jaka idea, zdaniem Kanta, stanowi podstawę autonomii woli?
- co rozumie Kant pod mianem „heteronomii woli”?
- czy wola heteronomiczna może być wolną wolą?

IMPERATYW KATEGORYCZNY

- czym na gruncie etyki Kanta jest wolna wola?
- w jaki sposób definiuje Kant imperatyw hipotetyczny oraz imperatyw kategoryczny?
- na czym polega różnica między czynami pojmowanymi jako subiektywnie konieczne oraz czynami rozumianymi jako obiektywnie konieczne?
- jak dokładnie brzmi kantowska formuła imperatywu kategorycznego? Czy jest on określony pod względem treści?
- jak brzmi kantowska formuła praktycznego imperatywu? Jak należy ją interpretować?

PRZEWRÓT KOPERNIKAŃSKI

Gdy Galileusz kazał swym kulom spadać po równi pochyłej z wybraną przez siebie prędkością lub gdy Toricelli kazał powietrzu dźwigać ciężar, który sobie z góry pomyślał jako równy znanemu sobie słupowi wody [...] wtedy wszystkim przyrodnikom rozjaśniło się w głowie. Zrozumieli, że *rozum wnika w to tylko, co sam wedle swego pomysłu wytwarza*, że kierując się stałymi prawami winien z zasadami swych sądów iść na czele i skłonić przyrodę do dania odpowiedzi na jego pytania, nie powinien zaś dać się tylko jakby wodzić przez nią na pasku. Inaczej bowiem obserwacje, przypadkowe i nie przeprowadzone wedle jakiegoś uprzednio obmyślanego planu, nie wiążą się ze sobą w żadnym *koniecznym prawie*, którego przecież rozum poszukuje i które jest mu potrzebne. Rozum musi zwracać się do przyrody, mając w jednej ręce swoje zasady, wedle których jedynie zgadzające się ze sobą zjawiska mogą uchodzić za prawa, w drugiej zaś eksperyment, który wymyślił na podstawie tych zjawisk. Musi to wprawdzie uczynić po to, żeby zostać przez przyrodę pouczonym, lecz nie w roli ucznia, który daje sobie wmówić wszystko, co zechce nauczyciel, lecz w charakterze pełniącego swój urząd sędziego, który zmusza świadków do odpowiadania na pytanie, jakie im zadaje. W ten sposób nawet fizyka zawdzięcza ową tak korzystną *rewolucję* w swym sposobie myślenia wyłącznie pomysłowi, ażeby zgodnie z tym, co rozum sam wkłada w przyrodę, szukać w niej (a nie imputować jej) tego, czego się musi od niej nauczyć, a o czym fizyka sama przez się nie byłaby nic wiedziała. To dopiero wprowadziło przyrodoznawstwo na pewną drogę badania naukowego, gdy tymczasem przez tyle wieków nie było ono niczym innym, jak tylko kroczeniem po omacku. [...]

Powinienem był przypuszczać, że przykłady matematyki i przyrodoznawstwa, które stały się tym, czym są teraz, dzięki naraz dokonanej rewolucji, są dość znamienne, ażeby zastanowić się nad istotnym rysem przemiany w sposobie myślenia, która stała się dla nich tak korzystna, i żeby je w tym choćby dla próby naśladować, o ile na to pozwala podobieństwo ich, jako poczynań rozumowych, do metafizyki. *Dotychczas przyjmowano, że wszelkie nasze poznanie musi dostosowywać się do przedmiotów*. Lecz wszelkie próby, by o nich przy pomocy pojęć orzec coś, co by rozszerzyło poznanie nasze, obracały się przy tym założeniu wniwecz. *Spróbujmy więc raz, czy się nam lepiej nie powiedzie przy rozwiązywaniu zadań metafizyki, jeżeli przyjmujemy, że to przedmioty muszą się dostosowywać do naszego poznania*. Zgadza się to już lepiej z wymaganą możliwością poznania ich *a priori*, które ma coś ustalić o przedmiotach, zanim nam one są dane. Rzecz się z tym ma tak samo, jak z pierwszą myślą Kopernika, który, gdy wyjaśnienie ruchów niebieskich nie chciało się udawać przy założeniu, że cała armia gwiazd obraca się dookoła widza, spróbował, czy nie uda się lepiej, jeżeli każe się obracać widzowi, natomiast gwiazdy pozostawi w spokoju. Otóż w metafizyce można spróbować czegoś podobnego w odniesieniu do oglądania przedmiotów. Jeżeli oglądanie przedmiotów musiałoby się stosować do ich właściwości, to nie rozumiem, jak można by o nich cokolwiek wiedzieć *a priori*, jeżeli natomiast przedmiot jako obiekt zmysłów stosuje się do właściwości naszej zdolności oglądania, to mogę sobie całkiem dobrze przedstawić tę możliwość.

