

Krytyka czystego rozumu



IMMANUEL KANT

Krytyka czystego rozumu

TLUM. PIOTR CHMIELOWSKI

OD REDAKTORA „BIBLIOTEKI FILOZOFICZNEJ”

W sto lat po śmierci Kanta zdobywamy się przecie na przekład najznakomitszego dzieła jego: *Krytyki czystego rozumu*. Jest to niewątpliwie pokaźne uczczenie z naszej strony pamięci tego wielkiego myśliciela; ale zarazem, niestety, dość smutny dowód naszego ubóstwa materialnego i umysłowego, że tak późno przyswajamy sobie tę zasadniczą podstawę wszelkiego krytycyzmu, nie tylko filozoficznego, lecz naukowego w ogóle.

Rad jestem niezmiernie, że przekładu tego dokonał autor do takiej pracy wyjątkowo uzdolniony, bo wykształcony na swojskiej i obcej filozofii, a nadto, jako wielce zasłużony pisarz na polu dziejów naszej literatury, wyrobiony wszechstronnie pod względem językowym. Oba te czynniki przyłożyły się też znakomicie do tego, że Piotra Chmielowskiego spolszczenie tak ciężkiego, a często nawet bardzo zawilego dzieła, jakim jest *Krytyka czystego rozumu*, należy niewątpliwie do najlepszych wśród licznych przekładów tego dzieła na inne języki. Znam bliżej przekłady francuski Tissota (1835), angielskie: Haywooda (1838), Meiklejohna (1852) i Maxa Müllera (1881), oraz rosyjski Władisławlewa (1867), a przy wydaniu niniejszego, porównywając ze sobą trudniejsze ustępy tych przekładów, przekonałem się często, że polskiemu należy przyznać pierwszeństwo pod względem zręcznego połączenia wierności i ścisłości z jasnością i potocznością wyśłowienia.

We wspomnianych przekładach ścisła zgodność z oryginałem pociągała za sobą zwyczaj zwroty wymuszone, niejasne, — co powiedzieć należy nawet o przekładzie Maxa Müllera; — chęć zaś przystępniejszego wykładu rozumowań Kanta łączyła się często z zatarciem lub przynajmniej z osłabieniem subtelnych odcieni jego myśli, — jak o tym świadczą przekłady Tissota i Władisławlewa. Chmielowski natomiast w najzawilszych i najtrudniejszych miejscach znalazł zawsze szczęśliwe wyjście między tą Scyllą i Charybdą tłumaczy. Ścisłość i wierność jego przekładu nie ucierpiała wcale na tym, że dbał o możliwie jasny i przystępny wykład przez dobór wyrażen i zwrotów dobrze zrozumiałych, a szczególnie przy pomocy rozbicia zbyt długich okresów na mniejsze, odpowiadające bardziej duchowi naszego języka.

Rzecz naturalna, że i największa w tym kierunku umiejętność nie mogła usunąć trudności, leżącej w samym przedmiocie, traktowanym przez Kanta, w jego krytycyzmie, opartym na bezwzględny dualizmie między podmiotem i przedmiotem poznania, między apriorycznymi i aposteriorycznymi czynnikami naszej wiedzy. Stąd to studium Kanta i na podstawie tego przekładu pozostanie zawsze pracą trudną, poważną. Ale przekład Chmielowskiego ułatwił tę pracę znakomicie dla czytelnika polskiego. Toteż można się spodziewać, że się przyczyni skutecznie do oparcia dążności filozoficznych naszych młodszych myślicieli na zasadach prawdziwie krytycznych. A jest to rzeczą bardzo pożądaną wobec dogmatyzmu i sceptycyzmu, grożących sprowadzić nasze życie umysłowe, a szczególnie też konstrukcyjną pracę na polu filozofii, z toru postępu i prawdy, to w jedną, to w drugą stronę.

Z prawdziwym też zadowoleniem włączyłem ten przekład do „Biblioteki filozoficznej” wydawanej przeze mnie od lat dwudziestu z niemałym trudem i z dość znacznym nakładem pracy. Ale tym razem wydanie *Krytyki czystego rozumu* w przekładzie Chmielowskiego nie jest bynajmniej moją zasługą. Choć od dawna myślałem o przyswojeniu

tego dzieła naszej literaturze filozoficznej i przejrzałem w tym celu kilkakrotnie nieudane pierwsze próby różnych tłumaczy, to jednak nigdy bym nie był śmiały znakomitemu badaczowi naszej literatury przedłożyć życzenia, aby się zajął tym przekładem, gdyby on sam z własnej inicjatywy nie był wystąpił z tym zamiarem. Ostatnio zamiar taki miał prof. Piątkowski w Detroit, zasłużony tłumacz *Prolegomenów* Kanta, ale poprzednio już umówiłem się w tej sprawie z prof. Kreczmarem w Warszawie, którego praca atoli, ledwo rozpoczęta, niestety, przez chorobę, a następnie śmierć przerwana została. Wtem w listopadzie 1902 r. otrzymałem z Zakopanego od Piotra Chmielowskiego list z odnośną propozycją. W liście tym Chmielowski pisze między innymi: „Czytając we wstępie Pańskim do *Prolegomenów*, że nierychło spodziewać się można przekładu *Krytyki czystego rozumu*, pomyślałem sobie: Ja, co miałem dosyć cierpliwości, ażeby przetłumaczyć całego *Wilhelma Meistra*, chociaż się zżymałem na wiele ustępów w drugiej jego części, czyżbym nie dokonał rzeczy naprawdę pożytecznej dla rozwoju umysłowości naszej, gdybym przetłumaczył nie większą od *Wilhelma* pod względem objętości *Krytykę czystego rozumu*? Działalność swoją na większą skalę rozpocząłem od pracy psychologicznej (*Geneza fantazji*), dlaczegóż nie miałbym zakończyć zawodu przekładem cudzego dzieła filozoficznego, kiedy mi się nie udało nic własnego dokonać na polu filozofii? A do tego zbliża się setna rocznica zgonu królewieckiego mędrca, a my nie mamy w swoim języku najważniejszego jego dzieła. Czyżby to nie było pięknie i pożytecznie uczcić tę rocznicę wydaniem po polsku *Krytyki czystego rozumu*? Jeżeli on mógł ją napisać w przeciąg czterech czy pięciu miesięcy, to czemuż by tłumacz nie mógł się ze swoją pracą w tymże mniej więcej czasie uporać!...”

Wkrótce umówiliśmy się co do wcielenia tego przekładu do „Biblioteki filozoficznej”, — z czego wielce byłem rad, bo wiedziałem, że nikt u nas nie jest lepiej przygotowanym i bardziej uzdolnionym do dobrego przekładu Kanta od Chmielowskiego. Komitet kasy pomocy naukowej imienia Mianowskiego życzliwie przyjął moje podanie w tej sprawie i wyznaczył na ten cel odpowiedni fundusz. Bez pomocy tej Instytucji, tak niezbędnej dla naszego życia umysłowego, zapewne nigdy nie byłibyśmy w posiadaniu tego dzieła. Chmielowski zaś wziął się z wyjątkową u nas energią do pracy i w niespełna pół roku rękopis przekładu był gotów w całości, a w końcu czerwca 1903 roku rozpoczęto druk.

W ten sposób oddajemy w ręce naszej publiczności jedno z najznakomitszych dzieł filozoficznych, które w sto lat po śmierci autora nie tylko, że nie straciło na swej wartości, lecz przeciwnie nabierało z biegiem czasu coraz większej zasadniczej doniosłości dla rozwoju myśli ludzkiej. Oby ono i u nas nie pozostało bez wpływu na postępek filozofii w duchu zdrowego krytycyzmu!

Co do terminologii, używanej przez Chmielowskiego, nadmieniam, że odstępuje ona w kilku wypadkach od przyjętej przeze mnie w „Bibliotece filozoficznej”. Odstępstwo to jednak usprawiedliwia ta okoliczność, że za nie bierze na siebie odpowiedzialność taki tłumacz, którego zdania samodzielnego w tym względzie nie miałem prawa, ani też nie chciałem, jako redaktor, krępować.

Eltham, pod Londynem, w lutym 1904

Henryk Struwe

KILKA SŁÓW O *Krytyce czystego rozumu*

Dnia 12 lutego 1804 roku umarł w Królewcu największy myśliciel niemiecki, Emanuel¹ Kant. Przy jego śmiertelnym łożu jako najbliżsi i zażyli przyjaciele znajdowali się dwaj ludzie, którzy następnie stali się pierwszymi i do dziś dnia źródłowymi biografami filozofa, ludzie pochodzenia polskiego i o nazwiskach czysto polskich, ale niewątpliwie od dawna już ziemczeni, z imionami chrześnymi niemieckimi.

Jednym z nich był Ludwik Ernest Borowski (1740–1831), późniejszy arcybiskup kościoła ewangelickiego w Prusach, po otrzymaniu szlachectwa jako kawaler Orderu Orła

¹*Emanuel Kant* — piszę Emanuel, nie Immanuel, ponieważ nie uznaję słuszności zachowywania formy obcej w imionach chrześnych; u nas forma Emanuel, przekładem Biblii dokonany przez Wujka upoważniona, jedynie jest właściwą. [przypis tłumacza]

Czarnego. Ogłosił on zaraz w r. 1804 życiorys swego niegdyś profesora, a potem przyjaciela, nakreślony jeszcze w r. 1792 i w znacznej części przejrany przez Kanta, który jednak nie życzył sobie, ażeby się on za jego życia w druku ukazał. Napis jego brzmi: „*Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants. Von Kant selbst genau revidirt und berichtet*”. Drugim biografem, który również swą pracę r. 1804 wydrukował, był Bogusław (Ehregoth) Andrzej Krzysztof Waszański, kaznodzieja, który od r. 1774 do 1784 był uczniem i sekretarzem (*amanuensis*) Kanta, a później należał do zażytych jego znajomych. Jego książka ma tytuł: *Kant in seinen letzten Lebensjahren. Beiträge zur Kenntniss seines Charakters und häuslichen Lebens aus dem täglichen Umgange mit ihm*.

Jak ci pierwsi biografowie pomimo nazwisk polskich pozostali obcy narodowi naszemu (figurują tylko w *Bibliografii Estreicher*), a przez niemieckich uczonych są dobrze znani i cytowani: tak też było i ze znajomością filozofii Kanta w Polsce. Jednostki słuchały nawet wykładów jego w Królewcu w ostatnich latach jego zajęć profesorskich (Kant faktycznie przestał wykładać w r. 1796, choć jeszcze na rok 1796/97 zapowiadał swe odczyty): lecz nie przywiązywały zbyt wielkiej wagi do jego krytycyzmu i wołały zająć się późniejszymi systematami, jak Józef Kalasanty Szaniawski. Spomiędzy tych, co już wykładów słuchać nie mogli, tylko z książek zaznajamiali się z jego poglądami, większość (Feliks Jaroński, Ignacy Zabellewicz, Józef Emanuel Jankowski) brała tę naukę z drugiej ręki, w formie bardzo złagodzonej, nie dotykającej częstokroć jądra krytycyzmu, a taki znowu myśliciel jak Hoene Wroński pisał o nim tylko po francusku.

Silny i wpływowy głos Jana Śniadeckiego, który widział w tej filozofii „zarzę umysłową”, odstręczał młodzież od Kanta i tak niezbyt pochopną do głębszych zaciekań, a chociaż w obronie Kanta odezwał się natenczas głos Philopolskiego (Tytusa Dzieduszyckiego), niewielkie on wywarł wrażenie. Niebawem zaś potem co zdolniejsze umysły przejęły się pomysłami Schellinga (J. Gołuchowski), a jeszcze bardziej Hegla (Kremer, Libelt, Trentowski, Cieszkowski i inni), a lubo oni o Kancie zawsze się z poważaniem odzywali, to przecież uważając jego stanowisko za już przebyte („przewyciężone”), nie mogli czytelników zachęcać do studiowania dzieł takie stanowisko reprezentujących.

Po kilkunastoletnich objawach zapału, okazywanego dla metafizyki, nastąpiło kilkunastoletnie dla niej zobojętnienie: a gdy w Niemczech około r. 1860, po przejściu najgwałtowniejszych faz burzy materialistycznej, nastąpił zwrot do Kanta, u nas w umysłach młodzieży zapanował nastrój pozytywistyczny, chociaż na katedrach filozofii (w Krakowie i Warszawie) głoszony był idealny realizm, uznający wielkie historyczne znaczenie mędrca królewieckiego. Należy jednak stwierdzić, że zajęcie się pozytywizmem wywołało *pośrednio* studia nad Kantem, a to z powodu Jana Śniadeckiego, którego pozytywiści nasi obrali sobie za patrona krajowego. Rozbiór poglądów tego męża, dokonany przez Henryka Struvego, Jana Skórskiego, Maurycego Straszewskiego sprowadził z konieczności krytyczne rozpatrzenie jego stosunku do Kanta. Wprawdzie i wtedy nie zbrakło sądów ostro potępiających krytycyzm filozofa (ks. Marian Morawski), lecz rychło z tegoż samego środowiska wyszła jego obrona (ks. Stefan Pawlicki). Niezadługo też, po części pod wpływem niektórych niemieckich nowo-kantystów, zaczęli pozytywiści nasi upatrywać pewną łączność między Kantem i Comtem (względność naszego poznania), a fakt, że myśliciel królewiecki z bardzo szczupłych danych, samą bystrością umysłu swego, doszedł do wyników, które fizjologia nowoczesna dopiero w połowie XIX wieku stwierdziła ściśle naukowo (rdzenna podmiotowość naszych wrażeń zmysłowych), bardzo przychylnie usposobiła dla niego umysły. Mało kto go czytał naprawdę, bo *Pierwsze zasady* Herberta Spencera przenoszono nad *Krytykę czystego rozumu*: ale miano dla niego cześć nieudaną².

Nareszcie metafizyka ponownie przyszła do uznania, i to właśnie na takich podstawach, o jakich mówił Kant, tj. czysto naukowych, z tą różnicą, że nie miały być czysto subiektywnymi. Wyrazem wzmożonego zainteresowania się filozofią była poczytność wydawnictw filozoficznych nieraz nader obszernych (np. *Wstęp krytyczny* prof. Struvego), ich zwiększona liczba, a wreszcie pierwsze u nas czasopismo, wyłącznie „nauce nauk” poświęcone, „Przegląd filozoficzny” od r. 1897 w Warszawie stale do tej pory wychodzący³.

²nieudany — tu: nieudawany; prawdziwy. [przypis edytorski]

³tak też było i ze znajomością filozofii Kanta w Polsce (...) — o losach pism Kanta w Polsce szczegółowiej piszą: Henryk Struve w artykule *Kant w Wielkiej Encyklopedji ilustrowanej*; P. Chmielowski w „Pamiętniku

Wobec takiego usposobienia umysłów zdawało się, że nadeszła pora przyswojenia literaturze naszej najważniejszego dzieła Kanta: *Krytyki czystego rozumu*, znanej dotychczas z drobnych tylko wyjątków, a stanowiącej punkt zwrotny w dziejach filozofii. Pod koniec r. 1902 powziąłem zamiar przetłumaczenia jej, a zwierzywszy się z niego prof. Struvemu, doznałem zachęty do wykonania pracy, którą też w pierwszym półroczu 1903 doprowadziłem do skutku, mając nadzieję, że dzięki materialnemu poparciu ze strony komitetu kasy pomocy im. dr Mianowskiego, będzie można ogłosić książkę w setną rocznicę zgonu jej autora. I oto spełnia się to życzenie. Szczególnym trafem wychodzi ona po polsku w takiej kolej, jaką w r. 1831 projektował A. Schopenhauer dla Anglików, tj. po ogłoszeniu przekładu *Prolegomenów*. (Zob. jego list do Tom. Campbella, wydruk. w *Anmerkungen zu Locke und Kant*).

Wobec istniejących już w naszym języku obszernych prac o Kancie, nie potrzebuję się na tym miejscu rozwodzić nad jego życiorysem i filozofią; przedstawię to jedynie, co jest ściśle związane z powstaniem *Krytyki czystego rozumu* i jej obecnym przekładem.

I

Po piętnastoletniej docenturze został wreszcie Kant profesorem zwyczajnym logiki i metafizyki w marcu r. 1770. Przy objęciu katedry tej bronił publicznie 20 sierpnia t. r. rozprawy *O formie i zasadach świata zmysłowego i myślonego* (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*). Odpowiadał mu jeden z najdojrzałszych jego uczniów, 21-letni Marek Herz, który w kilka dni potem odjechał do Berlina i stał się codziennym towarzyszem filozofa Mendelssohna. Kant utrzymywał z Herzem listowne stosunki i zwierzał mu się ze swoich naukowo-piśmienniczych zamiarów. Korespondencja ta jest prawie jedynym źródłem wiadomości naszych o rozwoju powolnym pracy nad *Krytyką czystego rozumu*.

Zanim jednak z niej skorzystamy, trzeba choć w krótkości zaznaczyć pomyślny zwrot, jaki w owym czasie nastąpił w sprawie podniesienia i wzmożenia studiów uniwersyteckich w Prusiech. Oto w r. 1771 ministrem „departamentu duchownego,” do którego należał także najwyższy nadzór nad całym szkolnictwem, został baron von Zedlitz, gorący zwolennik „oświecenia” w duchu wieku XVIII, a zarazem żywo interesujący się wykładami Kanta, mianowicie o geografii fizycznej, według zapisek studenckich, umyślnie z Królewca sprowadzonych. Przeniknięty zasadą swobody myśli i słowa, zwłaszcza naukowego, pragnąc położyć koniec rutynie, panującej do owego czasu w uniwersytetach pruskich, przesłał on w grudniu 1775 r. uniwersytetowi królewieskiemu rozporządzenie, by odtąd profesorowie zaprzestali wykładów według przestarzałych podręczników. Mianowicie na wydziale filozoficznym miano zaniechać filozofii zmarłego właśnie w r. 1775 Chrystiana Augusta Crusiusa, a jego zagorzałym zwolennikom (jak: Weymann i Włochatius⁴) radził minister, żeby zamiast filozofii, inne przedmioty naukowe objęli; Kanta zaś (i Reuscha) podawał za wzór innym profesorom.

Niewątpliwie Kant nie potrzebował bodźca do rozwinięcia swej samodzielności, bo już i przedtem nie tylko w drukowanych rozprawach, ale i w wykładach uniwersyteckich samodzielnym się okazywał, gdyż lubo⁵ w prelekcjach musiał się trzymać przepisanych książek, umiał w ustnych objaśnieniach treść ich rozszerzać i pogłębiać. W każdym atoli razie wolnomyślne usposobienie w sferach rządzących stanowiło i dla niego nader pożądaną okoliczność w czasie, kiedy właśnie zamyślał stanowczo się rozprawić z doówczasową metafizyką. Sam przeszedłszy we własnym umyśle fazy leibnizowsko-wolfowskiego racjonalizmu, angielskiego empiryzmu (mianowicie w dziedzinie pojęć moralnych) i sceptycyzmu (ujawnionego najsilniej w *Marzeniach jasnowidzącego, objaśnionych przez marzenia metafizyki*), poszukiwał twardego gruntu, na którym można było by wznieść gmach wiedzy metafizycznej, choćby szczupły rozmiarami, ale z trwałego materiału. Dawid Hume

literackim” (Lwów, 1903, z. III); *Najdawniejsze wiadomości o Kancie w piśmiennictwie naszym* (por. w tymże „Pamiętniku”, z. IV; artykuł E. Petzolda: *Kant. Projekt wiecznego pokoju a Polska*). Tenże: *Kant w Polsce* w „Przeglądzie filozoficznym” Warszawa 1904, z. III. Dodatkowo wymienić tu należy prace rodaka naszego dra Mściława Wartenberga, pisane po niemiecku: *Kants Theorie der Kausalität* Lipsk 1890; *Der Begriff des transcendentalen Gegenstandes bei Kant* (w „Kantstudien”, t. IV); *Sigwarts Theorie der Kausalität im Verhältnis zur Kantischen*, Berlin 1900. [przypis tłumacza]

⁴Włochatius — oczywiście z polskiej niegdyś rodziny: Włochaty czy Włochacki. [przypis tłumacza]

⁵lubo (daw.) — choć, chociaż. [przypis edytorski]

przebudził go z drzemki dogmatycznej, uczynił go wyznawcą metody sceptycznej, ale sceptycyzmem na długo nie zaraził. W r. 1769 zabłysła mu myśl⁶ ugruntowania metafizyki na nowych podwalinach; przejawiała się ona najprzód w owej rozprawie inauguracyjnej z r. 1770, gdzie przestrzeń i czas wystąpiły jako podmiotowe jeno formy oglądu zmysłowego; ale rozwinięcie tej myśli, rozciągnięcie jej na dziedzinę poznania rozsądkowego i rozpatrzenie się w świecie „myślnym” (*intelligibilis*) zajęły lat całych 12. Kant ludził się sam z początku, że się z tą pracą rychło upora, lecz zarówno nastroczające się wciąż trudności, chęć systematycznego ujęcia myśli w całość zaokrągloną, a przy tym utrudnienia profesorskie i lichej stan zdrowia, podtrzymywanego tylko nadzwyczaj uregulowanym, higienicznym trybem życia, ploszyły wciąż to złudzenie.

I tak w liście do Herza z 7 czerwca 1771 r. Kant, nawiązując swój nowy zamiar do myśli napomkniętych w rozprawie inauguracyjnej, powiada⁷: „Przyszedł mi do głowy plan szczegółowszego rozwinięcia. Jestem tedy zajęty opracowaniem obszerniejszego dzieła, które pod napisem: *Granice zmysłowości i rozumu* ma zawrzeć stosunek zasadniczych pojęć i praw, dla zmysłowości oznaczonych, wraz z zarysem tego, co stanowi istotę nauki o smaku, metafizyki i nauki moralnej. Bo niezmiernie ważną jest rzeczą — mówi dalej — nie tylko dla filozofii, ale także dla najistotniejszych celów ludzkości w ogóle, umieć należycie rozróżnić to, co należy do przyrody naszych władz poznawczych, od tego, co stanowi przyrodę przedmiotów, dokładnie rozpoznając, co polega na podmiotowych zasadach ludzkich sił duszy (*auf subjectivischen Principien der menschlichen Seelenkräfte*), nie tylko zmysłowości, ale i rozsądku także”. Widzimy stąd, że Kant początkowo chciał w *jednym* dziele, traktującym o „granicach zmysłowości i rozumu”, zawrzeć to, co następnie w przeciągu lat dwudziestu rozwinął w *trzech* swoich *Krytykach* (czystego rozumu, praktycznego rozumu, rozważli).

Zaraz atoli jeno zagadnienie wysunęło się na czoło innych, a mianowicie zagadnienie dotyczące poznania rzeczy: jaka jest podstawa zgodności między naszymi wyobrażeniami a przedmiotami? Tę kwestię podaje Kant w liście do Herza z 21 lutego 1772 r. jako jądro całego badania: „Rozważywszy część teoretyczną w całym jej zakresie wraz ze wzajemnymi stosunkami wszystkich jej części, spostrzegłem, że mi brak jeszcze czegoś istotnego, com przy swoich długoletnich poszukiwaniach metafizycznych spuszczał z uwagi tak samo jak inni, a co przecie daje rzeczywiście klucz do całej tajemnicy metafizyki, zakrytej dotąd dla samej siebie. Zadałem sobie mianowicie pytanie: na jakiej podstawie polega odnośnienie się tego, co w nas zwiemy wyobrażeniem, do przedmiotu?” Gdyby pojęcia nasze były albo przyczynami albo skutkami przedmiotów, to zgodność tych i tamtych dałaby się wyjaśnić w sposób materialny. Atoli nie są one ani jednym, ani drugim. Wyjaśnienie nadprzyrodzone zaś prowadzi do przyjęcia albo natchnienia boskiego (jak u Platona, *Maiebranche’a*) albo przedustawnej harmonii (jak u Leibniza), a w obu wypadkach ucieka się do działania bożego. „Lecz *deus ex machina* w oznaczeniu źródła i ważności poznań naszych jest najniedorzeczniejszym ze wszystkiego, co wybrać można, i prócz błędnego kółka w szeregowaniu poznań naszych ma jeszcze tę wadę, że chimerycznie popiera nabożne lub marudne urojenie”. Zwraca więc Kant badanie swoje ku „źródłom poznania umysłowego”, bez których niepodobna oznaczyć ani przyrody ani granic metafizyki. „Mogę teraz, powiada Kant, wyłożyć *Krytykę czystego rozumu*, przedstawiającą przyrodę zarówno teoretycznego jak praktycznego poznania, o ile ono jest umysłowym tylko; pierwszą część tej krytyki, zawierającą źródła metafizyki, jej metodę i granice, opracuję najpierw, a potem czyste zasady moralności; i ową pierwszą ogłoszę w przeciągu trzech może miesięcy”. Co tu Kant oznaczył jako część pierwszą *Krytyki czystego rozumu*, miało następnie stać się treścią jej całej. Z trzech miesięcy atoli zrobiło się *dziewięć lat*.

A minie cztery, zanim z pracowni zatopionego w rozmyślaniach mędrca posłyszmy wiadomość o postępie roboty. Wtedy przyszły całokształt *Krytyki rozumu* ukaże się w zarysach wyraźniejszych. W liście z 24 listopada 1776 r. czytamy, że do wykonania dzieła zamierzonego potrzebne są: „Krytyka, karność (*eine Disciplin*), kanon i architektonika

⁶W r. 1769 zabłysła mu myśl ugruntowania metafizyki na nowych podwalinach (...) — własne wyznaczenie Kanta zapisane na egzemplarzu *Metafizyki* Baumgartena; zob. *Reflexionen zu der Kritik der reinen Vernunft* wyd. przez B. Erdmanna: „*Das Jahr 69 gab mir grosses Licht*”. [przypis tłumacza]

⁷w liście do Herza z 7 czerwca 1771 r. Kant (...) powiada — przytoczenia i streszczenia tej korespondencji biorę z dzieła Kuno Fischera: *Immanuel Kant und seine Lehre*, wyd. IV, 1898. [przypis tłumacza]

czystego rozumu; cała jednym słowem umiejętność, do której nic nie można zużytkować z już istniejących i która do swego ufundowania wymaga nawet osobnych wyrażen technicznych”. Jak wiadomo, *Krytyka czystego rozumu* w ostatecznym kształcie składa się z nauki o pierwiastkach poznania i z nauki o metodzie. Co w liście Kant zowie „Krytyką”, to wypełniło pierwszą; a co oznaczył wyrazami: karność, kanon i architektonika — drugą część dzieła.

Ukończyć tę pracę spodziewał się latem 1777 r.; nie chciał atoli z powodu słabego zdrowia wzniecać oczekiwań, widocznie bał się, że nie nadąży. A jednak rzucając wstecz okiem na upłynione sześć lat, mógł powiedzieć, że go praca zajmowała nieustannie: „Ze wszech stron — pisze do Herza — słyszę zarzuty z powodu bezczynności, w jakiej od dawnego czasu pozornie pozostaję, a przecież istotnie nigdy nie byłem zajęty w sposób systematyczniejszy i wytrwalszy, jak od owych lat, odkąd mnie Pan nie widział” (tj. od r. 1770). Herz w rozprawie swojej o smaku (r. 1776) porównał był Kanta do uwielbianego przez siebie Lessinga. Kant na to odpowiada: „Pochwała udzielona mi w zestawieniu z Lessingiem niepokoi mię. Bo w rzeczywistości nie położyłem jeszcze zasługi, co by jego była godna, i tak mi jakoś się zdaje, jakoby widział u boku szydercę, drwiącego z moich ku temu pretensji korzystającego ze sposobności do złośliwej naganą”. On się na taką naganę wystawiać nie chciał; a chociaż już się wewnętrznie załatwił z ideą całości filozofii nowej, szło mu o jak najjaśniejsze przedstawienie samych jej podwalin. To zadanie było najtrudniejsze i dlatego zamierzona praca rozwijała się tak z wolna. „Od czasu — ciągnie dalej w owym liście do Herza — odkądśmy się rozłączyli, przybrały badania moje, niegdyś ułamkowo ku różnym przedmiotom filozofii zwrócone, kształt systematyczny i naprowadziły mię powoli na ideę całości, umożliwiającą dopiero sąd o znaczeniu części i ich wzajemnym na siebie wpływie. Wszystkim obrobieniom prac tych leży atoli jakby kamień na drodze to, co nazywam *krytyką czystego rozumu*; usunięciem tego kamienia jestem obecnie wyłącznie zajęty i spodziewam się uprzętnąć go do zimy. Co mię zatrzymuje, to jedynie usiłowanie, by wszystkiemu tam pojawiającemu się nadać zupełną wyraźność, ponieważ spostrzegam, iż to, z czymśmy się sami oswoili, sądząc, żeśmy doprowadzili do największej jasności, bywa fałszywie rozumianym nawet przez znawców, jeżeli całkiem się oddala od zwykłego ich sposobu myślenia”. Nadzieja ta się nie spełniła. W najbliższym liście (niedatowanym, lecz niewątpliwie napisanym po 28 maja 1778 r.) zapewnia Kant, że „obiecane dziełko” (*das versprochene Werkchen*) posuwa się naprzód, i jak się zdaje, gotowym będzie na lato: „przyczyny zwlekania z pismem — dodaje — które niewiele wynosić ma arkuszy, uznasz Pan kiedyś za uzasadnione naturą rzeczy i przedsięwzięcia”. Ale mija lato 1778 r. a „dziełko” nie wychodzi.

Tymczasem wykłady Kanta o metafizyce przybrały, po części pod wpływem owego reskryptu Zedlitz, kształt nowy, bardzo oddalony od jego własnych dawniejszych i od ogólnie przyjętych. Herzowi, który od r. 1777 mieszał w Berlinie wobec mieszanego towarzystwa odczyty filozoficzne i pragnął mieć odpis wykładów Kanta, filozof nasz obiecuje „podręcznik metafizyki, nad którym niezmordowanie ślęczy i który niebawem skończyć się spodziewa”. O *Krytyce rozumu* zarówno w tym liście z 28 sierpnia 1778 jak w trzech dalszych aż do 9 lutego 1779 r. nie ma wcale wzmianki. Tylko z listu do Engla, wydawcy „Filozofa światowego”, dowiadujemy się, że Kant pod koniec r. 1779 spodziewał się ukończyć dzieło i dlatego nie obiecuje Englowi artykułu, bo jak powiada: „nie powinienem przerywać pracy, co mię tak długo powstrzymała od wygotowania wszystkich innych wytworów namysłu (*aller anderen Producte des Nachdenkens*)”. Ale i wtedy jeszcze się pomylił. Dopiero w ciągu roku następnego dzieło mogło naprawdę być do druku zdającym. List do Herza z 1 maja 1781 r. rozpoczyna się słowami: „Na ten jarmark wielkanocny wyjdzie książka moja pod tytułem: *Krytyka czystego rozumu*. Będzie drukowana nakładem Hartknocha u Grunerta w Halli (...) Książka ta zawiera wynik ostateczny wszystkich różnorodnych badań, rozpoczętych od pojęć, któreśmy razem roztrząsali przy rozprawie pod nazwą świata zmysłowego i myślnego, i dla mnie ważną to jest okolicznością, bym temu samemu bystremu mężowi, który za rzecz godną siebie uznał opracowanie idei moich, i wykazał najgłębsze wnikięcie w nie, poddał pod ocenę tę całą sumę wysiłków moich”.

Z listów postronnych (Hamanna i Herdera) wiemy, że Hartknoch z Rygi zaproponował Kantowi nakład jego dzieła w pierwszych dniach października 1780 r., i że w grudniu już ono znajdowało się w drukarni. Dnia 6 kwietnia r. 1781 otrzymał Hamann, bliski

przyjaciel filozofa, sam także filozofujący, pierwszych 30 arkuszy (całość zawierała 53½); dalsze 18 dostał dopiero 6 maja. W sześć tygodni potem skarżył się, że ani on ani nawet Kant nie posiadał jeszcze reszty dzieła (tj. początku i końca). Z rąk filozofa dostał poświęcony sobie egzemplarz dopiero w ostatnich dniach lipca. Ale niewątpliwie odczytał już był na kilka tygodni przedtem całość w arkuszach, gdyż 1 lipca napisał krótką recenzję dzieła, którą przeznaczał dla gazety królewieckiej, ale jej nie wydrukował.

Z tego wynika, że daty dedykacji dzieła baronowi Zedlitzowi, 29 marca 1781 r. nie można uważać za dzień urodzin dzieła: było ono wtedy wydrukowane trochę więcej jeno niż w połowie.

Sam Kant w liście do Mendelssohna z 18 sierpnia 1783 r. w ten sposób przedstawił genezę swego dzieła, tłumacząc się z zarzuconej sobie przez niego niejasności: „Przykro mi to bardzo, ale mnie nie dziwi, gdyż wynik namysłu co najmniej dwunastoletniego doprowadziłem do skutku w przeciągu 4–5 miesięcy, jak gdyby w przegonach, z największym wprawdzie baczeniem na treść, ale z mniejszą dbałością o wykład i uprzystępnienie czytelnikowi łatwego objęcia; a takiego postanowienia i dzisiaj wcale nie żałuję; gdyż bez niego i przy dłuższym odkładaniu dla wsączenia popularności, dzieło prawdopodobnie wcale by nie wyszło, a onej wadzie można będzie przecie zaradzić z wolna, kiedy już istnieje sam wytwór w swoim surowym obrobieniu (...). Niewielu jest tak szczęśliwych, by mogli myśleć i dla siebie i dla innych i umieli utrafić sposób wykładu odpowiedni dla nich wszystkich. Mendelssohn jest tylko *jeden*”.

II

Jakże rozumieć wyrażenie Kanta, że wynik co najmniej 12-letniego namysłu obrobił w przeciągu 4 do 5 miesięcy? Bardzo długo brano je dosłownie i poczytywano *Krytykę czystego rozumu* za pracę zupełnie jednolitą, niejako od razu i w nieprzerwanym ciągu myśli skreśloną. W nowszych atoli czasach zaczęto powątpiewać, ażeby dzieło tak obszerne mogło być, obok zajęć profesorskich, wykonanym w całości w przeciągu tak krótkiego czasu. Nie mając do rozporządzenia żadnych dowodów zewnętrznych (pierwotnego rękopismu, notatek, świadectw postronnych), położono nacisk na znamiona wewnętrzne, na pewne charakterystyczne powtarzania się, na sprzeczności zwłaszcza, które by nie mogły być, jak się zdawało, powstać, gdyby cała praca rzeczywiście w jednym nieprzerwanym ciągu została doraźnie wykonana.

W ocenie tych cech najogólniejszym okazał się Kuno Fischer, który znając już prace krytyczne, idące bardzo daleko w kwestii rozbijania *Krytyki* na części i części składowe, w ostatnim wydaniu swego dzieła o Kancie, starał się zwalczyć zarzuty, czynione przez „filologów Kantowskich”, ostro przeciwko nim występując i jednolitość ostatecznego opracowania uwydatniając. Najdalej natomiast zaszedł Eryk Adickes najprzód w książce pt. *Kants Systematik als systembildender Faktor* (Berlin, 1887), a potem w wydaniu *Krytyki czystego rozumu* (Berlin, 1889), stawiając szczegółowo rozwiniętą hipotezę o stopniowym rozrastaniu się dzieła Kanta. W streszczeniu hipoteza ta tak się przedstawia:

Byłoby rzeczą nadzwyczaj dziwną, gdyby Kant nie zrobił użytku z pomniejszych opracowań, jakie z pewnością w ciągu lat 1771–1779 porobił. Również dziwnym, wobec objętości i nader powikłanego rusztowania systematu, byłoby, gdyby Kant nie poddał (przy końcu przepisywania całości albo też w jego ciągu) obszernym poprawkom swego pierwszego „krótkiego zarysu”, jaki miał zwyczaj robić zawsze według świadectwa jego żałętego biografy, Borowskiego. Że taki zarys *Krytyki* istniał, świadczy przedmowa do niej, gdzie jest wzmianka o takim „*erster Entwurf*”. Rozważając zaś właściwości wewnętrzne układu dzieła, można dojść do przeświadczenia, że w nim mieszczą się wytwory różnych czasów, już to sprzeczne, już to zgodne z sobą: częścią w nadzwyczaj kunsztownej, częścią w zupełnie niedostatecznej łączności, niekiedy nawet prawie bez związku.

Te części dają się rozgatunkować na trzy klasy, z których pierwsza mieści w sobie wytwory ostatnich lat przed rozpoczęciem krótkiego zarysu: są to albo drobne samoistne refleksje co do poszczególnych zagadnień, albo też zwarte wykłady samychże zagadnień; do tego dodać jeszcze należy większe samoistne opracowanie o antynomiach. Drugą klasę stanowi ów krótki zarys na początku onych 4–5 miesięcy podjęty, a traktujący zwięźle w sposób wolny od powtarzań, jednolity i jasny, prawie wszystkie zagadnienia *Krytyki*. Mając z góry już zamiar zużytkowania dawniejszych materiałów, Kant stawiał w tym

krótkim zarysie czasami samo zagadnienie tylko i jego rozwiązanie, nie uzasadniając go dokładnie; odnosi się to mianowicie do transcendentálního wywodu kategorii. Trzecią klasę tworzą dodatki późniejsze, zaczynające się jednak wpierw, zanim krótki zarys został ukończony. Zasadzają się one głównie na ważnej zmianie dotyczącej postawienia kwestii we *Wstępie* (przez wprowadzenie przeciwieństwa: „analityczny — syntetyczny”) oraz na wprowadzeniu nauki o „schematyzmie”. Większa część innych późniejszych dodatków miała na celu to jedynie, ażeby na rozmaitych miejscach można się było odwołać do owych dwu świeżo wsuniętych twierdzeń. *Ideal czystego rozumu* (tj. ostatni oddział *Dialektyki*) przeważnie, a *Nauka o metodzie* w całości wykazują już wpływ zmienionego postawienia kwestii we *Wstępie*, a także przeważnie i wpływ schematyzmu.

Iż Kant jeszcze przed ukończeniem krótkiego zarysu robił te notatki, powodem było to, że chcąc gorąco przyspieszyć wygotowanie swej pracy do druku, pragnął przepisywaczowi umożliwić rozpoczęcie odpisu, dając mu ostateczną redakcję *Wstępu*, — jak nie mniej to, że równocześnie zagadnienie, dlaczego „być” nie może być orzeczeniem realnym, raz jeszcze uprzytomniło mu całą doniosłość różnicy między sądami analitycznymi i syntetycznymi. Zresztą prawdopodobną oczywiście jest rzeczą, iż nie wszystkie późniejsze dodatki pochodzą z tego dopiero czasu, ale że już przedtem przy odpowiedniej sposobności, gdzie Kant ponownie dotykał kwestii już poprzednio obrabianych, czynił też przydatki, wykreślenia i poprawki. Podobnie postępował i przy wsuwaniu materiałów dawniejszych. Łatwo przypuścić, że przy zużytkowaniu tych dawniejszych materiałów i włączaniu ich do krótkiego zarysu, nie zawsze filozof uprzytomniał sobie szczegółowo treść ustępów, które miały być z sobą złączone, ale poprzestawał na pobieżnym jeno ich przeglądzie. Stąd powtórzenia i sprzeczności, których inaczej, przypuszczając powstawanie dzieła w jednolitym ciągu, nie podobna by sobie wyjaśnić.

W swoim wydaniu *Krytyki czystego rozumu* Adickes przeprowadził wykaz szczegółowy, co jego zdaniem należało pierwotnie do „krótkiego zarysu”, a co było dodatkiem lub wsuwką. Nie tał on wcale, że w tym względzie nie mógł osiągnąć zupełnej pewności; a właściwa każdemu odkrywcy żarliwość poprowadziła go niejednokrotnie za daleko w sprawie odszukiwania i uwydatniania sprzeczności, powtarzań lub niewłaściwych połączeń myślowych czy gramatycznych; w każdym jednak razie pomysł zasadniczy mieści w sobie dużo prawdopodobieństwa; toteż nie dziw, że wśród młodszych badaczy przyjął się łatwo, tak dalece, że autor monografii o Kancie, w wydawnictwie „Klasyków filozofii” (u Frommanna w Sztutgarcie), Friedrich Paulsen, udogmatyzował go już swoim wykładzie⁸. Ma ten pomysł niewątpliwie znaczenie w psychologicznym wyjaśnieniu pewnych niezgodności napotykanych w dziele, oraz w ocenie jego kompozycji, grzeszącej w ogóle rozwlekłością: ale niewiele się przyczynia do głębszego wnikięcia w wywody filozofa.

III

Kant bardzo rychło uczuł zarówno za pośrednictwem listów do siebie pisanych, jak z krytyk (początkowo bardzo nielicznych), że myśli jego niezrozumieli należycie nawet znawcy. Dotknął go mianowicie zarzut (z naciskiem przez Jacobiego uwydatniony), że jego „transcendentalny idealizm” niczym się właściwie nie różni od idealizmu Berkeleya.

⁸Paulsen udogmatyzował go [Adickesa] już swoim wykładzie — zob. Fr. Paulsen, *I. Kant i jego nauka. Z 3-go wydania niemieckiego przełożył i wyjątkami z „Krytyki czystego rozumu” i „Krytyki praktycznego rozumu” uzupełnił J. Wł. Dawid*, Warszawa, 1902, s. 121–125. Spośród innych pomysłów co do stopniowego rozwoju zasadniczych myśli *Krytyki czystego rozumu*, przytoczę tu jeszcze pogląd Emila Arnoldta, wielce zasłużonego badacza dokumentów archiwalnych i innych, dotyczących Kanta, zebranych w księdze: *Kritische Exkurse zur Kantforschung* (1894). Według niego Kant, przystępując do redakcji swego dzieła, miał jedynie przed sobą „plan całości z wieloma notatkami, łączącymi się co do biegu myśli, lecz sformułowanymi niezależnie od siebie”. Lecz plan ten rozwijał się już dawniej latami całymi, a rozwój jego polegał na wzmagającym się różniczkowaniu. Początkowo dziełko o „granicach zmysłowości i rozumu” miało objąć podstawy całej filozofii krytycznej i podzieliło się przede wszystkim na część teoretyczną i praktyczną (r. 1771); część teoretyczna odłączyła się następnie od praktycznej i przedstawiła się jako *Krytyka czystego rozumu* (1772/78); na ten czas przypada jedno z najtrudniejszych badań i udowodnień, mianowicie „przedmiotowy wywód kategorii”, zasadnicza część składowa *Logiki transcendentálnej*, która rozdzieliła się na *Analitykę* i *Dialektykę* (1776); zagadnienia dialektyczne występują na plan pierwszy (1777): rozczytywanie się w dziele Jana Mikołaja Tetensa, wydanym 1776–77 pt. *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* powstrzymuje Kanta w dalszym opracowaniu dzieła (1777/78); ukończywszy prace przygotowawcze, filozof zastanawia się nad sposobem „wykładu” (1778 i początek 1779); pisze pierwszy zarys (1779), następuje przeróbka (1779/80); Hartknoch podejmuje się nakładu (w listopadzie 1780); zob. Kuno Fischer: *Immanuel Kant* (1898), s. 77 w przypisku. [przypis tłumacza]

Chęć wyjaśnienia stanowiska swojego w tym względzie jak niemniej pragnienie, żeby wykład swój uprzystępnic dla szerszego ogółu, spowodowały Kanta do porobienia zmian w wydaniu drugim, które się okazało potrzebnym. Wyszło ono w r. 1787.

Kant w przedmowie do tego wydania zapewniał, że w niczym istoty nauki swojej zaprowadzonymi w nim zmianami nie naruszył i że tylko starał się o jaśniejsze, przystępniejsze zredagowanie wykładu. Zdania tego jednak ani spółcześni (Jacobi), ani potomni (od Schopenhauera poczynając) nie podzielili, dopatrując w drugim wydaniu co do stosunku względem idealizmu zmian, dotykających samej treści nauki. Jedni poczytali pierwsze wydanie za wyraz prawdziwej nauki Kanta i oddawali mu stanowczo pierwszeństwo, inni z uwagi, że dzieło filozofa w drugim opracowaniu jeszcze trzykrotnie za życia jego wyszło bez zmian żadnych (1790, 1794, 1799), na nim, jako na ostatecznym sformułowaniu filozofii krytycznej, oparli i wykład jej i ocenę.

Nie mogą tu wchodzić w szczegółowe roztrząsanie przeciwnych sobie dowodzeń, poprzestaną na wskazówce, jakie to ważniejsze zmiany wprowadził Kant do drugiego wydania *Krytyki*. Znajdują się one mianowicie we *Wstępie*, w kilku miejscach *Estetyki transcendentalnej*, w „wywodzie czystych pojęć rozsądkowych”, w „analityce zasad”, w rozprawce „o podstawie rozróżnienia wszystkich przedmiotów w ogóle na fenomena i noumena” i w „paralogizmach czystego rozumu”. Polegają zaś na rozszerzeniu lub skróceniu wykładu, na dodatkach lub opuszczeniach, na całkowitej lub częściowej przeróbce. Rozszerzony został *Wstęp* i niektóre szczegóły *Estetyki*: całkowicie przerobiony — wywód kategorii, częściowo — rozróżnienie noumenów od fenomenów; dodane w *Analityce zasad* „odparcie idealizmu” i „ogólna uwaga do systematu zasad”; przerobione i wskutek licznych opuszczeń skrócone — paralogizmy czystego rozumu. Najważniejszymi z pośród wszystkich zmian są: odmienne przedstawienie czystych pojęć rozsądkowych (kategorii) i nauka o różnicy między zjawiskami a rzeczami samymi w sobie (noumenami), dalej „odparcie idealizmu” i wreszcie opuszczenia w wykładzie paralogizmów czystego rozumu.

Ażeby czytelnik miał przed sobą i mógł porównywać ciągle oba wydania, od dawna przyjęto, by wzięwszy za tekst zasadniczy wydanie pierwsze czy drugie, dołączać wszystkie odmianki krótsze czy dłuższe, jakie je wyróżniają. Czy się weźmie za podstawę wydanie pierwsze czy drugie, różnicy to wielkiej nie stanowi; oba sposoby stosowane zarówno w edycjach zbiorowych dzieł Kanta jak i w oddzielnych przedrukach *Krytyki czystego rozumu*. Rosenkranz, idąc za radą Schopenhauera, wziął za tekst główny I wydanie (*I. Kants sämtliche Werke* 1838); a równocześnie Hartenstein — drugie (*I. Kants Werke* 1838), co zachował i w drugiej edycji wszystkich dzieł filozofa (1867). Z czterech oddzielnych przedruków *Krytyki czystego rozumu* Karol Kehrbach (w „Bibliotece Powszechnej” Reclama) oparł swój na pierwszej edycji, a J. H. Kirchmann (1870, i późniejsze oddruki), Benno Erdmann (Lipsk, 1880) i Eryk Adickes (Berlin, 1889) — na drugiej. Pomiedzy Kehrbachem a Erdmannem wywiązała się z tego powodu polemika (zob. K. Kehrbach: *Replik gegen des Hr. B. Krdinanns Recension meiner Ausgabe der Kantischen Kritik der reinen Vernunft*), która wobec bezstronnego sądu ujawniła jedynie bezpodstawność upierania się przy jednym lub drugim sposobie ogłaszania dzieła Kanta, gdyż wyczerpujące zamieszczenie odmianek tekstowych czyni zupełnie zadość wymaganiom naukowym.

Idąc za przykładem większości wydawców, w przekonaniu, że Kant istotnie chciał podać tekst wydania drugiego za jedynie autentyczny, zastosowałem do niego swoje tłumaczenie *Krytyki czystego rozumu*. Miałem przed sobą dla porównania edycje Kirchmanna, Kehrbacha i Adickesa i według tych wydań umieszczałem odmianki z pierwszego wydania albo pod tekstem, albo też na samym końcu dzieła (mianowicie dwa najważniejsze i najdłuższe ustępy: *Wywód kategorii* i *Paralogizmy czystego rozumu*). Ażeby warianty I wydania, umieszczone u dołu stronic, wyróżnić od przypisków, należących do wydania drugiego, ująłem je w nawiasy klamrowe [] tak jak wszystko w ogóle, co jest objaśnieniem przeze mnie dodanym czy to w samym tekście, czy też w notkach. Nie naśladowałem Adickesa co do streszczeń i rozkładu (dyspozycji) poszczególnych ustępów *Krytyki*, gdyż są to bądź co bądź podmiotowe zapatrywania, uwarunkowane najczęściej główną hipotezą wydawcy względem sposobu powstania dzieła. Nie przeczę, iż takie streszczenia i rozkłady mogą nieraz ułatwić czytanie i rozumienie tekstu: ale kto zechce z takiej pomocy korzystać, musi już sięgnąć po edycję niemiecką. Ja uważałem sobie za obowiązek przedstawić

wiernie tekst drugiego wydania *Krytyki* jako też wszystkie odmianki z pierwszego, nie wdając się w uwydatnianie powtarzań lub sprzeczności.

Objaśnienia mniej zrozumiałych wyrażen łacińskich lub też w ogóle takie, które ująć można było w kilku słowach, umieściłem w samym tekście, wyjątkowo w przypiskach; natomiast dłuższe nieco uwagi, rzeczowe przeważnie, mogące się przyczynić do łatwiejszego rozumienia tekstu, lub też podające wiadomości o ludziach czy pojęciach, wspomnianych w tekście, odłożyłem na koniec książki. Do nich to się odnoszą cyfrowe odnośniki w tekście. Dodałem tu również abecadłowy spis wyrazów i wyrażen technicznych, oraz imion własnych, wspomnianych w *Krytyce*, albo w moich objaśnieniach, ażeby czytelnik mógł bez wielkiego trudu zestawiać i porównywać definicje i teorie, w różnych miejscach dzieła spotykane. Czasami w tym skorowidzu przy najtrudniejszych wyrazach podawałem króciutkie definicje, wyjęte z samejże *Krytyki czystego rozumu*, ażeby wciąż uprzytamniać znaczenie, w jakim je brał filozof. W wykazie treści na koniec podałem nie tylko wszystkie nadpisy, jakie Kant umieścił w swym dziele, ale także (w nawiasach klamrowych) dopisałem je tam, gdzie Kant poprzestał na samym nakreśleniu paragrafu (§). W ten sposób każda, nawet drobna cząstka dzieła znalazła swe uwyrażnienie i łatwo odszukaną być może, tym bardziej, że „pagina żywa” przez całą książką ciągnąca się, w każdej chwili po jej rozwarciu naprowadzi szukającego na główne działy *Krytyki czystego rozumu*.

IV

Co do tłumaczenia starałem się połączyć wierność filologiczną z niezbędną wiernością myślową, jasnością wykładu i poprawnością mowy ojczystej nie tylko co do składni, lecz także i co do toku wystąpienia. Nie myślałem oczywiście doskonalić stylu Kanta i nadać mu cechy „elegancji”, na której brak sam on utyskiwał; więc nie mogłem unikać powtarzań i rozwlekłości, jakie się w *Krytyce* znajdują; ale równocześnie nie dozwoliłem sobie zwiększać liczby jednobrzmiących wyrażen, starałem się unikać jednostajności w oddawaniu odmiennie po niemiecku przedstawiających się dźwięków, na oznaczenie tych samych lub bardzo zbliżonych pojęć, co zwłaszcza odnosi się do tak często napotykanych w *Krytyce* różnych form czasownika *können*, przymiotnika i przysłówka *möglich*, rzeczownika *Möglichkeit*; usiłowałem więc przekładać takie wyrazy i wyrażenia za pomocą ich pojęciowych równoważników.

W rozbijaniu długich połączeń zdań na krótsze zachowałem wielką ostrożność, ażeby w najmniejszej nawet części nie naruszyć zamiaru autora, w takim połączeniu zawartego; tam tylko użyłem tego środka, gdzie to nie groziło niewłaściwym wykładem myśli filozofa. W szyku zdań dbałem oczywiście o tok swojski, ale nie mogłem mu całkowicie poświęcić jasności i ścisłości wyrażenia, w którym zdania wtrącone mogłyby, przez dążenie do szyku nam przyrodzonego, zostać odsunięte na miejsca niewłaściwe; naturalnie czyniłem wszelkie możliwe wysiłki stylistyczne, ażeby takie ujmowanie zdań w klamry niejako zdarzało się jak najrzadziej i ażeby czytelnik nie potrzebował zanadto wyteżać uwagi na związaną ze sobą części należących gramatycznie do siebie; zupełnie jednak uniknąć tego było niepodobna. *Krytyka czystego rozumu* w oryginale dla samych Niemców przedstawia niemałe trudności językowo-stylowe; ciężkoż wymagać, ażeby tłumaczenie usunęło je całkowicie, przy najszczerzym nawet dążeniu do osiągnięcia tej zalety.

W wielu wypadkach, kiedy przekład nasuwać mógł jakiś odcień wątpliwości w doborze wyrazu czy wyrażenia, nie wahałem się podawać słów oryginału (w klamrowych nawiasach), ażeby czytelnik nie był zmuszony zaglądać do niego sam, lecz miał to odrobinę choćby wątpliwe wyrażenie tuż przed oczyma i mógł się nad nim swobodnie zastanowić.

Nowych wyrazów dla oddania myśli Kanta nie „kułem” wcale; starałem się jeno użytkować i zastosować te, jakie już są w powszechnym zapasie językowym. Nie będę ich tu wymieniał i usprawiedliwiał; kto przejrzy skorowidz wyrazów technicznych, dodany na końcu dzieła, łatwo odnajdzie ich odpowiedniki niemieckie lub łacińskie i wyrobić sobie może zdanie u trafności lub nietrafności obranych przeze mnie terminów; winny się one uwierzytelnić samymi sobą. Dwa tylko wyrazy omówić tu muszę, dlatego że przez nie odstąpiłem od przyjętej już w „Bibliotece filozoficznej” terminologii. Są to: *ogład* i *rozwaga*.

Wyraz niemiecki: *die Anschauung* (po łacinie: *intuitus*) od dawna sprawiał wielkie trudności tłumaczom naszym. Oddawali je wyrazami: *patrzenie, wpatrzalność, widzenie, ujmowanie, ujęcie, oglądanie, poglądanie*. Prof. Struve w swoim *Wykładzie logiki* (1870) użył wyrazu: *ogłądanie*, a następnie po latach wielu zdecydował się na: *pogląd*, którym tłumaczono też *Anschauung* w *Prolegomenach* Kanta. Przyjąć wyrazu „pogląd” w tym znaczeniu nie mogłem, gdyż lubo słoworodowo odpowiada on niemieckiemu: w powszechnym atoli języku obejmuje daleko szersze widnokreśli, niż *Anschauung* i zazwyczaj bierze się w znaczeniu całego szeregu pojęć związanych jedną myślą przewodnią. Tymczasem niemiecki wyraz *Anschauung* równoznaczny jest z *doraźnym wyobrażeniem*, tj. tym obrazem, jaki pozyskuje nasz umysł, gdy nań działa jakiś przedmiot zmysłowy. Na takie proste, doraźne wyobrażenie najodpowiedniejszym terminem wydaje mi się właśnie *ogłąd*. Nie jest on wytworem sztucznym: znajduje się zapisany w *Słowniku polskim wileńskim* w formie: *ogłęd*. Nie jest to forma poprawna, gdyż pospolicie przed głoską *d* (jak przed „chwilowymi” w ogóle) każde *ę* źródłowe zmienia się na *q*. Nie nasuwa już ten wyraz tak rozległych skojarzeń myślowych jak „pogląd”; a ponieważ w mowie potocznej nie używa się dzisiaj, więc najlepiej skutek tego nadaje się na termin naukowy, bo jest zrozumiały, a niespospolitowany. — Atoli *Anschauung* w *Krytyce* znaczy nie tylko wynik wrażliwości zmysłowej, lecz także samą czynność tej wrażliwości, a także bardzo często (nierównie częściej aniżeli: *anschaulich machen*) dowolne wytwarzanie obrazu zmysłowego. Stosownie tedy do znaczenia oddaję *Anschauung* przez: *ogłądanie* (czynność wrażliwości), *ogłąd* (wynik wrażliwości, tj. doraźne wyobrażenie) i *unaocznienie* (dowolne wytworzenie obrazu dla uprzytomnienia jakiegoś wyobrażenia, np. narysowanie trójkąta, postawienie cyfr 1, 2... lub liter algebr, $a + b$ itp.)

Przechodzę do drugiego terminu. *Die Urtheilskraft* zdawien dawna tłumaczono albo przez: *sąd* (*judicium, vis judicandi*), albo przez: *władzę sądenia*. Ponieważ pierwszy wyraz mógł nasuwać wiele znaczeń (sąd prawny, sąd logiczny itp.), rychło go zaniechano; pozostała tylko: władza sądenia, przyjęta u końcu powszechnie. Ale przede wszystkim wyrażenie to, jako złożone, jest bardzo niedogodne w stylizacji, mianowicie w *Krytyce czystego rozumu*, sprowadzając, a raczej zwiększając rozwlekłość nadpisów (tytułów), już i tak niezbyt miłą. Względ ten wszakże byłby podrzędny, bo dotyczyłby jeno zrzeczności wyrażenia; istnieje wszakże i względ inny, wewnętrzny, zmuszający niemal do zmiany terminologii polskiej. Oto w *Krytyce czystego rozumu* tuż przed oddziałem, traktującym o *Urtheilskraft*, mieści się wywód, że rozsądek (*Verstand*) jest właściwą *władzą sądenia* (*Vermögen zu urtheilen*, zob. s. 107 tej książki). Nie wiem, jak sobie Niemcy radzą, zestawiając to *Vermögen zu urtheilen* z tuż idącą *Urtheilskraft* jako zupełnie odrębną władzą duszy; ale dla polskiego czytelnika zestawienie takie byłoby wprost rażące, i całkowicie zagmatwałoby mu wywody filozofa. Nie sądzę, ażeby temu gmatwaniu gruntownie zapobiec się miało użyciem odmiennie brzmiącego wyrazu, bo nader ściśle wyodrębnione i rozgraniczone u Kanta „władze duszy” możemy teraz już tylko historycznie przyjmować. Może Niemiec potrafi dobrze rozróżnić *Vermögen zu urtheilen* od *Urtheilskraft*; ale po polsku choćby się użyło różnych rzeczowników: *władza, zdolność, siła*, to one połączone z „sądeniem” zawsze jedno tylko mogą wywołać w umyśle pojęcie. W takich wypadkach bodaj wyrazowe tylko wyróżnienie już jest ulgą dla rozumu. Z tego powodu postanowiłem zerwać z dotychczas przyjętym zwyczajem i po dojrzałym namyśle obrałem wyraz: *rozważa*.

Nie ma on w psychologii naszej jakiegoś ściśle utrwalonego znaczenia; można go więc użytkować swobodnie bez narażenia się na zarzut przeinaczania terminologii. Według określenia podanego przez Kanta zarówno w *Kritik der reinen Vernunft*, jak i w *Kritik der Urtheilskraft*, ta *Urtheilskraft* jest to zdolność podciągania szczegółów pod ogół, albo inaczej, zdolność stosowania ogólnego prawidła do poszczególnego wypadku. Przykłady przezeń podane, twierdzenie, że nawet bardzo uczonego człowiek może nie posiadać *Urtheilskraft*, naprowadziło mię na mniemanie, że przez wyraz ten niepodobna czego innego rozumieć, jak naszą „rozważę”.

Trentowski w *Chowannie* (t. I, 479, 480) tak ją między innymi opisuje: „*Rozważa, rozum i rozsądek* są w języku polskim prawie synonimicznymi wyrazami; przecież w filozofii wielka panuje między nimi różnica. Rozum jest wprawdzie także władzą kombinacji [jak *rozważa*] i, że tak rzekę, matematycznego kalkulu; on wydaje także wyroki w gramatyce,

estetyce i loice; ale jego usiłowań celem jest tylko *pojęcie*. Przeciwnie zaś rozważde nie idzie wcale o pojęcie, ale o *formę*. Człowiek rozumu, dopóki zatrudniony jest rzeczy tej lub owej pojęciem, nie może działać, albo też działa wahając się i bez pewnego kroku: skoro zaś gotów jest ze swym pojęciem, wola jego stoi jak mur niezachwiana i niezłomna. Przeciwnie zaś człowiek rozważi, któremu stosunki przedmiotowości oraz jej forma głowę zajmują, poznaje swe położenie i innych łatwo, działa nie pytając się wcale o prawdziwość lub nieprawdziwość pojęcia, i stosuje się co chwila do innych występujących na scenę okoliczności. Cel przecież jego powinien być zawsze święty i szlachetny, bo inaczej rozważa jego stałaby się li roztropnością! Podobnie się rzecz ma z rozsądkiem i rozważą. Rozsądek⁹ oczyszcza tylko ideały umu [=fantazji twórczej] i porównywa je z rzeczywistością, a przynajmniej z prawdopodobieństwem; rozważa zaś jest umem i rozsądkiem, tworzy ideały i obrabia je wedle *rozsądnych* ustaw sztuki. Człowiek rozsądku jest La Harpem, tj. krytykiem, recenzentem; człowiek zaś rozważi jest Jean Paulem lub Schillerem, tj. poetą i krytykiem społec. Toż samo rozumie się o wszystkich innych sztukach i umiejętnościach, oraz o sztuce i umiejętności życia.” (Porów. *Mysłini* I, s. 337, 338).

Nie roztrząsając tu stopnia słuszności tych opisów i wyróżnień, stwierdzić przecież wolno, że te określenia „rozważi” zupełnie przypadają do czynności, jakie *Urtheilskraft* wykonywa w *Krytyce czystego rozumu* (*schematyzm*, zatem poszukiwanie *formy*), jak i w *Kritik der Urtheilskraft* (piękno estetyczne i celowość w przyrodzie). Sam Trentowski nie użył wprawdzie wyrazu „rozważa” jako terminu odpowiadającego niemieckiej *Urtheilskraft* (odpowiada ona u niego, ze względów widać etymologicznych „rozsądkowi”); ale to oczywiście nie przeszkadza nam posłużyć się, mianowicie w przekładzie Księgi Kanta, tym wyrazem w oznaczonym właśnie kierunku. Nic a nic nie przemawia, o ile mi się zdaje, *przeciwko* temu projektowi: a za nim mamy i określenie *Urtheilskraft* i jej czynność, w dziełach Kanta przedstawioną; dogodność zaś wyrazu niezłożonego nie potrzebuje nawet dowodzenia. Można by tylko jeszcze utrzymywać, że „rozważa” stosowniej mogłaby zostać użytą na wyrażenie *Ueberlegung* (*reflexio*), lecz ten termin trzeba podobno zostawić w jego brzmieniu łacińskim, zwłaszcza w wyrażeniach przymiotnik owych (*refleksyjny*), albo tłumaczyć, gdzie się da, przez doskonałe polskie „zastanowienie”. Tak też zrobiłem w przekładzie *Krytyki czystego rozumu*.

Jeszcze jedna uwaga terminologiczna niemalej doniosłości dla należytego zrozumienia wywodów Kanta. Niezmiernie często powtarzają się w *Krytyce* wyrazy *bestimmen*, *Bestimmung* i wszystkie od nich pochodne. Tłumaczyłem je słowami, przyjętymi w przekładzie *Prolegomenów*, tj. *określić*, *określenie*, *określony*, *określenie* itd. Otóż czytelnik powinien, odczytując te wyrazy, pamiętać, że nie idzie tu o formalną, logiczną *definicję* pojęć, lecz o właściwości realne, sprawiające, że takie a takie wyobrażenie jest „tym” właśnie, a nie czymś innym. Z tego powodu, chcąc uniknąć nieporozumienia, logiczne „określenie” zawsze nazywałem w przekładzie „definicją”, tj. używałem terminu oryginału, chociaż wiem, że w terminologii naszej od dawna już tę łacińską nazwę wyparto. Nie myślę bynajmniej przywracać jej w terminologii dzisiejszej; ale w przekładzie księgi Kanta wydała mi się nie tylko możliwą, nawet pożądaną, zarówno ze względu na owo „określenie realne” jak i ze względu na pewną archaiczność stylu. — Gdym już przekładu w całości dokołał, przeczytałem w „Książce” (r. 1903, nr 7, s. 234) nawiasową uwagę p. Mahrburga że niemieckie *bestimmen* (łac. *determinare*) przekładać należy słowem: „wyznaczać”. Nie będąc upartym, próbowałem zastosować się do tej uwagi i przeglądając swoje tłumaczenie, już w korekcie zacząłem podstawić wyraz „wyznaczać” zamiast „określić”. W niektórych miejscach nadawał się on nieźle, jaśniej rzecz malował: ale w przeważnej części innych zupełnie okazał się niedogodnym zwłaszcza w kształtach pochodnych, jak np. przymiotniki, przysłówki. Musiałem więc zamiaru zaniechać i przy dawniejszym tłumaczeniu pozostać.

Verstand stale tłumaczyłem przez: *rozsądek*; *Vernunft* przez: *rozum*. Jeden tylko wyjątek zrobić musiałem. Mianowicie na początku drugiej księgi *Analityki transcendentnej* (s. 161 obecnego dzieła) powiada Kant, że trzy wyższe władze poznawcze: *Verstand*, *Urtheilskraft*, *Vernunft* w zwykłej mowie obejmuje się „*unter der weitläufigen Benennung des Verstandes*”. To jest zgodne z duchem języka niemieckiego, ale nie polskiego, w którym

⁹*rozsądek* — trzeba pamiętać, że w terminologii Trentowskiego *rozsądek* jest wyższą potęgą duchową niż *rozum*, wbrew powszechnie przyjętemu u nas znaczeniu obu tych wyrazów. [przypis tłumacza]

„rozum” ma zakres rozleglejszy aniżeli „rozsądek”. Otóż w tym jednym miejscu musiałem *Verstand* oddać przez: *rozum*. Oczywiście nie mówię o takich wypadkach, w których *Verstand* znaczy tyle co *Bedeutung*.

Wreszcie kwestyjka ortograficzna. Piszę stale *transcendentalny* przez jedno *s*, choć wiadomo, że pochodzi on od słowa: *trans-scendere*, ale zarówno ogólny zwyczaj niepisania dwu liter tam, gdzie się ich podwójnie nie słyszy, jak i przykład prawie wszystkich naszych autorów filozoficznych od chwili wprowadzenia wyrazu tego do mowy naszej upoważniał mię do wyrzucenia zbytecznego *s* tak samo jak w wielu innych wyrazach obcych, w których słusznie zaniechano zdwajania liter.

V

Chcąc z rzetelną korzyścią odczytać *Krytykę czystego rozumu*, należy ją „studiować”, bo ona jeżeli nie jest istotnie najtrudniejszym z dzieł filozoficznych, jak utrzymuje Kuno Fischer, to niewątpliwie należy do najtrudniejszych. Wprawdzie niektórzy autorowie (np. Adickes) radzą, żeby najprzód odczytać ją przelotnie, nie zagłębiając się w trudności, byle tylko przejąć się niejako jej atmosferą, a dopiero przy drugim czytaniu postępować powoli i nie opuszczać żadnego zawilego miejsca, nie roztrząsnawszy go należycie. Sądzę jednak, że taki tryb postępowania może się okazać pożytecznym tam jedynie, gdzie znajomość *Krytyki* jest obowiązkową dla studenta; lecz kto bez takiego przymusu pragnie zająć się tym dziełem, ten niech od razu uzbroi się w cierpliwość i nie pomija żadnych trudności bez należytego rozjaśnienia, które znaleźć można po części nawet w naszej literaturze w formie wykładu nauki Kanta w podręcznikach dziejów filozofii: J. Gołuchowskiego (t. I-szy *Dumań*), Schweglera, A. Langego (*Historia filoz. materialistycznej przekład polski*, 1881, Falckenberga, Kirchnera (*Katechizm historii filozofii*, 1893), a zwłaszcza dzieła Paulsena: *I. Kant i jego nauka*, 1902. Kto poszukuje szczegółowych roztrząsań znajdzie je w dwutomowej pracy Kuno Fischera (*Immanuel Kant und seine Lehre*, czwarte wydanie, Heidelberg, 1898), wyłożone bardzo jasno i bardzo przystępnie. Kto samodzielnie chce pracować nad *Krytyką*, musi się zwrócić do wydawnictw ogłoszonych przez Benno Erdmanna, mianowicie do *Reflexionen zu der Kritik der reinen Vernunft* (1804), przez Reickego: *Lose Blätter aus Karns Nachlass* (2 tomy, 1889, 1895), oraz do niezmiernie szczegółowego *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, napisanego przez H. Vaihingera, który w dwu dużych, dotąd wydanych tomach (1881, 1892) zawarł objaśnienia zaledwie do *Przedmów*, *Wstępu* i *Estetyki transcendentalnej*, o pracach Adickesa i Arnoldta wspominałem już poprzednio, przedstawiając genezę *Krytyki*.

Atoli dla należytego zrozumienia Kanta i możliwości oceny jego usług w dziejach filozofii nie dosyć jest przestudiować *Krytykę*, choćby nawet ze wszystkimi objaśnieniami, jakich dostarczyć mogą książki powyżej wskazane; trzeba jeszcze dobrze znać rozwój nowszej mianowicie filozofii, poczynając od Bacona i Kartezjusza. Literatura obca jest w takiej pomoce bardzo zasobna, lecz nie myślę na tym miejscu odwoływać się do niej, przestając na przypomnieniu i i wskazaniu tego, co w naszym własnym piśmiennictwie znaleźć można.

Otóż prócz wspomnianych dopiero co podręczników do dziejów filozofii, z których najlepszym niewątpliwie jest Falckenberga: *Historia filozofii nowożytnej* w przekładzie Wł. M. Kozłowskiego (Warszawa, 1895), czytelnik polski może się zaznajomić z głównymi zasadami niektórych przynajmniej myślicieli, poprzedzających Kanta, za pośrednictwem przyswojenia sobie już to obszernych streszczeń, to przekładów dzieł, napinanych przez tych myślicieli.

I tak co do wieku XVII. Ponieważ Kant powołuje się tylko na Bacona z Werulamu i podaje na czele swej książki wyjątek z jego dzieła jako motto, ale nie rozprawia się z nim, dostatecznym będzie ogólne zaznajomienie się z duchem i metodą twórcy empirycznego kierunku w czasach nowszych, za pośrednictwem dziełka Michała Wiszniewskiego: *Bacona metoda tłumaczenia natury* (1834), które w nowym wydaniu w Warszawie r. 1876 dla każdego dostępnym stać się może.

Z pomysłami twórcy przeciwnego spirytualistycznego, racjonalistycznego kierunku, Kartezjusza, o wiele szersze miejsce zajmującego w *Krytyce*, zapoznają dwie jego prace, przełożone na język polski: *Rozprawa o metodzie, jak dobrze kierować swym rozumem i szukać prawdy w naukach*, przekład Wojciecha Dobrzyckiego (Lwów, 1878); *Rozmyślenia*

nad zasadami filozofii, dowodzące istnienia Boga i różnicy między duszą ludzką i ciałem, przekład Ign. Kar. Dworzaczka (Warszawa, 1885).

Z pism dwu znakomitych empiryków angielskich Hobbesa i Locke'a żadne nie zostało przyswojone językowi naszemu w całości; po polsku możemy tedy poznawać ich teorie w streszczeniach i ocenach. Co do pierwszego z nich mamy niedawno ogłoszony przekład pracy Fr. Tönniesa: *Tomasz Hobbes. Życie jego i nauka*, przełożyła Ludwika Karpińska (Warsz. 1903). Co do drugiego, to w XVIII stuleciu wydał wprawdzie A. Ciankiewicz *Logikę czyli Myśli z Lokka o rozumie ludzkim* (1784), ale gdyby nawet książka ta znajdowała się obecnie w handlu księgarskim, niepodobna było by polecić jej do czytania, gdyż mogłaby dać najopaczniejsze pojęcie o dziele myśliciela angielskiego, będąc lichą kompilacją z jakiegoś francuskiego przekładu. I tutaj zatem trzeba poprzestać — w zakresie piśmiennictwa polskiego — na opracowaniach. Przypominam więc, że posiadamy bardzo obszerne studium o Locku wypełniające cały niemal tom drugi *Historii filozofii francuskiej wieku XVIII* Wiktora Cousina w przekładzie Michała Gliszczyńskiego (Warszawa, 1863). Jest to co prawda wykład raczej retorycznie wymowny, niż filozoficznie głęboki i trafny, ale w połączeniu z tym, co się odczyta o Locku w *Historii filozofii materialistycznej* Langego (t. I, 249–254) i w *Historii filozofii nowożytnej* Falckenberga (s. 166–195), można sobie wyrobić dostateczne pojęcie o stanowisku i znaczeniu historycznym tego „fizjologa rozumu ludzkiego”, jak go Kant nazywa. Nawiasem już tylko dodam, że istnieje o nim oddzielna monografia, napisana przez Polaka, lecz w języku niemieckim. Jest to doktorska rozprawa Teofilu Zygmunta Ziemy pt. *Locke und seine Werke nach den für die Philosophie interessantesten Momenten dargestellt und gewürdigt* (Lwów, 1869, s. 112).

Przechodząc do wieku XVIII, najdotkliwszym okazuje się brak tłumaczeń, a nawet dobrych a szczegółowych streszczeń u nas filozofii Leibniza, która już to w swoim czystym kształcie, już to w przeróbce Chrystiana Wolfa była punktem wyjścia nie tylko w filozoficznym ukształceniu Kanta, ale i w wytworzeniu się następnie własnych jego poglądów. Szczególniej ważnym byłoby przyswojenie językowi naszemu dzieła, wymierzonego przeciw Lockowi w roku jeszcze 1704, lecz ogłoszonego dopiero w wiele lat po śmierci Leibniza, mianowicie w 1765 pt. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, zwłaszcza, że nowsi krytycy przypisują temu właśnie dziełu wielki wpływ u zwrot poglądów Kanta, zaznaczony rokiem 1769 według jego osobistego zeznania. Zanim przekładu takiego się doczekamy, musimy w języku naszym poprzestać na krótkich streszczeniach, zawartych w podręcznikach do historii filozofii i na słabej rozprawie Władysława Dajsenberga *Filozofia Leibniza* (Kraków, 1875, s. 287).

Drugim filozofem, którego wpływ pobudzający głośno sam Kant zaznaczył, jest Dawid Hume; i jego również pisma nie były dotychczas na język nasz przełożone. Szczęściem to dzieło, które znać koniecznie potrzeba przy studiowaniu *Krytyki czystego rozumu*, to jest: *Enquiry concerning human understanding* (drukowane po raz pierwszy w 1748 r. a na język niemiecki przełożone najprzód w 1775) ukaże się w tłumaczeniu polskim równocześnie z przekładem niniejszym *Krytyki*. Dokonali go prof. Kazimierz Twardowski i dr. Jan Łukasiewicz we Lwowie.

Wreszcie ten filozof, z którego „idealizmem” walczył Kant, Berkeley, jest dla czytelników polskich dostępny, bo jego *Rzecz o zasadach poznania* mamy w jasnym przekładzie Feliksa Jezierskiego (Warszawa, 1890).

Takie oto są książki, którymi posługiwać się może czytelnik przy studiowaniu księgi Kanta. Spis zasobów tych można by powiększyć wykazem rozprawek w czasopismach, ale niewiele by już on przyczynił się do uwydatnienia bogactwa naukowego w tej mierze i niewiele by ułatwił prace nad zrozumieniem *Krytyki czystego rozumu*, o którą głównie tu chodzi; są one bowiem przeważnie treści ogólniejszej.

Winienem w końcu wyrazić serdeczne podziękowanie prof. Struemu za życzliwe rady i wskazówki, jakich mi udzielał zarówno w ciągu dokonywania przekładu, jak przy jego drukarskiej korekcie. Radom tym zawdzięcza tłumaczenie w znacznej mierze cechę ścisłości filozoficznej. Koledze Samuelowi Dicksteinowi za objaśnienia z dziedziny matematyki słowa podziękuję zaznaczyć tutaj także za miły dla siebie poczytuję obowiązek. Oby

ta praca, podjęta z miłością dla przedmiotu swego, mogła umysłowości naszej przynieść jak największy pożytek!

Lwów, 19 stycznia 1904 r.

Piotr Chmielowski

De nobis ipsis silemus: De re autem, quae agitur, petimus, ut homines eam non opinionem, sed opus esse cogitent, ac pro certo habeant, non sectae nos alicuius, aut placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri; — deinde ut, suis commodis sequi, in commune consultant et ipsi in partem veniant; — praeterea, ut bene sperent, neque Instaurationem nostram ut quiddam infinitum et ultra-mortale fingant et animo concipiant, quum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus¹⁰11.

Baco de Verulamio¹², Instauratione magna. Praefatio.

Jego Ekscelencji

kr. ministrowi stanu

Baronowi von Zedlitz'owi

Miłościwy Panie!

Dopomagać wzrostowi umiejętności ze swej strony, znaczy to pracować we własnym interesie Waszej Ekscelencji: gdyż ten ze sprawą tamtych złączony jest najściślej nie tylko wysokim stanowiskiem opiekuna, lecz daleko poufalszym — miłośnika i światłego znawcy. Dlatego też posługuję się tym jedynym środkiem, jaki do pewnego stopnia jest w moim rozporządzeniu, by okazać swą wdzięczność za łaskawe zaufanie, którym Wasza Ekscelencja mię zaszczyca, jakobym mógł się w czymś przyłożyć do tego zamiaru.

Kogo zadowala życie spekulatywne, ten wśród pragnień umiarkowanych, uznaniem oświeconego, słusznego sędziego czuje się silnie zachęconym do wysiłków, których pożytek jest wielki, choć odległy i stąd pospolitemu wzrokowi niewidoczny¹³.

Takiemu mężowi i jego łaskawej uwadze poświęcam to pismo, a jego opiece wszystkie inne sprawy mego literackiego powołania i jestem z najgłębszą czcią

WASZEJ EKSCELLENCJI

uniżenie najposłuszniejszym sługą

Królewiec, 29 marca 1791 r.

Emanuel Kant

¹⁰*Baco de Verulamio, Instauratione magna. Praefatio: De nobis ipsis silemus (...)* — Bacon z Werulamu w przedmowie do dzieła *Instauratione magna*: „O sobie samych zamilczymy. A co do przedmiotu, o który idzie, prosimy, iżby go uznano nie za mniemanie, ale za sprawę, i nabrano przekonania, iż nie zakładamy tu podwalin dla jakiejś sekty, lub widzi-mi-się, ale dla korzyści i dostojności ludzkiej; — następnie, żeby dbając o własne dobro, dopomagano też ogólnemu przez wzięcie w nim udziału; — prócz tego żeby nabrano otuchy i tej naszej Odnowy nauk nie poczytywano za coś nieskończonego i nadludzkiego, lecz duchem ją objęto, boć ona w istocie jest końcem i prawowitą granicą błędu nieskończonego”. [przypis tłumacza]

¹¹*De nobis ipsis silemus (...)* — tę dewizę dodał Kant w drugim wydaniu swego dzieła. [przypis tłumacza]

¹²*Baco de Verulamio* — Franciszek Bacon ur. 1561 zm. 1626, twórca empirystycznego kierunku w filozofii czasów nowszych, zamierzył w wielkim dziele, któremu dał tytuł *Instauratione magna* (Wielka Odnowa) r. 1628, rozwinąć plan zreformowania wszystkich nauk zarówno co do ich zakresu jak i co do metody. Opracować jednak zdołał właściwie dwie tylko części: *De dignitate et augmentis scientiarum* (O godności i pomnożeniu nauk) i *Novum Organon* (Nowa logika — u nas opracowana przez Michała Wiszniewskiego pt. *Bakona Metoda tłumaczenia natury*. Kraków 1834, drugie wyd. 1876, Warszawa). [przypis redakcyjny]

¹³*Kogo zadowala życie spekulatywne (...)* — okres od słów: „Kogo zadowala” do: „wzrokowi niewidoczny” opuszczony został w drugim wydaniu (podpisanym 23 kwietnia 1787) i w następnych. [przypis tłumacza]

PRZEDMOWA DO PIERWSZEGO WYDANIA Z R. 1781

Rozum ludzki w pewnym dziale poznań swoich wystawiony jest na ten szczególny los, iż trapią go pytania, których nie może odrzucić, gdyż mu je zadaje własna jego przyroda, ale na które nie może też odpowiedzieć, gdyż przewyższają całą możność ludzkiego rozumu.

Popada on w ten kłopot nie ze swojej winy. Zaczyna od pewnych twierdzeń zasadniczych, których użycie nasuwa się nieodparcie w biegu doświadczenia i zarazem przez toż doświadczenie sprawdza się dostatecznie. Przy ich pomocy wznosi się (jak to również z przyrody jego wynika) coraz wyżej, do odleglejszych uwarunkowań. Spozrzegłszy jednak, że tym sposobem praca jego zawsze pozostać musi nieukończoną, ponieważ pytania nie ustają nigdy; widzi się tedy przynaglonym uciec się do takich twierdzeń, które przekraczają zakres wszelkiego możliwego użycia w doświadczeniu, a przecież wydają się tak niepodejrzanymi, że nawet pospolity rozum ludzki zgadza się na nie. Ale przez to popada on w mrok i sprzeczności, z których może wprawdzie wywnioskować, że gdzieś tam na dnie pewnie istnieją błędy utajone. odkryć ich wszakże nie potrafi, gdyż twierdzenia, którymi się posługuje, jako wychodzące poza granicę wszelkiego doświadczenia, nie uznają już wcale probierza doświadczenia. Otóż bojowisko tych nieskończonych sporów nazywa się *metafizyką*,

Był czas, kiedy ją głoszono *królową* wszystkich nauk, a jeżeli weźmiemy chęć za uczynek, zasługiwała ona zaiste, z powodu niezmiernej doniosłości swego przedmiotu, na to zaszczytne miano. Obecnie modny ton czasu nakazuje okazywać jej całkowitą wzdargę, a ta matrona, odepchnięta i opuszczona, skarży się jak Hekuba: *modo maxima rerum, tot generis natisque potens, nunc trahor exul, inops*. — Ovid. *Metam.* [=„niedawno największa w państwie, silna tylu zięciami i synami, teraz jestem wleczone jako bezdomna, nędzarka”. Owidiusz w *Przemianach*, księga XIII, w. 509, 510.]

Początkowo panowanie jej pod rządami *dogmatyków* było *despotyczne*. Atoli ponieważ prawodawstwo miało jeszcze na sobie ślady dawnego barbarzyństwa, więc wskutek wojen wewnętrznych powoli wyrodziło się w zupełną anarchię, a *sceptycy*, rodzaj koczowników, czujących wstręt do wszelkiej stałej uprawy roli, rozrywali od czasu do czasu zjednoczenie społeczne. Ale że na szczęście było ich niewiele, nie mogli tedy przeszkodzić, żeby tamci nie próbowali go kształtować wciąż na nowo, lubo nie według umówionego z sobą zgodnie planu jakiegoś. W nowszych czasach zdało się raz wprawdzie, jakoby wszystkim owym sporom kładła koniec pewna *fizjologia* rozumu ludzkiego (sławnego *Locke'a*) i jakoby prawomocność onych uroszczeń została całkowicie rozstrzygnięta: okazało się jednak, że jakkolwiek urodzenie owej rzekomej królowej wyprowadzono z czerni pospolitego doświadczenia, przez co jej pretensje słusznie musiano by uznać za podejrzone; wszelako ponieważ taki jej *rodowód* wymyślono mylnie w istocie, podtrzymywała ona wciąż jeszcze swe uroszczenia, a tym sposobem wszystko znowuż popadło w zgrybiały robaczywy *dogmatyzm*, a przeto i w lekceważenie, od którego chciano naukę oswobodzić. Obecnie, gdy już wszystkich dróg (jak mniemają) spróbowano napróżno, panuje przesytność i całkowity *indyferytyzm*, rodzic zamętu i nocy w umiejętnościach, lecz także równocześnie początek, a przynajmniej przygotowanie bliskiego ich przetworzenia i wyświelenia, skoro wskutek źle zastosowanej pilności stały się ciemnymi, zawikłanymi i nieużytecznymi.

Nadaremnie bowiem chcielibyśmy okazywać sztuczną *obojętność* wobec takich badań, których przedmiot *nie* może być *obojętnym* dla przyrody ludzkiej. Nawet owi mniemani *indyferytyści*, chociażby nie wiem jak się starali o niepoznakę, przemieniając gwarę szkolarską na ton popularny, popadają nieodwołalnie, jeżeli tylko w ogóle o czymś myślą, w metafizyczne wywody, dla których niby taką wzdargę objawiali. Jednakże obojętność ta, ukazująca się wśród rozkwitu wszelkich nauk i dotykająca tę właśnie, której wiadomości, gdyby ich nabyć było można, wśród wszelkich innych najmniej zrzekać by się należało, — jest zjawiskiem, zasługującym na uwagę i namysł. Jest ona widocznie skutkiem nie lekkomyślności, lecz dojrzałej *rozważa*¹⁴ stulecia, które nie daje się już ludzic

¹⁴Jednakże obojętność ta, ukazująca się wśród rozkwitu wszelkich nauk i dotykająca tę właśnie, której wiadomości, gdyby ich nabyć było można (...) — słyhać wciąż skargi na płytkość sposobu myślenia naszych czasów i na upadek nauki gruntownej. Ja wszakże nie sądzę, aby te, których podwaliny dobrze założono, jak: matematyka, przyrodznawstwo itd. zasługiwały na ten zarzut choćby w najmniejszej części; przeciwnie utrzymują one dawną

wiedzą pozorną i żąda od rozumu, by na nowo podjął najuciążliwszą ze wszystkich prac, pracę poznania siebie samego, i ustanowił trybunał, który by go ubezpieczył co do słusznych jego wymagań, a natomiast wszelkie bezpodstawne uroszczenia mógł usunąć nie za pomocą ukazów, ale wedle swoich praw odwiecznych i niezmiennych; trybunałem takim jest tylko *Krytyka czystego rozumu*.

Pojmuję zaś przez to nie krytykę książek i systematów, lecz krytykę władzy rozumowej w ogóle ze względu na wszelkie poznania, ku którym, *niezależnie od wszelkiego doświadczenia*, zmierzać usiłuje, a więc i rozstrzygnięcie możliwości lub niemożliwości jakiegokolwiek w ogóle metafizyki, oraz oznaczenie zarówno jej źródeł, jak zakresu i granic, a to wszystko na podstawie *zasad naczelných [aus Principien]*.

Otóż ja wszedłem na tę jedyną drogę, jaka jeszcze pozostawała, i pochlebiam sobie, że na niej odnalazłem usunięcie wszelkich zbłąkań, jakie dotychczas rozdawały rozum sam ze sobą, w użyciu oswobodzonym od doświadczenia. Pytań jego nie wymijałem zgoła w ten sposób, iżbym się chciał wymawiać nieudolnością rozumu ludzkiego, lecz wymieniłem je wszystkie w całości według zasad i wykrywszy punkt nieporozumienia rozumu z samym sobą, rozwiązałem je ku pełnemu jego zadowoleniu. Co prawda, załatwienie owych pytań nie tak się dokonało, jakby sobie tego życzyła dogmatycznie marząca ciekawość; ją to bowiem zaspokoić by mogły chyba tylko sztuczki czarodziejskie, na czym ja wcale się nie znam. Ale bo też nie było to zamiarem naturalnego powołania rozumu naszego; a obowiązek filozofii na tym polegał, by mamidło, powstałe z mylnego rozumienia rzeczy, usunąć, choćby przy tym w nic rozwiać się miało mnóstwo sławionych i ulubionych urojeń. W tej sprawie dawałem wielkie baczenie na dokładność i ośmielałem się powiedzieć, że nie ma ani jednego metafizycznego zagadnienia, które by tu nie zostało rozwiązane, albo przynajmniej, żeby nie był dany klucz do takiego rozwiązania, Istotnie i czysty rozum jest tak doskonałą jednością, że gdyby jego zasada nie wystarczała do załatwienia choćby jednego tylko ze wszystkich pytań, jakie mu własna przyroda zadaje, tobyśmy tę zasadę mogli wprost odrzucić, gdyż wówczas nie podolałaby ona, z całą niezawodnością, i wszelkim też innym pytaniom.

Mówiąc to, spostrzegam, zdaje mi się, na twarzy czytelnika zmieszane ze wzgardą oburzenie na te tak samochwalcze na pozór i nieskromne uroszczenia; chociaż są one bez porównania umiarkowańsze niż uroszczenia jakiego bądź autora, co w najpospolitszym programacie szkolnym zapowiada, że udowodni pojedynczą (niezłożoną) przyrodę *duszy*, albo też konieczność jakiegoś pierwszego *początku świata*. Ten bowiem chelpi się, że rozszerzy poznanie ludzkie poza wszelkie granice możliwego doświadczenia; gdy ja wyznaję pokornie, że to przechodzi całkowicie moją zdolność, a zamiast tego zajmuję się samym rozumem i jego czystym myśleniem: poznawszy go zaś dostatecznie, nie potrzebuję już szukać daleko od siebie, bo go w sobie samym znajduję, czego przykład daje mi już zwykła logika, iż można wszystkie jego proste czynności całkowicie systematycznie wymienić; — tylko że tutaj stawiam pytanie, ile też wolno mi mieć nadziei, iż przezeń dokonam, jeśli mi odjęty zostanie wszelki materiał i pomoc doświadczenia.

Tyle o *pełności* w osiągnięciu każdego z osobna celu i o *dokładności* w osiągnięciu wszystkich celów razem, jakie nam narzuca nie dowolny zamiar, lecz przyroda samego poznania, jako *materii* (treści) naszego poszukiwania krytycznego.

Trzeba jeszcze rozpatrzyć *pewność* i *wyraźność*, dwie rzeczy dotyczące *formy* jego, jako istotne wymagania, które słusznie postawić można względem autora, puszczającego się na tak śliskie przedsięwzięcie.

Co się tedy tyczy *pewności*, to ja sam na siebie wydałem wyrok; że w takich wywodach nie wolno zgoła *mniemać* jeno, i że wszystko, co wygląda na przypuszczenie (hipotezę), jest tu towarem zakazanym, którego nie godzi się wystawiać na sprzedaż choćby za najmniejszą cenę, lecz skoro tylko wykryty zostanie, musi być przyaresztowany. Każ-

ślawę gruntowności, a nawet ją w naukach przyrodniczych przewyższają. Ten sam duch przejawiłby się też skutecznie i w innych rodzajach poznania, gdyby przede wszystkim zajęto się poprawą ich zasad. W braku takich zasad obojętność i zwątpienie, a w końcu surowa krytyka, są raczej dowodem gruntownego sposobu myślenia. Nasz wiek jest istotnym wiekiem krytyki, której wszystko się poddać musi. *Religia* na mocy swej *świętości* i *prawodaustwo* na mocy swej *majestatyczności* chcą się zazwyczaj od niej uwolnić. Ale wówczas wzbudzają słuszne przeciw sobie podejrzenia i nie mogą rościć prawa do nieudanego poważania, które rozum przyznaje temu jedynie, co mogło wytrzymać jego swobodny i publiczny rozbiór. [przypis autorski]

de bowiem poznanie, mające ugruntować się *a priori*, samo z góry zapowiada, że chce być uważane wprost za konieczne, tym bardziej zaś określenie wszystkich czystych poznai *a priori*, mające być miarą, owszem także przykładem wszelkiej apodyktycznej (filozoficznej) pewności. Czy w tym względnie spełniłem to, do czego się zobowiązałem, to zostawiam całkowicie sądowi czytelnika; autorowi bowiem przystoi tylko przedstawić dowody, nie zaś wyrokować o ich skutku na sędziów. Ażeby jednak nie stać się przyczyną niewinną osłabienia owych dowodów, niech mu wolno będzie samemu zaznaczyć pewne miejsca, mogące dać pochoch do niejakiej nieufności, chociaż one dotyczą celu jeno podrzędnego; gdyż chciałbym zawczasu powstrzymać wpływ, jaki ze względu na cel główny mogłaby wyrzucić na sąd czytelnika choćby najmniejsza jego w tej mierze wątpliwość.

Nie znam badań, które by do zgłębienia władzy, zwanej rozsądkiem, a zarazem do określenia prawideł i granic jej użycia, były ważniejsze nad te, jakie w drugim rozdziale *Analityki transcendentualnej* podałem pod napisem: *Wywód czystych pojęć rozsądkowych*: kosztowały mię też trudu najwięcej, nie bez korzyści atoli, jak mam nadzieję. Roztrząsanie to, zasięgające nieco głębiej, ma dwie strony. Jedna odnosi się do przedmiotów czystego rozsądku, a ma wyłożyć i wyjaśnić obiektywną ważność jego pojęć *a priori*; właśnie dlatego wchodzi też ona istotnie do moich celów. Drugiej zadaniem jest rozpatrzyć sam czysty rozsądek wedle jego możliwości i sił poznawczych, na których się opiera, a zatem pod względem subiektywnym; a chociaż ten wywód wielką ma wagę dla mego głównego celu, nie należy jednak do niego w sposób istotny, ponieważ pytaniem głównym to zawsze pozostanie: co i ile może poznać rozsądek i rozum, wolny od wszelkiego doświadczenia, nie zaś to, jakim sposobem sama *władza myślenia* jest możliwa? Ponieważ to drugie jest jak gdyby wyszukiwaniem przyczyny dla danego skutku i o tyle mieści coś w sobie podobnego do hipotezy (choć w istocie tak się rzecz nie ma, jak to okaże przy innej sposobności); wydaje się tedy, jakobym w tym wypadku pozwolił sobie coś *mniewać*, więc i czytelnikowi wolno by było *mniewać* inaczej. Ze względu na to winienem uprzedzić czytelnika, napomykając, że nawet w razie gdyby moja subiektywna dedukcja nie wywołała w nim całkowitego przekonania, jakiego oczekuję, to obiektywna, o którą głównie mi tu idzie, zachowa przecież całą moc swoją; do czego bądź co bądź to, co powiedziano na s. 92 i 93¹⁵, może zupełnie wystarczyć.

Co się na koniec tyczy *wyraźności*, to czytelnik ma prawo wymagać najprzód *wyraźności dyskursywnej* (logicznej), *za pomocą pojęć*, a potem *wyraźności intuitywnej* (estetycznej) za pomocą *ogładów* tj. przykładów i innych objaśnień konkretnych. O pierwszą dbałem dostatecznie. Wynikało to z istoty mego przedsięwzięcia; była atoli i przypadkowa przyczyna, iż drugiemu wymagania, chociaż nie tak ważnemu, ale słusznemu, nie mogłem należycie uczynić zadość. Przykłady i objaśnienia wydawały mi się zawsze potrzebnymi, a stad rzeczywiście w pierwszym zarysie napływały, jak należy, na swoje miejsca. Wkrótce przecież spostrzegłem obszar swego zadania i mnogość przedmiotów, z jakimi będę miał do czynienia; a ponieważ zauważyłem, że one same przez się w suchym, całkiem *szkolnym* wykładzie już wielce rozszerzą dzieło, poczytałem więc za rzecz niestosowną, rozpychać je nadto jeszcze przykładami i objaśnieniami, niezbędnymi jedynie w zamiarze *popularnym*, zwłaszcza że praca moja wcale nie mogła się zastosować do użytku popularnego; a właściwi znawcy umiejętności nie potrzebowali bardzo takiego ułatwienia, a chociaż ono zawsze jest przyjemne, to przecież mogło za sobą pociągnąć coś nawet przeciwnego celowi. Książd *Terrasson*¹⁶ powiada wprawdzie: jeżeli objętość książki zmierzmy nie liczbą kartek, ale czasem, jakiego potrzebujemy do jej zrozumienia; to o niejonej książce można by powiedzieć, że *byłaby znacznie krótszą, gdyby nie była tak krótką*. Z drugiej atoli strony, jeżeli się zwróci baczenie na dostępność obszernej, lecz zasadniczo ściśle ze sobą złączonej całości poznania spekulatywnego, to równie słusnie da się powiedzieć: *niejedna książka stałaby się znacznie wyraźniejszą, gdyby nie zamierzano zrobić jej aż tak wyraźną*. Pomocnicze bowiem środki wyraźności pomagają wprawdzie w *częściach*, ale

¹⁵co powiedziano na s. 92 i 93 — oczywiście są to strony pierwszego wyd. niemieckiego. Jest tu mowa o ustępie pt. *Przejście do transcendentualnego wywodu kategorii*. [przypis tłumacza]

¹⁶Książd J. Terrasson (1670–1750) — jest między innymi autorem dzieła pt. *La philosophie applicable à tous les objets de l'esprit et de la raison*, które na język nasz przełożył Ks. Andrzej Bromirski i wydał r. 1762 pt. *Filozofia obyczajów i rozumu, do wszystkich rzeczy, które pod rozum ludzki podpadają, w wybornych uwagach służąca* (Zob. H. Struve: *Wstęp krytyczny do filozofii*, wyd. III, 1903, s. 20). [przypis redakcyjny]

szkodzą częściej w *całości*, nie pozwalając czytelnikowi dojść dosyć szybko do obejrzenia tej całości, a wszystkimi swymi jasnymi barwami artykulację czyli ucłonkowanie systemu jakby zalepiają i niewidocznym czynią, a o nie przecież głównie chodzi, by móc sądzić o jego jedności i dzielności.

Jak mnie się zdaje, niemałym dla czytelnika będzie powabem złączyć swój trud z trudem autora, jeśli ma na widoku wykończenie całkowite i trwałe wielkiego i ważnego dzieła wedle przedłożonego zarysu. Otóż metafizyka według pojęć, jakie o niej podamy, jest jedyną ze wszystkich nauk, która może sobie obiecywać takie wykończenie i to w krótkim czasie a z niewielkim, lecz zjednoczonym trudem, tak że dla potomności nic innego nie pozostanie, jak tylko rozprawienie wszystkiego według swoich zamiarów w kształcie dydaktycznym, nie mogąc pomnożyć zgoła treści choćby w najmniejszej mierze. Bo to jest tylko systematycznie ułożony *inwentarz* wszystkich naszych posiadłości, osiągniętych przez *czysty rozum*. Nic tu wymknąć się nam nie może, ponieważ to, co rozum wydobywa całkowicie z samego siebie, nie zdoła się ukryć, lecz zostanie przez rozum wyprowadzone na jasność, jak tylko odkryjemy wspólną tych pojęć zasadę. Najzupełniejsza jedność takich poznań, to jest z samych czystych pojęć, na które nic doświadczalnego, nawet *poszczególny* ogląd, co by miał prowadzić do pewnego określonego doświadczenia, nie może mieć takiego wpływu, by je rozszerzyć i pomnożyć, — czyni tę bezwarunkową i zupełność nie tylko możebną do przeprowadzenia, ale i konieczną. *Tecum habita et noris, quam sit tibi curta suppellex*. Persius [=zamieszkać z sobą, a poznasz, jak twój zasób jest szczupły. Persjusz w satyrze IV-ej, wiersz ostatni].

Taki system czystego (spekulatywnego) rozumu spodziewam się sam opracować pod tytułem: *Metafizyka przyrody*; a on nie mając nawet połowy objętości, zawrze nierównie bogatszą treść niż ta-tu *Krytyka*, która przede wszystkim musiała wystawić źródła i warunki jej możliwości a całkiem zachwaszczony grunt oczyścić i wyrównać. Tu oczekuję od czytelnika cierpliwości i bezstronności *sędziego*, tam zaś *życzliwości* i współpracy *pomocnika*; bo chociaż wszystkie *zasady* systemu już są całkowicie wyłożone w *Krytyce*, to dokładność systemu samego wymaga przecie, aby nie brakło ani jednego z pojęć *pochodnych*, których nie trzeba będzie obrachować *a priori*, lecz które trzeba wyszukiwać z wolna jedne po drugich, zwłaszcza że gdy tam wyczerpie się całą *syntezę* pojęć, to tu wymaga się nadto, aby dokonać tegoż względem *analizy*; co wszystko jest łatwe i stanowi raczej rozrywkę niż pracę.

Winienem jeszcze coś niecoś nadmienić i co do druku. Ponieważ rozpoczęto go trochę za późno, więc połowę może tylko korekt mogłem dostać do przejrzania: napotykam w nich kilka omyłek drukarskich, lecz niegmatwających sensu, oprócz tej, co się znajduje na s. 379 w. 4 od dołu, gdzie zamiast *skeptisch* trzeba czytać *specifisch*. Antynomia czystego rozumu, od s. 425 do 461, rozłożona jest na kształt tablicy w ten sposób, że wszystko, co należy do *tezy*, idzie w ciągu zawsze na lewej stronicy, a to, co należy do *antytezy*, na prawej; zrobiłem to dlatego, aby twierdzenie i zaprzeczenie tym łatwiej można było porównywać ze sobą.

PRZEDMOWA DO DRUGIEGO WYDANIA Z R. 1787

Czy opracowanie poznań, należących do dziedziny rozumu, idzie bezpieczną drogą umiejętności, czy też nie, osądzić to rychło da się ze skutku. Jeśli ono po wielu zachodach i przygotowaniach, docierając do celu, utyka, lub też by go osiągnąć, musi nieraz nawracać i inna drogę obierać; również, jeśli niepodobna sprowadzić zgody między rozmaitymi współpracownikami co do sposobu, w jaki ma się dążyć do wspólnego celu: to zawsze można się przekonać, że badanie takie bynajmniej jeszcze nie weszło na bezpieczną ścieżkę umiejętności, lecz jest tylko prostym dreptaniem w kółko; a już i to stanowi zasługę wobec rozumu, gdy się tę drogę, o ile podobna, odnajdzie, choćby wypadło zaniechać niejednej rzeczy jako płonnej, która się przedtem w powziętym bez zastanowienia zamiarze mieściła.

Że *logika* już od najdawniejszych czasów szła pewnym gościńcem, widać stąd, iż od *Arystotelesa* nie potrzebowała się nigdy wstecz cofać, jeśli nie zechcemy na karb jej ulepszeń policzyć odrzucenia niektórych zbędnych subtelności lub też jaśniejszego uwydatnienia przedmiotu wykładu, co przecież należy raczej do elegancji, niż do pewności umie-

jętnej. I to także godne uwagi, że logika nie mogła również posunąć się naprzód; a więc wydaje się wedle wszelkich pozorów zamkniętą i skończoną. Jeśli bowiem niektórzy nowsi zamierzali ją rozszerzyć tym sposobem, że wsuwali w nią już to rozdziały *psychologiczne* o rozmaitych siłach poznawczych (o wyobraźni, o dowcipie), już to *metafizyczne* o początku poznania lub o rozmaitym rodzaju pewności wedle różnorodnych przedmiotów (o idealizmie, sceptycyzmie itd.), już to *antropologiczne* o przesądach (o ich przyczynach i środkach zaradczych); — wynikło to z ich niewiedzy o właściwej przyrodzie tej umiejętności. Jest to nie pomnożeniem, lecz zeszpeceniem umiejętności, kiedy każemy ich granicom zachodzić w siebie; a granica logiki określa się nader dokładnie tym, że jest umiejętnością, która nic innego nie czyni, tylko obszernie wyklada formalne prawidła wszelkiego myślenia (czy jest aprioryczne czy empiryczne, jakikolwiek ma początek lub przedmiot, czy w umyśle naszym napotyka przeszkody przypadkowe lub przyrodzone) i prawideł tych ściśle dowodzi.

Że się logice tak dobrze powiodło, zawdzięcza tę wyższość tylko swemu ograniczeniu, które ją uprawnia a nawet zobowiązuje, by się oderwała od wszelkich przedmiotów poznania i ich różnicy; tak, że w niej rozsądek zajmuje się wyłącznie i jedynie sobą samym i swoją formą tylko. Naturalnie daleko trudniej musiało być rozumowi wejść na bezpieczną drogę umiejętności, kiedy miał do czynienia nie tylko z sobą samym, lecz także z przedmiotami; stąd też logika jako propedeutyka tworzy jeno jakby przedśrodek umiejętności, a kiedy jest mowa o wiedzy, to wprawdzie do jej oceny uznaje się z góry logikę za potrzebną, lecz samych jej zdobywcy szukać się musi w umiejętnościach, właściwie i przedmiotowo tak nazwanych.

O ile w nich ma tedy być rozum, to musi tam być coś do poznania *a priori*, a jego poznanie może w dwojaki sposób odnosić się do przedmiotu: albo może tylko *określić* ten przedmiot i jego pojęcie (które skądinąd winno być dane), albo też *urzeczywistnić* go także. Pierwsze jest *teoretycznym*, drugie *praktycznym poznaniem* rozumu. Z obu trzeba najprzód przedstawić *część czystą*, czy ona dużo czy mało zawiera, mianowicie tę część, gdzie rozum określa swój przedmiot całkowicie *a priori*, nie mieszając z nią tego, co pochodzi z innych źródeł; złe to bowiem gospodarstwo, kiedy się na oślep wydaje, co wpływa, nie mogąc następnie, kiedy się utknie, wyróżnić, jaka część dochodu może starczyć wydatek, a z jakiej trzeba go okroić.

Matematyka i *fizyka* są to dwa teoretyczne poznania rozumu, które winny *a priori* określić swe przedmioty; pierwsza zupełnie czysto, druga przynajmniej częściowo czysto, a potem wedle innych także źródeł poznania niż źródło rozumu.

Matematyka od najdawniejszych czasów, jakich sięgają dzieje rozumu ludzkiego, u podziw wzbudzającego narodu Greków, szła bezpieczną drogą umiejętności. Wszelako nie należy myśleć, iż tak, jak logice, gdzie rozum tam tylko ze sobą ma do czynienia, łatwo jej było trafić, a raczej samej się skierować na tę drogę królewską i sądzę raczej, że długo się ciągnęło jej dreptanie w kółko (zwłaszcza wśród Egipcjan); a zmianę owa przypisać trzeba *rewolucji*, której dokonał szczęśliwy pomysł jednego-jedynego człowieka w próbie, po której nie podobna już było zboczyć z drogi, jaką obrać musiano, a bezpieczny pochod umiejętności został rozpoczęty i wyznaczony na wszystkie czasy i w nieskończone oddale. Nie przechowano nam dziejów tej rewolucji w sposobie myślenia, daleko ważniejszej niż odkrycie drogi około sławnego przyłodka, ani też dziejów szczęśliwca, co jej dokonał. Podanie jednak, przekazane nam przez *Diogenesa Laertiosa*¹⁷, który wymienia domniemanego wynalazcę najdrobniejszych i wedle pospolitej opinii żadnego dowodu niewymagających początków demonstracji geometrycznej, stwierdza, że paniątka przemiany, spowodowanej pierwszym śladem odkrycia tej nowej drogi, wydawać się musiała matematykom nadzwyczaj ważną i stąd nie podobna było o niej zapomnieć. Temu pierwszemu, co *okazywał trójkąt równoramienny* (czy się zwał *Tales* czy tam inaczej), zabłysło

¹⁷ *Diogenes Laertios* — Diogenes, rodem z Laerty w Cylicji, żył najprawdopodobniej w drugiej połowie III wieku ery naszej i jest autorem bogatego zbioru wiadomości o życiu i poglądach filozofów greckich: *Περί βίων, δογμάτων και αποφθεγμάτων των εν φιλοσοφία ευδοκμησάντων*. Najnowsze wydanie z przekładem łacińskim ogłosił Ed. Cobet 1856: *De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophum libri X*. Napomknięty przez Kanta ustęp znajduje się tu w ks. I, 24 i n.: powiedziano tu, że twierdzenie, iż kąt w półkolu jest prosty, jedni przypisywali Talesowi, drudzy Pitagorasowi. