



IMMANUEL KANT

O PEWNYM NA NOWO PODNIESIONYM NOBLIWYM TONIE W FILOZOFII

[VIII 389]¹ Miano filozofii, po tym jak utraciło swoje pierwsze znaczenie naukowo uprawianej mądrości życia, już bardzo wcześnie weszło w obieg jako nazwa ozdoby intelektu niepospolitych myślicieli, którym filozofia obecnie jawi się jako sposób odśłaniania tajemnicy. – Asceci z Pustyni Makaryjskiej² swój stan zakonny nazywali filozofią. Alchemik określał się mianem *philosophus per ignem*. Skupieni w lożach masoni czasów starożytnych i nowożytnych dzięki tradycji są adeptami pewnej tajemnicy, o której zawistnie nie chcą nam rzec ni słowa (*philosophus per initiationem*). Wreszcie najnowszymi jej [*scil.* tajemnicy] właścicielami są ci, którzy mają ją w sobie, ale na nieszczęście nie potrafią jej wypowiedzieć oraz wszem i wobec zakomunikować za pomocą języka

¹ Oznaczenia podane w nawiasach kwadratowych wskazują na tom i stronę w krytycznym wydaniu dzieł Kanta (tzw. Akademie-Ausgabe). Wszystkie podkreślenia w tekście oraz przypisy oznaczone asteriskiem pochodzą od Kanta.

² *Die Makarische Wüste*. Najpewniej chodzi o pustynię Sketis (w literaturze chrześcijańskiej Pustynia Nitryjska, obecnie Wadi El Natrun w Egipcie), miejsce pobytu i ascezy św. Makarego (ok. 300 – ok. 390 r. n. e) oraz innych wczesnochrześcijańskich mnichów-ascetów. Za ceną podpowiedź dziękuję dr Joannie Papiernik.

(*philosophus per inspirationem*). Jeśli więc istniałoby jakieś poznanie tego, co nadzmysłowe (które wyłącznie w aspekcie teoretycznym stanowi prawdziwą tajemnicę), czego odsłonięcie dla ludzkiego intelektu jest wszelako możliwe w aspekcie praktycznym, to poznanie takie, [wywiedzione] z intelektu jako zdolności poznawania za pomocą pojęć, dalece nie dorównywałoby takiemu, które jako zdolność naoczności mogłoby być bezpośrednio ujmowane przez intelekt, albowiem intelekt dyskursywny, aby poczynić postępy w dziedzinie poznania, musi za pomocą tych pierwszych [*scil.* pojęć] włożyć wiele pracy w rozbiór oraz ponowne złożenie swych pojęć podług pryncypiów oraz mozolnie wspinać się po licznych stopniach, a zamiast tego naoczność intelektualna miałaby ujmować, jak również prezentować przedmiot bezpośrednio i w jednym akcie. – Kto uważa się za posiadacza tejże naoczności, z pogardą i z góry patrzeć będzie na ów dyskursywny intelekt, a z drugiej strony – wygoda takiego użycia rozumu silnie nakłania do zuchwałego przyjęcia tego rodzaju zdolności naoczności, jak również do gorącego zalecania ugruntowanej w niej filozofii, co też można łatwo wyjaśnić, odwołując się do właściwego ludziom egoistycznego pociągu, któremu rozum milcząco pobbłża.

[VIII 390] To bowiem, że ci, którzy mają środki do życia, czy to okazałe, czy skromne, uważają się za wielkich i nobliwych panów w porównaniu z tymi, którzy zmuszeni są pracować, by przeżyć, wypływa nie z samego tylko naturalnego lenistwa, lecz również z właściwej ludziom próżności (źle rozumianej wolności). – Arab lub Mongoł gardzi mieszczaninem i w porównaniu z nim uważa się za kogoś nobliwego, ponieważ tułanie się po pustyni ze swymi końmi i owcami stanowi raczej rozrywkę niż pracę. Zamieszkujący lasy Tunguz mniema, iż złorzeczy swemu bratu, mówiąc: „Żebyś musiał swoje bydło sam hodować jak Buriat!”. Ten zaś podaje przekleństwo dalej i powiada: „Żebyś musiał uprawiać rolę

jak Rosjanin!”. Ten ostatni, kierując się swoim sposobem myślenia, być może powie: „Żebyś musiał siedzieć przy krośnie tkackim jak Niemiec!”.

– Krótko mówiąc, wszyscy uważają się za nobliwych w takiej mierze, w jakiej przekonani są, iż nie potrzebują pracować, i zgodnie z tą zasadą ostatnio doszło do tego, że otwarcie i publicznie głosi się rzekomą filozofię, która wymaga nie pracy, lecz wyłącznie wsłuchiwania się z upodobaniem w wyrocznie, znajdującą się w nas samych, aby bez reszty osiąść całą tę mądrość, którą ma się na uwadze, uprawiając filozofię. To zaś dokonuje się w tonie wskazującym, iż ci, [którzy takową filozofię głoszą,] nie mają zamiaru stawać w jednym szeregu z tymi, którzy – na modłę szkolną – uważają się za obowiązanych wolno i rozważnie postępować naprzód od krytyki swej zdolności poznawczej do poznania dogmatycznego, lecz mniemają, że – na modłę geniuszy – za pomocą jednego jedyne go przenikliwego spojrzenia w głąb siebie są w stanie dokazać wszystkiego, czego zawsze dostarczyć może tylko pilność, a pewnie nawet i więcej. Wprawdzie niejeden potrafi w pedantyczny sposób chełpić się naukami wymagającymi pracy, jak na przykład matematyką, przyrodoznawstwem, dawną historią, językoznawstwem itd., a nawet filozofią, o ile jest ona zmuszona wdawać się w metodyczne rozwijanie oraz systematyczne zestawianie pojęć, atoli tylko filozofowi naoczności – który prezentuje się [nam] nie za pomocą, wiodącej z dołu ku górze, herkulesowej pracy samopoznania, lecz, przeskakując nad nią, za pomocą prowadzącej z góry na dół, nic go nie kosztującej apoteozy – przyjść może na myśl, by pozować na kogoś wielce nobliwego, tylko dlatego, że przemawia ze swojego punktu widzenia i nie jest obowiązany przed nikim zdać z tego sprawy.

A teraz do rzeczy samej!

[VIII 391] Platon, równie dobry matematyk, jak filozof, we właściwościach pewnych figur geometrycznych, na przykład okręgu, podziwiał swego rodzaju celowość, to znaczy zdatność do rozwiązania różnorodnych problemów lub też różnorodność rozwiązania jednego i tego samego problemu na podstawie jednego pryncypium (jak choćby w teorii miejsc geometrycznych³), tak jakby wymogi konstrukcji pewnych pojęć wielkości zostały w nich rozmyślnie umieszczone, choć ich konieczność można poznać oraz udowodnić *a priori*. Jednakże celowość jako przyczyna daje się pomyśleć wyłącznie za sprawą stosunku przedmiotu do jakiegoś intelektu.

Ponieważ jednak za pomocą naszego intelektu, jako zdolności poznawania przez pojęcia, nie potrafimy *a priori* rozszerzyć poznania poza nasze pojęcie (co przecież rzeczywiście zachodzi w matematyce), to Platon zmuszony był dla nas, ludzi, przyjąć dane naoczne a priori, które wszak swoje pierwsze źródło miałyby mieć nie w naszym intelekcie (albowiem nie stanowi on zdolności naoczności, tylko zdolność dyskursywną, czyli zdolność myślenia), lecz w takim intelekcie, który zarazem byłby pierwszą źródłową racją⁴ wszystkich rzeczy, to znaczy w intelekcie boskim, a wówczas owe dane naoczne wprost zasługiwałyby na miano prawzorów⁵ (idei). Wszelako nasza naoczność tychże boskich idei (albowiem jakąś naoczność *a priori* musimy przecież posiadać, jeśli chcemy pojąć zdolność [tworzenia] syntetycznych twierdzeń w czystej matematyce), [zdaniem Platona] jest nam dana

³ Kantowi chodzi tu zapewne o *Geometria situs* (niekiedy też *Analysis situs*), dział matematyki znany dziś pod nazwą topologii, w którym bada się własności figur geometrycznych i brył, które nie ulegają zmianie nawet po radykalnym ich zdeformowaniu (ściskanie, rozciąganie).

⁴ *Der Urgrund*.

⁵ *Die Urbilder*.

jedynie pośrednio, jako naoczność kopii⁶ (*ectypa*), poniekąd naoczność widmowych sylwetek⁷ wszystkich tych rzeczy, poznawanych przez nas syntetycznie *a priori*, i staje się naszym udziałem w momencie narodzin, który jednak zarazem przynosi ze sobą zaćmienie tychże idei za sprawą zapomnienia ich źródła w następstwie tego, iż duch nasz (zwany teraz duszą) strącony został w ciało, a stopniowe uwalnianie się z jego więzów stanowić musi obecnie szlachetne zajęcie filozofii*^[1].

[VIII 392] Wszelako nie wolno nam także zapominać o Pitagorasie, o którym rzecz jasna wiemy teraz za mało, by wyrobić sobie niewzruszone zdanie o metafizycznym pryncypium jego filozofii. – Tak jak uwagę Platona przyciągały cudowne własności figur (geometria), tak uwagę Pitagorasa przykuwały cudowne własności liczb (arytmetyka), to znaczy pozór pewnej celowości oraz niejako rozmyślnie umieszczona w ich naturze zdatność do rozwiązywania rozmaitych rozumowych zadań matematyki, które wymagają założenia naoczności *a priori* (czas i przestrzeń), a nie samego tylko myślenia dyskursywnego;

⁶ *Die Nachbilder*.

⁷ *Die Schattenbilder*.

*^[1] Platon z tymi wszystkimi wnioskami poczyna sobie przynajmniej konsekwentnie. Bez wątpienia miał on przed oczami, choć w niejasnej postaci, to pytanie, które dopiero niedawno zostało wyraźnie sformułowane: „Jak są możliwe syntetyczne twierdzenia *a priori*?”. Jeśliby wówczas zdołał odgadnąć to, co dopiero później odkryto, mianowicie że wprawdzie istnieją dane naoczne a priori, ale nie przynależą one do ludzkiego intelektu, lecz są zmysłowe (i noszą miano przestrzeni i czasu), a w konsekwencji, że wszystkie przedmioty zmysłów [są] przez nas [poznawane] wyłącznie jako zjawiska i nawet ich formy, które w matematyce potrafimy określać *a priori*, nie są formami rzeczy samych w sobie, lecz (podmiotowymi) formami naszej zmysłowości [VIII 392], zachowującymi zatem ważność dla wszystkich przedmiotów możliwego doświadczenia, ale też ani o krok dalej, to czystej naoczności (której potrzebował, aby pojąć syntetyczne poznanie *a priori*) nie szukały w boskim intelekcie oraz jego prawzorach wszystkich bytów [rozumianych] jako samoistne przedmioty i w ten sposób nie wzniosłyby pochodni [filozoficznego] marzycielstwa. Albowiem z pewnością rozumiał, że gdyby zechciał twierdzić, iż w naoczności, leżącej u podstawy geometrii, można empirycznie oglądać przedmiot sam w sobie, to geometria, a wraz z nią cała matematyka, byłaby wyłącznie nauką doświadczeniową, to zaś pozostaje w sprzeczności z koniecznością, która (wraz z poglądownością [jej sądów]) stanowi dokładnie to, co zapewnia jej tak wysoką rangę pośród wszystkich nauk.

przyciągały one jego uwagę jako swego rodzaju magia, służąca wyłącznie zrozumieniu możliwości nie tylko rozszerzania naszych pojęć wielkości w ogóle, lecz także ich szczególnych i niejako obfitujących w tajemnice atrybutów. – Historia powiada, że odkrycie relacji liczbowej panującej między dźwiękami oraz prawa, podług którego wyłącznie tworzą one muzykę, nasunęło mu myśl, że, skoro w tej grze wrażeń [jaką jest muzyka,] matematyka (jako nauka o liczbach) zawiera również pryncypium jej formy (i to, jak się zdaje, *a priori* z racji jego konieczności), to jest w nas obecna, jakkolwiek wyłącznie ciemna, naoczność natury, która przez panujący nad nią intelekt została uporządkowana zgodnie z równaniami matematycznymi – idea ta, zastosowana do ciał niebieskich, doprowadziła później także do powstania doktryny harmonii sfer. Jakoż nic nie jest dla zmysłów bardziej ożywiającej niżli muzyka, wszelako w człowieku pryncypium ożywiającej stanowi dusza, skoro zaś zdaniem Pitagorasa muzyka polega wyłącznie na postrzeżonych relacjach liczbowych, a owo ożywiającej pryncypium w człowieku, dusza, zarazem jest wolnym, samookreślającym się jestestwem (co należy sobie dobrze zapamiętać), to jego definicję tejże, a mianowicie: *anima est numerus se ipsum movens*⁸, da się być może zrozumieć i poniekąd usprawiedliwić, o ile [VIII 393] założymy, iż za pomocą tejże zdolności wprawiania samej siebie w ruch zamierzał on wskazać na różnicę, jaka zachodzi między duszą a materią, która sama w sobie jest nieożywiona oraz nie daje się wprawiać w ruch inaczej jak tylko za sprawą jakiegoś czynnika zewnętrznego, a zatem [zamierzał wskazać] na wolność.

Matematyka tedy stanowiła to, o czym filozofowali zarówno Pitagoras, jak i Platon. Do dziedziny tego, co intelektualne, zaliczyli wszelkie

⁸ Dusza jest wprawiającą się w ruch liczbą.

poznanie *a priori* (bez względu na to, czy zawierało ono naoczność, czy pojęcie) i za sprawą takiej filozofii mniemali, iż natknęli się na tajemnicę tam, gdzie żadnej tajemnicy nie ma – nie dlatego, że rozum potrafi odpowiedzieć na wszystkie zadane mu pytania, lecz dlatego, iż jego wyrocznia milknie, gdy zagadnienie wzniesione zostało tak wysoko, że postradało wszelki sens. Gdy na przykład geometria zestawia i prezentuje pewne atrybuty okręgu zwane pięknymi (jak to można zobaczyć u Montuclii⁹) i ktoś zadaje pytanie: „Skąd biorą się te przysługujące mu atrybuty, które zdają się zawierać w sobie pewnego rodzaju przestrzenną zdatność oraz celowość?”, to nie sposób udzielić na nie innej odpowiedzi niż ta oto: *Quaerit delirus, quod non respondet Homerus*¹⁰. Sam sobie przeczy, kto na modłę filozoficzną pragnie rozwikłać jakieś zagadnienie matematyczne, na przykład: co sprawia, iż racjonalna relacja trzech boków trójkąta prostokątnego może być wyłącznie relacją liczb 3, 4, 5? Ten wszakże, kto filozofuje nad jakimś zagadnieniem matematycznym, przekonany jest, że natknął się tu na jakąś tajemnicę i z tego powodu sądzi, iż dostrzega coś niezmiernie wielkiego tam, gdzie [w istocie] niczego nie widzi, a autentyczną filozofię (*philosophia arcani*) upatruje właśnie w tym, że głowi się na jakąś ideą, której nie potrafi ani zrozumieć, ani też zakomunikować innym, a więc dokładnie tam, gdzie talent poetycki

⁹ Jean-Étienne Montucla (1725–1799) francuski matematyk i historyk matematyki, znany wówczas jako autor *Histoire des Mathématiques* (Paris, 1758). Niektóre wiadomości w przypisach do przekładu przytaczam za H. Maier, *Kants Werke. Akademie Textausgabe. Anmerkungen der Bände VI-IX*, Berlin–New York 1977, s. 512–513.

¹⁰ Średniowieczna sentencja zakonna. W dosłownym tłumaczeniu: „Szaleniec pyta o to, na co Homer nie odpowiada”. Natomiast w swobodnym przekładzie na język niemiecki brzmiała ona podówczas następująco: „Ein Narr kann mehr fragen, als zehn Kluge antworten können” [„Głupiec potrafi zadać więcej pytań niż dziesięciu mędrcom udzielić odpowiedzi”]. F. Philippi, *Kleines lateinisches Conversationslexicon, ein lexicographisches Handbuch der üblichsten lateinischen Sprichwörter, Sentenzen, Gnommen und Redensarten, wie sie oft auch in deutschen Schriften vorkommen, mit Sinnensprechender, freier Uebertragung für die Jugend und gebildete, der lateinischen Sprache unkundige Leser*, Erste Lieferung A bis M, Dresden 1825, s. 119.

znajduje dla siebie pożywkę w czuciu¹¹ i rozkoszowaniu się egzaltowanym marzycielstwem, co wprawdzie jest daleko bardziej ponętne i olśniewające aniżeli prawo rozumu, nakazujące wchodzić w posiadanie czegoś za pomocą pracy, atoli stwarza okazję, by ubóstwo i buta [takiego sposobu myślenia] dostarczyły nam również tego śmiechu wartego zjawiska, jakim jest wsłuchiwanie się w filozofię przemawiającą nobliwym tonem.

Natomiast filozofia Arystotelesa jest pracą. Wszelako rozpatruję go tutaj (podobnie jak dwu poprzednich) wyłącznie jako metafizyka, to znaczy analityka, rozkładającego wszelkie poznanie *a priori* na elementy, oraz jako sztukmistrza rozumowego¹², który je na powrót z tych elementów (z kategorii) syntetyzuje; opracowanie tegoż, w takim zakresie, w jakim to tylko możliwe, zachowało swą użyteczność, choć zawiodło, gdy idzie o postępy w rozciąganiu także na to, co nadzmysłowe, tych samych zasad, które obowiązują w dziedzinie tego, co zmysłowe, tam bowiem jego kategorie nie [VIII 394] sięgają (nie zauważył przy tym niebezpiecznego skoku, jakiego musiał być tu dokonać) – tutaj konieczne było naprzód podzielenie organu myślenia samego w sobie, rozumu, na dwie dziedziny,

¹¹ *Das Gefühl*. Zdecydowałem się niemal w całym tekście (poza nielicznymi momentami, w których ewidentnie idzie o uczucia) termin ten tłumaczyć jako „czucie”, a nie „uczucie”, gdyż, jak sądzę, lepiej oddaje to intencję Kanta, który terminem tym określa tu wszelkie niejasne, pozarozumowe, rzekome wglądy stanowiące podstawę do rozmaitych pseudofilozoficznych spekulacji, a nie same tylko emocjonalne stany i przeżycia podmiotu powstające w nim w reakcji na kontakt z jakąś rzeczą lub osobą.

¹² *Der Vernunftkünstler*. W terminologii Kanta termin ten oznacza filozofa zainteresowanego wyłącznie poznaniem spekulatywnym (tj. teoretycznym *a priori*). W swoich wykładach z logiki wyjaśnia: „Sztukmistrz rozumowy, albo – jak go nazywa Sokrates – filodoks, dąży wyłącznie do wiedzy spekulatywnej, nie bacząc na to, w jakiej mierze wiedza ta przyczynia się do [poznania] ostatecznego celu ludzkiego rozumu; podaje on prawa używania rozumu do wszelkich dowolnych celów” (I. Kant, *Logika. Podręcznik do wykładów*, przeł., oprac. oraz posłowiem opatrzył A. Banaszkiewicz, Gdańsk 2005, s. 36).

teoretyczną i praktyczną, oraz oszacowanie ich wielkości. Pracę tę jednak trzeba było wykonać w późniejszym czasie¹³.

Teraz wszakże pragniemy usłyszeć oraz należycie ocenić nowy ton w filozofowaniu (które potrafi być się bez filozofii).

Temu, że nobliwe osoby filozofują, nawet jeśli docierają przy tym aż do samych szczytów metafizyki, należy okazywać największe uszanowanie i zasługują one na wyrozumiałość z powodu (w znikomym stopniu dającego się uniknąć) uchybienia szkole, albowiem do jej poziomu zniżają się wszak, postępując ścieżką obywatelskiej równości*^[2]. – Tego wszelako, że ci, którzy pragną być filozofami, pozuja na ludzi wielce nobliwych, w żaden sposób nie można im darować, gdyż [w ten sposób] wynoszą się ponad towarzyszy ze swojego bractwa

¹³ Rzecz jasna ma tu Kant na myśli swoją własną filozofię krytyczną.

*^[2] Istnieje wszak różnica między filozofowaniem a pozowaniem na filozofa. To ostatnie dokonuje się w nobliwym tonie, gdy dzięki niewolniczemu przywiązaniu do ślepej wiary za filozofię podaje się despotyczną władzę nad rozumem ludu (ba, nawet nad swoim własnym). Wówczas pojawia się na przykład „wiara w legion piorunujący w czasach Marka Aureliusza”, jak również „wiara w pożar za sprawą cudu wywołany spod gruzów Jerozolimy na złość Julianowi Apostacie”^a, która uchodzi za właściwą i autentyczną filozofię, a jej przeciwieństwo nazywa się „niewiarą węglarzy”^b (tak jakby właśnie węglarze głęboko skryci w swych lasach tym się wstawili, że z głęboką niewiarą odnosili się do opowiadanych im bajek), a później dołącza do tego zapewnienie, iż filozofia skończyła się już dwa tysiące lat temu, ponieważ „Stagiryta dokazał dla nauki tak wiele, że swoim następcom pozostawił już niewiele ważkich rzeczy do odkrycia”^c. Tak tedy egalitarystami, gdy idzie o ustrój polityczny, są nie tylko ci, którzy podążając za Rousseau, chcą, by wszyscy bez wyjątku obywatele państwa byli równi, ponieważ Każdy jest Wszystkim, lecz także i ci, którzy pragną, by Wszyscy byli sobie równi, jako że oprócz Jednego wszyscy oni są niczym i w ten sposób okazują się monarchistami z zawiści, wynoszącymi na tron już to Platona, już to Arystotelesa, aby uświadomiwszy sobie swą niezdolność do samodzielnego myślenia, uniknąć nienawistnego im porównania ze współczesnymi. Tak oto człek nobliwy (zwłaszcza za pomocą ostatniej z przytoczonych wcześniej wypowiedzi) w ten sposób pozuje na filozofa, że przez obskurantyzm kładzie kres wszelkiemu dalszemu filozofowaniu. – Fenomenowi tego nie sposób w stosownym dlań świetle pokazać lepiej niż w swej bajce uczynił to Voß^d (*Berlinische Monatschrift*, November 1795, ostatnia strona) – wiersz, który sam jeden wart jest najwyższej nagrody.

oraz naruszają ich niezbywalne prawo wolności i równości [panujące] w sprawach samego tylko rozumu.

[VIII 395] Pryncypium, polegające na chęci filozofowania pod wpływem jakiegoś wyższego czucia, spośród wszystkich najbardziej pasuje do nobliwego tonu. Któż bowiem chciałby kwestionować moje czucie? Jeśli teraz zdołam jeszcze sprawić, iż wiarygodne stanie się to, że owo czucie jest nie tylko subiektywnie we mnie, lecz można wymagać go od Każdego, a zatem [występuje ono] również obiektywnie i jako element poznania, a więc wcale nie odgrywa roli pojęcia w mędrkowaniu, lecz obowiązuje jako naoczność (ujęcie samego przedmiotu), to mam wielką przewagę nad tymi wszystkimi, którzy najpierw muszą się usprawiedliwić, nim będzie im wolno chełpić się prawdziwością swych twierdzeń. Dlatego też mogę przemawiać tonem pana i władcy, któremu oszczędzono trudu udowadniania tytułu własności (*beati possidentes*). – Zatem niech żyje filozofia [wywiedziona] z czucia, prowadząca nas wprost do rzeczy samej! Precz z mędrkowaniem [wychodzącym] z pojęć, które próbuje dotrzeć tam okreśną drogą cech ogólnych i które, nim jeszcze wejdzie w posiadanie jakiegoś dającego się bezpośrednio uchwycić materiału, domaga się z góry określonych form, pod które mogłoby ów materiał podłożyć! I nawet jeśli przyjąć, że rozum w ogóle może szerzej nie tłumaczyć się z legalności nabycia tych swoich wysokich wglądów, to przecież ciągle pozostaje faktem, że „Filozofia ma swoje dostępne dla czucia tajemnice”^[3].

^[3] Słynny ich posiadacz tak oto na ten temat się wypowiedział: „Dopóki rozum, jako prawodawca woli, zmuszony będzie do fenomenów (przez które rozumie się tutaj wolne postępy ludzkie) zwracać się w te oto słowa: ‘Ty mi się podobasz, a ty nie’, dopóty fenomeny te będzie musiał uważać za skutki pewnych realności”^e, z czego następnie wnioskuje, że prawodawstwo rozumu potrzebuje nie samej tylko jakiejś formy, lecz także pewnej materii (materiału, celu) jako racji determinującej wolę, to znaczy, jeśli rozum ma być praktyczny, uczucie przyjemności (lub przykrości) związanej z jakimś przedmiotem musi poprzedzać to prawodawstwo. – Błąd ten, raz dopuszczony, zniweczyłby wszelką naukę o moralności i nie pozostawiłby nam nic prócz maksymy

szczęśliwości, która właściwie mówiąc nie może posiadać absolutnie żadnego obiektywnego pryncypium (ponieważ jest ona rozmaita stosownie do różnorodności podmiotów [ludzkich]), błąd ten, powiadam, można w sposób pewny wydobyć na światło dzienne tylko za pomocą następującego kryterium [oceny] uczuć. Ta przyjemność (lub przykreść), która, aby uczynek się dokonał, musi koniecznie prawo poprzedzać, jest patologiczna, ta wszakże, która aby zaistnieć, musi koniecznie być przez prawo poprzedzana, jest moralna. Tamta za podstawę ma pryncypia empiryczne (materia woli arbitralnej), ta zaś czyste pryncypium *a priori* (w którym idzie wyłącznie o formę determinowania woli). – Za pomocą tego kryterium można również bez trudu zdemaskować [występujący tu] sofizmat (*fallacia causae non causae*), ponieważ eudajmonista utrzymuje, iż przyjemność (zadowolenie) – którą jakiś mąż prawy ma na uwadze, aby ongi jej zażywać ze świadomością [VIII 396], iż dobrze pokierował swym życiem – a więc widok na własną przyszłą szczęśliwość stanowi wszak właściwą pobudkę tego, iż dobrze (zgodnie z prawem) kieruje on swoim życiem. Jeśli jednak zmuszony jestem naprzód uznać go za [człowieka] prawego i posłusznego prawu – to znaczy za kogoś, u kogo prawo poprzedza przyjemność – by w przyszłości [mógł on] odczuwać uciechę duszy (*die Seelenlust*) ze świadomością, iż dobrze pokierował swym życiem, to stanowi to błędne koło we wnioskowaniu [eudajmonisty], gdy z tego, co ostatnie, a co jest następstwem [*scil.* z przyjemności], robi się przyczynę owego sposobu życia.

Co się zaś tyczy synkretyzmu niektórych moralistów, polegającego na tym, że w eudajmonii, nawet jeśli nie w całości, to przynajmniej po części, upatruje się obiektywne pryncypium moralności (choć przyznaje się przy tym, że niepostrzeżenie ma ona również subiektywny wpływ na zgodne z obowiązkiem determinowanie woli człowieka), to stanowi to przecież prosty sposób pozbawienia się wszelkich pryncypiów [moralnych]. Albowiem ingerujące tu, zapożyczone od szczęśliwości pobudki, choć w efekcie prowadzą do dokładnie tych samych postępków, jakie wypływają z [przestrzegania] czystych zasad moralnych, to jednak zarazem zanieczyszczają i osłabiają samo usposobienie moralne, którego wartość oraz wysoka ranga właśnie na tym polega, że nie oglądając się na te pobudki, co więcej, przewyciężając wszelkie ich zachwalanie [przez tych moralistów], nie okazuje się posłuszeństwa niczemu innemu jak tylko prawu.

*[4] W znaczeniu teoretycznym drugiego z tych terminów niekiedy używa się także jako równoznacznego z wyrażeniem „uważać coś za prawdopodobne”, a wówczas z całą mocą należy podkreślić, że o tym, co przekracza wszelkie możliwe granice doświadczenia, nie sposób mówić ani że jest prawdopodobne, ani że jest nieprawdopodobne, a zatem słowo „wiara” w odniesieniu do takiego przedmiotu w znaczeniu teoretycznym nie znajduje absolutnie żadnego zastosowania. – Przez wyrażenie „to lub owo jest prawdopodobne” rozumie się coś pośredniego (w dziedzinie uznawania-za-prawdę) między mniemaniem a wiedzą, a tam los jego jest taki, jaki przypada w udziale wszystkim innym rzeczom pośrednim – zrobić z niego można, co się żywnie podoba. – Jeśli jednak kto na przykład powiada: „Jest przynajmniej prawdopodobne, że dusza żyje po śmierci”, to nie wie, czego chce. Albowiem „prawdopodobne” znaczy „to, co uznawane jest za prawdę, ma po swojej stronie więcej niżli połowę pewności (tj. racji dostatecznej)”. Racje [które się tu podaje] muszą więc wszystkie razem wzięte zawierać w sobie jakąś fragmentaryczną wiedzę, jakąś część poznania przedmiotu, o którym wydaje się sąd. Jeśli teraz przedmiot ów nie stanowi obiektu jakiegoś możliwego dla nas poznania (a takim jest natura duszy jako substancji żyjącej również poza związkiem z ciałem, to znaczy [duszy rozumianej] jako duch), to o jego możliwości [VIII 397] nie można sądzić ani że jest prawdopodobna, ani że jest nieprawdopodobna, lecz w ogóle nie sposób wydać tu jakiegokolwiek sądu. Albowiem

[VIII 396] Z tą głoszoną przez niektórych dostępnością przedmiotu dla czucia, przedmiotu, z którym wszak zetknąć się można wyłącznie w czystym rozumie, sprawa ma się następująco. – Otóż dotychczas można było usłyszeć tylko o trzech stopniach uznawania-za-prawdę¹⁴ aż po jego rozplynięcie się w zupełnej

rzekome racje poznawcze składają się tutaj na szereg, który w najmniejszym nawet stopniu nie zbliża się do racji dostatecznej, a więc i do samego poznania [przedmiotu], a to dlatego, że odnoszą się one do czegoś nadzmysłowego, czego – jako nadzmysłowego właśnie – żadne poznanie teoretyczne nie jest możliwe.

Tak samo sprawy się mają z wiarą w czyjeś świadcetwo, które dotyczy ma czegoś nadzmysłowego. Uznawanie-za-prawdę jakiegoś świadectwa zawsze jest czymś empirycznym, a osoba, w której świadectwo mam uwierzyć, musi stanowić przedmiot doświadczenia. Jeśli jednak rozumie się przez nią jakąś istotę nadzmysłową, to o samej egzystencji tej osoby, a w konsekwencji o tym, że jest to taka istota, która mi to zaświadcza, nie może pouczyć mnie żadne doświadczenie (jest to bowiem wewnętrznie sprzeczne); nie mogę również wnioskować o tym na podstawie podmiotowej niemożności wyjaśnienia sobie inaczej zjawiska jakiegoś zachodzącego we mnie wewnętrznego wezwania niż za pomocą nadnaturalnego wpływu (w następstwie tego, co właśnie zostało powiedziane na temat osądzania czegoś podług prawdopodobieństwa). Nie istnieje przeto żadna teoretyczna wiara w to, co nadzmysłowe.

Wszelako w znaczeniu praktycznym (moralno-praktycznym) wiara w to, co nadzmysłowe, jest nie tylko możliwa, lecz nawet pozostaje z nim w związku nierozzerwalnym. Albowiem zsumowana we mnie moralność dana jest (za sprawą imperatywu kategorycznego) wprawdzie nadzmysłowo, a zatem nieempirycznie, a mimo to wraz z niezaprzeczalną prawdziwością i autorytetem, atoli nakazuje ona pewien cel, który, rozpatrywany teoretycznie, bez dążącej ku niemu mocy Władcy Świata, moimi jedynie siłami jest nieosiągalny ([cel ów to] dobro najwyższe). Jednakże wierzyć Weń moralno-praktycznie oznacza nie to, że z góry przyjmuje się jego rzeczywistość za prawdziwą w aspekcie teoretycznym, aby w ten sposób [z jednej strony] uzyskać oświecenie, służące zrozumieniu owego nakazanego celu, oraz [z drugiej] pobudki, by go zrealizować – do tego bowiem obiektywnie wystarczające jest już samo prawo rozumu, lecz [to, że w aspekcie moralno-praktycznym przyjmuje Go] po to, aby zgodnie z ideałem tego celu postępować tak, jak gdyby takie rządy nad światem były czymś rzeczywistym; imperatyw ów bowiem (nakazujący nie wiarę, lecz postępowanie) zawiera, od strony człowieka patrząc, posłuszeństwo oraz podporządkowanie jego samowoli prawu, atoli, patrząc od strony woli nakazującej człowiekowi pewien cel, równocześnie pewną dostosowaną do tego celu zdolność (która nie jest ludzka), a gwoli jego realizacji rozum ludzki wprawdzie może nakazywać postęпки, ale nie efekt tychże (osiągnięcie tego celu), skoro nie zawsze lub nie całkiem leży on w mocy człowieka. Zatem w imperatywie kategorycznym rozumu pod względem materii praktycznego, który do człowieka takimi oto zwraca się słowy: „Chcę, by twoje postęпки harmonizowały z ostatecznym celem wszystkich rzeczy”, jest już zarazem pomyślane założenie woli prawodawczej, mieszczącej w sobie wszelką władzę (woli boskiej) i nie trzeba tego w jakiś szczególny sposób narzucać.