[Przedmowa do II wyd. *Krytyki czystego rozumu*]

TRYBUNAŁ KRYTYKI

Rozum ludzki spotyka się w pewnym rodzaju swych dążeń poznawczych ze szczególnym losem: dręczą go pytania, których nie może uchylić, albowiem zadaje mu je jego własna natura, ale na które nie może również odpowiedzieć, albowiem przewyższają one wszelką jego możliwość.

Popada w ten kłopot bez własnej winy. Rozpoczyna bowiem od zasad, których używanie w toku doświadczenia jest nieuniknione, a zarazem przez nie dostatecznie wypróbowane. Przy ich pomocy (jak to także jego natura ze sobą przynosi) wznosi się wciąż coraz wyżej do coraz bardziej odległych warunków. Ponieważ jednak uprzytamnia sobie, że jego praca musiałaby w ten sposób zostać zawsze niedokończona, gdyż pytania nie przestają nigdy się pojawiać, więc czuje się zmuszony uciec się do zasad, które wykraczają poza wszelkie możliwe posługiwanie się doświadczeniem, a mimo to wyglądają tak niepokojąco, że i prosty rozum ludzki się na nie zgadza. Przez to jednak stacza się w mrok i sprzeczności, po których może wprowadzić wnosić, że gdzieś u podłoża muszą kryć się błędy, ale ich nie może odkryć, ponieważ zasady przezeń używane, wychodząc poza granice wszelkiego doświadczenia, nie uznają już żadnego probierza doświadczenia. Otóż pole bitwy tych nie kończących się nigdy sporów nazywa się metafizyką [...] Jest ona oczywiście skutkiem nie lekkomyślności, lecz zdolności do dojrzałego sądu cechującej epokę, która nie daje się dłużej uwodzić pozorną wiedzą; jest ona wezwaniem skierowanym do rozumu, żeby się na nowo podjął najuciąźliwszego ze wszystkich swych zadań, a mianowicie *poznania samego siebie, i żeby ustanowił trybunał*, który by go umocnił w swych sprawiedliwych wymaganiach, a mógł odrzucić wszelkie bezpodstawne uroszczenia, i to nie za pomocą dowolnych rozstrzygnięć, lecz na podstawie wiecznych i niezmiennych praw; a trybunałem takim jest tylko sama *krytyka czystego rozumu*.

Rozumiem zaś przez to nie krytykę książek i systemów, lecz krytykę samej władzy rozumu w ogóle w odniesieniu do wszelkiego poznania, do którego rozum mógłby dążyć niezależnie od wszelkiego doświadczenia, a więc rozstrzygnięcie możliwości lub niemożliwości metafizyki w ogóle i określenie zarówno jej źródeł, jak i jej zakresu i granic, wszystko to jednak na podstawie zasad naczelných.

Można uważać krytykę czystego rozumu za prawdziwy trybunał dla wszystkich jego [rozumu] sporów; nie jest ona bowiem wplątana w te spory, jako dotyczące bezpośrednio przedmiotów, lecz jest na to ustanowiona, by prawa rozumu określić i ocenić według zasad swojego pierwszego ustanowienia.

[*Krytyka czystego rozumu*]

FILOZOFIA TRANSCENDENTALNA

Z tego wszystkiego wypływa teraz oto idea odrębnej nauki, którą można nazwać krytyką czystego rozumu. Albowiem rozum jest władzą, która dostarcza nam naczelných zasad poznania *a priori*. Stąd czysty rozum jest rozumem, który zawiera naczelne zasady poznawania czegoś bezwzględnie *a priori*. *Organon* [narzędzie] czystego rozumu stanowiłby ogół tych zasad, wedle których można zdobyć i naprawdę się uzyskuje się wszelkie czyste poznanie *a priori*. Wyczerpujące zastosowanie takiego *organonu* dostarczyłoby *systemu czystego rozumu*. Lecz jest to bardzo wielkie wymaganie i jest wciąż jeszcze sprawą otwartą, czy rozszerzenie naszego poznania jest tutaj w ogóle możliwe i w jakich wypadkach. Możemy więc uważać naukę dokonującą samej tylko oceny czystego rozumu, jego źródeł i granic, za propedeutykę czystego rozumu. Powinna ona nazywać się nie teorią, lecz tylko krytyką czystego rozumu, a jej pożytek dla spekulacji naprawdę byłby tylko negatywny; służyłaby nie rozszerzeniu, lecz tylko oczyszczeniu naszego rozumu i uwolnieniu go od błędów – co już jest bardzo wielką zdobyczą. Transcendentalnym nazywam wszelkie poznanie, które się zajmuje w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy. System takich pojęć nazywałby się *filozofią transcendentalną* [...]

Transcendentalna filozofia stanowi ideę pewnej nauki, dla której krytyka czystego rozumu ma zarysować pewien plan w sposób architektoniczny, tzn. na podstawie zasad naczelných, przy całkowitej rękojmi co do pełności i pewności wszystkich części tworzących tę budowlę. Jest ona systemem wszystkich naczelných zasad czystego rozumu. Że krytyka ta nie nazywa się jeszcze sama filozofią transcendentalną, to polega tylko na tym, iż – aby być zupełnym systemem – musiałaby zawierać w sobie wyczerpującą analizę całego ludzkiego poznania *a priori*.

[Krytyka czystego rozumu]

POZNANIE *A PRIORI* I *A POSTERIORI*

Że wszelkie nasze poznanie rozpoczyna się wraz z doświadczeniem, co do tego nie ma żadnej wątpliwości. Cóż by bowiem innego mogło władzę poznawania obudzić do działania, gdyby tego nie sprawiły przedmioty, które poruszają nasze zmysły i po części same z siebie wywołują przedstawienia, po części wprawiają w ruch działalność naszego intelektu, polegającą na porównywaniu ze sobą przedstawień, łączeniu lub rozdzielaniu i przerabianiu w ten sposób surowego materiału wrażeń zmysłowych w poznanie przedmiotów nazywane doświadczeniem? Co do czasu więc żadne poznanie nie wyprzedza w nas doświadczenia i wszelkie z nim się rozpoczyna.

Choć jednak wszelkie nasze poznanie rozpoczyna się wraz z doświadczeniem, to przecież nie całe poznanie wypływa właśnie dlatego z doświadczenia. Mogłoby bowiem być równie dobrze tak, żeby nawet nasze poznanie doświadczalne było czymś złożonym z tego, co otrzymujemy przez podniety, i z tego, co nasza własna władza poznawcza (przez podniety zmysłowe do tego jedynie spowodowana) sama z siebie wydaje; dodatek ten jednak odróżniamy od owego podstawowego materiału nie wcześniej, nim długoletnie ćwiczenie nie zwróci nam na to uwagi i nie usprawni nas do jego wyodrębnienia.

Jest to więc co najmniej pytanie wymagające bliższego zbadania i nie dające się załatwić od razu na pierwszy rzut oka: czy istnieje tego rodzaju poznanie niezależne od doświadczenia, a nawet od wszelkich podniet zmysłów? Poznanie takie nazywamy poznaniem *a priori* i odróżniamy je od poznania empirycznego, które źródło swoje ma *a posteriori*, a mianowicie w doświadczeniu. [...]

Chodzi tu o cechę, po której moglibyśmy z pewnością odróżnić poznanie czyste od empirycznego. Doświadczenie poucza nas wprawdzie, że coś jest takie a takie, nie zaś, że nie może być inne. Po pierwsze więc, jeżeli mamy *twierdzenie, które myślimy wraz z jego koniecznością, to jest to sąd a priori*; jeżeli nadto nie wynika ono z żadnego twierdzenia jak tylko z takiego, które samo z kolei jest ważne jako twierdzenie konieczne, to jest ono bezwzględnie *a priori*. Po wtóre, doświadczenie nie dostarcza nigdy swym sądom prawdziwej lub ścisłej ogólności, lecz tylko ogólność przyjętą umownie lub porównawczą (przez indukcję), tak że właściwie musi ona znaczyć tyle, co: o tyle, o ile to dotychczas spostrzegaliśmy, nie ma żadnego wyjątku od tego lub tamtego prawidła. Jeżeli więc pewien sąd pomyślimy w ścisłej ogólności, tj. tak, że nie dopuszcza się, by możliwy był jakiś odeń wyjątek, to sąd ten nie jest wyprowadzany z doświadczenia, lecz jest ważny bezwzględnie *a priori*. Empiryczna ogólność jest więc tylko dowolnym podwyższeniem ważności z poziomu, na którym coś jest ważne najczęściej, na poziom, gdzie coś jest ważne we wszystkich wypadkach, jak np. w stwierdzeniu, że wszystkie ciała są ciężkie. Gdzie natomiast do pewnego sądu należy w sposób istotny ścisła ogólność, tam wskazuje ona na specjalne źródło poznawcze tego sądu, mianowicie na władzę poznawania *a priori*. Konieczność i ścisła ogólność są przeto niezawodnymi znamionami poznania *a priori* i należą też do siebie nieodłącznie. Ponieważ jednak przy posługiwaniu się sądami łatwiej nieraz pokazać występujące w nich empiryczne ograniczenie, niż ich przypadkowość, lub też ponieważ niejednokrotnie jest bardziej zrozumiałym zadaniem pokazać nieograniczoną ogólność, którą pewnemu sądowi przypisujemy, niż jego konieczność, to jest wskazane posługiwać się odrębnie obu wspomnianymi kategoriami, z których każda jest sama dla siebie niezawodna.

Że zaś w ludzkim poznaniu istnieją rzeczywiście tego rodzaju sądy konieczne i w najściślejszym znaczeniu ogólne, a więc czyste sądy *a priori*, to łatwo pokazać. Jeżeli kto chce wziąć przykład z nauk, to wystarczy wskazać na wszystkie twierdzenia matematyki; jeżeli zaś kto woli mieć przykład z bardzo pospolitego użycia intelektu, to może mu do tego służyć twierdzenie, że wszelka zmiana musi mieć przyczynę. Co więcej, w tym ostatnim twierdzeniu nawet pojęcie przyczyny zawiera tak jawnie pojęcie konieczności powiązania jej ze skutkiem i pojęcie ścisłej ogólności prawidła, że stracilibyśmy je zupełnie, gdybyśmy – jak to robił Hume – chcieli je wywieść z czystego dołączania się tego, co się dzieje, do tego, co je poprzedza i z powstającego stąd przyzwyczajenia (a więc tylko z subiektywnej konieczności) wiązania ze sobą przedstawię. Ale i nie używając takich przykładów na dowód rzeczywistego istnienia w naszym poznaniu czystych zasad *a priori*, można by też tego dowieść *a priori* przez pokazanie ich niezbędności dla możliwości samego doświadczenia. *Skądże bowiem samo doświadczenie miałoby wziąć swą pewność, jeżeli wszelkie prawidła, wedle których się ono zdobywa, byłyby wciąż empiryczne, a więc przypadkowe?* Dlatego z trudnością tylko można je uznać za pierwsze zasady. Możemy się jednak tym zadowolić, iż wykazaliśmy fakt czystego używania naszej władzy poznawczej i podaliśmy jego oznaki. Nie tylko jednak w sądach, lecz nawet w pojęciach pokazuje się aprioryczne pochodzenie niektórych z nich. Opuśćcie z waszego doświadczalnego pojęcia ciała wszystko, co jest w nim empiryczne, barwę, twardość lub miękkość, ciężkość, nawet nieprzenikliwość, to pozostanie przecież przestrzeń, jaką ciało (które już teraz całkiem znikło) zajmowało; a tej nie możecie już opuścić. Tak samo jeżeli z waszego empirycznego pojęcia każdego cielesnego czy niecielesnego przedmiotu usuniecie wszystkie własności, o których poucza doświadczenie, to przecież nie możecie mu odebrać tej właściwości, dzięki której myślicie o nim jako o substancji lub jako o tym, co pewnej substancji przysługuje (choć to pojęcie zawiera w sobie więcej określeń niż pojęcie przedmiotu w ogóle). Nakłonieni do tego przez konieczność, z jaką to pojęcie się wam narzuca, musicie przeto poznać, że ma ono swą siedzibę w waszej władzy poznawczej *a priori*.

[*Wstęp do Krytyki czystego rozumu*]

PRZESTRZEŃ I CZAS

Przestrzeń nie jest pojęciem empirycznym, które by zostało wysnute z doświadczenia zewnętrznego. Albowiem, żebym pewne wrażenia odniósł do czegoś poza mną (tzn. do czegoś, co znajduje się w innym miejscu przestrzeni niż ja), a podobnie, żebym je mógł przedstawić jako pozostające na zewnątrz siebie i obok siebie, a więc nie tylko jako różne, ale i występujące w różnych miejscach, na to trzeba już mieć u podłoża wyobrażenie przestrzeni. [...]

Przestrzeń jest koniecznym wyobrażeniem *a priori* leżącym u podłoża wszelkich zewnętrznych danych naocznych. Nie można sobie wyobrazić, że nie ma przestrzeni, jakkolwiek można sobie pomyśleć, że nie spotykamy w niej żadnych przedmiotów. Uważa się ją więc za *warunek możliwości zjawisk*, a nie za określenie od nich zależne. [...]

Przestrzeń nie jest pojęciem dyskursywnym lub, jak się to mówi, ogólnym pojęciem stosunków między rzeczami w ogóle, lecz jest czystą naocznością. [...]

Przestrzeń wyobrażamy sobie jako nieskończoną daną nam wielkość. Przestrzeń nie jest więc niczym innym jak tylko *formą* wszelkich zjawisk zmysłów zewnętrznych, tj. *podmiotowym warunkiem zmysłowości*, pod którym jedynie naoczność zewnętrzna jest dla nas możliwa. Ponieważ wrażliwość podmiotu na pobudzenia go przez przedmioty poprzedza z koniecznością wszelkie bezpośrednie wyobrażenia tychże przedmiotów, można zrozumieć, w jaki sposób forma wszelkich zjawisk może być w umyśle dana przed wszelkimi rzeczywistymi spostrzeżeniami, a więc jako *a priori*, i w jaki sposób przed wszelkim doświadczeniem może ona, jako czysta naoczność, w której muszą być określone wszelkie przedmioty, zawierać w sobie naczelną zasady stosunków między nimi.

Czas nie jest pojęciem empirycznym, wyprowadzanym abstrakcyjnie z jakiegokolwiek doświadczenia. Równoczesność lub następstwo nie pojawiłyby się bowiem same w spostrzeżeniu, gdyby wyobrażenie czasu nie znajdowało się *a priori* u jego podłoża. [...]

Czas jest koniecznym wyobrażeniem, które leży u podłoża wszelkich danych naocznych. Nie można ze zjawisk w ogóle usunąć samego czasu, choć całkiem dobrze można z czasu usunąć zjawiska. Czas jest więc dany *a priori*. [...]

Na tej konieczności *a priori* opiera się także możliwość podstawowych twierdzeń apodyktycznych o stosunkach czasowych lub aksjomatów o czasie w ogóle. [...]

Czas nie jest pojęciem dyskursywnym lub, jak się mówi, ogólnym, lecz jest *czystą formą zmysłowej naoczności*. [...]

Nieskończoność czasu nie oznacza nic innego jak tylko to, że wszelka określona wielkość czasu jest możliwa tylko przez ograniczenie jednego jedyne podłoża stanowiącego czasu. Pierwotne wyobrażenie czasu musi więc być dane jako nieograniczone.

Czas nie jest czymś, co by istniało samo dla siebie lub też przysługiwało rzeczom jako ich podmiotowe określenie, co by więc pozostawało po dokonaniu abstrakcji od wszelkich podmiotowych warunków ich unaoczniania. Czas jest tylko *podmiotowym warunkiem*, pod którym jedynie mogą się w nas odbywać naoczne oglądania. Czas jest formalnym warunkiem *a priori* wszelkich zjawisk w ogóle. Przestrzeń jako czysta forma zewnętrznej naoczności jest jako warunek *a priori* ograniczona tylko do zjawisk zewnętrznych.

[Krytyka czystego rozumu]

ROLA INTELEKTU W DOŚWIADCZENIU

Choć wszystkie sądy doświadczalne są empiryczne, tj. podstawę swoją mają w bezpośrednim spostrzeżeniu zmysłowym, to jednak nie wszystkie sądy empiryczne są już tym samym sądami doświadczalnymi, lecz do tego, co empiryczne, i w ogóle do tego, co jest dane zmysłowej naoczności, dołączyć się muszą specjalne pojęcia, początek swój mające całkowicie *a priori* w czystym intelekcie, pod które najpierw może być podciągnięte wszelkie spostrzeżenie, a następnie za ich pomocą zamienione w *doświadczenie*. [...]

Będziemy przeto musieli przeanalizować doświadczenie w ogóle, ażeby zobaczyć, co się zawiera w tym wytworze zmysłów i intelektu i w jaki sposób jest też możliwy sąd doświadczalny. U podstawy znajdują się tu dane naoczne, których jestem świadom, tj. spostrzeżenie, należące tylko do zmysłów. Jako drugi czynnik należy tu również sądzenie (które tylko intelektowi przysługuje). Otóż to sądzenie może być dwojakie: po pierwsze, gdy tylko porównuję spostrzeżenia i łączę je w jednej świadomości mego stanu, lub, po wtóre, gdy je łączę w ogóle w jednej świadomości. Pierwszy sąd jest tylko sądem spostrzeżeniowym i posiada ważność podmiotową; przedstawia on jedynie powiązanie spostrzeżeń w moim stanie umysłu, bez odniesienia do przedmiotu. Dlatego też do uzyskania doświadczenia nie wystarcza, jak to sobie pospolicie wyobrażają, porównywać spostrzeżenia i wiązać je za pomocą sądenia w pewnej świadomości. W ten sposób nie powstaje żadna powszechna ważność i konieczność sądu, dzięki którym może on być przedmiotowo ważny i być doświadczeniem.

Dana naoczność musi być podciągnięta pod pewne pojęcie, które określa formę sądenia w ogóle w odniesieniu do naoczności, empiryczną świadomość naoczności wiąże w ogóle w jednej świadomości i przez to sądom empirycznym nadaje powszechność. Pojęcie tego rodzaju jest czystym pojęciem intelektu *a priori*, które nie czyni nic innego jak tylko w ogóle wyznacza naoczności sposób, w jaki można jej użyć do sądenia. [...]

Wynik tego jest następujący: *rzeczą zmysłów jest oglądać, rzeczą intelektu myśleć*. Lecz myśleć, znaczy łączyć przedstawienia w jednej świadomości. Doświadczenie polega na syntetycznym powiązaniu zjawisk (sposrzeżeń) w jednej świadomości, o ile powiązanie to jest konieczne. Stąd też czyste pojęcia intelektu są to te pojęcia, pod które muszą najpierw być podciągnięte wszystkie spostrzeżenia, zanim będą mogły służyć do utworzenia sądów doświadczalnych, w których syntetyczna jedność spostrzeżeń bywa przedstawiana jako konieczna i powszechnie ważna.

Wiele jest praw przyrody, o których wiedzieć możemy tylko za pośrednictwem doświadczenia; lecz prawidłowości w powiązaniu zjawisk, tj. przyrody w ogóle, nauczyć się nie możemy przez żadne doświadczenie, samo bowiem doświadczenie wymaga takich praw, które *a priori* są podstawą jego możliwości. Możliwość doświadczenia w ogóle jest więc zarazem ogólnym prawem przyrody i zasady tej możliwości są same prawami przyrody. Albowiem przyrodę znamy tylko jako ogół zjawisk, tj. przedstawień w nas samych, i z tego powodu prawo ich powiązania zaczerpnąć możemy wyłącznie tylko z zasad powiązania zjawisk w nas samych, tj. z warunków koniecznego zjednoczenia w jednej świadomości, które stanowi możliwość doświadczenia.

[*Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki*]

ZJAWISKO I RZECZ SAMA W SOBIE

Już od najdawniejszych czasów filozofii badacze czystego rozumu wyobrażali sobie, że oprócz przedmiotów zmysłów, czyli zjawisk (*faenomena*), stanowiących świat zmysłowy, są jeszcze specjalne przedmioty intelektu (*noumena*), które stanowią świat intelektualny. A że zjawisko i złudę uważali za to samo (co jeszcze epoce mało wykształconej można było wybaczyć), więc przyznawali rzeczywistość jedynie przedmiotem intelektu.

W istocie, jeżeli przedmioty zmysłów uważamy, i słusznie, za same tylko zjawiska, to przez to przyznajemy zarazem, że u ich podstaw znajduje się rzecz sama w sobie (*Ding an sich*), chociaż jej nie znamy takiej, jaką jest sama w sobie, a znamy tylko jej zjawisko, tj. sposób, w jaki owo coś nieznanego pobudza nasze zmysły. Intelekt więc przez to, że przyjmuje zjawiska, przyznaje również istnienie rzeczom samym w sobie, i o tyle też możemy powiedzieć, że przedstawienie przedmiotów, które znajdują się u podstaw zjawisk, a więc przedmiotów samego tylko intelektu, nie tylko jest dopuszczalne, lecz nawet nie da się go uniknąć.

Nasz wywód krytyczny nie wyłącza też wcale tego rodzaju rzeczy [*noumena*], lecz dopuszcza przy wyraźnym zaznaczeniu następującego, nie znoszącego wyjątków pravidła: że o *tych czystych przedmiotach intelektu zgoła nic określonego nie wiemy*, ani wiedzieć nie możemy, gdyż zarówno nasze czyste pojęcia intelektu, jak i czyste dane naoczne, dotyczą tylko przedmiotów możliwego doświadczenia. [...]

Jest istotnie coś zdradliwego w naszych czystych pojęciach intelektu z uwagi na to, że nęcą nas do *transcendentnego* użyciu; tak bowiem nazywam ich używanie *wykraczające poza wszelkie możliwe doświadczenie*. Nasze pojęcia substancji, siły, działania, realności itd., są zupełnie niezależne od doświadczenia i nie zawierają w sobie żadnego zmysłowego zjawiska. [...]

Podobnie więc jak intelekt wymagał dla doświadczenia *kategorii*, tak samo rozum zawiera w sobie podstawę dla idei, przez co rozumiem pojęcia konieczne, których przedmiot nie może być jednak dany w doświadczeniu. Te idee tak samo tkwią w naturze rozumu, jak kategorie w naturze intelektu, i jeżeli towarzyszy im ów pozór, który łatwo może nas zwieść, to pozór ten jest nieunikniony. [...]

Odróżnienie idei, tj. *czystych pojęć rozumowych, i kategorii, czyli czystych pojęć intelektu, jako poznania zgoła różnego rodzaju, pochodzenia i użyciu* stanowi tak ważny czynnik przy zakładaniu podwalin pod naukę, która ma w sobie zawierać system wszelkiego poznania *a priori*, że bez takiego odróżnienia metafizyka jest bezwzględnie niemożliwa lub jest co najwyżej bezładną, partacką próbą sklecenia domku z kart bez znajomości materiałów, z którymi ma się do czynienia, i ich przydatności do tego czy innego celu. Gdyby krytyka czystego rozumu zdziałała to jedno tylko, że po raz pierwszy wskazałaby wyraźnie tę różnicę, to już przez to samo więcej by się przyczyniła do wyjaśnienia naszego pojęcia metafizyki i do kierowania badaniami w jej dziedzinie niż wszystkie bezpłodne usiłowania uczynienia zadość transcendentnym zadaniom czystego rozumu, jakie od dawien dawna podejmowano, nigdy nie przypuszczając, że znajdujemy się tu w dziedzinie zupełnie innej niż dziedzina intelektu. Z tego powodu jednym tchem wymieniano pojęcia intelektu i rozumu, jak gdyby to były pojęcia tego samego rodzaju.

[*Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki*]

NIEBO GWIAZDZISTE NADE MNĄ, PRAWO MORALNE WE MNIE

Dwie rzeczy napełniają umysł coraz to nowym i wzmagającym się podziwem i czią, im częściej i trwalej się nad nimi zastanawiamy: *niebo gwiazdziste nade mną, prawo moralne we mnie*. Nie potrzebuję ich szukać ani jedynie domyślać się poza polem mojego widzenia jako spowitych w ciemnościach lub znajdujących się poza granicami mego poznania; widzę je przed sobą i wiążę je bezpośrednio ze świadomością mego istnienia. *To pierwsze* zaczyna się od miejsca, jakie zajmuję w zewnętrznym świecie zmysłów, i rozszerza powiązanie rzeczy, wśród których ja się znajduję, w nieprzejeđną dal ze światami nad światami i systemami systemów, a ponadto jeszcze w bezgraniczne czasy ich periodycznego ruchu, jego początku i dalszego trwania. *To drugie* zaczyna się od mej niewidzialnej jaźni, od mej *osobowości*, i przedstawia mnie w świecie, który posiada wprawdzie w nieskończoność, którego jednak intelekt może dociec i z którym poznaję siebie jako pozostającego w związku nie tak, jak tam, jedynie przypadkowym, lecz powszechnym i koniecznym. Pierwszy widok, widok nieskończonej mnogości światów niejako unicestwia moją ważność jako zwierzęcego stworzenia, które musi z powrotem zwrócić materię, z której się poczęło, planecie (będącej jedynie punktem we wszechświecie), gdy skończy się krótki czas, przez który było (nie wiadomo w jaki sposób) obdarzone siłą życiową. Drugi natomiast nieskończenie podnosi moją wartość jako inteligencji, dzięki mej osobowości, w której prawo moralne objawia mi życie niezależne od zwierzęcości, a nawet od całego świata zmysłów, przynajmniej o ile to daje się wnieść z celowego określenia mego istnienia przez to prawo – określenia, które nie jest ograniczone do warunków i granic twego życia, lecz sięga w nieskończoność.

[Krytyka praktycznego rozumu]

AUTONOMIA WOLI

Pojęcie wolności jest kluczem do wyjaśnienia autonomii woli. *Wola jest rodzajem przyczynowości istot żyjących, o ile są rozumne, a wolność byłaby tą własnością tej przyczynowości, dzięki której może ona działać niezależnie od obcych skłaniających ją przyczyn*; tak jak przyrodzona konieczność jest tą właściwością przyczynowości wszystkich istot bezrozumnych, że do działania skłania je wpływ obcych przyczyn.

Przytoczone wyjaśnienie wolności jest negatywne i dlatego dla poznania jej istoty bezpłodne; atoli wynika z niego jej pozytywne pojęcie, tym obfitsze w treści i płodniejsze. Ponieważ pojęcie przyczynowości zawiera w sobie pojęcie praw, według których coś, co nazywamy przyczyną, musi być urzeczywistnione przez coś innego, tj. skutek, więc wolność, jakkolwiek nie jest własnością woli polegającą na działaniu według praw przyrody, nie jest jednak wskutek tego czymś prawu zgoła niepodlegającym, lecz musi raczej być przyczynowością według niezmiennych praw, jakkolwiek szczególnego rodzaju; inaczej bowiem wolna wola byłaby niepodobieństwem. Przyrodzona konieczność była *heteronomią* przyczyn sprawczych; albowiem skutek był możliwy tylko według prawa, że coś innego skłaniało do działania przyczynę sprawczą, bo czymże innym może być *wolność woli, jak autonomią, tj. własnością woli polegającą na tym, że ona sama dla siebie prawem?* Zdanie zaś: wola jest we wszystkich czynach sama sobie prawem, oznacza tylko zasadę, żeby nie postępować według żadnej innej maksymy, tylko według tej, która może także samą siebie jako prawo ogólne mieć za przedmiot. [...]

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

Twierdzę więc: Każda istota, która nie może działać inaczej, jak w imię idei wolności, jest dlatego w praktyce rzeczywiście wolna, tj. mają dla niej ważność wszystkie prawa złączone nierozdzielnie z wolnością, tak jak gdyby wola jej także sama w sobie była wolna i z punktu widzenia teoretycznej filozofii trafnie była za wolną uznana. A zatem twierdzę, że każdej istocie rozumnej mającej wolę musimy przyznać koniecznie także ideę wolności, w imię której jedynie działa.

[Uzasadnienie metafizyki moralności]

IMPERATYW KATEGORYCZNY

Każda rzecz w przyrodzie działa podług praw. Tylko istota rozumna posiada władzę działania według przedstawienia praw, tj. według [uświadomionych] zasad, czyli posiada wolę. Ponieważ do wyprowadzenia czynów z praw potrzebny jest rozum, przeto wola nie jest niczym innym jak praktycznym rozumem. Jeżeli rozum skłania wolę nieodparcie, to czyny takiej istoty, poznane jako obiektywnie konieczne, są także konieczne subiektywnie, tzn. wola jest władzą wybierania tego tylko, co rozum poznaje niezależnie od skłonności jako praktycznie konieczne, tj. jako dobre. Jeżeli zaś rozum sam przez się skłania wolę w niedostatecznej mierze, jeżeli podlega ona jeszcze subiektywnym warunkom (pewnym pobudkom), które nie zawsze zgadzają się z obiektywnymi; jednym słowem, jeżeli wola sama w sobie nie zgadza się z w pełni z rozumem (co u człowieka rzeczywiście zachodzi), to czyny, poznane obiektywnie jako konieczne, są subiektywnie przypadkowe, a skłanianie takiej woli według praw obiektywnych jest przymusem. [...]

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

Wszystkie imperatywy wyrażają powinność i wskazują przez to na stosunek obiektywnego prawa rozumu do woli, której co do jej subiektywnej własności prawo to nie określa z koniecznością (wskazują na przymus). Mówią one, że byłoby dobrze coś uczynić lub czegoś zaniechać, ale mówią to woli, która nie zawsze dlatego coś czyni, że przedstawia się jej, iż dobrze jest tak postąpić. [...] Wszelkie imperatywy nakazują albo hipotetycznie, albo kategorycznie. W pierwszym wypadku przedstawiają praktyczną konieczność możliwego czynu jako środka prowadzącego do czegoś innego, czego chcemy (albo przynajmniej możemy chcieć). Kategorycznym byłby imperatyw, który przedstawiałby czyn jako sam w sobie, bez względu na inny cel, jako obiektywnie konieczny. [...] Gdyby czyn był dobry tylko jako środek do czegoś innego, w takim razie imperatyw jest hipotetyczny; jeżeli przedstawiamy sobie *czyn jako dobry sam w sobie*, a więc jako koniecznie występujący w woli zgodnej samej przez się z rozumem jako jej zasadą, to imperatyw jest kategoryczny. [...]

Kategoryczny imperatyw jest więc tylko jeden i brzmi następująco: postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby się stała prawem powszechnym. [...]

Jeżeli więc ma istnieć najwyższa praktyczna zasada, a w stosunku do woli ludzkiej imperatyw kategoryczny, to musi ona być taka, że z przedstawienia tego, co jest konieczne dla każdego celem – ponieważ jest celem samym w sobie – tworzy obiektywną zasadę woli, a więc może służyć za ogólne praktyczne prawo. Podstawą tej zasady jest to, że *natura rozumna istnieje jako cel sam w sobie*. Tak przedstawia sobie człowiek konieczne własne swoje istnienie; o tyle więc powyższa zasada jest subiektywną zasadą czynów ludzkich. Tak jednak przedstawia sobie [...] także każda inna istota rozumna swoje istnienie według tej samej rozumowej zasady, która jest ważna także dla mnie; a więc jest ona zarazem obiektywną zasadą, z której jako najwyższej praktycznej podstawy muszą dać się wyprowadzić wszystkie prawa woli. Praktyczny imperatyw brzmi następująco: *Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jak też w osobie każdego innego, używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka.*

[Uzasadnienie metafizyki moralności]