

<https://doi.org/10.18778/0208-6107.14.10>

Immanuel Kant

ENCYKLOPEDIA FILOZOFICZNA*

OGÓLNE UWAGI O FILOZOFII¹

Z systemem mamy do czynienia wówczas, gdy idea całości poprzedza części. Jeśli zaś części poprzedzają całość, to wyłania się z tego agregat. System wiadomości na dany temat (*Kenntnissen*) stanowi naukę. W każdej nauce idea całości musi iść na czele. Z podziału całości powstają części; ażeby wiedzieć, które to części należą do [danej] całości, należy uprzednio znać tę całość. Jeżeli ideę całości posiadam *a priori*, to całość ta jest przypadkowa².

* *Encyklopedia filozoficzna* to nie opublikowany za życia Kanta tekst wykładu, który wygłaszał on parokrotnie (w latach 1768–1781) dla studentów Uniwersytetu w Królewcu. W zasadzie jest to jedyny tekst Kanta z tych lat, między rozprawą *De mundi sensibilis atique intelligibilis forma et principiis* (1770) a *Krytyką czystego rozumu* (1781) niczego nie opublikował. Doniosłość *Encyklopedii...*, polega na tym, iż umożliwia zaznajomienie się z poglądami Kanta z tego okresu, w którym obudzony już z „dogmatycznej drzemki”, poszukiwał nowej drogi dla filozofii, a zwłaszcza dla metafizyki. Szczególnie interesująca wydaje się możliwość śledzenia wątków, które później stanowiąc będą osnowę filozofii krytycznej.

Tekst *Encyklopedii...* ma charakter fragmentaryczny, momentami sprawia wrażenie szkicu; tłumacząc go na język polski starałem się uczynić wszystko, co mogłem, by jego lekturę uczynić płynną.

Przytaczając terminy i (niekiedy) zdania zaczerpnięte z tekstu Kanta, zachowywałem pisownię oryginału, która nierzadko odbiega od dzisiejszej ortografii nicmicckiej (np. *das manigfaltige*).

Podstawą przekładu był tekst *Encyklopedii filozoficznej* wydrukowany w *Kants gesammelte Schriften*, Band XXIX, Berlin 1980.

¹ Tytuł tego rozdziału pochodzi od tłumacza.

² Tak brzmi dosłowne tłumaczenie – „Wenn ich eine Idee vom Gantzen a priori habe; so ist das Gantze zufällig”. Wydaje się jednak, iż mamy tu do czynienia z typowym *lapsus calami*, gdyż to, co aprioryczne (pojęcia, sądy, dane naoczne) zawsze jest konieczne, nigdy zaś przypadkowe; natomiast to, co przypadkowe, nie-konieczne, zawsze jest dane *a posteriori*, zatem albo należy czytać to zdanie umieszczając zamiast obecnego w nim *a priori* zwrot *a posteriori*, albo też zmieniając predykat w myśl zaprezentowanych wyżej ustaleń.

Wszystkie nauki ze względu na formę, lecz nie na system, są albo historyczne albo rozumowe. Do wiadomości historycznych dochodzimy *a posteriori*; przy czym powstają one jedynie dzięki temu, co jest już [nam] dane. Wszystkie nauki historyczne stanowią uczość (*Gelahrtheit*). Do historii należy wszystko, co jest [nam] dane. Gdy erudycja jest bardzo szeroka, nazywa się wiedzą encyklopedyczną (*Polyhistorie*), jest ona przeciwieństwem wszechmądrości (*Pansophie*, która włada naukami rozumowymi (nie zaś historycznymi, gdyż w przeciwnym wypadku byłaby ona znowu wiedzą encyklopedyczną) w całej ich rozciągłości. Wszechstronny mędrzec (*Pansophus*) jest niemożliwy, jeśli już, to polihistor. Albowiem wszechstronny mędrzec musi opanować takie nauki, które posiada sam z siebie, a nie takie, które są [mu] dane.

Nauki są: 1) naukami erudycyjnymi³, 2) naukami dostarczającymi odkrywczych ustaleń⁴. Do pierwszych należy historia. Nauki dostarczające odkrywczych ustaleń są albo filozoficzne, albo matematyczne. Matematyk może być nazywany uczonym jedynie w rozumieniu potocznym, gdyż właściwie mówiąc jedynie wiele on się nauczył. Wiedza (*Wissenschaft*) człowieka uczonego zasadza się na wglądzie (*Einsicht*), a nie na gromadzeniu informacji.

Nauki historyczne posiadają *Organon*, który zawiera środki pomocnicze [uzyskiwania] wiadomości, a jest nim filozofia. Ich narzędziami są krytyka języków oraz książki. Filologia mieści w sobie wszystkie środki pomocnicze erudycji (*Gelahrtheit*). Człowiek, który posiada wszystkie narzędzia tych środków pomocniczych prowadzących do erudycji, nazywa się gramatykiem (*litterator*), nie zaś uczonym (*litteratus*). Zwłaszcza zaś nazywa się gramatykiem tego, kto posiada rozległe wiadomości o Starożytnych. Być może dlatego, że [w dziedzinie tej] więcej należy do znajomości Starożytnych. Jest też sprawą mało opłacalną obciążanie się nowszymi rzeczami, które częstokroć trwają bardzo krótko. Niewątpliwie należy szanować gramatyka. Jeśli zaś ktoś nie ma skłonności do grzebania się w Starożytnych, to będzie dobrze, jeśli znajdzie sobie kogoś, kto go z nimi zaznajomi.

Filozofia jest nauką rozumową [wyływającą] z pojęć, zaś matematyka nauką rozumową [wyływającą] z konstrukcji.

Wszystkie pojęcia są dyskursywne, natomiast konstrukcje naoczne – tego na przykład, że przez punkt przy prostej przeprowadzić można tylko jedną prostą prostopadłą, nie dowodzę na podstawie pojęcia prostej prostopadłej lub linii prostej, lecz [poznaję] dzięki konstrukcji – mianowicie rysuję to wszystko. Wszystkie pojęcia matematyczne muszą być konstruowane, te zaś, które nie dają się konstruować, należą nie do matematyki, lecz do filozofii.

³ *Wissenschaften der Gelahrtheit.*

⁴ *Wissenschaften der Einsicht.*

Wszelkie poznanie rozumowe [wypływające] z pojęć należy do filozofii. Wszelkie poznanie rozumowe [wypływające] z konstrukcji należy do matematyki. To jest ich prawdziwe rozróżnienie. Nie obiekt stanowi różnicę między nimi, lecz forma.

Nauka, która zawiera wszystkie poznania⁵ rozumowe [wypływające] z pojęć, nazywa się filozofią. Może ona być: 1) albo encyklopedią, albo 2) bardziej rozbudowanym (*weitläufiger*) systemem. Encyklopedia jest krótkim wyciągiem z całej nauki. Rzeczą normalną jest, że na jej podstawie wyrabiamy sobie pojęcia o całości. Przegląd całości jest jej głównym celem i jest to najważniejszą korzyścią, której ona dostarcza. Zatem do encyklopedii należą zwłaszcza te dwa momenty:

- a) musi ona umożliwić przegląd całego systemu,
- b) musi jednak przy tym cechować się wystarczającą dokładnością.

Poznanie ze względu na formę może być historyczne, jakkolwiek z uwagi na swą materię jest ono filozoficzne – mianowicie wówczas, gdy poznanie rozumowe powstaje nie za sprawą własnego [samodzielnego] myślenia, lecz dzięki naśladowictwu. Obiektywnie poznanie takie może być filozoficzne, lecz w tym lub tamtym podmiocie wytworzyło się ono historycznie.

Nauczać należy nie tylko poznania [filozoficznego], ale także metody filozofowania; zaś integralną częścią tego jest to, iż nauczyciel sam filozofuje.

Filozofia nie może być naśladowictwem, bowiem do naśladowania potrzebny jest obraz (*Bild*) pozbawiony błędów. Można wprawdzie naśladować także filozofię – ma to miejsce wówczas, gdy wybiera się jakiś wzór (który wprawdzie nie jest doskonały), przy pomocy nauczyciela dąży się do jego zrozumienia, wreszcie być może rozumie się Autora tak dobrze, iż można nauczać także innych, lecz nie widzi się rzeczy własnymi oczyma, gdyż nigdy się o to nie zabiegało, a być może i sam ów Autor ich nie rozumiał.

Nauczyciel filozofii może być doskonały, wystarczy, że się jej wyuczył na pamięć. Właściwie jednak filozofii nie można nauczyć się na pamięć, gdyż przede wszystkim wymaga to, by istniał filozof, który dostarczył wzorca pozbawionego błędów i w następstwie tego przeznaczonego do naśladowictwa. Matematyki rzeczywiście można się nauczyć i stać się dzięki temu doskonałym matematykiem, ponieważ nawet jej prawidła

⁵ W oryginale *Erkenntnisse*, co jest liczbą mnogą od terminu *Erkenntnis*, który zwykło się tłumaczyć przez „poznanie”. Posługiwanie się liczbą mnogą tego wyrazu budzi zastrzeżenia, lecz tłumaczenie go **wszędzie** zwrotami „treści poznawcze (poznania)” lub „wyniki poznawcze (poznania)” i unikanie formy „poznania”, jak czyni to J. Gałęcki w swych przekładach dwu kantowskich *Krytyk*, nie wydaje się w pełni słuszne, gdyż Kant posługuje się nim nie tylko dla oznaczenia samych treści czy aktów poznawczych, ale także poszczególnych, jak dziś byśmy powiedzieli, dyscyplin naukowych (np. matematyka). Dlatego też zależnie od kontekstu posługuję się terminami: „wyniki poznania” i ową, niezbyt zgodną z duchem języka polskiego, liczbą mnogą rzeczownika „poznanie”.

są metodyczne. Historia i geografia są sprawą naśladownictwa. Jeśli naśladowuję jakąś filozofię, a wzór nie jest dobry (*richtig*), to także cała moja filozofia jest do niczego nie przydatna. Naśladować czyjeś myśli nie znaczy filozofować – do tego trzeba myśleć samodzielnie i to *a priori*. Każdy nauczyciel filozofii powinien [danego] Autora nie tylko eksplikować, lecz w tym samym momencie winien także nauczać metody poprawnego filozofowania. Przedmiotem filozofii są wszelkie ludzkie wiadomości o rzeczach, które znajdować się mogą w dowolnym miejscu. Jest też ona najwyższym trybunałem rozumu.

Właściwie mówiąc filozofia traktuje o prawidłach poprawnego używania intelektu i rozumu. Prawidła te są albo maksymami, albo normami. Maksymami są prawidła określające cele (*Regeln der Zwecke*), normami zaś prawidła wskazujące środki osiągnięcia (*Ausübung*) wszelkich możliwych celów; na przykład logika zawiera ogólne prawidła poprawnego używania intelektu; istnieje wiele tego rodzaju nauk. Człowieka, który posługuje się rozumem i [jednocześnie] zajmuje się nim, można rozpatrywać jako:

a) mistrza [w dziedzinie] rozumu (*Vernunfts Künstler*).

b) prawodawcę rozumu, tzn. jako tego, który nie norm naucza, lecz maksym, nie zważając przy tym na przedmiot.

Mistrzem [w dziedzinie] rozumu jest ten, kto tylko spekuluje. Matematyk jest prawdziwym mistrzem rozumu, właściwym wśród tysiąca innych. Filozof także może być mistrzem [w dziedzinie rozumu], jednakże jego dzieło [nigdy] nie jest tak trwałe, jak dzieło matematyka. Gdy jakiś filozof sądzi, iż wzniosł swój gmach w prawdziwie mistrzowski sposób, wówczas [wkrótce] przybywa inny, odznaczający się jeszcze większą biegłością, i obala to. Jedynie filozofia może osiągnąć wysoką pozycję prawodawczyni ludzkiego rozumu. W roli tej jest ona nauką mądrości (*Lehre der Weisheit*) i cieszy się rangą przewyższającą wszelkie [inne] ludzkie poznanie. Czy jednak filozofia realizuje już teraz tę ideę? W rzeczywistości filozof w ten sposób pojęty zdarza się tak rzadko, jak prawdziwy chrześcijanin. Obaj oni są prawzorami (*Urbilder*). Prawzór przestaje być sobą jeśli można go osiągnąć; powinien on służyć jedynie za nić przewodnią (*Richtschnur*). Filozof jest jedynie ideą. Być może będziemy ku niemu spoglądać, być może też będziemy mogli go pod pewnymi względami naśladować, ale nigdy nie zrealizujemy tego wzorca w całości.

Filozof wnika (*einsehen*) w prawidła mądrości, mędrzec zaś według nich postępuje. O tamtym [tj. o filozofie] mogę powiedzieć tylko tyle, że filozofuje, ten natomiast [tj. mędrzec] stara się określić najwyższe cele i wyznaczniki (*Bestimmungen*) swojego rozumu; jeśli dotrze do nich, będzie już w świątyni mądrości.

Filozof jako przewodnik rozumu (*Führer der Vernunft*) prowadzi człowieka ku jego powołaniu. Jego poznanie skierowane są więc ku powołaniu człowieka.

Jako mistrz [w dziedzinie] rozumu pomnaża on nasze odkrycia (*Einsichten*) oraz powiększa wiedzę (*Wissenschaft*). (Właściwie jednak wiedza nie jest naszym powołaniem). Filozof jako przewodnik rozumu jest nauczycielem mądrości, zaś jako mistrz rozumu nauczycielem wiedzy (*Lehrer der Wissenschaft*). Używanie rozumu ze względu na cele jest najszlachetniejszym jego zastosowaniem. Filozof wówczas jest przewodnikiem i prawodawcą rozumu, gdy wszystkie swoje spekulacje, [całą swoją] wiedzę etc. wiąże z celami, z powołaniem człowieka. Taki filozof jest ideą, jest nauczycielem mądrości. Idea mądrości musi leżeć u podstaw filozofii, tak, jak świętość u podstaw chrześcijaństwa. Filozof jest mistrzem [w dziedzinie rozumu], gdy posiada wiadomości o wszystkich rzeczach. Wolff był filozofem spekulatywnym, lecz nie był filozofem architektonicznym i przewodnikiem rozumu. Właściwie mówiąc nie był on w ogóle żadnym filozofem, lecz wielkim mistrzem [rozumu] z powodu ludzkiej żądzy wiedzy – takim, jakich jest wielu. Niektórzy Starożytni zbliżyli się do archetypu prawdziwego filozofa (Rousseau również), z tym że nigdy go nie osiągnęli. Być może niektórzy, w obliczu tego, iż dysponujemy teraz tak wieloma książkami pełnymi zaleceń mówiących, jak powinniśmy postępować, wierzą, że posiadamy już naukę mądrości (*Lehre der Weisheit*) i utrzymywać będą, że nie powinniśmy uważać jej za samą tylko ideę. Jednak są to zazwyczaj twierdzenia tautologiczne i żądania, którym nie można spokojnie się przysłuchiwać, jako że nie wskazują nam one żadnych środków ich realizacji.

Zobaczmy teraz, jak się rzecz miała z filozofią u Starożytnych.

Utajona idea filozofii spoczywała w ludziach długo – lecz oni po części nie rozumieli jej, po części zaś uważali za przyczynek do uczoności. Jeżeli weźmiemy takich starożytnych filozofów, jak Epikur, Zenon, Sokrates etc., to stwierdzimy, iż powołanie człowieka oraz środki jego realizacji były głównym przedmiotem ich nauki. Tak więc wówczas ludzie byli daleko bardziej wierni prawdziwej idei filozofii, niż w nowszych czasach, kiedy to mamy do czynienia z filozofem-mistrzem rozumu. Sokrates był pierwszym, który odróżnił filozofię jako spekulację od filozofii jako mądrości. Był on również tym, o którym się mówi, iż sprowadził filozofię z nieba na ziemię. Nauczał, że spekulacje nie pomagają nam w urzeczywistnieniu naszego powołania; musimy natomiast sprawdzić, czy nasze postępowanie pozwoli nam je osiągnąć. Używał on swojej filozofii nie po to, by wzbudzać w nas podziw lub naszą żądzę wiedzy, ale po to, by uczyć nas mądrości. Albowiem nie wszystko, co bawi ma wartość, lecz to tylko, co zawiera w sobie prawdziwe cele [ludzkiej egzystencji] – np. gra w karty także jest relaksująca [lecz trudno uznać ją za prawdziwy cel i powołanie człowieka].