¹⁴ *Das Fürwahrhalten.*

niewiedzy, a mianowicie o wiedzy, wierze i mniemaniu^{*[4]}. Obecnie zaś wprowadzono nowy, [VIII 397] niemający absolutnie nic wspólnego z logiką; ma on być nie postępem intelektu, lecz przecuciem¹⁵ (*praevisio sensitiva*) tego, co wcale nie stanowi przedmiotu zmysłów, to znaczy wycuciem tego, co nadzmysłowe¹⁶.

[VIII 398] Zatem samo przez się jasne jest, że mamy tu do czynienia z jakimś mistycznym dotknięciem, przeskokiem (*salto mortale*) od pojęć do tego, co nie daje się pomyśleć, ze zdolnością uchwycenia tego, czego żadne pojęcie nie sięga, z oczekiwaniem tajemnic lub raczej z mamieniem nimi, w rzeczywistości jednak z rozstrojem umysłów prowadzącym do egzaltowanego marzycielstwa¹⁷. Ponieważ wycucie [czegoś] jest ciemnym wyczekiwaniem¹⁸ i zawiera w sobie nadzieję na olśnienie¹⁹, które wszakże, gdy idzie o zadania rozumu, możliwe jest tylko za pomocą pojęć, to gdy są one [*scil.* owe pojęcia] transcendentne i nie prowadzą do właściwego poznania przedmiotu, z konieczności będzie musiało ono obiecywać namiastkę tegoż [poznania]²⁰ – nadnaturalne uwiadomienie²¹ (mistyczną iluminację). To wszakże oznacza śmierć wszelkiej filozofii.

Platon-akademik został tedy ojcem wszelkiego egzaltowanego marzycielstwa [związanego] z filozofią, atoli bez własnej winy (gdyż swoich intelektualnych danych naocznych używał on wyłącznie regresywnie, gwoli wyjaśnienia możliwości syntetycznego poznania *priori*, a nie progresywnie, w celu rozszerzania go za pomocą owych dających się odczytać w boskim intelekcie idei). Nie chciałbym jednak

¹⁵ *Die Vorempfindung.*

¹⁶ *Die Ahnung des Übersinnlichen.*

¹⁷ *Die Schwärmerei.*

¹⁸ *Die dunkle Vorerwartung.*

¹⁹ *Die Hoffnung eines Aufschlusses.*

²⁰ Zdanie w oryginale jest w tym miejscu wadliwie zbudowane i nie daje się łatwo naprawić. Idę tu za emendacją tekstu zaproponowaną przez E. Cassirera.

²¹ *Die übernatürliche Mittheilung.*

mieszać tego (ostatnio przetłumaczonego na niemiecki)²² Platona-epistolografa z Platonem-akademikiem. Ten pierwszy domaga się prócz „czterech rzeczy przynależnych do poznania – nazwy przedmiotu, opisu, prezentacji i nauki – jeszcze piątego [‘koła u wozu’ – dopisek Kanta], mianowicie jeszcze samego przedmiotu wraz z jego prawdziwym bytem”²³. – „Pragnie on [‘jako egzaltowany filozof’ – dopisek Kanta] uchwycić tę niezmienną istotę, dającą się oglądać wyłącznie w duszy i przez duszę, w której – jak od przeskakującej iskry ognia – samo z siebie zapala się światło; wszelako o istocie tej mówić nie sposób, a już na pewno nie szerokiemu ogółowi, ponieważ natychmiast dałoby się dowód swojej niewiedzy, wszelka bowiem tego rodzaju próba byłaby już niebezpieczna, po części dlatego, że owe wyższe prawdy spotkałyby się z prostacką wzgardą, po części zaś [‘co jedyne jest tu rozumne’ – dopisek Kanta] dlatego, iż dusza mogłaby pogrążyć się w złudnych nadziejach oraz czczym urojeniu znajomości wielkich tajemnic”²⁴.

²² Chodzi o przekład listów Platona, którego autorem był Johann Georg Schlosser.

²³ Jest to niedokładny cytat z przekładu Schlossera z wtrąceniami dodanymi przez Kanta. W oryginale brzmi on następująco: „Drey Dinge gehören dazu, um einen Gegenstand, welcher es auch sey, wissenschaftlich zu bearbeiten; das vierte ist die Wissenschaft, und das fünfte ist der Gegenstand selbst und sein wahres Seyn. Das erste dieser Dinge ist der Nahme des Gegenstandes, das andere ist seine Beschreibung, das dritte die Darstellung des Gegenstandes, das vierte ist dann die Wissenschaft“. J. G. Schlosser, *Plato's Briefe nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen*, Königsberg 1795, s. 180-182. [„Naukowe opracowanie jakiegoś przedmiotu, niezależnie od tego, czym on jest, wymaga trzech rzeczy, czwartą jest nauka, piątą zaś sam ów przedmiot wraz ze swoim prawdziwym bytem. Pierwszą stanowi nazwa tego przedmiotu, drugą jego opis, trzecią jego prezentacja, czwartą następnie owa wiedza”]. W polskim przekładzie fragment ten brzmi następująco: „Każdy poszczególny przedmiot posiada trzy przedstawienia, na których wiedza o nim bezwarunkowo opierać się musi; czwartym jest właśnie ona – owa wiedza o przedmiocie. Jako coś piątego należy przyjąć to, co jest samym przedmiotem poznania i rzeczywistą istnością. Pierwszym więc jest nazwa, drugim określenie, trzecim obraz, czwartym wiedza”. Platon, *Listy*, przeł., wstępem, komentarzem i skorowidzem opatrzyła M. Maykowska, przekład przejrzała, przedmową opatrzyła i komentarz uzupełniła M. Pąkcińska, Warszawa 1987, s. 52.

²⁴ Jest to nie tyle cytat ze Schlossera, co parafraza jego przekładu listu Platona. W oryginale czytamy bowiem: „Denn von andern Dingen kann man wohl reden, von diesen aber nicht. Sondern wenn man mit und in diesen Gedanken viel gelebt hat, dann erst zündet sich von sich selbst in der Seele, wie von einem springenden Funken des

Któż nie dostrzega tu mistagoga, który nie tylko sam oddaje się egzaltowanemu marzycielstwu, lecz zarazem jest członkiem [elitarnego] klubu i przemawiając do swoich adeptów inaczej niż do szerokiego ogółu (przez który rozumie się tutaj wszystkich niewtajemniczonych), dzięki swej rzekomej filozofii pozuje na człeka

Feuers, ein Licht an, das dann zehrt aus sich selber! Zwar bin ich überzeugt, daß das, was ich gesagt oder geschrieben habe, besser gesagt werden kann; aber das thut mir doch weh, wenn man meine Sachen mir schlecht nachschreibt. Wenn ich glaubte, daß man solche Dinge in ihrer ganzen Fülle und Würde dem Volk vorsagen, oder sie ihm zu lesen geben könnte, zu was würde ich mein Leben besser anwenden können, als über Dinge zu schreiben, die dem Menschen so wichtig sind, und ihren Augen zu enthüllen das Heiligthum der Natur. Jeder Versuch dieser Art ist aber schon gefährlich, und nur mit den Wenigen darf man ihn wagen, welche mehr nicht als einen Fingerzeig brauchen, um selbst zu finden. Bey den andern würde man entweder diese hohen Wahrheiten einer plumpen Verachtung aussetzen, oder man würde ihre Seele zu leeren Hoffnungen spannen, und zum eitlen Wahn der Kenntniß großer Geheimnisse“. (Tenże, *Plato's Briefe...*, dz. cyt., s. 178-179). [O innych bowiem rzeczach można z powodzeniem mówić, o tych wszakże nie. Jakoż, jeśli człowiek długo obcował z tymi myślami i głęboko się z nimi żył, wówczas, jak od przeskakującej iskry ognia, naprzód samo z siebie zapala się w duszy światło, by później żywić się sobą! Wprawdzie przekonany jestem, że to, co powiedziałem i napisałem, można wyrazić lepiej, atoli mimo wszystko sprawia mi to przykrość, gdy opacznie spisuje się moje nauki. Gdybym był przekonany, że takie zagadnienia można by głosić szerokiemu ogółowi, zachowując całą ich pełnię i godność, lub też przedłożyć je w jakimś skierowanym do niego piśmie, to jak lepiej mógłbym spożytkować swoje życie, niż pisząc o rzeczach tak ważnych dla człowieka i odsłaniając przed ich [*scil.* ludzi] oczami świętość natury. Wszelako każda próba tego rodzaju jest już niebezpieczna i tylko z tymi nielicznymi można się na nią poważić, którzy potrzebują jeno wskazówki, by samodzielnie dokonywać odkryć. U innych albo owe wysokie prawdy spotkałyby się z prostacką wzdargą, albo ich dusza pograżyłaby się w złudnych nadziejach oraz czczym urojeniu znajomości wielkich tajemnic“]. W polskim przekładzie fragment ten brzmi następująco: „Nie są to bowiem rzeczy dające się ująć w słowa, tak jak wiadomości z zakresu innych nauk, ale z długotrwałego obcowania z przedmiotem, na mocy zżycia się z nim, nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło i płonie już odtąd samo siebie podsycając. Zdaję sobie w każdym razie sprawę z tego, że jeźliby chodziło o piśmienne lub ustne przedstawienie tych rzeczy, to ja bym właśnie wyrazić je mógł najlepiej, a także z tego, że, o ile są opacznie ujęte w jakimś piśmie, to mnie to z pewnością zasmuca najbardziej. Gdybym miał to przeświadczenie, że sprawy te dadzą się w należyty sposób przedstawić w piśmie szerokiemu ogółowi albo też w ustnych naukach, czyż byłoby dla mnie piękniejsze zadanie w życiu od tego, ażeby pisać o tych tak zbawczych prawdach dla ludzi i ażeby wszystkim oświecić istotną naturę rzeczy. Ale także i dla ludzi nie sędzę, aby próba mająca jakoby zmierzać do tego była czymś dobrym, wyjąwszy chyba bardzo nieliczne jednostki, którym drobna wystarczy wskazówka, aby już dalej samodzielnych dokonywali odkryć. Co do innych, to wywołałoby to w jednych, całkiem niewłaściwie, niezasłużoną wzdargę dla tych spraw, drugich wzbilioby w pychę i napełniło próżnością czczych wyobrażeń o sobie, że oto zdobyli już szczyty wiedzy” (Platon, *Listy*, dz. cyt., s. 50-51).

nobliwego! – Niech mi wolno będzie przytoczyć kilka nowych przykładów takiego postępowania.

W nowszym mistyczno-platońskim języku powiada się: „Wszelka ludzka [VIII 399] filozofia może wyłącznie nakreślić jutrzeńkę, słońce trzeba wyczuć”²⁵. Nikt wszakże nie jest w stanie wyczuć słońca, jeśli wcześniej już jakiegoś nie widział. Z powodzeniem bowiem mogłoby być tak, że dzień na naszej planecie regularnie następowałby po nocy (jak w Mojżeszowej historii stworzenia), mimo że z powodu stale zachmurzonego nieba nikt nigdy nie byłby w stanie dostrzec słońca, a wszystkie sprawy obierałyby przecież swój właściwy bieg zgodny z tą zmianą (dnia i pór roku). Wszelako w takiej sytuacji prawdziwy filozof wprawdzie nie zdołałby słońca wyczuć (to bowiem nie jest jego sprawą), być może jednak potrafiłby jego istnienie odgadnąć, aby hipotetycznie założwszy takie ciało niebieskie, móc wyjaśnić ów fenomen [*scil.* następstwo dnia i nocy], a tym samym także szczęśliwie rozwiązać tę zagadkę. Wprawdzie czymś niemożliwym jest wejrzeć w słońce (w to, co nadzmysłowe) i przy tym nie oślepnąć, ale czymś całkowicie wykonalnym jest wystarczająco dobrze dostrzec je w odbłaskach (rozumu moralnie iluminującego duszę) i to w aspekcie praktycznym, tak jak to czynił starszy Platon. W przeciwieństwie do tego neoplatonicy „z pewnością dają nam jedynie słońce-dekorację teatralną”²⁶, ponieważ

²⁵ Jest to dokładny cytat ze Schlossera. Tenże, *Plato's Briefe...*, dz. cyt., s. 191.

²⁶ Kant, nie bez pewnej dozy złośliwości, przewrotnie używa tu przeciwko neoplatonikom fragmentu wyrwanej z kontekstu wypowiedzi Schlossera, pomieszczonej w jego przypisie do przekładu *Listu VII* Platona, a wymierzonej tam we wszystkich przeciwników platonizmu, w tym, jeśli nie przede wszystkim, w filozofię Kanta właśnie. W oryginale fragment ów brzmi następująco: „Alle Philosophie der Menschen kann nur die Morgenröthe zeichnen, die Sonne muß geahndet werden. Diejenigen Philosophen, welche die Sonne selber mahlen wollen, haben sicher nur eine Theatersonne gegeben; – und viele haben, weil sie diese billig verachteten, und hinter der Morgenröthe nichts ahndeten, sich begnügt, uns zu rathen, lieber gar nichts mehr sehn zu wollen. Und das thue, wer mag, nur handle er alsdann nicht, als wenn er etwas sähe“. Tenże, *Plato's Briefe...*, dz. cyt., s. 191-192. [„Wszelka ludzka filozofia może wyłącznie nakreślić jutrzeńkę, słońce trzeba wyczuć. Ci spośród

chcą nas zwodzić czuciami (wyczuciami), to znaczy tym, co wyłącznie podmiotowe, a co nie dostarcza absolutnie żadnego pojęcia o przedmiocie, aby [w ten sposób] mieć nas urojeniem znajomości tego, co przedmiotowe – co jest już grubą przesadą. – Platonizujący filozof czucia jest niestrudzony, jeśli chodzi o wymyślanie tego rodzaju obrazowych wyrażen, mających objaśnić nam owo wyczucie, na przykład „tak blisko podejść do bogini mądrości, by móc posłyszeć szelest jej szaty”, ale także, gdy idzie o wychwalanie sztuki Pseudo-Platona: „ponieważ nie potrafi on unieść welonu Izydy, sprawia, iż staje się on tak cienki, że można pod nim wyczuć tę boginię”²⁷. Jednocześnie nie zdradza się, jak cienki – przypuszczalnie jednak jeszcze na tyle gruby, że z tego widma można zrobić, co się chce, w przeciwnym bowiem wypadku byłaby to wizja, od której naprawdę należałoby stronić.

Jakoż w tym samym celu, z powodu braku ścisłych dowodów, w charakterze argumentów przywołuje się „analogie, prawdopodobieństwa”²⁸ (o nich była już mowa wcześniej) oraz

filozofów, którzy pragną słońce samodzielnie malować, z pewnością dają [nam] jedynie słońce-dekorację teatralną; i wielu, słusznie wzgardziwszy tymże [malowanym słońcem] i nie wyczuwszy niczego za tą [naszkicowaną] jutrzenką, zadowoliło się doradzaniem nam, by lepiej niczego więcej nie pragnąć już oglądać. Niech tak robi każdy, kto ma w tym upodobanie, niechaj wszakże później nie postępuje tak, jak gdyby coś widział”].

²⁷ Dwa niedostłownie cytaty ze Schlossera. W oryginale tekst brzmi następująco: „In Plato's System kann ich freylich auch die Göttin nicht mit der Hand ergreifen, aber wenn ich ihr doch so nahe komme, daß ich das Rauschen ihres Gewandes vernehmen kann, so fühle ich wenigstens, daß Lebensgeist auf der Stelle webte. Plato hebt freylich den Schleyer der Isis nicht auf, aber er macht ihn doch so dünne, daß ich unter ihm die Gestalt der Göttin ahnden kann“. Tenże, *Plato's Briefe...*, dz. cyt., s. 184. [„W systemie Platona wprawdzie moja dłoń również nie może sięgnąć tej bogini, wszelako jeśli podejść do niej tak blisko, że posłyszeć zdołam szelest jej szaty, to przynajmniej poczuję nagłe poruszenie ducha życia. Naturalnie Platon nie unosi welonu Izydy, atoli sprawia, iż staje się on tak cienki, że mogę pod nim wyczuć postać bogini”].

²⁸ Jest to aluzyjne nawiązanie do następującego stwierdzenia Schlossera: „Die Vernunft kann die Schlüsse aus Analogien und aus Wahrscheinlichkeiten ehe nicht entbehren, als bis sie entweder das Wesen, den Grundstoff, alle Prinzipien der Dinge erkennt; oder bis sie sich losmacht von der Sinnlichkeit, von dem Willen, von der Empfindung; oder endlich bis die ihr *a priori* unbekannte Welt aufhört, auf sie zu wirken“. Tenże, *Plato's Briefe...*, dz. cyt., s. 182. [„Rozum dopóty nie może obyć się bez wniosków

„niebezpieczeństwo otrzebienia rozumu z powodu metafizycznego^{*[5]} uwznioślenia tak [VIII 400] wyrafinowanego, że w walce z występkiem

wyprowadzanych z analogii i prawdopodobieństw, dopóki albo nie pozna istoty, podstawowego składnika, wszelkich pryncypiów bytów, albo dopóki nie uwolni się od zmysłowości, woli, wrażenia, albo wreszcie dopóki *a priori* nieznanym mu świat nie przestanie nań oddziaływać”].

^{*[5]} To, co neoplatonik dotąd powiedział, jest, gdy idzie o podejście do jego tematu, tylko i wyłącznie metafizyką, a zatem dotyczyć może wyłącznie formalnych pryncypiów rozumu. Wszelako niepostrzeżenie podsuwa ona [*scil.* metafizyką] także pewną hyperfizykę, to znaczy bynajmniej nie pryncypia rozumu praktycznego, lecz teorię natury tego, co nadmysłowe (Boga, ducha ludzkiego) i [VIII 400] przyznaje, że jest ona „niezupełnie dobrze” wysnuta. Jednakże za pomocą następującego przykładu objaśnić można, w jaki sposób filozofia, która odnosi się tutaj do materii (obiektu) czystych pojęć rozumu, staje się zupełnie niczym, jeśli (jak w teologii transcendentalnej) nie zostanie ona starannie odcięta od wszelkich wątków empirycznych.

W filozofii nie sposób obyć się bez transcendentalnego pojęcia Boga jako istoty najbardziej realnej, niezależnie od tego, jak bardzo jest ono abstrakcyjne, ponieważ potrzebujemy go gwoździ powiązania i zarazem oczyszczeniu wszystkich konkretnych [pojęć], które później mogą wejść do teologii oraz doktryny religijnej. Powstaje więc pytanie: czy Boga powinienem sobie pomyśleć jako ogół (*complexus, aggregatum*) wszystkich realności, czy też jako ich najwyższą rację? Jeśli robię to pierwsze, to zmuszony jestem przytoczyć przykłady tego materiału, z którego komponuję tę istotę najwyższą, aby pojęcie tychże [realności] nie było całkowicie puste i pozbawione znaczenia. Tak więc przypiszę mu na przykład intelekt lub też wolę itp. jako pewne realności. Wszelki znany mi intelekt jest jednak zdolnością myślenia, to znaczy stanowi dyskursywną zdolność przedstawiania, czyli taką, która możliwa jest dzięki jakiejś cesze wspólnej wielu rzeczom (od których różnicy muszę przeto w myśleniu abstrahować), a więc nie jest możliwa bez ograniczenia podmiotu [tej cechy]. W konsekwencji, intelektu Boskiego nie należy uważać za zdolność myślenia. Wszelako nie mam zgoła żadnego pojęcia o jakimś innym intelekcie, który na przykład byłby zdolnością oglądania, przeto pojęcie intelektu, który ustanawiam w tej istocie najwyższej, jest całkowicie pozbawione sensu. – Tak samo, jeśli ustanawiam w Nim inną realność – wolę, dzięki której stanowi On przyczynę wszystkich rzeczy poza sobą, to zmuszony jestem przyjąć taką, która ma to do siebie, że Jego zadowolenie (*acquiescentia*) jest zupełnie niezależne od istnienia rzeczy poza Nim, albowiem [w przeciwnym wypadku] stanowiłoby to [[Jego] ograniczenie (*negatio*). Zatem ponownie nie mam żadnego zgoła pojęcia ani też nie mogę podać przykładu woli tym się cechującej, że [jej] podmiot nie opierałby swojego zadowolenia na powodzeniu swego chcenia, która przeto nie zależałaby od istnienia przedmiotu zewnętrznego. Zatem pojęcie woli istoty najwyższej, jako pewnej jej inherentnej realności, tak jak poprzednie, jest pojęciem albo pustym, albo (co gorsza) antropomorficznym, które przenoszone w dziedzinę tego, co praktyczne, czego uniknąć nie sposób, psuje wszelką religię i zmienia ją w idolatrię. – Jeśli jednak stworzę sobie pojęcie *entis realissimi* jako racji wszelkich realności, to wówczas powiem: Bóg jest tą istotą, która w sobie zawiera rację tego wszystkiego w świecie, co sprawia, że my, ludzie [aby to pojąć] potrzebujemy założenia pewnego intelektu (np. [rację] wszystkiego, co w [VIII 401] tym świecie celowe); jest on tą istotą, w której swoje źródło ma istnienie wszystkich istot należących do świata, [ale] nie na mocy konieczności jej natury (*per emanationem*), lecz podług pewnej relacji, w odniesieniu do której my, ludzie, aby wyjaśnić sobie

raczej się on nie ostoï²⁹, a przecież właśnie w tychże [moralnych] pryncypiach *a priori* rozum praktyczny należycie odczuwa swą

jej możliwość, musimy przyjąć wolną wolę. Jakoż to, czym (obiektywnie) jest natura istoty najwyższej, może być tu dla nas zupełnie niezbadane oraz umiejscowione całkowicie poza sferą wszelkiego możliwego dla nas poznania teoretycznego, a przecież (subiektywnie) pojęcia te mogą jeszcze charakteryzować się realnością w aspekcie praktycznym (ze względu na sposób życia) i tylko w odniesieniu do niej przyjąć można również pewną analogię między boskim intelektem i boską wolą a wolą oraz rozumem praktycznym człowieka, mimo że z teoretycznego punktu widzenia żadna analogia między nimi nie zachodzi. Tak tedy pojęcie Boga, które sami sobie stwarzamy przymuszeni do tego przez czysty rozum praktyczny, wypływa z prawa moralnego, autorytatywnie dyktowanego nam przez nasz własny rozum, a nie z teorii natury rzeczy samych w sobie.

Jeśli więc jeden spośród tych mocarzy, którzy od niedawna entuzjastycznie zwiastują mądrość niesprawiającą im żadnego trudu, gdyż, jak utrzymują, boginię tę chwycili za rąbek jej szaty i wzięli ją we władanie, powiada: „Gardzę tym, kto zamyśla utworzyć sobie swojego Boga”, to należy to do swoistych cech ich kasty, której ton (jak przystało na kogoś szczególnie uprzywilejowanego) jest nobliwy. Albowiem samo przez się jasne jest, że to my sami musimy utworzyć sobie pojęcie, które wypłynąć ma z naszego rozumu. Jeżeli zechcielibyśmy zaczerpnąć je z jakiegokolwiek zjawiska (przedmiotu doświadczenia), to nasza racja poznawcza byłaby empiryczna i [jako taka] byłaby niezdatna gwoli [ufundowania] ważności dla każdego [człowieka], a zatem gwoli apodyktycznej praktycznej pewności, którą odznaczać się musi prawo powszechnie obowiązujące. Właściwie to mądrość, która ukazała się nam osobiście, powinniśmy naprzód skonfrontować z tym utworzonym przez nas pojęciem niczym z archetypem, aby zobaczyć, czy osoba ta odpowiada również charakterowi owego samodzielnie utworzonego archetypu. Wszelako nawet wtedy jeszcze, gdy nie znajdziemy w niej niczego, co stoi z nim w sprzeczności, absolutnie niemożliwe jest poznanie [jej] zgodności z nim inaczej niż za pomocą nadzmysłowego doświadczenia (ponieważ przedmiot ten jest nadzmysłowy), a to jest wewnętrznie sprzeczne. Zatem teofania sprawia, że idea Platona staje się idolem, którego nie sposób czcić inaczej niż zabobonnie, w przeciwieństwie do tego teologia, wychodząca z pojęć naszego własnego rozumu, wysuwa ideał, który wymusza na nas adorację, albowiem samodzielnie wypływa on z [naszych] najświętszych, od teologii niezależnych obowiązków.

²⁹ Słowa przytoczone przez Kanta nie stanowią nawet parafrazy oryginału, są raczej czymś w rodzaju skrótowego przedstawienia zawartej tam myśli. Odnośny fragment u Schlossera brzmi następująco: „Ein System, das beynahe alle Wirklichkeit, das Gott und Unsterblichkeit wegkritisirt, und die Tugend so metaphysisch sublimirt, daß ihre Gestalt kaum mehr zu ahnden ist, läßt nichts bessers hoffen. Und obgleich das allerneuste Reinigungssystem uns eine Sittlichkeit *a priori*, und selbst Realität, Gott und Unsterblichkeit, die dasselbe uns mit der einen Hand gennomen hat, mit der andern wieder zu geben scheint; so giebt es doch diese eben so wieder, wie man in einigen schwachen Gerichtshöfen dem, den das Urtheil als einen Betrüger verdammt, seine Ehre durch die frostige Clausel, seine Ehre unbeschadet wieder zu geben pflegt, und die Sittlichkeit, die uns dieses System aus dem Schiffbruch der Vernunft rettet, ist so feinnervig geworden, daß sie den Kampf mit dem Laster schwerlich mehr wird bestehen können”. Tenże, *Plato's Briefe...*, dz. cyt., s. 183. [„Niczego lepszego nie można spodziewać się po systemie, który niemal całą rzeczywistość, Boga i nieśmiertelność

w przeciwnym wypadku zawsze nieuchwytną dla wycucia moc, a otrzebiony i okulawiony zostaje raczej przez podstępnie podsunięty mu [w charakterze zasad] element empiryczny³⁰ (który właśnie dlatego niezdatny jest do [stanowienia] powszechnego prawodawstwa).

[VIII 401] Wreszcie najnowsza mądrość niemiecka (w przeciwieństwie do tej o kilka lat starszej³¹, wzywającej do poruszenia i wzmocnienia uczucia moralnego za pomocą filozofii), swoje wezwanie, by filozofować za pomocą czucia, wystawia na próbę, która z konieczności nie może wypaść dla niej pomyślnie. Rzucone przez nią wyzwanie brzmi następująco: „Najpewniejsze znamię autentyczności ludzkiej filozofii stanowi nie to, że sprawia ona, iż żywimy większą pewność, lecz to, że [VIII 402] stajemy się lepsi”³². – Od tej próby nie sposób wymagać, żeby to (spowodowane tajemniczym czuciem) stawanie się lepszym człowiekiem atestowane było przez strażnika

usuwa za pomocą krytyki, a cnotę tak metafizycznie uwzniośla, że jej postaci nieomal nie da się już wyczuć. I choć ten najnowszy system katartyczny zdaje się jedną ręką zwracać nam moralność *a priori*, a nawet realność, Boga i nieśmiertelność, które wcześniej inną ręką nam odebrał, to przecież oddaje je dokładnie w taki sam sposób, w jaki kiepskie trybunały temu, kogo potępiają jako oszusta, zwykły zwracać honor za pomocą tej chłodnej klauzuli ‘bez ujmy dla jego honoru’, a moralność, jaką ów system ratuje dla nas z katastrofy statku zwanego rozumem, stała się tak wyrafinowana, że raczej nie będzie już w stanie toczyć walki z występkiem”].

³⁰ *Das untergeschobene Empirische*.

³¹ Kant ma tu, rzecz jasna, na myśli swoją własną filozofię.

³² Niemal dosłowny cytat ze Schlossera, u którego fragment ów brzmi następująco: „Mich dünkt, das sicherste äußere Kennzeichen der Aechtheit der Menschen-Philosophie ist nicht das, daß sie uns gewisser, sondern das, daß sie uns besser mache“. Tenże, *Plato's Briefe...*, dz. cyt., s. 184. [„Wydaje mi się, że najpewniejsze zewnętrzne znamię autentyczności ludzkiej filozofii stanowi nie to, że sprawia ona, iż żywimy większą pewność, lecz to, że stajemy się lepsi”].

monety³³, badającego w kapelce³⁴ moralność danej osoby, każdy bowiem, co prawda, może łatwo zważyć okrawki dobrych uczynków³⁵, któż jednak zdoła wystawić publicznie obowiązujące świadectwo, określające, ile szlachetnego kruszcu³⁶ zawiera w sobie stojące za nimi usposobienie [moralne]? A przecież świadectwo takie byłoby niezbędne, jeśli tak właśnie ma wyglądać dowód tego, że owo czucie w ogóle sprawia, iż ludzie stają się lepsi, podczas gdy teoria naukowa ma być [tutaj] jałowa i nie skłaniać do działania. Użytecznego tu kryterium nie może przeto dostarczyć żadne doświadczenie, lecz jako *a priori* danego trzeba go poszukiwać wyłącznie w rozumie praktycznym. Doświadczenie wewnętrzne oraz uczucie (które samo w sobie jest empiryczne, a tym samym przygodne) wzbudzone jest wyłącznie przez głos rozumu (*dictamen rationis*), który do każdego przemawia wyraźnie oraz daje się poznać naukowo, bynajmniej jednak nie jest tak, iż za pomocą uczucia wprowadzone zostaje jakieś szczególne prawo dla rozumu – to jest niemożliwe, w przeciwnym bowiem wypadku nigdy nie mogłoby ono być powszechnie ważne. Zatem musimy móc *a priori* uzyskać wgląd w to, które pryncypium może sprawić oraz sprawi, że ludzie stają się lepsi, jeśli tylko się je przyswoi ich duszom wyraźnie

³³ *Der Münzwardein* – (*explorator monetae*) dawnymi czasy wysoki urzędnik mincerski, niezależny od mincmistrza, odpowiedzialny za nadzór nad próbą i wagą monety bitej w mennicy oraz określający jej prawdziwą wartość, tj. rzeczywistą zawartość kruszców szlachetnych.

³⁴ *Die Probirkapelle* – miseczka z popiołu kostnego, w której odbywa się wydzielenie metali szlachetnych i aliażów. Przytaczam za: (I. Dąbska, [w:] G. W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, z oryginału francuskiego przeł. i opatrzyła przypisami I. Dąbska, wstępem poprzedził L. Kołakowski, Warszawa 1955, t. II, s. 90, przypis 1).

³⁵ *Der Schrot guter Handlungen* – w tym konkretnym wypadku słowo „Schrot” oznacza powstałe w procesie wyrobu i obróbki monet okrawki i ścinki szlachetnego materiału, z którego zostały one wybite (złota, srebra lub miedzi).

³⁶ *Die Mark Fein* – termin wskazujący na zawartość w monecie szlachetnych kruszców, decydujących o jej realnej wartości.

i trwale, a także baczyć się będzie na przemożne wrażenie, jakie ono na nich wywiera.

Tak tedy każdy człowiek odnajduje w swoim rozumie ideę obowiązku i drży, wsłuchując się w jego spiszowy głos, gdy budzą się w nim skłonności, wystawiające go na pokusę wypowiedzenia mu posłuszeństwa³⁷. Przekonany jest, że choćby wszystkie one zjednoczyły się i sprzysięgły przeciw niemu [*scil.* przeciw obowiązkowi], to majestat prawa, dyktowanego mu przez jego własny rozum, bez wahania wszak musi wziąć nad nimi wszystkimi górę, a zatem [przekonany jest, iż] jego wola również jest do tego zdolna. Wszystko to można i trzeba przedłożyć człowiekowi, jeśli nie naukowo, to przecież wyraźnie, aby upewnił się on zarówno co do autorytetu swojego przykazującego rozumu, jak i co do samych jego przykazań – w takiej mierze stanowi to teorię. – Teraz biorę pod rozwagę człowieka zadającego sobie takie oto pytanie: „Czym jest to coś we mnie, co sprawia, że najgłębsze ponęty³⁸ [wypływające z] moich popędów oraz wszystkie pragnienia, pochodzące z mojej natury, potrafię ofiarować prawu, które w zamian nie obiecuje mi żadnej korzyści, ani też nie grozi mi żadną stratą, gdy je naruszam; co więcej, które otaczam czcią tym żarliwszą, im surowiej mi ono przykazuje i im mniej nagród mi oferuje?”. Pytanie

³⁷ „Coś tak szczególnego tkwi w tym bezgranicznie wielkim poszanowaniu czystego i pozbawionego wszelkiego uwarunkowania korzyścią prawa moralnego, jakim nam je rozum praktyczny przedstawia do wypełnienia, i którego głos przyprawia o drżenie najśmielszego nawet złoczyńcę oraz zmusza go do ukrycia się przed jego obliczem, że nie należy się dziwić, iż ten wpływ jedynie rozumowej idei na uczucie uważa się za nie dający się zgłębić przez rozum spekulatywny, oraz że trzeba zadowolić się tym, iż *a priori* można przecież jeszcze przynajmniej tyle pojąć: że takie uczucie jest w każdej skończonej istocie rozumnej nierozzerwalnie połączone z przedstawieniem prawa moralnego” (I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. oraz przedmową i przypisami opatrzył J. Gałęcki, Warszawa 1972, s. 132).

³⁸ *Die Anlockungen* – istniejące lekcje przekładów wydają mi się nie w pełni satysfakcjonujące. W. Galewicz w swoim przekładzie *Metafizycznych podstaw nauki o cnocie* oddaje ów termin jako „pokusa”, natomiast J. Gałęcki w swoim tłumaczeniu *Krytyki praktycznego rozumu* jako „przynęta”.

to porusza całą duszę za sprawą zdumienia wywołanego wielkością i wzniosłością wewnętrznej predyspozycji tkwiącej w [VIII 403] ludzkości, a zarazem nieprzenikliwością zasnuwającej ją tajemnicy (ponieważ odpowiedź „to wolność” byłaby tautologiczna, ta bowiem sama również jest tajemnicą). Nie sposób nasycić się spoglądaniem w tę stronę oraz podziwianiem w sobie mocy nieustępującej żadnej z mocy natury, a podziw ów stanowi właśnie to z idei wyłonione uczucie, które głęboko wnikałoby w duszę i nie omieszkałoby uczynić ludzi moralnie lepszymi, gdyby szczególnym, często powtarzanym zatrudnieniem nauczycieli, prócz głoszenia moralności z katedr szkolnych i ambon, stało się jeszcze ukazywanie tej tajemnicy.

Tu zatem mamy to, czego potrzebował, acz nie znalazł, Archimedes – trwały punkt, o który rozum oprzeć może swą dźwignię, a to w tym celu, aby nie przykładając jej ani do świata obecnego, ani przyszłego, lecz wyłącznie do swej wewnętrznej idei wolności, która dzięki niewzruszonemu prawu moralnemu stanowi tu fundament niezawodny, za pomocą jego [*scil.* tegoż prawa] zasad wprawiać w ruch ludzką wolę, nawet w obliczu oporu całej natury. Oto więc i ta tajemnica, która dla czucia może stać się dostępna jedynie w wyniku powolnego rozwoju pojęć intelektu oraz starannie sprawdzanych zasad, przeto jedynie dzięki pracy. – Dana jest ona nie empirycznie (gwoli rozwiązania zadana rozumowi), lecz *a priori* (jako rzeczywisty wgląd w obręb granic naszego rozumu) i nawet rozszerza poznanie rozumowe aż po to, co nadmysłowe, ale tylko w aspekcie praktycznym, wszelako bynajmniej nie za pomocą jakiegoś czucia uzasadniającego poznanie (czucie mistyczne), lecz dzięki wyraźnemu poznaniu, dążącemu do wywołania uczucia (moralnego). – Ton człowieka uważającego się za posiadacza tej prawdziwej tajemnicy nie może być nobliwy, albowiem ludzi nadyma wyłącznie wiedza dogmatyczna lub historyczna. Spowodowane przez

krytykę własnego rozumu powściągnięcie tej pierwszej nieuchronnie zmusza do miarkowania pretensji (wymusza skromność), natomiast uroszczenie tej drugiej nie może usprawiedliwiać chęci pozowania na filozofa za pomocą, należącego wyłącznie do kultury smaku, odczytania w Platonie i klasykach.

Skarcenie tej pretensji nie zdało mi się zbyteczne w czasach, w których tak modne jest przyozdabianie się nazwą filozofii, a filozof-wizjoner³⁹ (gdy komuś takiemu dozwoli się działać), z powodu wygody osiągnięcia szczytów wglądu jednym śmiałym, a przy tym pozbawionym trudu skokiem, mógłby niepostrzeżenie zebrać wokół siebie okazałą czeredę akolitów [VIII 404] (zuchwałość bowiem jest zaraźliwa) – czegoś takiego policja⁴⁰ w królestwie nauk tolerować nie może.

Pogardliwy sposób wyrażania negatywnego sądu o tym, co formalne w naszym poznaniu, (a co przecież stanowi filozofii zagadnienie najgłówniejsze) jako o pedanterii określanej mianem „manufakturowej produkcji form”⁴¹, potwierdza owo podejrzenie, iż mianowicie przyświeca tu pewien niejawny cel: pod szyldem filozofii

³⁹ *Der Philosoph der Vision.*

⁴⁰ Chodzi tu o krytykę rozumu, „policja” bowiem w bogatym wokabularzu Kanta to jedno z jej imion. Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, z oryginału niem. przeł. oraz opatrzył wstępem i przypisami R. Ingarden, Warszawa 1986, t. I, s. 39 (B XXV).

⁴¹ *Die Formgebungsmanufactur.* Terminem tym Schlosser raczył określić filozofię krytyczną w następującym kontekście: „[...] und mich dünkt sogar, eine Philosophie, die sich durch eine solche Reinigung so sehr von der Vernunft sequestrirte, würde selbst Gefahr laufen, bald in eine bloße Formgebungs-Manufactur auszuarten, welche in kurzem alle Materie verlieren, und in der nächsten Generation im Denken den alten scholastischen Peripatetismus einführen würde, welchem dann immer im Handeln, zumal da, wo dem Vorurtheil und dem Aberglauben ihre zähmende Kraft benommen worden ist, der regelloseste Libertinismus folgt, bis sich beyde in der Barberey verlieren.“ Tenże, *Plato's Briefe...*, dz. cyt., s. 182-183. „[...] a nawet wydaje mi się, że filozofia, która za pomocą tego rodzaju oczyszczenia tak dalece separowałaby się od rozumu, naraziłaby się na niebezpieczeństwo wyrodzenia się w jakąś li tylko manufakturową produkcję form, która rychło postradałaby wszelką materię, a w następnej generacji wprowadziłaby w myśleniu stary, scholastyczny perypatetyzm, za którym w ślad później w działaniu, zwłaszcza tam, gdzie przesąd i zabobon pozbawione zostały ich powściągającej siły, zawsze podąża najbardziej wyuzdany libertynizm, aż po ztratę ich obu w barbarii”].

wszelką filozofię w rzeczywistości skazać na banicję i jako jej pogromca pozować na kogoś wielce nobliwego (*pedibus subiecta vicissim Obteritur, nos exaequat victoria coelo*. Lucretius⁴²). – Wszelako, w jak znikomym stopniu próba ta powieść się może w pełnym świetle zawsze czujnej krytyki, przekonać się można dzięki temu oto przykładowi.

Istota rzeczy polega na formie (*forma dat esse rei*⁴³, powiadali scholastycy), jeśli tylko ma ona [*scil.* istota] być poznawana przez rozum. Jeśli rzecz ta stanowi przedmiot zmysłów, to jej istotą jest forma rzeczy (jako zjawisk) w naoczności i nawet czysta matematyka nie jest niczym innym jak tylko doktryną traktującą o formach tej czystej naoczności⁴⁴, jak również metafizyka jako czysta filozofia swoje poznanie opiera w pierwszej kolejności na formach myślenia, pod które następnie można subsumować każdy przedmiot (materię poznania). Na tych właśnie formach opiera się możliwość wszelkiego syntetycznego poznania *a priori*, którego posiadania nie możemy przecież się wyprzeć. – Wszelako przejście do tego, co nadzmysłowe, do czego rozum nieodparcie nas przynagla, a które może on poczynić wyłącznie w aspekcie moralno-praktycznym, dokonuje się również tylko za pomocą takich (praktycznych) praw, które swoim pryncypium czynią nie materię wolnych postępów (ich cel), lecz tylko ich formę – zdatność ich maksym gwoi powszechności prawodawstwa w ogóle. W obu obszarach (tego, co teoretyczne, oraz tego, co praktyczne) nie stanowi to (na potrzeby państwa) planowo lub zgoła fabrycznie urządzonej arbitralnej produkcji form, lecz jest poprzedzającą wszelką manufakturową obróbkę danego przedmiotu, a co więcej obywającą się bez jednej choćby myśli o tym,

⁴² „[...] komu swą władzę ogłosisz, gdy nas zwycięstwo dumne pod samo niebo wynosi!”. Titus Lucretius Carus, *O naturze wszechrzeczy*, w przekładzie E. Szymańskiego, do druku przygotowała I. Krońska, komentarzem opatrzył K. Leśniak, Warszawa 1957, s. 5.

⁴³ „Forma daje rzeczom istotę”.

⁴⁴ *Die Formenlehre der reiner Anschauung*.

gorliwą i staranną pracą podmiotu, wynoszącą i honorującą jego własną zdolność (rozumu). Natomiast człowiek honoru, który w celu dostąpienia wizji tego, co nadzmysłowe, zwraca się do wyroczeni, sam z siebie nie jest zdolny zaprzeczyć temu, iż nastawiona jest ona na mechaniczne obchodzenie się z [ludzkimi] głowami, czemu nazwę filozofii przydano tylko ze względów honorowych.

[VIII 405] Po cóż więc cały ten spór między dwoma stronnictwami, które w gruncie rzeczy mają jeden i ten sam zacny cel – mianowicie sprawić, by ludzie byli mądrzy i uczciwi? Wiele hałasu o nic, poróżnienie spowodowane nieporozumieniem, wymagające nie pojednania, lecz tylko obopólnego wyjaśnienia w celu zawarcia umowy, która sprawi, iż harmonijne współzycie w przyszłości będzie jeszcze bardziej zażyłe.

Tą zawoalowaną boginią, przed którą obie strony zginają swe kolana, jest pełne nienaruszalnego majestatu prawo moralne w nas. Wprawdzie słyszymy jego głos, a także całkiem dobrze rozumiemy jego przykazanie, atoli wsłuchując się weń, powątpiewamy, czy pochodzi on od człowieka [i dobywa się] z samego tylko cieszącego się pełnią władzy rozumu, czy też może od kogoś Innego, którego istota jest człowiekowi nieznaną, a kto przemawia doń za pośrednictwem jego własnego rozumu. W gruncie rzeczy być może postąpilibyśmy lepiej, rezygnując zupełnie z tego dociekania, gdyż jest ono bez reszty spekulatywne, a to, co (obiektywnie) obliguje nas do działania, zawsze pozostaje tym samym, niezależnie od tego, czy u podstawy leży to czy inne pryncypium, przy czym filozoficzny charakter właściwie ma tylko postępowanie dydaktyczne, polegające na doprowadzaniu znajdującego się w nas prawa moralnego do postaci wyraźnych pojęć podług wskazań logicznej metody wykładu, to zaś [postępowanie], w ramach którego personifikuje

się owo prawo i z moralnie przykazującego rozumu robi się zawołowaną Izydę⁴⁵ (choć nie przypisze się jej żadnych innych atrybutów niż te, które odkryte zostały zgodnie z tamtą metodą), stanowi estetyczny sposób przedstawiania tego samego przedmiotu, którym to sposobem z powodzeniem można się posłużyć na końcu, gdy dzięki pierwszemu [sposobowi przedstawiania] pryncypia zostały już doprowadzone do czystej postaci, aby za pomocą zmysłowej, acz tylko analogicznej prezentacji ożywić te idee, wszelako zawsze liczyć się tu trzeba z jakimś zagrożeniem popadnięcia w marzycielską wizję, która stanowi śmierć wszelkiej filozofii. –

Zatem „umieć wyczuć tę boginię” byłoby wyrażeniem, które nie znaczyłoby nic więcej jak tylko „zostać doprowadzonym do pojęć obowiązku przez swoje moralne uczucie, zanim jeszcze zdoła się sprawić, że pryncypia, od których ono zależy, staną się wyraźne”. Owo wyczucie prawa, skoro tylko dzięki opracowaniu zgodnemu z wymogami szkoły przekształci się w jasny wgląd, stanowi właściwe zagadnienie filozofii, bez której każda sentencja rozumu byłaby głosem wyroczeni*^[6] narażonej na rozmaite wykładnie.

⁴⁵ Co ciekawe, sam Kant również nie stronił od metafory welonu Izydy. „Możliwe, że nigdy nie powiedziano nic wznioślejszego, czy też, że żadna myśl nie została wzniolejszą wyrażona niż w owym napisie nad świątynią Izydy (matki-przyrody): 'Ja jestem wszystkim, co jest, co było i co będzie, i nikt ze śmiertelnych nie uchylił mej zasłony'. Segner posłużył się tą ideą w pomysłowej winiecie umieszczonej na karcie tytułowej swojej nauki o przyrodzie, aby swego ucznia, którego był gotów wprowadzić do swej świątyni, napełnić naprzód świątobliwym dreszczem, mającym wprawić jego myśl w nastrój uroczystej uwagi” (I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, przeł. oraz opatrzył przedmową i przypisami J. Gałęcki, Warszawa 1964, s. 246).

*^[6] Całe to kramarzenie tajemnicą ma sobie tylko właściwą specyfikę. Jego adeptci nie kryją, iż swoje światło zapalili u Platona, [VIII 406] a ten rzekomy Platon otwarcie przyznaje, że gdy go zapytać, na czymże ono polega (co dzięki niemu stało się jasne?), to nie potrafi tego powiedzieć. Tym lepiej jednak! Wtedy bowiem rozumie się samo przez się, że on, drugi Prometeusz, iskrę potrzebną do wzniesienia tego ognia skradł prosto z nieba. Tak oto dobrze jest przemawiać nobliwym tonem, gdy pochodzi się ze starej rodowej szlachty i można powiedzieć: „W naszych przedwcześnie dojrzałych czasach niemal wszystko, co powiedziano lub uczyniono na podstawie czucia, zwykło się uważać za egzaltowane marzycielstwo. Biedny Platonie – gdyby nie spoczywało

[VIII 406] Poza tym „jeśli”, nie przyjmując tej propozycji zawarcia ugody, jak przy innej okazji powiedział Fontenelle, „hrabia N. koniecznie chce wierzyć w wyrocznię, to nikt nie może mu tego zabronić”⁴⁶.

na tobie piętno starożytności oraz gdyby można było rościć sobie pretensje do erudycji, nie znając twych pism – któż jeszcze chciałby cię czytać w tym prozaicznym wieku, w którym najwyższą mądrością jest to tylko widzieć, co ma się przed nosem, i to tylko przyjmować, co da się chwycić rękoma?”^g Ale na nieszczęście wnioskowanie to nie jest logicznie poprawne, udowadnia zbyt wiele. Albowiem Arystoteles, nader prozaiczny filozof, wszak bez wątpienia również nosi na sobie piętno starożytności i zgodnie z tą zasadą rości sobie pretensję do bycia czytany! – W gruncie rzeczy wszelka filozofia jest prozaiczna, a propozycja, by teraz znowu poetycko filozofować, z pewnością mogłaby spotkać się z takim przyjęciem, jak dezyderat skierowany do kupca, by swoje księgi handlowe w przyszłości pisał nie prozą, lecz mową wiązaną.

⁴⁶ Przytoczony przez Kanta „cytat” najpewniej jest parafrazą zdania, jakie znajdujemy w dodatku („Anhang zu der Historie von Orackeln des Herrn von Fontenelle”) do niemieckiego przekładu dzieła Fontenelle’a *Bernhards von Fontenelle Historie der Heydnischen Orackel*, Darinn aus dem Lateinischen Wercke des berühmten van Dalen ein kurzer Auszug enthalten ist; Aus dem Französischen übersetzt, und mit einem Anhang, darinn auf die Einwürfe eines Straßburgischen Jesuiten geantwortet wird, vermehret von Joh. Christoph Gottscheden, Leipzig 1730. Na stronie 305 (w oryginale omyłkowo 530) przytoczona została następująca wypowiedź Fontenelle’a adresowana do jego adwersarza, jezuita ojca Baltusa: „Wenn der P. Baltus die Orackel durchaus vor teuflich halten wolle, so möchte er es seinetwegen immer thun”. [Jeżeli ojciec Baltus wyrocznie koniecznie chce uważać za coś diabolicznego, to, jeśli o niego chodzi, zawsze wolno mu to czynić].

Przypisy do przypisów Kanta:

^a Podane przez Kanta przykłady „właściwej i autentycznej filozofii” zaczerpnięte zostały z dzieła Friedricha Leopolda Grafa zu Stolberg *Reise in Deutschland, der Schweiz, Italien und Sicilien*. Pierwszy dotyczy XII Legionu rzymskiego. Jego chrześcijańscy żołnierze swymi modłami mieli w roku 174 n. e. spowodować tak zwany cud deszczu (jego przedstawienie do dziś oglądać można na kolumnie Marka Aureliusza w Rzymie). Towarzyszące mu grzmoty i błyskawice zapewniły cesarzowi Markowi Aureliuszowi zwycięstwo w bitwie z Germanami toczonyj podczas tej gwałtownej burzy. Temu też legion ów zawdzięczał swoje późniejsze miano *Legio duodecima Fulminata* (*die blitzende Legion* u Stolberga, *die Donnerlegion* u Kanta). Drugi dotyczy podjętej w roku 363 n. e. przez cesarza Juliana zwanego Apostatą próby odbudowy świątyni w Jerozolimie. Gdy przystąpiono do prac spod ziemi miał wybuchnąć ogień, który zabił wielu ludzi i zniszczył zgromadzone materiały budowlane. Po tym zdarzeniu cesarz porzucił swój zamiar. Zob. *Gesammelte Werke der Brüder Christian und Friedrich Leopold zu Stolberg, Siebenter Band*, Hamburg 1822, s. 275-279.

^b Kant posługuje się tu terminem użytym przez Stolberga, mianowicie *der Köhlerunglaube*. Jest to antonim idiomatycznego w języku niemieckim określenia ślepej wiary opierającej się wyłącznie na bezkrytycznie przyjmowanym świadectwie innych ludzi [*der Köhlerglaube*]. Według wyjaśnień J. Ch. Adelunga ma ono swoje źródło w opowieści znanej w kościele chrześcijańskim już w czasach rzymskich, wedle której diabeł, pragnąc poddać próbie pewnego węglarza miał go zapytać, w co ów wierzy, ten zaś odparł, iż w to, w co wierzy Kościół. Diabeł, nie dając za wygraną, zapytał, w co zatem wierzy Kościół. W odpowiedzi usłyszał „W to, w co ja wierzę”, co miało go speszyć i ośmieszyć. Johann Christoph Adelung, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*, Elektronische Volltext- und Faksimile-Edition nach der Ausgabe letzter Hand, Leipzig 1793-1801, Berlin 2001, s. 30838.

^c Jest to niedokładny cytat z przedmowy Grafa zu Stolberg do jego przekładu wybranych dialogów Platona. Przywołany tu przez Kanta fragment brzmi następująco: „Man kann, glaube ich, ohne Uebertreibung sagen, daß der Stagirit für die Wissenschaft mehr erobert habe, als seit zweytausend Jahren nach ihm erobert worden, und daß ihm, in Absicht auf viele Zweige der menschlichen Erkenntniß, ein solcher Kranz gebühre, wie derjenige ist, der den Hippokrates zieret, diesen unsterblichen

Vater der Heilkunde, in welcher er, wie große Aerzte versichern, wenig Erhebliches den Nachfolgern zu erspähen überlassen hat“. [„Sądzę, że bez popadania w przesadę można powiedzieć, iż Stagiryta dla nauki dokazał więcej, niżli dokonano przez dwa tysiące lat po nim, i że w odniesieniu do licznych dziedzin ludzkiego poznania należy mu się taki wieniec, jaki zdobi skronie Hipokratesa, tego nieśmiertelnego ojca medycyny, w której, jak zapewniają wielcy lekarze, swoim następcom pozostawił on niewiele ważkich rzeczy do odkrycia”]. *Auserlesene Gespräche des Platon*, übersetzt von Friedrich Leopold Graf zu Stolberg, Erster Theil, Königsberg 1796, s. V.

^d Johann Heinrich Voß (1751–1826), niemiecki poeta oraz tłumacz poezji, dziś znany jeszcze jako tłumacz Homera i innych klasyków antycznych. Wspomniany przez Kanta wiersz nosi tytuł *Der Kauz und der Adler. Keine Fabel*, [w:] *Berlinische Monatschrift*, Bd. 26, Dessau 1795, s. 487-488.

^e Chodzi o J. G. Schlossera i jego opinie wyrażone na marginesie przekładu listów Platona. Pierwszy cytat, umieszczony przez Kanta w tekście głównym, jest znowu niedokładny. Brzmi on w oryginale następująco: „[...] er [*scil.* Plato] sagt vielmehr, daß selbst die Philosophie ihre unerklärbare, nur fühlbare Geheimnisse habe, und tadelt mit einiger Härte diejenigen Philosophen, welche mehr nicht denken, als was sie auch sagen können, und die sich dieser ihrer Beschränktheit noch rühmen“ J. G. Schlosser, *Plato's Briefe nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen*, Königsberg 1795, s. 194-195 [„[...] powiada on [*scil.* Platon] raczej, że nawet filozofia posiada swoje niedające się wyjaśnić, dostępne wyłącznie dla czucia tajemnice i dość ostro gani tych spośród filozofów, którzy nie myślą o niczym ponad to, co potrafią powiedzieć, a na dodatek jeszcze chwają się tym swoim ograniczeniem”]. Także drugi z przytoczonych przez Kanta cytatów jest fragmentaryczny. U Schlossera czytamy bowiem: „Aber so lang sie [*scil.* die Vernunft] die Gesetzgeberin des Willens seyn muß, so lang sie zu den Phänomenen sagen muß, du gefällst mir, und du gefällst mir nicht; so lang muß sie selbst die Phänomene als Wirkungen von Realitäten ansehen, und nach Analogien, Inductionen und Wahrscheinlichkeiten über deren Ursachen richten und urtheilen, und nach ihren Urtheilen dem Willen seine Gesetze geben. Eine Kritik, die der Vernunft dieses absprache, würde sie nicht reinigen, sondern entmannen [...]“. Tenże, *Plato's Briefe.....*, dz. cyt., s. 182-183. [„Atoli dopóki musi on [*scil.* rozum] być prawodawcą woli, dopóki zmuszony będzie do fenomenów zwracać się w te oto słowy: ‘Ty mi się podobasz,

a ty nie', dopóty musiał będzie nawet te fenomeny uważać za skutki pewnych realności, a ich przyczyny oceniać i osądzać, kierując się analogią, indukcją oraz prawdopodobieństwem, i zgodnie ze swymi sądami dyktować woli jej prawa. Krytyka, która by rozumowi tego odmawiała, nie oczyszczałaby go, lecz otrzebiała [...]"].

⁸ Jest to dokładny cytat ze Schlossera, zob. tenże, *Plato's Briefe...*, dz. cyt., s. 90.

Z języka niemieckiego przełożył Artur Banaszekiewicz