Diogenes Cynik i Epikur również nauczali o celach. Epikur był filozofem, który drogę cnoty posypał kwiatami. Wbrew powszechnemu mniemaniu nie odnosił się on do rozkoszy z pobłażaniem i wyrozumiałością, lecz raczej

był tak surowym nauczycielem cnoty, że niemal przekraczała ona ludzkie siły. Nauczał, iż prawdziwe szczęście polega nie na posiadaniu wielu rzeczy, lecz na zadowalaniu się tym, co jest. Polenta – pewnego rodzaju jęczmienna zupa – była jego pożywieniem. Spokój duszy oraz stale radosne serce – to było dla niego szczęściem (*Glückseligkeit*). Diogenes zaś filozofię swą nazywał krótką drogą do cnoty; miała ona charakter negatywny przez to, że uczyła jedynie wyrzekania się. Jednak w ich czasach istnieli również artyści [w dziedzinie] rozumu – Platon i Arystoteles. Filozofia Arystotelesa [utworzona] była według metody szkolnej, a on sam miał skłonności do subtelnych spekulacji. Platon zaś podążał za swobodnym biegiem swego geniuszu. Nie spekulacja czy analiza, lecz pewnego rodzaju marzycielstwo (*Schwärmerey*) wysuwa się u niego na plan pierwszy. Szybko dostrzega się, iż Starożytni byli nauczycielami mądrości. Domagali się od swoich nauczycieli przykładów – winni oni żyć tak, jak nauczali. Diogenes – nauczyciel wstrzemięźliwości – pokazywał swym życiem, jak tego dokonać, by być wstrzemięźliwym. Za mieszkanie obrał on sobie małą, sporządzoną z kamieni budowlę, która kształtem przypominała beczkę i odmawiał [sobie] wszelkich wygód. Na tej właśnie podstawie twierdzimy, iż Starożytni wymagali od swoich nauczycieli przykładów⁶. Co się nas tyczy, to znamy się na żartach i nie bierzemy filozofowi za złe, gdy nie żyje on w zgodzie z tym, czego naucza. Z mianem filozofa jesteśmy [dziś] luźno związani – nadajemy je często człowiekowi, który jest wyłącznie opanowany i ze spokojem (*Gleichmütigkeit*) znosi koleje życia. Obojętność (*Gleichgültigkeit*) ta przysługuje wprawdzie [filozofowi], [lecz tylko wówczas] gdy wypływa ona ze swego prawdziwego źródła – tj. z panowania nad sobą. Jednakże bardzo często podobna jest ona do [zwykłej] nieczułości i obojętności wynikającej z głupoty. Spokój umysłu należy do [cech] charakteru, zaś obojętność do temperamentu.

Obecnie od filozofa wymaga się:

1) żeby nie był zabobonny. Zabobon jest dokładnym przeciwieństwem filozofii. Filozofem jest ten, który nauczać ma prawideł właściwego używania intelektu i rozumu, przesąd zaś jest sądem [wydanym] bez użycia rozumu, podyktowanym jedynie przez strach i tęsknotę.

2) Powinien on być wolny od naśladownictwa, gdyż jest ono wielkim przeciwieństwem filozofii. Człowiek skłonny do naśladownictwa zupełnie nie nadaje się do filozofii, [lecz] w matematyce może zejść daleko. Filozofia i to, co jest kwestią smaku wymagają geniuszu, nie naśladownictwa, przeto wielu, by nie nazywano ich naśladowcami, odrzuca zupełnie zwyczajowe mniemania, udaje wielkich filozofów i staje się żalonymi oryginałami. Człowiekiem tego rodzaju jest Voltaire. Przy czym naśladowcy mogą

⁶ Por. też I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, Warszawa 1986, t. 2, s. 585.

poszczycić się pewną zasługą, natomiast te karykaturalne oryginały są szkodliwe.

Teraz jednak pragniemy pójść dalej i rozważyć filozofię najpierw jako naukę spekulatywną, której zadaniem (*Geschäft*) nie jest uczynienie nas lepszymi, lecz nauczenie nas lepszego sądzenia. Musimy zapamiętać sobie następujący podział – możemy mieć [tu] na uwadze: 1) władze [poznawcze] człowieka; 2) zasady (*Principia*); 3) obiekt poznania.

Co się tyczy władz i zdolności człowieka, to są one dwie: intelekt i wola. Zatem filozofię dzieli się na: 1) teoretyczną, zawierającą prawidła intelektu; 2) praktyczną, zawierającą prawidła woli.

Jeśli rozważamy *principia cognoscendi* oraz źródła poznania, to [okazuje się, że] są one nam dane albo całkowicie *a priori* (przez czysty intelekt), albo *a posteriori* (przez doświadczenie) – są one albo *principia rationalia* albo *empirica*. Filozofia, która swoje zasady bierze z czystego intelektu, nazywa się *pura*, jeśli zaś zapożycza je z doświadczenia, nazywa się *applicata*. Lepiej jednak dzielić ją na racjonalną i empiryczną.

Wziąwszy pod uwagę obiekt [poznania], należy zapamiętać rzeczy następujące: obiekt filozofii jest albo przedmiotem czystego rozumu albo zmysłów. Naukę, której przedmiotem jest obiekt czystego rozumu, nazywa się filozofią transcendentálną, tę zaś, której obiekt jest przedmiotem zmysłów – fizjologią. Ta natomiast jest dwojaka, gdyż posiadamy dwa rodzaje zmysłów – zewnętrzny i wewnętrzny. Naturą zmysłu wewnętrznego lub przedmiotami, które za jego pomocą postrzegamy, są istoty myślące. Ponieważ jednak [wewnętrznie] doświadczać mogą jedynie samego siebie, to przedmiotem mojego zmysłu wewnętrznego jest moja dusza. Pierwszy rodzaj fizjologii nazywa się nauką o duszach (*Seelen Lehre*), drugim zaś jest fizyka, która traktuje o przedmiotach zmysłów zewnętrznych.

Naukę o naturze myślącej – tj. o duszy – nazywa się psychologią. Ta zaś jest znowu albo racjonalna albo empiryczna. Fizyka lub fizjologia zmysłów zewnętrznych dzieli się również na racjonalną i empiryczną. Psychologia racjonalna rozważa duszę nie odwołując się w ogóle do pomocy doświadczeń, lecz wyłącznie za pomocą zasad czystego rozumu, na przykład czy jest ona duchem, czy jest materialna, prosta etc., etc. Jeżeli badam duszę empirycznie, to nauka ta nazywa się wówczas antropologią.

Jeśli zebrać by wszystko, co racjonalne (*alles rationale*) w filozofii, wszystko, co albo dane jest przez sam tylko czysty rozum, albo, jakkolwiek dane przez zmysły, to jednak racjonalne (*rationaliter*) lub rozważane przez rozum, to powstanie z tego metafizyka. Dzieli się ona na dwie części: 1) filozofię transcendentálną oraz 2) racjonalną psychologię i fizykę. Ta druga część jest metafizyką we właściwym sensie, gdyż [mimo że] jej obiekt dany jest przez doświadczenie, [to jednak] bada go ona jedynie przy pomocy samego tylko rozumu. (Filozofię transcendentálną trzeba by od niej oddzielić;

na tym polega krytyka rozumu). Zatrzymajmy się chwilę przy tym problemie. Przedmioty, które dane są przez sam tylko czysty rozum, należą do ontologii. Czy jednak są to też przedmioty rzeczywiste? Nie, jest to samo tylko myślenie. Zatem ontologia nie zawiera żadnych obiektów, lecz tylko pojęcia, prawa i zasady czystego myślenia. Wprawdzie logika także zawiera prawa myślenia, lecz [tylko] myślenia w ogóle. Filozofia transcendentálna jest przeto krytyką czystego intelektu oraz czystego rozumu.

Fizjologia zawiera teorie (*Lehren*) dusz i ciał. Fizjologia racjonalna jest metafizyką, zatem należą do niej: psychologia racjonalna (*Psychologia rationalis*) oraz fizyka ogólna (*Physica generalis*). A co z ontologią? Należy ona do filozofii transcendentálnej. A teologia naturalna (*theologia naturalis*)? Ta należy do metafizyki, natomiast teologia transcendentálna (*theologia transcendentálnis*) do filozofii transcendentálnej. Kosmologia jako [nauka mająca za przedmiot] całość rzeczy należy do ontologii. Filozofia praktyczna podzielona jest w identyczny sposób:

1) na transcendentálną filozofię praktyczną, która traktuje wyłącznie ogólnie o używaniu wolności.

2) Na racjonalną filozofię praktyczną lub metafizykę moralności. Ta [z kolei] traktuje o dobrym używaniu wolności. Mówi ona o prawie, moralności (*Sittlichkeit*) etc. w ogóle. Tutaj nie zapożycza się od człowieka niczego, prócz pojęcia wolności.

3) Na antropologię praktyczną, tj. etykę lub naukę o cnocie (*Tugendlehre*), która ukierunkowana jest na przedmioty *in concreto* i traktuje o dobrym używaniu wolności wzięwszy pod uwagę człowieka.

Jak widzimy, filozofia zaczyna od spekulacji, aby później wznieść się na wyżyny swego prawdziwego powołania; staje się przewodniczką rozumu. Jednak może ona też zwyrodnieć, stając się samą tylko spekulacją. Wówczas metafizyka moralności oraz praktyczna antropologia stają się sztuką dla sztuki. „Kiedy chcesz zacząć żyć cnotliwie?” pytał Platon pewnego starego człowieka, który opowiadał mu, iż właśnie wysłuchał był wykładów o cnocie. – Nie należy przecież ciągle spekulować, lecz trzeba też kiedyś pomyśleć o zastosowaniu [tych spekulacji]. Jednakże w dzisiejszych czasach uważa się za marzyciela tego, kto żyje zgodnie z tym, czego naucza.

UWAGA O GENIUSZU

Geniusz i talent nie są tym samym. Talent jest czasami nazywany geniuszem, a to z racji jego podobieństwa (*approximation*) do geniuszu. Geniusz jest naturalnym (*ursprünglich*) talentem do wielu [rzeczy]: jest talentem nie określonym co do celu.

Jak to zostało wyżej wykazane, talent wymagany w filozofii jest różny od tego, który niezbędny jest do uprawiania matematyki. Matematyk jest wielkim architektem. Dzięki porządkowi [cechującemu myślenie matematyczne] może on być bardzo przydatny filozofii, lecz nie wzbogaci on jej nowymi pojęciami. Tam, gdzie pojęcie powinno być konstruowane, matematyk może zrobić wszystko, lecz w przypadku pojęć dyskursywnych niczego on nie wskóra, gdyż musiałyby również być głową filozoficzną – do talentu filozoficznego należy inteligentna pomysłowość (*Witz*) oraz zdolność do rozważania zarówno tego, co ogólne *in concreto*, jak i tego co, jednostkowe *in abstracto*.

Czy można uczyć się filozofii? Na to pytanie odpowiedziano już wyżej. – Lecz czy należy uczyć się filozofowania? – Coś o tak rozległych korzyściach jak filozofowanie nie wymaga rekomendacji; tam, gdzie zalety tak jawnie rzucają się w oczy, mowy pochwalne są zbędne.

Charakter filozofii. Filozoficzność oznacza: 1) wolność od naśladownictwa; 2) wolność od afektów. Filozofia dokonuje jednego i drugiego. Rozległa wiedza sprawia, iż ludzie stają się zarozumiali, lecz filozofia zmniejsza pychę; jest ona jedynym remedium na nią. Jeśli dociera ona tak daleko, jak to jest możliwe dla ludzi, to [tym samym] określa granice [ludzkiej wiedzy] oraz ukazuje nikły pożytek płynący z [posiadania] wielu wiadomości. Filozofia powinna służyć [człowiekowi] do afirmowania czegoś w sobie samym i to nie dlatego, że takie są oczekiwania innych lub dlatego, że jest na to popyt. Należy starać się być mędrcom, a nie tylko gromadzić spekulatywną wiedzę, gdyż wiedza pozostawia wielką pustkę.

O LOGICE W OGÓLE

Powinniśmy nie tylko myśleć, lecz także uczyć się korygować nasze myślenie. Nauka, która traktuje o myśleniu w ogóle, nie uwzględniając przy tym [jego] przedmiotu, nazywa się logiką. Logika zatem nie uczy nas niczego o żadnym przedmiocie; także niczego o intelekcie. Przeto nie będziemy się [tu] uczyć niczego ze względu na przedmioty. Dlatego też nie jest ona *Organon*, lecz analizą pospolitego intelektu (*gemeinen Verstand*). Czym jest gramatyka w stosunku do mowy, tym jest logika w odniesieniu do używania intelektu. Owa analityka pospolitego intelektu i rozumu zawiera *Kanon* używania intelektu i rozumu w ogóle. Nie jest ona *Organon*, gdyż ten służy do realizacji (*Vollendung*) [nauki], jakkolwiek wydaje się, iż jest on używany do rozpoczynania.

Pierwsza część logiki nazywa się analityką, druga dialektyką – uczy się tu nas rozprawiać o rzeczach, których zupełnie nie znamy. W ogóle nadzwyczaj dużo można rozprawiać o tym, czego nie jest się pewnym i co

do czego nie jest się przekonany, że to istnieje. *Kanon* logiczny nie jest zaczerpnięty z doświadczenia. Ogólną metodę postępowania rozumu można zademonstrować (*erweisen*) *a priori*, zatem nie jest ona wzięta z psychologii. Natomiast *Organon* logiki można całkiem dobrze wydobyć z psychologii. Pospolity intelekt [ludzki] najpierw trudnił się prawidłami logicznymi; doświadczenie nie uczy nas tych prawideł, lecz [tylko] pokazuje, w jaki sposób powinniśmy korzystać z okazji oceniania ich podług niego.

TRAKTAT O POJĘCIACH WRODZONYCH

Niektórzy filozofowie utrzymują, że na świat przychodzimy wyposażeni w poznanie, że [ich] zasób stopniowo się rozwija, i że ludzka dusza jest niejako zapisaną tablicą. Pośród nich Platon był najznamienitszy, jakkolwiek nie pierwszy – tym był Pitagoras. Inni zaś twierdzą coś wręcz przeciwnego, [według nich] dusza jest jak *tabula rasa*. Należy do nich [m. in.] Arystoteles. Zdolność dostarczania sobie pojęć, które nie są zapożyczone od zmysłów ani też wrodzone, nazwał on intelektem. Epikur poszedł dalej, mówił że nasze pojęcia są nie tylko nabyte, ale także jakoby wszystkie wzięte są ze zmysłów. Epikur był filozofem zmysłowości, Arystoteles pojęć intelektualnych, Platon zaś – intelektualnych naoczności (*Anschauungen*). Nie dysponujemy [jednak] żadnymi innymi danymi naocznymi, niż te, które uzyskujemy dzięki zmysłom. Zmysły są zdolnością [uzyskiwania] danych naocznych, intelekt – pojęć⁷. Te są dyskursywne (*Discursionen*), dane naoczne natomiast – intuicyjne (*intuition*). To tylko mogę oglądać, co jest mi dane i co mnie pobudza. Naoczność (*Anschauung*) jest świadomością przedmiotu, który mnie porusza i pobudza.

Ponieważ, powiadają Starożytni, zmysły prezentują nam tylko wygląd zewnętrzny rzeczy (*apparencen*), to nie poznajemy przedmiotów takimi, jakimi one są, lecz jakimi się przejawiają, nie ich wewnętrzną właściwość, lecz zjawisko. Nasze dane naoczne są [według nich] jakoby samą tylko grą naszej wyobraźni. Pomylili oni pozór (*Schein*) ze zjawiskiem (*Erscheinung*). Twierdzili, iż w zmysłach nie istnieje żadna prawda. [Lecz] prawda i pozór mają swoją siedzibę w intelekcie. Prawda albo pozór [zawarta] jest w moim sądzie, a nie w zjawisku. Gdy twierzę, iż Słońce się porusza, to w sądzie tym jest pozór, jeśli zaś mówię, że jest nieruchome, to zawarta w tym jest prawda nie zaś pozór. Sąd wynikły z fałszywego przewodnictwa intelektu

⁷ W oryginale czytamy: „Die Sinne sind das Vermögen der Anschauungen und der Verstand der Begriffe”. Proponowane przeze mnie uzupełnienie jest oczywiście jednym z możliwych odczytań tego zdania.

nazywa się pozorem. Gdy nasz sąd zgadza się ze zjawiskami, wówczas jest on prawdopodobny. Nie mogę inaczej spostrzec i przedstawić sobie przedmiotu będącego poza mną, jak tylko w taki sposób, jak on mi się przejawia, gdyż nie znajduje się on we mnie. Jednak Starożytni byli przekonani, iż dysponujemy jeszcze innym poznaniem przedmiotów niż to, które uzyskujemy dzięki samym tylko zmysłowym przedstawieniom. Wierzyli oni w istnienie intelektualnego oglądania (*Anschauung*). Poznania uzyskane tą drogą zwali oni noumenami (*Noumena*) i odróżniali je od fenomenów (*Phaenomenis*). Jednakże tylko Bóg może oglądać przedmioty intelektualnie, jako że istnieją one dzięki niemu i jest on świadom swych [stwórczych] działań; lecz my nie możemy ich oglądać w ten sposób, gdyż sposobność przekonania się o ich istnieniu mamy tylko wtedy, gdy one nam się przejawiają. Niczego (oprócz siebie samego) nie potrafię oglądać w sposób pierwotny (*originaliter*) lecz oglądanie moje jest wyłącznie pochodne (*derivativum*), tj. zachodzi tylko wówczas, gdy coś mnie pobudza⁸. W jakimże to inny bowiem sposób miałbym się przekonać o czymś poza mną? Starożytni mniemali, iż dzięki intensywnemu filozofowaniu staną się zdolni do duchowej naoczności. Stąd wzięła się mistyczna filozofia, która istniała już u Egipcjan. Ich ezoteryczna filozofia uczyła [osiągania] duchowej naoczności i przeznaczona była tylko dla wtajemniczonych; zaś egzoteryczna traktowała o zjawiskach i była dostępna dla każdego. Ta ezoteryczna filozofia służyła często do oszukiwania ludu, lecz także uczyła, iż człowiek zdolny jest oglądać nawet boskość (*Gottheit*) oraz wszystkie rzeczy [będące] w Bogu. Platon zaś nauczał, iż siedziba ludzkiej duszy znajdowała się pierwotnie w wiecznej boskości, natomiast ciało było, według niego, niejako więzieniem [duszy]. Dlatego też twierdził on, iż istnieją pojęcia wrodzone, ugruntowane w pewnego rodzaju duchowej naoczności. Jego filozofia była mistyczna. Mistyczne są wszystkie pojęcia oparte na naoczności duchowej. [Jednakże] intelekt nasz nie jest zdolnością oglądania, lecz myślenia. Poznawanie za pośrednictwem przedstawienia jednostkowego nazywa się oglądaniem. Myślenie zaś jest poznaniem [dokonującym się] dzięki pojęciom ogólnym; naoczność nazywa się fizyczną, o ile tylko coś może zjawić się w naszych zmysłach, mistyczną zaś jest wówczas, gdy coś nie mogąc przejawiać się (*erscheinen*) za pomocą zmysłów, oglądane jest przez intelekt. To właśnie było przekonaniem Platona – sądził on, iż jakoby istnieją w nas pozostałości po naszym wcześniejszym [duchowym] oglądaniu, a nasze poznania są przypomnieniami. Arystoteles nauczał czegoś wręcz przeciwnego. Wśród współczesnych filozofów zwolennikiem Platona był Leibniz, jednakże nie zaakceptował on całości jego poglądów. Nie wierzył w to, iż jakoby jesteśmy w posiadaniu duchowych danych

⁸ Na ten temat por. też I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, Warszawa 1986, t. 1, s. 135–137.

naocznych, lecz [przyjmował istnienie] samych tylko wrodzonych wiadomości o rzeczach, tj. znajomość rzeczy, których jeszcze nie widzieliśmy, [twierdził], że jakoby dysponujemy pojęciami rzeczy zanim je poznamy. Locke natomiast, uważany za zwolennika Arystotelesa, twierdził, iż wszystkie nasze pojęcia są nabyte. Arystoteles mniemał, że nasze poznania zaczerpnięte są ze zmysłów i z nich wypływają, tego jednak Locke nie nauczał – utrzymywał on jedynie, iż powstają one przy okazji zachodzenia pobudzeń zmysłowych (*Gelegenheit der Sinne*). – Przyjmowanie czegoś jako wrodzonego bardzo nie sprzyja filozofii. Sprawa ma się tutaj tak samo, jak wówczas, gdy chce się wyprować wszystkie występki z grzechu pierworodnego, skoro przecież wiele spośród nich jest nabytych. Odwoływanie się do tego, co wrodzone jest *sacra ancora* niewiedzy i lenistwa filozofów, gdyż [wówczas] ustaje wszelkie filozofowanie. – Rousseau przyjmował, iż wszystkie [nasze] wady są nabyte; jakkolwiek nie miał w tym racji, to jednak dawał przez to okazję do filozofowania. – Należy tak długo pozostawać w obrębie natury, jak to jest możliwe, a nie [za każdym razem] bezpośrednio odwoływać się do Boga, gdyż jest to bardzo ryzykowne i zuchwałe. Zdarzenie naturalne ma swoją przyczynę w naturze, ta zaś znowu inną. Przyczyny wznoszą się w ten sposób, aż w końcu dochodzi się do Boga. Maksymy mówiące o czymś wrodzonym lub o bezpośrednich zrzędzeniach (*Verhängnissen*) Boskich są podglówkiem leni.

Chcemy teraz rozpatrzeć logikę z pewnego punktu widzenia. Ponieważ logika traktuje o myśleniu w ogóle, to będą w niej występować:

- 1) Pojęcia, tj. znajomość rzeczy [uzyskana] dzięki przedstawieniom ogólnym.
- 2) Sądy, gdy poznaję coś w stosunku [do czegoś innego].
- 3) Wnioski, które są stosunkiem sądów do siebie nawzajem.

O POJĘCIACH

Za pomocą zmysłów spostrzegamy jedynie formę rzeczy: przestrzeń i czas. Intelkt zaś jest zdolnością [myślenia] przedstawień według prawideł⁹. Każde pojęcie ogólne jest przedstawieniem, które pomyślane jest jako prawidło. Coś jest prawidłem, jeśli to, co wielorakie (*das manigfaltige*) należy [za pośrednictwem tego] pomyśleć w ten sam sposób.

Wszystko w naturze dąży do zachowania swojego istnienia; intelekt także, a mianowicie w ten sposób, iż działa on według prawideł. Odebranie mu

⁹ Zdanie w oryginale z powodu swej lapidarności dopuszcza wiele odczytań – „Der Verstand aber ist das Vermögen nach Regeln” – moja propozycja jego uzupełnienia stanowi jedno z możliwych odczytań.

tych prawideł równoznaczne jest z odebraniem mu życia. Dlaczego nie wierzymy w magię (*Zaubereyen*)? Gdyż w przeciwnym wypadku nic nie mogłoby służyć nam za prawidło. Intelkt tak mocno trzyma się prawideł, iż często [przez to] pozwala zamknąć się na bardzo ograniczonym obszarze. Gdyż jeśli prawidła raz zostaną odebrane, nie wiadomo czego należy się trzymać.

Cuda, które kiedyś miały miejsce, uważa się wyłącznie za pewnego rodzaju wyjątki od prawideł. Dlaczego obecnie nie wierzy się w żadne [cuda]? Należy [bowiem] wyznaczyć granice określające, w jakim zakresie mogą być dopuszczane wyjątki i odrzucić wówczas wszelką apelację w tej sprawie. Sama natura także musiała wziąć swój początek z cudu¹⁰, lecz teraz wszystko dzieje się w sposób naturalny.

Prawidło jest zdaniem [w sensie logicznym]. Sąd jest prawidłem *in abstracto*. Metaprawidłem jest każdy sąd mający za przedmiot jakieś prawidło. Sąd wyraża całość naszego myślenia.

Pojęcie jest przedstawieniem w potencjalnym prawidło – każde [bowiem] pojęcie jest predykatem mogącym wystąpić w każdym jednym możliwym sądzie. Wniosek jest tylko sądem pośrednim.

Każde nasze poznanie po pierwsze jest przedstawieniem (*repraesentatio*), jeśli zaś jest się go świadomym, to jest ono percepcją (*perceptio*) lub spostrzeżeniem. Jeżeli jest ono ogólne, to jest pojęciem (*conceptus*); jeżeli zaś jest ono dane *a priori*, to jest to kategoria (*notio*). Najwyższym poziomem kategorii jest idea w sensie Platonskim, która przedstawia sobą prawzór rzeczy¹¹.

Posiadamy wiele przedstawień, których nie jesteśmy świadomi, tak że najważniejsza część filozofii trudni się wyjaśnianiem tych ciemnych przedstawień oraz uświadamianiem ich nam. Nie wszystko, co się myśli określa się mianem prawdy; tak samo gdy rozmawiało się z jakimś człowiekiem, nie można sobie później przypomnieć jak on właściwie był ubrany. Pojęcie jest przedstawieniem zawierającym cechę powszechnie obowiązującą dla wielu indywidualiów. Nie dlatego jest ono ogólne (*communis*), że jak gdyby zawiera w sobie wiele przedstawień, lecz dlatego, iż zawiera ono cechę właściwą wielu rzeczom. Zakres pojęcia (*sphaera conceptus*) jest kręgiem obejmującym te przedstawienia, których pojęcie jest [ich] powszechnie obowiązującą cechą. Pojęcie ogólne jest [to wyrażenie] tautologiczne, gdyż każde pojęcie jest ogólne¹².

Niektóre pojęcia pochodzą z samego tylko intelektu, na przykład konieczność, i wówczas nazywają się kategoriami [pochodzącymi] z umysłu¹³.

¹⁰ Niewątpliwie Kant ma tu na myśli „creatio ex nihilo”.

¹¹ Na ten temat por. też I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, s. 29.

¹² W oryginale: „*Conceptus communis*ch ist tautologisch denn jeder coceptus ist *Communis*”.

¹³ W oryginale: „*Notiones a νοϋς* (mens)”.

Idea jest przedstawieniem jednostkowym, jeśli tylko jest ona podstawą możliwości przedmiotu. Idea różni się tym od kategorii, że jest ona jednostkowa. Logika nie traktuje ani o kategoriach, ani o ideach, gdyż pochodzenie i zastosowanie pojęć jest jej obojętne, jedynie pojęcia są jej przedmiotami.

Podział pojęć na jednostkowe (*singulares*) i ogólne (*communes*) jest fałszywy, jako że pojęcie jednostkowe nie jest w ogóle żadnym pojęciem. Pojęcia są myślane albo *in abstracto* albo *in concreto*. Jeśli myślę sobie człowieka jako mężczyznę, to myślę go *in concreto*, jeżeli zaś myślę go sobie w sposób nieokreślony pod względem tego, co się w nim zawiera, na przykład myślę pojęcie człowieka nie zważając przy tym na to, czy jest to dziecko, czy starzec, ani też na różnicę wieku czy stanu, to myślę go *in abstracto*. Abstrakcyjną głowę ma ten, kto myśli w ten sposób, iż zawsze patrzy tylko na to, co wspólne w pojęciach.

Pojęciami winno zwać się to, co powszechnie obowiązujące w naszych przedstawieniach. Pojęcie ogólne z powodu [wspomnianego wyżej] pleonazmu jest oddzielane od pojęcia jednostkowego i przeciwstawiane mu [lecz różniczenie to jest fałszywe]. Myślenie jest zdolnością przedstawiania sobie rzeczy za pomocą pojęć. Pojęcia jasne i wyraźne nie są tym samym. Jasne są te, których jest się świadomym, ciemne zaś to pojęcia nie uświadomione – analiza pojęć jest ich wyjaśnianiem. Filozofia albo dostarcza nam nowych pojęć, albo tylko ciemne czyni jasnymi. Największa i najważniejsza część filozofii polega na analizie tych pojęć, które już posiadamy. Cała nauka o moralności (*Moral*)¹⁴ na tym właśnie polega. Gdyż jak na przykład moglibyśmy dojść do pewności co do pojęcia cnoty, gdyby ono w nas już nie leżało. Poznanie staje się jasne nie tylko przez to, że wydobywa się cechy tkwiące w pojęciu i uświadamia się je sobie, lecz także za sprawą dodawania [do niego] nowych cech, na przykład gdy mówi się o złocie, że nie rdzewieje. Cecha ta nie zawiera się w naszym pojęciu złota. Pojęcie uważa się również za podstawę poznania, gdyż jest ono cechą, i jest albo zupełne albo niezupełne¹⁵. Zupełność (*die Completudo*) jest wystarczalnością

¹⁴ Na ten temat por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, s. 585.

¹⁵ Na ten temat czytamy w *Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, [w:] I. Kant, *Werke in sechs Bänden*, Band III: *Schriften zur Metaphysik und Logik*, herausgegeben von W. Weischedel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1959, s. 485–486: „Poznanie ludzkie [rozpatrywane] od strony intelektu jest dyskursywne; tj. dokonuje się za sprawą przedstawień, które czynią podstawą poznania to, co wspólne wielu rzeczom, zatem [dokonuje się ono] za pośrednictwem cech (*Merkmale*) jako takich. – Tak więc poznajemy rzeczy tylko dzięki cechom; i to właśnie jest poznawanie (*Erkennen*) pochodzące ze znania (*Kennen*).

Cecha jest tym w rzeczy, co stanowi część jej poznania; lub – co jest tym samym – przedstawieniem częściowym, o ile rozpatrywane jest ono

(*Zulänglichkeit*) pojęcia. Jest ono precyzyjne, gdy zawiera to tylko, co wymagane jest, by pojęcie było wystarczające. Zupełność i precyzyjność (*Praecisio*) należą do pojęć [rozpatrywanych] w relacji do innych [pojęć].

O SĄDACH

Sąd jest pierwszym użyciem jaki robimy z pojęć. Pojęcie jest przedstawieniem zawierającym funkcję sądu. Pojęcie jest predykatem mogącym wystąpić w każdym jednym możliwym sądzie, którego podmiot jeszcze nie jest określony, na przykład pojęcie cnoty jest predykatem, który może być orzekany o wielu podmiotach – sprawiedliwość jest cnotą, łagodność jest cnotą etc. W sądzie dwa pojęcia stoją w relacji, jedno służy do odróżniania drugiego [od innych pojęć].

Istnieją trzy rodzaje sądów:

1) Kategoryczne – gdzie jedno pojęcie porównywane jest z drugim tak, jak predykat z podmiotem.

2) Hipotetyczne – gdzie pojęcia porównywane są tak, jak podstawa i następstwo (*Grund und Folge*).

3) Rozłączne – gdzie pojęcia porównywane są między sobą tak, jak części z całością. Przedstawienie uczłonkowania (*Abtheilung*) zakresu jakiegoś pojęcia jest porównaniem części z całością. Na przykład powiada się, że świat jest albo konieczny albo przypadkowy, albo pozbawiony wszelkiej przyczyny.

Nie ma możliwości wyróżnienia większej liczby rodzajów.

Tak wygląda podział sądów według relacji [w jakie wchodzi pojęcia w sądzie]¹⁶. Dzieli się je jeszcze podług jakości na twierdzące i przeczące. Sądy przeczące są sądami najwyższej wagi w teologii naturalnej i w ogóle we wszystkich naukach, w których błędy pociągają za sobą ważne następstwa.

jako podstawa poznania całego przedstawienia. – Zatem wszystkie nasze

O WNIOSKACH

Wniosek jest przejściem od jednego sądu do drugiego. Wnioski są albo pośrednie, albo bezpośrednie¹⁷; pośrednie wspierają się na tych samych terminach. Do pośrednich wniosków należą trzy a do bezpośrednich dwa sądy.

Jeśli w dwu sądach terminy nie są jednakowe, to [do wnioskowania tego] musi jeszcze dojść sąd pośredniczący; na przykład dusza jest prosta, a więc nie podlega gniciu. Dusza jest w obu tych sądach tym samym terminem, lecz prostota i niepodleganie gniciu nie. Zatem wymagany jest trzeci sąd – wszystko, co proste, nie podlega gniciu; dusza jest prosta, tak więc dusza nie podlega gniciu.

Predykat jest obszerniejszy (*grösser*) niż podmiot, zawiera on w sobie znacznie więcej niż ten jeden podmiot, dlatego też pierwsze twierdzenie, będące predykatem drugiego, nazywa się *major*, a drugie, jako podmiot, *minor*. „Wszystko, co proste nie podlega gniciu” jest przesłanką większą (*major*), gdyż twierdzenie to mieści w sobie więcej niż duszę, na przykład także proste cząstki ciała. Sąd jest konkluzją, o ile jest prawdziwy dzięki jakiemś pojęciu pośredniczącemu. Twierdzenia występujące przed konkluzją nazywamy przesłankami. Mówiono tu [tylko] o sądach kategoriycznych.

CZYM JEST PRAWDA?

Istnieje wiele pytań, na które nie można odpowiedzieć, gdyż są całkiem nieokreślone. Pytając o prawdę jakiegoś poznania, nie zważam na podmiot¹⁸. Ponieważ nie mogą być tu dane żadne cechy przedmiotu, to nie wiem, w jaki sposób będą one z nim się zgadzały. Prawda jest zgodnością poznania

pojęcia są cechami, a wszelkie myślenie nie jest niczym innym, jak przedstawianiem [sobie czegoś] za pośrednictwem cech.

Każdą cechę można rozpatrywać z dwu stron: po pierwsze – jako przedstawienie samo w sobie; po drugie – jako należąca (tak, jak pojęcie częściowe) do całego przedstawienia jakiejś rzeczy i przez to jako podstawę poznania samej tej rzeczy.

Wszystkie cechy, rozpatrywane jako podstawy poznania, są używane w dwojaki sposób – wewnętrzny albo zewnętrzny. Użytek wewnętrzny polega na wyrowadzaniu (*Ableitung*), mającym na celu poznawanie samych rzeczy za pośrednictwem cech, jako podstaw ich poznania. Zewnętrzne użycie polega na porównywaniu, o ile tylko możemy za pomocą cech porównywać jedną rzecz z innymi podług prawideł identityczności (*Identität*) lub różności (*Diversität*)”.

¹⁶ Na ten temat por. też I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, s. 160–167.

¹⁷ Por. tamże, t. 2, s. 13–15.

¹⁸ Na ten temat por. też: tamże, t. 1, s. 143.

z obiektem. Jednak cecha, jaką jest zgodność, nie może zostać określona, gdyż sam obiekt nie jest w ogóle określony. Definicja (*Erklärung*) prawdy powinna być tego rodzaju, by pasowała do wszystkich obiektów bez różnicy. Jeśli zaś rodzaj lub przedmiot poznania jest nieokreślony, to także cecha, jaką jest zgodność poznania z obiektem, będzie różna – tak często, jak różny jest obiekt. Tak więc odpowiedź na pytanie „Czym jest prawda?” pozostaje całkiem nieokreślona i nie można podać żadnej powszechnie obowiązującej cechy prawdy, żadnego ogólnego prawidła [mówiącego] o niej, gdyż prawda tylko i wyłącznie przez to jest sobą, iż zgadza się ona z określonym przedmiotem. Dzięki czemu mogę poznać, że coś zgadza się z przedmiotem? Dzięki temu, iż dokonuję porównania. Tego zaś nie mogę uczynić, jeśli sam przedmiot nie jest mi znany. Definicja prawdy, mówiąca, iż jest ona zgodnością poznania z przedmiotem, jest w prawdzie tautologiczna, jednak nie może ona też zostać bliżej określona. Sceptycy powiadali, iż kryteria prawdy nie mogą być wskazane w logice, gdyż nie można podać żadnych określonych [jej] cech; w następstwie czego twierdzili, że poznanie rzeczy, którym dysponujemy, może zgadzać się z [całym] naszym poznaniem, a mimo to być fałszywe.

Principium contradictionis jest pierwszym warunkiem prawdziwości czegoś. Lecz z tego powodu, że poznanie nie jest wewnętrznie sprzeczne, nie jest ono przecież prawdziwe¹⁹. Zasada ta jest tylko *Conditio sine qua non*, nie jest zaś żadną określoną cechą. Niejaki Jacobi²⁰ podjął zagadnienie podania ogólnego kryterium prawdy. To jednak jest niemożliwe, gdyż zmienia się ono [to kryterium] zgodnie z różnorodnością przedmiotów. Twierdzenia doświadczeniowe²¹ i rozumowe mają całkowicie odmienne kryteria. Zasada sprzeczności jest kryterium wyłącznie negatywnym.

¹⁹ Na ten temat por.: tamże, s. 303.

²⁰ Fridrich Heinrich Jacobi (1743–1819), założyciel niemieckiej filozofii uczucia i wiary (*Gefühls- und Glaubensphilosophie*), krytyk filozofii rozumowej (*Verstandesphilosophie*) we wszystkich jej postaciach, jakie udało mu się wyśledzić; prowadzić miała ona, jego zdaniem, zawsze do ateizmu. Zwalczał filozofię Spinozy (*Über die Lehre des Spinozas, in Briefen an Moses Mendelssohn*, 1785), Hume’a i Kanta (*David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, 1787), Fichtego (*Sendschreiben an Fichte*, 1799), Schellinga (*Von göttlichen Dingen*, 1811).

²¹ *Erfahrungserkenntnisse*. Posługuję się terminem „poznania (sądy) doświadczeniowe”, zamiast „poznania (sądy) doświadczalne”, gdyż ten drugi sposób wysławiania może sugerować, iż chodzi tu o wyniki poznania eksperymentalnego, a z takim sensem na pewno nie mamy do czynienia w tekście Kanta. Poznania doświadczeniowe to te, które możliwe są tylko *a posteriori*. Natomiast jeśli chodzi o wiedzę eksperymentalną, to Kant zazwyczaj przytacza przykład chemii, która, według niego, w hierarchii nauk znajduje się między wiedzą naukową w ścisłym znaczeniu (metafizyka, matematyka, logika, etyka i fizyka w części czystej) a historią naturalną (do której zaliczał m. in. psychologię, nazywając ją historią naturalną zmysłu wewnętrznego).

SPOSOBY DOCHODZENIA DO PRAWDY

Błąd i prawda są tylko w sądzie, a nie w pojęciach. Wrażenia, twierdzą niektórzy, zawierają największą prawdę. Jednakże nie zawiera się w nich ani prawda, ani fałsz. Zmysły dostarczają nam tylko danych na sąd (*data zum Urteil*), a ten zależy od tego, jaki z nich zrobimy użytek. Z tego powodu w zmysłach nie ma ani prawdy, ani fałszu, jako że one w ogóle nie sądzą. Sądy są czynami (*Handlungen*) intelektu i rozumu. Wszelka prawda polegać będzie na zgodności poznania z prawami intelektu i rozumu, gdyż definicja [mówiąca] iż jest ona zgodnością poznania z obiektem, nie jest wystarczająco określona, ponieważ nie jest tu dany żaden obiekt. – Błąd jest niezgodnością (*Widerstreit*)²² poznania z prawami intelektu i rozumu. Intelekt sam dla siebie nie myli się. Błąd co prawda istnieje w intelekcie, jednakże nie wyływa on z samego intelektu. Jeżeli intelekt działa sam, to postępuje zgodnie ze swoimi prawami i nie może błędzić²³.

Błąd można znaleźć tylko w sądach. Jednak wszystkie sądy tkwią w intelekcie; w następstwie tego także intelekt może błędzić. Skoro zaś prawda polega na zgodności z prawami intelektu, to sądy jego [rozważane] w oderwaniu wszystkie są prawdziwe²⁴, mogą stać się fałszywe jedynie przez to, że intelekt miesza się z jakąś obcą mu siłą, a jest nią zwłaszcza zmysłowość. Zatem myli się on [wchodząc] w związek ze zmysłowością. Teraz przedstawimy bliżej cechy prawdy.

W przypadku błędu intelekt odchodzi od swoich prawideł. Jednakże w całej naturze nic nie odchodzi od swoich praw samo z siebie, lecz musi mieszać się z jakąś obcą [sobie] siłą. I tak intelekt [wchodząc] w związek ze zmysłowością odchodzi od swoich praw i myli się.

Intelekt tak samo ma udział w błędzeniu, jak w prawdzie, natomiast niewiedza nie potrzebuje go w ogóle. Różnica między błędem i prawdą nie polega na tym, że w prawdzie intelekt jest obecny, zaś w błędzie nie, lecz na odmiennym jego zastosowaniu w obu przypadkach. Błąd lub prawda mogą, wystąpić jedynie wówczas, gdy wydajemy sądy. Prawda jest zgodnością poznania z prawami intelektu i rozumu. Błąd jest niezgodnością poznania z prawami intelektu i rozumu. Jednakże jak to jest możliwe? Nie można przecież za pomocą intelektu działać przeciwko niemu. – Jeśli działałby on sam, nie myliłby się. Jeśli zmysłowość działałaby sama, również byśmy się nie mylili, gdyż ona w ogóle nie sędzi. – Błąd powstaje ze zmieszania zmysłowości z intelektem²⁵. Jest on, by tak rzec, ruchem po przekątnej.

²² Na temat różnicy między sprzecznością (*Widerspruch*) a niezgodnością (*resp.* konfliktem – *Widerstreit*) por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, Warszawa 1984, s. 22, przyp. tłumacza oraz I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, s. 164–165, przyp. tłumacza.

²³ Por. też I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, s. 3–5.

²⁴ Na temat dwuznaczności terminu „abstrakcyjny” zob. I. Kant, *Pisma przedkrytyczne*, s. 149–150.

Źródła błędu nie należy poszukiwać w samej tylko zmysłowości, jako że zmysły dostarczają jedynie materiału na myślenie. Wyłącznie intelekt jest zdolnością myślenia. Aby odnaleźć źródła błędu, należy wskazać w zmysłowości powody, które skłoniły intelekt do odejścia od swoich praw.

W przypadku każdego błędu mamy do czynienia z iluzją intelektualną²⁶. Musimy mieć jakieś przewodnictwo w sądzeniu²⁷, w przeciwnym wypadku wydawalibyśmy sądy czysto mechanicznie lub przypadkowo. Przewodnictwo to dostarcza nam jedynie presumpcji, jest sądem tymczasowym, który poprzedza wszelkie [nasze] określające sądzenie. Sąd ów wymaga jeszcze osądu. Jeśli to, co jest presumpcją, uważa się za sąd określający, to powstaje z tego iluzja, błąd.

Aby ustrzec się błędu należy: 1) odnaleźć wpływ zmysłów na intelekt, 2) odizolować nasz intelekt od zmysłów.

Tym, co prawdziwe w naszych poznaniach, jest to, co posiada ważność przed wszystkimi przedstawieniami, które możemy otrzymać od zmysłów. Wiele do tego trzeba, by na przykład wytworzyć sobie choćby tylko pojęcie krzesła. Krzesło wyraża we mnie coś całkiem innego, niż to, co zjawiało mi się [w spostrzeżeniu] pod tysiącem różnych postaci.

Ograniczenie i ciasnota intelektu nie pociągają za sobą błędów, lecz mniejszą wiedzę. Jeśli tylko ciasny intelekt zna swoje ograniczenia, to nie będzie on tak łatwo błędził.

Geniusze często popełniają więcej błędów i pomyłek niż ludzie ograniczeni, jeśli tylko ci ostatni zawsze mają przed oczyma granice swego intelektu. – Co się zaś tyczy poprawnego używania naszych władz [poznawczych], to wszystko tu zależy od proporcji. Rozszerzenie [zasięgu] ludzkiego intelektu musi być [tak] powiązane ze znajomością jego granic i ograniczeń, aby dokładnie wiedzieć, co do niego należy, a co nie. Tyle tylko, że zbyt często się zdarza, iż zadajemy wścibskie pytania, nie sprawdzając, czy intelekt nasz jest w stanie udzielić na nie odpowiedzi. Widzimy więc, iż konieczna jest filozofia, która oznaczyłaby granice ludzkiego intelektu. Jest zaś ona tylko dzięki temu możliwa, że pilnie studiujemy naturę intelektu. Umiejętność dostrzegania ograniczeń intelektu do dziś jeszcze była bardzo zaniedbywana.

Istnieje mnóstwo błędów powstałych przez to, że nie zwracamy uwagi na postępowanie [naszego] intelektu, z tego też powodu często miesza się [do niego] zmysłowość. Samopoznanie jest najtrudniejsze, gdyż tutaj intelekt powinien samodzielnie osądzać swoje własne postępowanie. Z tej racji także często nie dochodzi ono do skutku, a ponadto udziela się zbyt mało wskazówek mówiących, jak należy tego dokonać. Wiele z tego, do czego

²⁵ Na ten temat por. też: tamże, s. 172 i nn.

²⁶ *Illusion des Verstandes.*

²⁷ *Anleitung zum urtheilen.*

doszliśmy dzięki inteligentnej pomysłowości, zmysłowości, skłonnościom etc., etc., zwykliśmy uważać za wytwór intelektu. Chybione poznanie ograniczeń intelektu to takie, które jest przyczyną błędów. Wszystkie nasze sądy muszą zawierać w sobie coś z prawdy, gdyż [zawsze choćby] częściowo wypływają one z praw intelektu i tylko po części kierowane są przez zmysłowość. Błąd totalny jest niemożliwy. Na przykład powiada ktoś, że Bóg nie istnieje. Jeśli twierdzenie to wyłoniło się z jego intelektu, to, z uwagi na sposób, w jaki on je sobie myśli, obecna jest w nim [tj. w tym twierdzeniu] częściowa prawda – na przykład, jeśli myśli on w ten oto sposób: jeżeli istnieje najwyższy władca (*Regierer*), to w świecie wszystko musi dziać się w ten sposób, że dobro będzie nagradzane, a zło karane. Nie dostrzega tego jednak i wnioskuje stąd, że Bóg nie istnieje. Zatem w jego sądzie istnieje coś prawdziwego. Musimy przyznać mu rację w tym, iż [na tym świecie] dobro nie zawsze jest wynagradzane, a zło karane. Nie należy chcieć od razu obalić błędne twierdzenie, lecz starać się odkryć pozór w tym sądzie. Wówczas stanie się dla nas zrozumiałe, w jaki sposób doszło do tego, że sąd tymczasowy (to, co na sąd naprowadza, *Anleitung zum Urtheil*, presumpcję) mogliśmy uważać za coś prawdziwego. Stanie się dla nas zrozumiałe, jak to jest możliwe, że możemy błędzić, posługując się intelektem, podczas gdy w przeciwnym wypadku wzbudzamy u kogoś podejrzenie, jeśli sąd jego uznajemy za fałszywy bez jakiegokolwiek poprzedzającego badania. Jeśli wyjaśni się komuś możliwość błędu, wybawia się go tym samym od niego. [W przeciwnym bowiem razie] odchodzimy od sztukmistrza niezadowoleni, gdyż wiemy, że zostaliśmy oszukani, tyle tylko, że nie wiemy, jak.

Wszelki błąd leży albo 1) w aksjomatach i twierdzeniach naczelnym, albo 2) w ich zastosowaniu. Jeśli zasady są fałszywe, to błąd we wnioskach jest nieunikniony. Zgodnie z różnorodnością prawideł, błędy także posiadają odmienne następstwa. Uchybienie prawidłu logicznemu jest gorsze, niż prawidłu estetycznemu. Uchybienie prawu moralnemu jest czymś znacznie gorszym, niż prawidłu logicznemu. Omyłka w zastosowaniu prawidła jest tylko przeoczeniem. Niedostatek władzy rozpoznawania jest źródłem błędów w zastosowaniu. Niedostatek intelektu jest powodem błędów w aksjomatach. Nawet posiadając najlepszy intelekt oraz najlepszą władzę rozpoznawania, można dopuścić się przeoczenia. Niektórym zdarza się to szczególnie często przy stosowaniu prawideł do przypadków jednostkowych. Błąd jest to mylenie obiektywnych warunków sądu z jego warunkami subiektywnymi – na przykład, gdy chory na żółtaczkę widzi wszystko na żółto albo gdy ktoś powiada, że skoro on nie może czegoś pojąć, to jest to niemożliwe – warunkiem subiektywnym jest [tu] ograniczona dyspozycja tego człowieka; [jako że] przedmiot ten sam w sobie nie musi być wcale trudny do pojęcia.

O PRZESĄDACH

Mówiliśmy [wyżej] o sądach tymczasowych. To cudowne, jak każdy z naszych sądów określających poprzedzany jest sądem tymczasowym. Czytając, najpierw sylabizujemy – w ten sposób postępujemy w każdej dziedzinie. Nigdy nie wydajemy od razu sądów określających, gdyż do tego potrzeba zupełnego pojęcia przedmiotu – tj. takiego, które mówi, jaki on jest. Jednak nie na podstawie pierwszego rzutu oka wchodzimy w posiadanie takiego pojęcia. Zanim je uzyskamy, musimy najpierw obejrzeć przedmiot z wszystkich punktów widzenia i odszukać to, co pasuje do wszystkich [jego] przejawów (*Erscheinungen*). Widzę [na przykład] jakiś dom z jednej strony – w tym momencie nie mam jeszcze przedstawienia całego tego domu, lecz przedstawienie tego, jak mi się on przejawia z tej jednej strony. Muszę go obejrzeć ze wszystkich stron i wtedy pojawi się we mnie idea domu, która jest całkowicie różna od uzyskanych przejawów. – Sądy tymczasowe należą do wszystkich naszych poznań i stale też się dokonują. Jeśli jednak uważa się je za prawdziwe racje jakiegoś sądu określającego, to powstaje z tego iluzja i to jest właśnie błąd.

Sądy tymczasowe są stale obecne [w naszym myśleniu]. O jakiejś książce sądzi się tymczasowo, że jest dobra, gdy jest ona na przykład napisana przez uczonego męża lub także wówczas, gdy tylko pierwsza jej strona była dobra. Sądy te są domniemaniami (*Anleitungen*) naprowadzającymi na sądy określone²⁸ i można by napisać logikę sądów tymczasowych, [wskazującą] na przykład, gdzie można, a gdzie nie można im ufać; jako że wiele [z nich] jest tego rodzaju, iż można zdać się na nie z dużą pewnością – wyłaniają się one z praw intelektu. Przesady zaś są to ogólne racje sądów określonych, o ile nie zostały one [tj. sądy te] wydane podług praw intelektu; [jest to możliwe] gdyż mamy w sobie więcej jeszcze władz poznawczych – na przykład zmysłowość²⁹.

Przesądami nie są więc poszczególne pojęcia, lecz ogólne racje (*Gründe*), na przykład nie można powiedzieć o kimś, że żywi przesąd, gdy uważa on kogoś za nieuczciwego człowieka, lecz z przesądem mamy do czynienia wówczas, gdy wątpi on w uczciwość jakiegoś określonego gatunku ludzi.

Jeśli coś wypłynęło nie z obiektywnych, ale z subiektywnych zasad, nie z zasad intelektu i rozumu, lecz zmysłowości etc., a mimo to uchodzi za coś, co wypłynęło z praw intelektu, wówczas jest to przesąd. Zmysłowość

²⁸ To jest takie sądy, w których określa się nie ten lub ów wygląd przedmiotu, lecz sam przedmiot, przyporządkowując mu jednoznacznie jakiś predykat.

²⁹ Należy zdecydowanie odróżnić sąd tymczasowy od przesądu – przesąd to takie sądy tymczasowe, które, z braku zastanowienia, przyjęte zostały jako zasady dla sądów określających lub jako same te sądy.

i inne [władze] naprowadzają intelekt na sąd; nie należy jednak uważać go za coś, co wypłynęło z praw intelektu, w przeciwnym wypadku będzie to przesąd.

Każdy osądza wszystko podług tego, co w nim dominuje. Jeśli ktoś skłonny jest wyprowadzać wszystko z praw rozumu, to inklinację tę daje się stwierdzić w każdym jego działaniu i sądzie. Ktoś inny zaś, przeciwnie, posiadając skłonność (*Hang*) do wywodzenia wszystkiego z bezpośredniej woli Boga, widzi wszędzie cudy. Wszystko jest już w nim rozstrzygnięte przy pierwszym badaniu [jakiejś kwestii], jeszcze zanim on sobie to powiedział, gdyż ma on skłonność do takiego, a nie innego kierowania swoim sądem.

Ludzie, których intelekt jest już ukierunkowany nie przez zasady intelektu, lecz zasady zmysłowości, wmawiają sobie tak mocno, że wypływa to z zasad intelektu, iż nie sposób w ogóle ich od tego odwieść.

Wszyscy ludzie żywią przesady, tyle że odmiennego rodzaju. Ten tylko jest od nich wolny, komu łatwo przychodzi rozważenie rzeczy z jakiegoś całkiem innego punktu widzenia.

Racja sprawiająca, że o rzeczy z góry wydajemy osąd, która jednak nie wyłoniła się z praw intelektu, nazywa się przesądem. Człowiek, który posiada duże doświadczenie i sądzi o czymś tymczasowo, może sądzić o tym z góry i nie mylić się przy tym, jednakże ten, kto jeszcze nigdy nie wydawał sądów na ten temat, a mimo to sądzi teraz z góry, ten żywi przesąd.

Co do wielu rzeczy jesteśmy z góry zdeterminowani. Starzy ludzie lubią wszystko, co stare, stare przyzwyczajenia etc. Szczególnie wychwala się te języki, które się opanowało. Rodzice żywiąc szczególne upodobanie do swoich dzieci stają się ich orędownikami.

Miewa się przesady [wynikłe z] długiego przyzwyczajenia. Zanim coś zostanie uznane za prawdziwe, potrzeba do tego wiele czasu i długiego przyzwyczajenia. W systemie Newtona, od jego początku aż do czasu, gdy został on powszechnie przyjęty, nic się nie zmieniło i nic nie doszło prócz długości czasu. Autor rzadko rozkoszuje się sławą przed swoją śmiercią, a Terrasson³⁰ powiada, że ludzie, którzy w jednej epoce uchodzą za heterodoksów, w innej będą ortodoksami.

Uczeni popełniają więcej błędów, niż ludzie pospolici, ci natomiast żywią więcej przesądów, niż uczeni. Czy przesady niosą ze sobą jakiś pożytek? Już samo to pytanie wydaje się osobliwe. Bycie pożytecznym samemu przez się i bycie pożytecznym jako środek [do celu] nie jest tym samym. Ograniczony żołnierz – prawdziwa maszyna – jest bardzo pożyteczny dla oficera. Głupota jakiegoś człowieka jest bardzo pożyteczna dla kogoś, kto chce go okpić. Także królowie pragną [mieć za poddanych] ludzi głupich.

³⁰ Jean Terrasson (1670–1750).

Wielu ludzi pragnie być despotami w jakiejś dziedzinie, dlatego starają się stłamsić siły i zdolności innych. Wprawdzie gdy zwiąże się człowieka, to nie ucieknie, gdy wytnie mu się język, nie będzie krzyczał, a gdy pozbawi się go rozumu, łatwiej będzie nim rządzić; czy jednak jest to samo w sobie dozwolone? Pan von Moser³¹ ma wysokie mniemanie o przesądach. Prawdą jest, że przesady często mogą sprawić coś dobrego, lecz jest z tym dokładnie tak, jak z czynieniem czegoś złego po to, by wypłynęło z tego jakieś dobro. Zaszczepianie przesądów w innych jest samo w sobie karygodne. Jest to kłamstwo, którego dopuszczamy się w stosunku do innych.

Specyfikacja przesądów³²:

1) Przesady [wynikłe z] uwagi³³. Nie współuczestniczą one w długim przyzwyczajeniu. – Jeżeli pisze coś jakiś uczonec, to żyjemy przesadą, iż jest to dobre, choćby to było nic nie warte. Wielcy geniusze narobili więcej szkód niż mali. Na początku pisma ich przysporzyły wielu korzyści, wyjaśniły wiele niezrozumiałych kwestii, lecz sprawiły także, iż bardzo długo nie można było ruszyć z miejsca. Arystoteles wyjaśnił bardzo wiele rzeczy, jednak jakże długo rozważano jego nauki nie dziwiąc się im i nie mając odwagi pójść dalej.

Czy ludzie zawsze będą postępować w ten sposób? Prawdopodobnie tak. Wydaje się prawie niemożliwe, by rodzaj ludzki się zmienił. Geniusze odwodzą ludzi od podziwiania innych oraz powodują, iż stają się oni ich własnymi podobiznami i wielbicielami.

Przesady [wynikłe z] uwagi są dwojakie: 1) przesady [wynikłe z] uwagi dla większości (*Menge*); 2) przesady [wynikłe z] uwagi dla godności.

Mamy skłonność do podążania za większością. Opatrzność, jak się wydaje, uczyniła nas takimi w tym celu, byśmy byli powszechnie użyteczni oraz chcieli brać udział w interesie całości. Często też zdarza się, iż coś prawdziwego zostaje orzeczone przez większość, gdyż jest nieprawdopodobne, by tak wielu sądziło w ten sam sposób, albowiem każdy [z nich] patrzy na sprawę z innego punktu widzenia. Prawdziwym trybunałem naszego rozumu jest powszechny ludzki rozsądek. Egoistą jest ten, kto nie pyta o osąd ogółu. Jest to jednak tylko czysta obłuda. Zapewne także opinia, jaką ma o nim najmniej znaczący człowiek (*der geringste*), nie będzie mu obojętna.

Każdy człowiek ma skłonność do zaznajamiania innych ze swoimi osądami i poglądami i nikomu nie można brać tego za złe. Zakłócanie tego byłoby naruszeniem ludzkich praw.

Metoda wykładania wyników poznania jest: 1) dogmatyczna [albo] 2) sceptyczna.

³¹ Friedrich Karl von Moser (1723–1798).

³² Poniżej przedstawiona specyfikacja w tekście oryginału składa się z jednego tylko punktu głównego.

³³ *Vorurtheile des Ansehens*.

Poznania dogmatyczne są to ogólne (lub też: rozumowe) poznania, odznaczające się apodyktyczną pewnością. Poznania doświadczeniowe są również apodyktycznie pewne, lecz nie są one poznaniem rozumowym. (Jednak, właściwie mówiąc, apodyktycznie pewne znaczy pewne *a priori*). Poznania matematyczne również nie są sądami (*dogmata*), gdyż nie wypłynęły one z pojęć, lecz z konstrukcji. Konstruować znaczy czynić *a priori* naocznym.

Metodą dogmatyczną można posługiwać się w filozofii, jeśli wyniki poznania są apodyktycznie pewne. Jeżeli jednak używamy jej, mimo że nie cechują się one apodyktyczną pewnością, to wyrządza ona wtedy wiele szkód. Zatem istnieje 1) metoda utrzymywania [twierdzeń] oraz 2) metoda badania [twierdzeń], która jest metodą sceptyczną, kiedy to bada się najpierw, czy coś jest apodyktycznie pewne. Metoda sceptyczna jest metodą antynomii, za pomocą której staramy się odnaleźć prawdę. Gdy na przykład ktoś coś twierdzi, to [stosując tę metodę] wysuwamy twierdzenie przeciwne i badamy, czy przypadkiem nie ono jest prawdziwe.

Czy metoda sceptyczna jest filozoficzna? Niekiedy jest ona nie na miejscu – na przykład w fizyce, nauce o moralności oraz matematyce. Jednakże w naukach spekulatywnych przynosi ona wiele korzyści. W metafizyce, gdzie to rozum przekracza determinantę rodzaju ludzkiego – przekracza granice świata i doświadczenia i gdzie zupełnie nic nie wskazuje nam drogi, tam metoda sceptyczna jest jak najbardziej na miejscu.

Metoda dogmatyczna jest metodą utrzymywania twierdzeń, zastosowanie znajduje ona tylko w przypadku takich wyników poznania, które są apodyktycznie pewne. Być może Opatrzność nie udzieliła nam wystarczająco dużo rozumu, abyśmy mogli osiągnąć pewność apodyktyczną w myśleniu sięgającym dalej, niż pouczenie (*Anleitung*), jakiego udziela natura.

Istnieją poznania, które w znacznym stopniu posiadają pozór prawdy i z tego powodu uważane są za dogmatyczne. Jednakże już Starożytni pojęli, iż tutaj celowa jest metoda sceptyczna, tj. krytyka. W poznaniach tych nie możemy osiągnąć żadnej pewności, jeśli nie zakładamy w nich sprzeczności. Metoda sceptyczna jest zatem w poznaniach spekulatywnych absolutnie niezbędna. Nie jest jednak ona tożsama z filozofią sceptyczną.

O UCZENIU SIĘ I MYŚLENIU

Myślenia uczymy się:

- 1) dzięki pouczeniom nauczyciela
- 2) dzięki czytaniu książek.

Istnieją różne książki służące kształceniu i rozrywce – jak na przykład Montaigne, angielski „Obserwator”³⁴, tygodniki, poeci etc. Następnie istnieją książki służące samej tylko rozrywce – *Curiosité* przeznaczone do tego, by się odprężyć – na przykład stare historie, mimo że nie są one prawdziwe. Książki pouczające trzeba zachowywać w pamięci, trzeba wiedzieć, że się je przeczytało – należą do nich książki historyczne i filozoficzne.

Przy lekturze każdej książki należy starać się odkryć ideę autora. Jest to ważne i trudne. Często sam autor nie był świadom swojej własnej idei i z tego powodu tym trudniej ją później odnaleźć.

To, co powstało za sprawą geniuszu jest bardziej godne naszej uwagi, niż to, co jest efektem naśladownictwa. Nawet jeśli geniusz pisze paradoksalnie i źle, to jednak zawsze można się od niego czegoś nauczyć. – To, co powstało za sprawą geniuszu należy przemyśleć.

Wiele rzeczy jest tego rodzaju, iż wymagają one właściwie nie pilnego, lecz długotrwałego namysłu. Należy rozważać je ciągle z innego punktu widzenia oraz czytać w różnych momentach [swego życia].

Wydaje się, iż bez mechanizmu nic w świecie nie chce posunąć się naprzód. We wszystkich naszych poznaniach zawsze musi być coś z tego. Pewnego rodzaju nić przewodnia jest stale niezbędna. W malarstwie to, co mechaniczne leży u podstaw. Najpierw należy uczyć się malować według prawideł, a dopiero później projektować coś według swojej fantazji, ale także i tu trzeba mieć zawsze prawidła przed oczami. W mechanizmie przykłada się też wielką wagę do tego, w jaki sposób coś po sobie następuje. Najłatwiej przypominamy to sobie, postępując według raz wyuczonej metody. Jest rzeczą szczególną, iż umysł nasz wypoczywa dzięki nowym zajęciom. Nie sposób czytać z uwagą tylko jedną książkę, zawsze należy mieć pod ręką jakąś inną o całkiem odmiennej treści. Towarzystwo także jest odpoczynkiem dla umysłu, jako że ono również jest [dla niego] zajęciem.

Nasze rozrywki winny nas zarazem kształcić (*bilden*), jakkolwiek nie uczyć. Czy powieści nadają się do tego? Nie, a w szczególności te, które sprawiają, iż usycha w nas serce. Wywołują one wszelkie cierpienia bez różnicy. Natomiast te napisane z humorem są dobre, a najlepiej rozrywce i kształceniu służą opisy podróży. Czytanie dla rozrywki przed czytaniem [rzeczy poważnych] jest szkodliwe, jako że staje się nawykiem, iż nie staramy się zapamiętać tego, co czytamy. Przy każdej lekturze należy pożądliwie zabiegać o to, by zapamiętać tak wiele, jak tylko to możliwe; nawet jeśli byłaby to tylko jakaś zabawna myśl, bo to także może nam się przydać i wprowadzić towarzystwo w dobry humor. Zapamiętywanie zaś historyjek z powieści nie przynosi absolutnie żadnych korzyści, gdyż każdy może coś

³⁴ *Engliche Zuschauer* – prawdopodobnie Kantowi chodzi tu o angielskie czasopismo „Spectator”, kształtujące ówczesną opinię publiczną w Wielkiej Brytanii.

podobnego zmyślić i wymarzyć. Jednakże powieści, w których odnajduje się uczucia (*Sentiments*), oraz komedie w rodzaju Szekspirowskich, gdzie autor odsłania tajemne zakamarki ludzkich dusz oraz przedstawia charaktery etc., są bardzo pożyteczne.

Należy zmierzać do poznania tego, co charakterystyczne dla danej książki – tj. nie samej tylko treści, lecz [także] tego, co dla niej swoiste, co wyróżnia ją spośród innych książek. Niemcy prawie nie mają swoistego charakteru, gdyż zachowują w sobie zbyt wiele z metody szkolnej i za dużo naśladowają. Geniusz nie może podporządkowywać się prawidłom, jako że są one z geniuszu zaczerpnięte, służą mu one jedynie jako wskazówka (*Anleitung*). W przypadku geniusza mamy do czynienia ze swoistym charakterem. Dostrzeganie tego, co charakterystyczne wyostreza zdolność do namysłu.

Jeżeli zamierzamy poznać literaturę lub dużą liczbę książek, to musimy wiele czytać. Jednakże, aby mieć dużo korzyści z czytania, należy czytać mało i dobrze. Kto dużo czyta, zapamiętuje niewiele. Ogromna liczba książek, które ukazują się na targach, jest wielkim nieszczęściem. Upodobanie do tego, by czytać dużo i powierzchownie, jest powszechne. Niektóre książki, mogące spowodować wielkie rewolucje, są nie zrozumiane lub nie czytane.

Dobrą książkę należy czytać często, właściwie nie po to, by ją zapamiętać, lecz by przyswoić sobie pewnego rodzaju manierę.

Dobrze jest samodzielnie myśleć, lecz nie jest dobrze uczyć się samodzielnie. Ustny wykład, nawet nie do końca opracowany, jest bardzo instruktywny. Nie słucha się [wtedy] czegoś doskonale opracowanego i do końca przemyślanego, lecz dostrzega się naturalny sposób myślenia i jest to o wiele korzystniejsze. Gdy kogoś słucham, prędzej jestem w stanie dostrzec coś, czy to coś fałszywego, czy prawdziwego. Słuchając, myśli się też zawsze więcej, niż czytając. Słuchając wykładu lepiej unaoczniamy sobie jego treść. Czytanie nie jest też tak naturalne, jak słuchanie. Nauka musi znaleźć ostateczne dopełnienie w pismach. Sama tylko autodydaktyka, samodzielne uczenie się przy użyciu narzędzia [jakim jest tu książka] (nie oznaczające samodzielnego wynajdywania czegoś nowego) jest rozwiązaniem koniecznym tylko wówczas, gdy nie ma innych możliwości.

Istnieją nauki, w których odczytanie jest raczej szkodliwe, niż pożyteczne, na przykład w filozofii transcendentnej. W matematyce także nie jest konieczne duże odczytanie, lecz w nauce o moralności właściwie jest niezbędne. W przypadku historyka odczytanie jest wszystkim. Na początku należy wystrzegać się książek, w których zawarte są wątpliwości. Wątpienie i zawieszanie swojego sądu to dwie diametralnie różne rzeczy. Z wątpieniem mamy do czynienia wówczas, gdy istnieje racja skłaniająca nas do uznania czegoś przeciwnego. Nie przykładamy tutaj wagi do tego, by sąd nasz uczynić ostrożnym i wyważonym, lecz do tego, by sprawić, iż nasze

podstawowe ustalenia *Einsichten* staną się jednakowo prawomocne, a [przez to] godne pogardy. Czyni to intelekt powierzchownym.

Rozmowa z wielbicielem sztuki kultywuje w nas dyspozycję do dobitnej i powszechnej zrozumiałości w wykładaniu. Umiejętność rozmawiania z każdym w ten sposób, by go to interesowało, jest wielką zasługą.

HISTORIA LOGIKI

Podobnie jak dysponujemy ogólną gramatyką języków, tak samo usiłujemy stworzyć gramatykę myślenia, mającą zawierać pewne ogólne prawa myślenia. Ogólna gramatyka zawiera ogólne prawa języków, przy czym nie zważa się tu na to, co w nich swoiste – np. na słowa.

Gramatyka łacińska nadaje się do wszystkich języków, gdyż jest najlepiej opracowana. Istnieje także gramatyka myślenia, ponieważ forma języka i forma myślenia są wobec siebie analogiczne i podobne, myślimy wszak w języku (*in Worten*) i za jego pomocą dzielimy się myślami z innymi.

Ta część logiki, która jest formą używania intelektu w ogóle, jest częścią samodzielną, samodzielną formą myślenia. Poznania mogą być *a priori* lub *a posteriori*, zaś forma ta jest im wszystkim wspólna. Ta ogólna logika jest samodzielną formą, kanonem i podstawowym prawem rozumu.

Druga część logiki obejmuje używanie intelektu i rozumu w ogóle.

Dialektyka jest formą intelektu w ogóle, sztuką [formułowania] dowolnych twierdzeń, logiką pozoru, w ramach której wyniki poznania podciągać możemy pod formę intelektu, nie bacząc na ich różnorodność. Ponieważ prawda jest treścią poznań, to nie można jej poznać w ten sposób.

Dialektyka jest sztuką logicznego pozoru. Choćbym był w posiadaniu nie wiem jak absurdalnego twierdzenia, to jednak mogę nadać mu formę właściwą intelektowi. Poznanie to zaś jest tego rodzaju, iż nie zważam na jego treść.

W Starożytności dialektyka uważana była za niezbędną dla adwokatów i apologetów. Sceptycy również często się nią posługiwali, gdyż mieli oni na celu wywoływanie w ludziach niepewności; stanu, w którym twierdzi się raz to, innym razem coś przeciwnego.

Twierdzenia spekulatywne nazwano dialektycznymi. To także jest prawdziwe. Twierdzenia metafizyczne są bardzo dialektyczne, lecz ona sama [tj. metafizyka] nie jest żadną dialektyką.

Dialektyka u Starożytnych nie była nauką (*Wissenschaft*) prawdopodobieństwa, lecz pozoru³⁵, nie była także krytyką pozoru; jako taka byłaby doskonała.

³⁵ W oryginale gra słów nie do oddania w języku polskim – *Wahrscheinlichkeit* (praw-

Sokrates nie poświęcił się filozofii spekulatywnej. Rzymianie mieli więcej zdrowego rozsądku niż Grecy i z tego powodu nie mieli upodobania do subtelności. Jednakże nadeszła epoka spekulacji. Był nią czas scholastyków w XIV w. – Tomasza z Akwinu i innych. Wpadły im w ręce pisma Arystotelesa, twierdzili oni, iż je objaśniają; lecz tak, jak każdy komentator (*Ausleger*) sądzi, iż wie więcej niż autor, tak też oni poczynili tyle dodatków, że cała logika stała się napuszoną gadaniną. Jeszcze po reformie nauk³⁶ trwała ona długo [w tej postaci], aż wreszcie zaczęła zbliżać się do filozofii Starożytnych, teraz zaś rozwija się zgodnie z ideą, którą my urobiliśmy sobie o logice. Niemniej jednak wiele jest w niej rzeczy naiwnych, na przykład sylogistyka. Po scholastycznej subtelności nadeszła polihistoria. Nic nie było tak szkodliwe dla ludzkiego intelektu, jak owa subtelność. Jako że, jeśli ktoś bardzo przyzwyczał się do niej, to nie wie, jak to, co myśli, zastosować *in concreto*. Jest ona także całkowitym przeciwieństwem smaku (*Geschmack*). Scholastycy byli tak subtelni, iż tworzyli wersety, które można było czytać wielokrotnie i za każdym razem uzyskiwać inny sens. Jeden ganił poezję Wergiliusza, gdyż pozbawiona jest ona rymów, i uzupełniał ten brak. Barbarzyńskie jest wszystko, co jest wbrew smakowi.

Co się tyczy dzisiejszej logiki, to należy zauważyć:

1) Jej negatywną doskonałość w stosunku do poprzedniej. Część, która nazywana jest kanonem, została oczyszczona i jest to terazniejszą zasługą. Niemal całkowicie położono kres dialektyce.

2) Rozważana jako *Organon*. *Organon* intelektu i rozumu jest całkowicie niemożliwy. Logika jako *Kanon* rozstrzyga, czy jakieś poznanie posiada formę intelektu i rozumu; jako *Organon* powinna ona wskazywać środki umożliwiający nam dochodzenie do poznania.

Zapewne *Organon* każdej nauki z osobna jest możliwy, lecz nie jest możliwa logika jako *Organon* intelektu i rozumu w ogóle. *Organon* jest tym, czego obecnie się poszukuje. Lambert napisał taki *Organon*, lecz dzieli go on [na części] i rozpatruje każdy rodzaj poznania oddzielnie.

METAFIZYKA

W nauce encyklopedycznej na [szczególną] naszą uwagę zasługuje idea metafizyki. Wprawdzie posiadamy pojęcie wielu nauk, lecz żadnej idei, żadnego prawzoru lub pojęcia, dzięki któremu *a priori* zrozumiała jest możliwość

dopodobięństwo – to, co posiada pozory prawdy) i *Schein* (pozór).

³⁶ Zapewne chodzi tu Kantowi o przemiany zapoczątkowane przez F. Bacona i R. Descartes'a (zwłaszcza ten drugi postulował odejście od scholastycznej sylogistyki, która, w jego ujęciu, była zupełnie bezużyteczna jako metoda poszukiwania prawdy).

[jakiejś nauki]. Z systemem mamy do czynienia tam, gdzie idea poprzedza naukę. Ideą jest to, dzięki czemu coś jest możliwe.

Czym jest idea metafizyki?

Naszego intelektu i rozumu używamy w pewien sposób albo w odniesieniu do przedmiotów zmysłowych, albo przedstawień zmysłowych. Przestrzeń jest zmysłową formą zjawisk zewnętrznych, czas natomiast wewnętrznych. Formę tę poznajemy nim jeszcze zaznajomimy się z przedmiotami, antycypujemy przedstawienia przedmiotów, nim się one pojawią. Tak więc mamy tutaj do czynienia z używaniem intelektu *a priori* w odniesieniu do zmysłowej formy, gdy przedmioty nie są jeszcze dane. Intelktu używamy jednak także *a posteriori* ze względu na rzeczywiste zjawiska.

Ludzie bardzo długo używali intelektu w odniesieniu do tej zmysłowej formy, po czym pomyśleli, czy nie byłoby możliwe używanie intelektu bez odniesienia do zmysłów. Skoro w przypadku wielu rzeczy można poznać coś *a priori*, niezależnie od wszelkiego bezpośredniego doświadczenia przedmiotów, na przykład, że woda podniesie się tak wysoko, jak opadnie itd., jakkolwiek dowiodły tego również doświadczenia, to jednak nie zawsze przecież wolno nam dokonywać takich doświadczeń; można poznać to *a priori*, zatem sprawdzano, jak daleko można by zejść postępując w ten sposób.

Jesteśmy w posiadaniu wielu całkowicie apriorycznych poznań, które jednak odnoszą się do warunków zmysłowości, na przykład w geometrii w odniesieniu do przestrzeni oraz w arytmetyce w odniesieniu do czasu.

Geometria dostarczyła znacznie więcej [niż inne nauki] sposobności do tego [by mniemać, iż można zejść daleko, postępując całkowicie *a priori*]³⁷. Było rzeczą naturalną myśleć, iż, skoro rozum dokonał tak wiele [w poznawaniu rzeczy] ze względu na wielkość, to należy także sprawdzić, jak daleko może on nas zaprowadzić bez [pomocy] jakiegokolwiek doświadczenia [w poznawaniu rzeczy] ze względu na ich właściwości i istotę. Szło mu to jednak tak, jak ptakowi, który chciał wierzyć, iż w przestrzeni pozbawionej powietrza mógłby latać o wiele swobodniej. Wprawdzie powietrze nie będzie mu tam przeszkadzało, jednak nie ruszy on z miejsca, gdyż właśnie to powietrze umożliwia latanie. Gdy tylko ludzie zaczęli posługiwać się rozumem bez [pomocy] jakiegokolwiek doświadczenia, a także bez jakiegokolwiek odniesienia do zmysłowej formy, poczuli się tak dobrze, jak ów ptak w przestrzeni pozbawionej powietrza – nic im nie przeszkadzało, jednakże przez stulecia nie mogli oni ruszyć z miejsca; gdyż poznania nasze pozbawione są [wtedy] jakiegokolwiek odniesienia do przedmiotu. Jak mogę powiedzieć cokolwiek o jakiejś rzeczy wówczas, gdy myślenie moje pozbawione

³⁷ Zdanie w oryginale „Die Geometrie hat noch mehr Anlaß dazu gegeben” z powodu swej lapidarności nie daje się jednoznacznie zinterpretować, dlatego też pozwałam tu sobie na obszernie uzupełnienia, które, jak sądzę, zgodne są z duchem tekstu, jakkolwiek stanowią one oczywiście jedynie jeden z możliwych wariantów odczytania tego fragmentu.

jest jakiegokolwiek odniesienia do niej? Może to wprawdzie wyrażać sposób mojego myślenia, lecz nie może dostarczać poznania rzeczy.

Do poznania jakiegoś przedmiotu potrzeba naoczności i myślenia. Samo myślenie nie dostarcza mi poznania przedmiotu, lecz jest ono sposobem, w jaki sobie go przedstawiam.

Bez naoczności nie możemy myśleć, bez tytułu myślenia³⁸ nie mamy żadnej naoczności.

Gdy mówię: ciało, które nie jest predykatem, nazywam substancją, [to] czy substancja jest przedmiotem? Nie, jest myślą (*Denken*), podciągam moje pojęcie [ciała] pod tytuł [myślenia].

Metafizyka rozważa owe tytuły myślenia, pod które podciągać mogą obiekty. Na przykład rozważam jakieś ciało w naoczności, podciągam je teraz pod tytuł myślenia i mówię, że jest ono albo substancją, albo akcydensem, racją, albo następstwem. – Zatem metafizyka zawiera tytuły myślenia i uczy używania intelektu ze względu na wszystkie rzekome rzeczy. Rozważa on tytuły myślenia w relacji do obiektów.

Tak więc jeśli rozważam tytuły myślenia same w sobie i dla nich samych, to wylania się z tego metafizyka: mogę przeto mówić o tytułach myślenia *in abstracto* i wypływa z tego metafizyka transcendentna. Wszelkie używanie intelektu jest albo immanentne, albo transcendentne; immanentne, jeśli pozostaje ono w szrankach zmysłowości, a transcendentne, gdy wykracza poza zmysły. To ostatnie nazywa się również mędrkowaniem (*Vernünfteley*), a metafizyka bardzo jest narażona na to niebezpieczeństwo.

Łatwiej jest wypracować części jakiejś nauki, niż określić jej ideę, jej zakres, źródło i naturę. Jest to robota architektoniczna. Bez tego rodzaju krytyki metafizyka nie dostarcza żadnych korzyści. W matematyce mogę całkiem dobrze się bez niej obyć, gdyż są w niej twierdzenia, którym mogę w zupełności zaufać, natomiast w metafizyce krytyka czystego rozumu jest sprawą zasadniczą. Pewien współczesny Anglik³⁹ napisał „Apelację do zdrowego rozsądku ludzkiego”, gdzie twierdzi, iż wszystko to tkwi już w owym zdrowym rozsądku. Jest to jednak fałszywe, gdyż jeśli na przykład ktoś mówi: wszystko, co się dzieje, ma jakąś przyczynę, i jeśli nie sprawdza, skąd zaczerpnął to twierdzenie, lecz mówi, że przecież każdy rozumie to

³⁸ *Titel des Denkens* – tłumacząc dosłownie ze względu na specyfikę tego terminu w powyższym wywodzie; wszystko zdaje się wskazywać na to, iż chodzi tu o to, co w *Krytyce czystego rozumu* zostało przez Kanta nazwane kategorią. Jeśli tak, to fragment ten jest o tyle ciekawy, że w *Krytyce...* możemy znaleźć opinię, iż oglądanie nie wymaga funkcji myślenia. Wydaje się, iż w tekście powyższym spotykamy się z szerszym pojęciem naoczności – zdaje się ona obejmować także to, co później Kant nazywać będzie doświadczeniem, tj. syntetyczną jedność spostrzeżeń, która jako taka bezwzględnie wymaga funkcji myślenia, a więc kategorii (czy też, używając terminu z tego tekstu, tytułu myślenia). Na temat terminu „tytuł” por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, s. 160, w szczególności przyp. tłumacza.

³⁹ J. Oswald, *An Appeal in common sense in behalf of religion*, Edinburg 1766–1772.

sam z siebie, to utrzymujący coś takiego może się przy tym bardzo awanturować, lecz ja mimo to mogę pytać: skąd pochodzi to twierdzenie? Albowiem nie dysponuję tu przecież żadną naocznością, którą [jednak] posiadam w matematyce (na przykład, że przekątna jest dłuższa niż każdy z boków). Zapewne mógłby on powiedzieć: tak wiele rzeczy, z którymi kiedykolwiek się zetknąłem, miało jakąś przyczynę, ja jednak nie mogę nadać temu waloru ogólności. W takim razie jestem w posiadaniu twierdzenia, które nie jest zapożyczony od samego obiektu; gdyż w moim pojęciu [przyczynowości] zawarte jest tylko to, że powstanie coś, czego wcześniej nie było.

Jeśli mówię, iż wszystko, co powstaje, powstaje z czegoś, co także powstaje, to z koniecznością stąd wynika, że nie istnieje pierwszy początek. Tylko z drugiej strony jasne jest, iż w szeregu podrzędnie uporządkowanych poznań musi istnieć jakiś początek: te dwa twierdzenia są jednakowo jasne, a mimo to są sprzeczne. Cóż więc jest środkiem umożliwiającym wydostanie się z tej sytuacji? Środkiem tym jest to oto: sam przyznaję, że twierdzenia te nie są tak jasne, jak to, iż dwa razy dwa jest cztery, lecz wymagane są tu dalsze dociekania. Tak więc twierdzę, że metafizyka zajmuje się dociekaniami źródeł działań rozumu; będę zatem twierdził, iż wszelkie [jego] działania zachowują ważność jedynie przy zachowaniu warunku zmysłowości, a w wypadku gdy zmysłowość ta jest ograniczona, stawia nas to w takiej sytuacji, w której myślimy *a priori* całkowicie poza granicami doświadczenia, jako że poznanie nasze jest ogólne. Jest to nadzwyczaj szczególne postępowanie naszego intelektu, gdy wydaje on sądy sam w całkowitej abstrakcji od doświadczenia. Metafizyka zawiera sądy intelektu, pozostające w całkowitej abstrakcji od doświadczenia, od wszelkich relacji zmysłowych; na przykład, gdy mowa jest o konieczności, możliwości, przypadkowości rzeczy. Musi jednak niektórych ludzi dziwić to, że możliwe jest używanie intelektu w całkowitej abstrakcji od doświadczenia.

Metafizyka nie mówi o tym, jak się nam coś przejawia, lecz o tym, jak powinniśmy myśleć o rzeczach. Intelekt mój powinien bez pouczenia [płynącego z] doświadczenia i zmysłów ustalać coś o rzeczach, które nie są mu wcale dane. Jest to już samo w sobie zadziwiające i stanowi przyczynę wszystkich sporów między filozofami. Zapobieganie iluzjom oraz wskazanie, jak daleko sięgają siły rozumu, gdy na przykład mowa jest o losie, konieczności, Bogu etc., etc., jest jako *Organon* dla metafizyki niezbędne.

Metafizyka nie będzie dostarczała *a priori* żadnych dogmatycznych twierdzeń, żadnych aksjomatów. Musi ją poprzedzać krytyka rozumu. Musimy zbadać, czy nie jesteśmy ofiarami złudzenia i nie bierzemy subiektywnych [warunków myślenia] za obiektywne warunki myślenia. Na przykład – nie mogę niczego poznać, dopóki nie jest mi dana racja, jednakże czy wynika stąd, iż wszystko posiada jakąś rację?

Krytyka składać się będzie z dwu części, mianowicie: 1) z analityki, 2) z dialektyki rozumu. Tę pierwszą można by nazwać słownikiem czystego rozumu; nie będzie ona zawierać nic innego, jak tylko analizę działania naszego intelektu. Jesteśmy w posiadaniu rozmaitych pojęć, które wystąpią w tym słowniku; na przykład czym jest konieczność, substancja, akcydens, etc. Twierdzenia, które powstają dzięki analizie, są twierdzeniami elementarnymi; na przykład w każdej substancji jest jedność etc. Najważniejszym pryncypium wszystkich zdań analitycznych jest *principium contradictionis*, tj. wszystkie twierdzenia analityczne są pojęciami, które zasadzają się na *principium contradictionis*.

Gdy nasz czysty rozum wydaje sądy o rzeczach, to nic innego nie jest jego przewodnikiem, jak on sam; [przeto nie istnieje] nic innego, czego badania mógłbym podjąć, jak tylko moje myślenie. Twierdzenia metafizyczne mogą być zapożyczone tylko z czystego myślenia. Nie będę tu niczego ustalał o przedmiotach, lecz o moim myśleniu. Dialektyka zawierać będzie wyłącznie prawidła myślenia. Chcemy spróbować nadać twierdzeniom czystego myślenia postać tabeli. Jesteśmy w posiadaniu logicznych funkcji intelektu⁴⁰, na przykład, jeśli mamy Boga, to mamy także najwyższego sędziego i odwrotnie, jeśli mamy najwyższego sędziego, to jest nim Bóg. Z logicznych funkcji [intelektu] można uczynić tytuły myślenia⁴¹, lecz z tą różnicą, iż jeśli jakieś logiczne twierdzenie podciągnięte jest pod pewien tytuł myślenia, to nie mogę wnioskować przez konwersję i na przykład robić ze świata rację istnienia Boga. Za pomocą tytułów myślenia określone są obiekty. Jeśli zbadamy wszystkie funkcje logiczne, to odkryjemy też tyle samo tytułów intelektu.

I Podług jakości:

- 1) sądy są: a) twierdzące, b) przeczące.
- 2) tytuły myślenia: a) realność, b) przeczenie.

II Podług ilości⁴²:

- 1) sądy są: a) ogólne, b) szczegółowe, c) jednostkowe.
- 2) tytuły myślenia, które się stąd wyłaniają: a) ogół (*omnitudo*), b) wielość (*multitudo*), c) jedność (*unitas*).

III Podług relacji:

- 1) sądy są: a) kategoryczne, b) hipotetyczne, c) rozłączne.
- 2) odpowiadają temu [następujące] tytuły myślenia: a) pojęcie substancji i akcydensu, b) racji i następstwa, c) całości i części.

⁴⁰ W *Krytyce...* znajdujemy następujące wyjaśnienie pojęcia funkcji logicznej: „Rozumiem zaś przez funkcję jedność czynności podporządkowywania różnych przedstawień jednemu wspólnemu przedstawieniu”. I. K a n t, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, s. 157–158.

⁴¹ Chodzi tu zapewne o tzw. myśl przewodnią wiodącą do odkrycia wszystkich czystych pojęć intelektu – por. tamże, s. 156 i nn.

⁴² Na temat ilości sądów por. tamże, s. 160, przyp. tłumacza.

IV Podług modalności:

- 1) sądy są: a) problematyczne – te, które wyrażają możliwość (możliwe, że... etc.), b) asertoryczne – te, które wyrażają logiczną prawdę (on jest łaskawym sędzią), c) apodyktyczne – te, które wyrażają konieczność (np.: ciało musi być podzielne).
- 2) opowiadają im [następujące] tytuły myślenia: a) możliwość, b) rzeczywistość, c) konieczność.

To, co w logice jest sądem, w ontologii jest pojęciem, pod które podciągamy rzecz. Funkcje odnoszą się do pojęć, tytuły zaś do rzeczy. Tym się one różnią. Pojęcia są predykatami możliwych i nie określonych sądów⁴³. Wydawanie sądów jest myśleniem. Sądy są funkcjami pojęć.

Gdy funkcje logiczne stosowane są do rzeczy, to wyłaniają się z tego tytuły myślenia. Niejasność (*Finsternis*), negacja, jako sąd intelektu także będzie mogła być pewną realnością; lecz jeśli podciągniemy ją pod tytuł myślenia, to zawsze da ona w efekcie negację. To, co samo w sobie jest podmiotem, a nie predykatem, nazywamy substancją, predykat, który nie jest podmiotem, nazywamy akcydenssem. Jakieś poznanie jest już to racją innego poznania, już to jego następstwem, lecz rzecz pozostaje zawsze racją i nigdy nie może być następstwem.

W tabeli powyższej zawarte są wszystkie tytuły⁴⁴, występujące w filozofii transcendentalnej, jedynie czas i przestrzeń są z niej wyłączone. Czas i przestrzeń są danymi naocznymi; nie są one żadnymi pojęciami, lecz są oglądane. Są formami naoczności i [jako takie] poprzedzają zjawiska.

Konieczne muszą najpierw posiadać czystą przestrzeń i czysty czas, abym wiedział, gdzie umieszczam zjawiska, jeśli je posiadam.

Wszystkie obiekty zmysłu zewnętrznego oglądane są w przestrzeni, zaś obiekty zmysłu wewnętrznego w czasie. Geometria jest poznaniem *a priori*, które wprawdzie wydobyte jest z naoczności, lecz nie z doświadczenia, bowiem poznaje ona konieczność rzeczy i [zarazem] ich rzeczywistość.

Jeśli rzeczy mają być oglądane, to muszą one dać się umieścić w jakiejś relacji, abyśmy mogli je porównywać. – O wszystkich przedmiotach naoczności trzeba myśleć jako o zjawiskach; jeśli zjawiska te mają być doświadczeniem, to muszą być podciągnięte pod tytuły intelektu. Będziemy więc musieli być w posiadaniu pewnych zasad, podług których podciągać będziemy zjawiska pod owe tytuły. Matematyka jest w posiadaniu aksjomatów, tj. apriorycznych pryncypiów naoczności, zaś filozofia – pryncypiów dyskursywnego poznania *a priori*. Pryncypia dyskursywnego poznania w granicach doświadczenia

⁴³ Por. też: tamże, s. 159.

⁴⁴ Jakkolwiek, jeśli odniesiemy ją do tabel zawartych w *Krytyce czystego rozumu* (t. 1, s. 160–161 oraz 172), stwierdzimy, iż brakuje w niej sądów nieskończonych oraz kategorii (tytułu) ograniczenia.

nazywam analogiami doświadczenia; lub pryncypiami możliwego poznania empirycznego; zachowuje to swoją prawomocność jedynie w relacji do doświadczenia.

O tytułach intelektu podług relacji. We wszystkim, co istnieje, zachodzi relacja substancji i akcydensu.

We wszystkim, co istnieje po sobie, zachodzi relacja racji i następstwa.

We wszystkim, co istnieje zarazem zachodzi stosunek całości i części.

Bez tych założeń nie moglibyśmy doświadczać⁴⁵. Są więc one ekspozycjami (*expositionen*) wszelkiego doświadczenia. Gdyby nie istniały, nie wiedziałbym, co powinienem myśleć w związku ze spostrzeżeniami lub rzeczami następującymi po sobie etc. W przypadku wszystkich czystych pojęć intelektu nie mamy jeszcze do czynienia z pojęciami rzeczy, lecz jedynie z tytułami, pod którymi możemy myśleć o rzeczy. Za ich pomocą nie możemy niczego ustalić, chyba że zastosujemy je do przedmiotów doświadczenia i naoczności. Tak więc jest rzeczą wielkiej wagi to, iż metafizyka nie ustala niczego o rzeczach.

Skoro przytoczone tu pojęcia intelektu nie są zapożyczone od przedmiotów, gdyż zjawisku żadnego przedmiotu nie towarzyszy konieczność etc., to także one nie ustalają niczego o przedmiotach; są tylko tytułami myślenia, a nie określeniami (*praedicata*) rzeczy. Jedynie zjawiska dostarczają nam pojęć rzeczy.

Zastosowanie intelektu do przedmiotów zmysłów jest jego zastosowaniem immanentnym, gdy przekracza ono granice doświadczenia, nazywa się transcendentnym zastosowaniem intelektu.

Immanentne używanie intelektu jest jego poprawnym używaniem, zaś z transcendentnego użycia intelektu powstają błędy.

Aksjomaty immanentnego używania intelektu odnoszą się do przedmiotu; transcendentne używanie intelektu nie odnosi się do żadnego obiektu. Na przykład to, co jest w przestrzeni, jest przedmiotem zmysłu zewnętrznego; to, co jest przedmiotem zmysłu wewnętrznego, istnieje nie w przestrzeni, lecz w czasie. Przedmiotem zmysłu wewnętrznego jest dusza oraz w ogóle wszelkie istoty myślące, zatem nie biorę tam pod uwagę kształtu i nieprzenikliwości ciała, gdyż są one przedstawieniami należącymi do zmysłu zewnętrznego. Tak więc jeśli mówi się: duch (*Geist*) nie istnieje w przestrzeni, to bynajmniej nie znaczy to, iż nie widziało się jeszcze żadnego, który istniałby w przestrzeni, lecz pragnie się przez to powiedzieć tylko tyle, że

⁴⁵ *Erfahrungen anstellen* – co dosłownie dałoby się przetłumaczyć jako „dokonywać doświadczeń” (*resp.* „robić doświadczenia”), lecz takie sformułowanie mogłoby fałszywie sugerować, iż chodzi tu o robienie eksperymentów. Dlatego też wszędzie tam, gdzie występuje to sformułowanie posługuję się terminem „doświadczać”, przy czym należy pamiętać, iż dla Kanta doświadczenie nie jest bierną percepcją, lecz efektem intelektualnej, samorzutnej aktywności podmiotu (stąd niezbędność owych tytułów-kategorii dla jego wyłonienia) – w tym sensie jest ono „robione”, co dobrze oddaje niemieckie *Erfahrungen anstellen*.

nie jest on w ogóle przedmiotem zmysłu zewnętrznego i nie może być pomyślany w przestrzeni. Wszystkie przedmioty zewnętrzne są w przestrzeni, zaś przedmioty zmysłu wewnętrznego w czasie; [twierdzenie] to jest immanentnym zastosowaniem intelektu. Natomiast [twierdzenie]: wszystko, co istnieje, istnieje w przestrzeni i czasie, jest twierdzeniem transcendentnym. Crusius utrzymuje, że wszystko istnieje gdzieś i kiedyś. Jakżeż zwodnicze jest to twierdzenie. Nie uczy mnie tego doświadczenie, gdyż wcale nie jestem w posiadaniu naoczności [wszystkiego], tak więc jest ono *a priori*, w takim razie jednak mogę zapytać: kto cię tego nauczył? Jak doszło do tego, że znasz to twierdzenie? W przypadku twierdzeń analitycznych ich trwałe określenia oraz pewność zawarte są w nich samych. Przytoczone twierdzenie nie jest tego rodzaju. Aby być pewnym jakiegoś twierdzenia, muszę wiedzieć, skąd ono pochodzi. Twierdzenia transcendentne są wzięte z powietrza. W celu uczynienia ich twierdzeniami immanentnymi, należy odnieść je do zmysłów – dołączyć do nich warunki zmysłowe. Twierdzenie: przedmiot zmysłów jest gdzieś i kiedyś, jest prawdziwe. Gdy [w sądzie] pomijamy warunki zmysłowe, to z warunków podmiotowych czynimy przedmiotowe. Nasze dane naoczne zawsze są zmysłowe, a nie intelektualne, gdyż nie jesteśmy stwórcami. Jeśli czas i przestrzeń, tj. warunki podmiotowe, czynimy [warunkami] przedmiotowymi, to [tym samym] z twierdzenia immanentnego robimy transcendentne. Mędrkowaniem są rozważania nie posiadające obiektu. To, co jest warunkiem wyobrażenia i pojęcia przedmiotu, robimy często warunkiem samego przedmiotu, tj. z warunku podmiotowego robimy przedmiotowy. Postępujemy w ten sposób bardzo często i wynikają stąd liczne złudzenia. Twierdzenie: wszystko, co się dzieje, ma jakąś przyczynę, mówi tylko tyle: bez tego prawidła nie mogę doświadczać, wszelkie doświadczenie muszę mu podporządkowywać, bez tego prawidła nie potrafię myśleć o żadnym przedmiocie. Jest ono prawomocne jedynie w stosunku do doświadczenia. Twierdzenia immanentne nie są wzięte z doświadczenia, lecz odnoszą się do niego. Nie przyjmując warunku, jakim są tytuły intelektu, nie moglibyśmy doświadczać.

Chcemy jeszcze rozważyć rozum, gdy wydaje on sądy bez [pomocy] doświadczenia. W takiej sytuacji właściwym polem jego działania jest matematyka. Tutaj twierdzenia zapożyczane są z czystej naoczności bez [odwoływania się do] jakiegokolwiek doświadczenia. Cóż jednak rozum może powiedzieć o właściwościach rzeczy, które wcale nie są mu dane? [W takiej sytuacji może mówić] jedynie o warunkach przedmiotów. Nie wolno mu przekraczać przedmiotów doświadczenia. Mogę z całą pewnością utrzymywać, że każde ciało jest podzielne, gdyż pojęcie podzielności zawarte jest w pojęciu ciała. Jednakże wszystkie twierdzenia, w których predykat nie zawiera się w podmiocie, są niepewne, jeśli nie są dane przez doświadczenie, bowiem [w przeciwnym wypadku] skąd mam wziąć ów predykat, jeśli nie objawi

mi go najwyższa istota. Wszelkie twierdzenia tego rodzaju⁴⁶ są o tyle tylko możliwe, o ile zawierają w sobie warunki przedmiotów danych mi przez zmysły. Tak więc są to twierdzenia, które mówią nie o przedmiotach, lecz o warunkach, przy zachowaniu których możemy myśleć o przedmiotach. Muszą one trzymać się doświadczenia; jeśli wnoszą się ponad nie, to stają się twierdzeniami transcendentnymi. Twierdzenie głoszące, iż szereg podrzędnie uporządkowanych elementów (*subordinirte Reihe*) posiada najwyższą przyczynę, ma podstawę wyłącznie podmiotową, lecz żadnej przedmiotowej. Nie potrafię pomyśleć sobie w sposób zupełny żadnego szeregu, jeśli nie przyjmę jakiegoś pierwszego oraz jakiegoś ostatniego elementu. Ma to charakter analityczny⁴⁷.

Aby wskazać antynomię, chcemy spróbować udowodnić, że nie istnieje żaden pierwszy początek. Chcemy wnioskować syntetycznie (z góry).

Niczego nie mogę poznać inaczej, jak tylko dzięki jakiejś racji, tak więc także tego, co pierwsze nie mogę poznać inaczej, niż w ten sposób, iż będzie to miało jakąś rację. To, co pierwsze musiało przecież zacząć działać, a skoro tak, to musiało coś w nim zająć, jakaś zmiana, przymuszająca je do działania. Można to zastosować również do wolności w rozumieniu transcendentnym i mówić o niej *pro et contra*. Dalej [okazuje się, że z jednej strony] istnieje byt konieczny, a znowu [z drugiej strony] go nie ma.

1) Rzeczy niekonieczne mają przyczynę, a my natrafiamy w szeregu przyczyn na coś pierwszego i to jest konieczne.

2) Nie istnieje byt konieczny. Istnienie (*Daseyn*) jakiegoś bytu jest czymś tego rodzaju, iż [jego] nieistnienie nie jest żadną sprzecznością. Zatem nie jest absolutnie konieczne⁴⁸.

Antynomie polegają właśnie na tym. Do tego, co pierwsze możemy wprowadzić dojść, lecz nie możemy tego poznać. Rzeczy poznajemy tylko dzięki temu, że odnosimy je do czegoś innego. Dzięki temu, co pierwsze mogę poznawać inne rzeczy, lecz nie to, co pierwsze, gdyż nie oglądam tego. Rozum nasz zachowuje swą prawomocność w obrębie granic doświadczenia i natury. Przy pomocy rozumu niczego nie możemy poznać inaczej, jak tylko postępując za nią przewodnią doświadczenia i moralności.

W metafizyce mamy do czynienia z rozważaniami dwojakiego rodzaju:

1) analitycznymi, 2) syntetycznymi; na przykład pojęcie substancji i akcydensu jest analityczne. Jeśli zechciałoby się całkowicie wyodrębnić część analityczną,

⁴⁶ To jest nieanalityczne.

⁴⁷ Prawdopodobnie chodzi tu o to, iż w pojęciu szeregu podrzędnie uporządkowanych elementów zawarte są pojęcia jego początku (pierwszy element) oraz końca (ostatni element), przez co całe to rozumowanie ma charakter analityczny.

⁴⁸ Innymi słowy, istnienie nie jest cechą konieczną żadnego bytu, gdyż w ogóle nie jest ono żadną cechą, co dla Kanta było jasne, jak wskazują jego notatki, już w latach sześćdziesiątych; gdyby było ono cechą konieczną jakiegoś bytu, to nie można by pomyśleć go sobie bez sprzeczności jako nieistniejącego.

to byłoby to nadzwyczaj korzystne, [gdyż] dałoby to leksykon czystego rozumu. Druga część zawiera twierdzenia syntetyczne, rozszerzające moje poznanie; np.: wszystkie ciała są ciężkie.

Pomijamy całą część analityczną – każdy może pracować tu samodzielnie. Część analityczna zawierałaby definicje moich pojęć, zaś syntetyczna jest zyskiwaniem (*neue acquisition*) nowych poznań. Twierdzenia syntetyczne:

- 1) Ze względu na wielkość:
 - a) wielkość nieskończona jest możliwa
 - b) każda wielkość jest w nieskończoność podzielna.

Pierwsze pytanie brzmi: czy istnieje wielkość nieskończona? Istnieją rozmaite pojęcia tego, co nieskończone, na przykład realnie nieskończony byt, który obejmuje i mieści w sobie wszystkie inne byty. Matematyczne pojęcie. Wszystkie wielkości możemy oszacować, jeśli porównujemy je z jakąś mniejszą ilością, czego miarą jest jednostka.

1) Czy wielkość nieskończoną mogę pomyśleć sobie w sposób określony? Nie, gdyż jakaś wielkość może być pomyślana jako określona tylko wówczas, gdy można określić ją za pomocą liczby.

Wielkość jest nieskończona, gdy w relacji do jakiejś jednostki (*Einheit*) większa jest niż wszelka liczba. Nie dysponujemy żadnymi środkami umożliwiającymi nam przedstawienie jej sobie w sposób określony. Gdy ową podmiotową niemożliwość uważamy za przedmiotową, to powstaje z tego *vitium subreptionis*⁴⁹.

2) Czy wielkość nieskończona jest sama w sobie możliwa? Po pierwsze pytamy się tu, czy możliwe jest nieskończone złożenie; po drugie, czy możliwe jest dzielenie jakiejś wielkości w nieskończoność. Wielkość jako ilość jest w nieskończoność podzielna; jeśli jednak myślana jest ona jako agregat (w ten sposób, że części istniały przed złożeniem), to jako taka nie jest ona podzielna w nieskończoność. Wszystko, co istnieje na świecie jest mi dane jako całość, także najmniejsze pyłki. Lecz za pośrednictwem zmysłu wewnętrznego [dane mi są] części, na przykład Ja i istoty myślące w ogóle⁵⁰.

Świat cielesny nie składa się z części prostych, jako że pierwszej dana jest mi całość⁵¹. Ponieważ ciała są mi dane wyłącznie za pośrednictwem przestrzeni, to są one, tak, jak przestrzeń, w nieskończoność podzielne. Teraz czas na omówienie tego, co skończone oraz tego, co nieskończone w rozumieniu realnym.

1) Tym, co nieskończone w rozumieniu realnym jest to, co zawiera w sobie wszystkie jestestwa, wszystkie byty realne razem wzięte (*realitaeten omnitudinem*).

⁴⁹ Na temat błędu subrepcji por. też I. K a n t, *Pisma przedkrytyczne*, s. 174 i nn.

⁵⁰ Być może chodzi tu o to, iż w zmyśle wewnętrznym nie oglądamy żadnego przedmiotu, który jako taki byłby jakąś całością, lecz tylko stany podmiotu, którym jesteśmy, a więc niejako jego „części”.

⁵¹ Zatem świat nie jest agregatem.

2) To, co skończone [w rozumieniu realnym] zawiera w sobie tylko niektóre byty realne. Każda rzecz zawiera w sobie byty realne⁵², myślenie o nich jest zniesieniem (*Aufhebung*), unicestwieniem [przynajmniej w myśli] niektórych bytów realnych.

O MONADACH

Nie ma powodu, abyśmy myśleli o częściach prostych w świecie cielesnym. Ciała jako zjawiska nie składają się z monad, jako substancje zapewne mogą one nimi być. Substancją jest to, co leży u podstaw zjawiska – *substratum Phaenomenorum*. To, co leży u podstaw świata jako całości, składa się z części prostych. Pojęcie monady z całą słuszością należy stosować jedynie do istot myślących.

Przedmioty czystego rozumu muszą być powiązane z naturą i znajdować się w jakimś stosunku do niej. Przedmiotami tymi są:

- 1) przyczyna świata.
- 2) to, co po niej następuje.

Stanowią one granice tego świata i oba należą do metafizyki. Stąd też zrozumiałe jest, dlaczego metafizyka nie zapożycza niczego z doświadczenia. Bóg i tamten świat są jej przedmiotami. To, że metafizyka do niczego innego zupełnie się nie przydaje oraz że nie ma innego celu, niż ten, łatwo jest pojąć, zważywszy, iż w fizyce etc. nie potrzebuję żadnej metafizyki, żadnej filozofii czystego rozumu. Pożytek, jaki z niej dla nas płynie, polega wyłącznie na ułatwianiu nam wznoszenia się ponad naturę; to jest ku Bogu i innemu światu. W metafizyce wszystko zmierza do tego celu; te dwa pojęcia są nie do rozdzielenia. Rozważania metafizyczne traktują wyłącznie o przedmiotach spoza świata o tyle tylko, o ile, w jakiś sposób, odnoszą się one do tego świata. Z analogią mamy do czynienia wówczas, gdy dwie rzeczy pozostają w jakiejś relacji do siebie, poza tym jednak nie ma między nimi żadnego podobieństwa. Tak więc Boga i tamten świat będę sobie myślał jedynie w analogii z tym światem. Zatem metafizyka nie będzie nam dostarczać żadnego absolutnego pojęcia Boga, lecz wyłącznie pojęcia Boga w analogii do tego świata. Pożytek, jaki z niej mamy, posiada charakter negatywny – służy ona do chronienia nas przed szkodliwością i namolnością mędrkowania. Płynący z niej pożytek jest

⁵² Zdanie w oryginale wyjątkowo niejasne, być może chodzi tu o to, iż to, co realnie skończone jest agregatem złożonym z pewnej, zawsze ograniczonej, ilości bytów realnych (np. cząstek elementarnych) i gdy myślimy o nich, unicestwiamy tę całość, którą tworzą, rozkładając ją na części proste etc.

natury praktycznej. Czy możemy być szczęśliwi i jak musimy postępować, by stać się tego godnymi?

Jeżeli prawa moralne uważamy za same z siebie oraz absolutnie ewidentne, to istnieje jeszcze drugie zagadnienie: w jaki sposób wolno mi się spodziewać bycia szczęśliwym, jeśli będę postępował zgodnie z nimi? – Maksymy moralne pokazują, jak mogę stać się godny owej szczęśliwości (*Glückseligkeit*), a pragmatyczne, jak mam sprawić, by stały się one moim udziałem. Nie wolno by nam było przekraczać granic doświadczenia, gdyby warunki stawania się szczęśliwym oraz warunki dostępowania szczęśliwości nie różniły się. Moja szczęśliwość nie będzie zabezpieczona, jeśli opierać się będzie na prawidłach zręczności. Gdy chodzi o naszą szczęśliwość, zawsze niepokoi nas myśl, czy aby jesteśmy jej godni. Ta nauka o moralności (*Moral*), która uczy nas bycia godnymi szczęśliwości oraz osiągnięcia jej, jest nauką zręczności. Metafizyka łączy oba te wątki. Oddzielenie prawideł mądrości od prawideł moralności jest rzeczą niemożliwą. Nie istnieje żaden naturalny związek między dobrym postępowaniem a szczęśliwością. Ten, kto chce dobrze postępować, postępuje jak Sokrates, a kto pragnie być szczęśliwy – jak Cezar etc. Aby powiązać dobre postępowanie ze szczęśliwością, trzeba przyjąć istnienie istoty najwyższej. Jeśli nie przyjmuje się istnienia takiej istoty, to postępuje się jak głupiec lub jak złoczyńca.

Istnienie Boga jest:

- 1) konieczną hipotezą praktyczną
- 2) ale również konieczną hipotezą teoretyczną.

Nawet wtedy, gdy nie potrafię udowodnić jego istnienia. Za pomocą naszego rozumu nie potrafimy niczego innego ustalić *a priori*, jak tylko to, w jaki sposób powinniśmy się nim posługiwać w odniesieniu do przedmiotów. Potrzebuję koniecznej hipotezy mówiącej, jak powinienem posługiwać się swoim rozumem w odniesieniu do przedmiotów [tego] świata. Tę rolę spełnia istota najwyższa. Bez niej nie potrafię znaleźć w świecie żadnych celów, żadnej jedności świata jako całości. Przyjęcie istnienia najwyższej istoty jest konieczną hipotezą teoretyczną, bez niej nie posiadam punktu, w którym powinienem zacząć, niczego, co by mną kierowało, gdy przekraczam granice tego świata. Ludzie posługują się *a priori* swoim rozumem ze szkodą dla [jego] praktycznego zastosowania, jeśli nie są trzymani w ryzach przez sztucznie wyznaczone szranki. Trzeba, by metafizyka zapobiegała takiemu szkodnictwu. Nie mogę spełnić tego wymagania, jeśli używam swego własnego rozumu do dogmatyzowania. Metafizyka musi krytykować, jej zastosowanie jest natury negatywnej; nie uczy nas ona zupełnie niczego.

PSYCHOLOGIA EMPIRYCZNA

Jesteśmy w posiadaniu dwu zmysłów, a przeto i dwu nauk przyrodniczych. Z psychologii empirycznej (lub antropologii) jest ten wielki pożytek, iż z całą pewnością można sądzić, iż wychowanie będzie wadliwe tak długo, jak długo nauka ta nie będzie traktowana *ex professo*; dopóty nie osiągnie ona pełni swej doskonałości, dopóki nie będzie poniekąd fachowo wykładana w akademiach. Wprawdzie mogę obserwować wyłącznie siebie samego, lecz o innych wnioskować mogę, opierając się na analogii oznak, na ich zgodności. Przedmioty zewnętrzne poznawać mogę jedynie dzięki zjawiskom, innych ludzi zaś wyłącznie dzięki analogii ze mną samym. Najpierw muszę poznać siebie samego.

Pierwsze, co spostrzegam u siebie, to świadomość. Nie jest ona żadną szczególną myślą, lecz tym, pod co mogę podciągnąć pozostałe przedstawienia etc., jest ona warunkiem i formą, przy zachowaniu których jesteśmy istotami myślącymi lub [inaczej mówiąc] inteligencjami. Wszystkie istoty żywe są albo inteligencją albo *substantia bruta repraesentativa*. Główną i bez mała jedyną, różnicą między zwierzętami a ludźmi jest świadomość, lecz przy tym jest ona tak wielka, iż nic nie może jej skompensować. Wiele zwierząt działa i buduje tak kunsztownie, że upodabniają się w tym do ludzi, lecz czynią to wszystko bez świadomości.

Podstawowe władze duszy to:

1) Zdolność poznawcza, która jest [1] zmysłowa lub [2] intelektualna, ta a) [działa] przy sposobności jakiej dostarczają zmysły⁵³ lub b) bez niej.

2) Uczucie przyjemności i nieprzyjemności.

3) Pożądanie (*Begierde*) – zdolność do determinowania swoich władz zgodnie z przewidywaną przyjemnością i nieprzyjemnością. Wszystkie trzy dzielą się na zmysłowe i intelektualne. Zmysłowość polega na odbiorczości (*receptivitaet*) lub dyspozycji do doznawania, intelekt (*intellectualitaet*) na samorzutności.

Przełożył Artur Banaszkiewicz

Immanuel Kant

PHILOSOPHISCHE ENZYKLOPÄDIE

Philosophische Enzyklopädie ist eine Aufzeichnung des Vertrags von Kant aus den 70-er Jahren. Indem man damit vertraut wird, gewinnt man eine Orientierung über seine damalige Anschauungen und vor allem folgt man der Entstehung vom Transzendentalismus. Die

⁵³ Bei Gelegenheit der Sinne.

Philosophische Enzyklopädie ist von so großer Tragweite, weil sie der einzige Text von Kant ist, der in dem elfjährigen, der Veröffentlichung der *Kritik der reinen Vernunft* vorangehenden Stillstand entstanden ist.

Die Grundlage für die Übersetzung schafft die Enzyklopädie-Version, die in *Kants gesammelte Schriften*, Band XXIX, Berlin 1980 erscheinen ist.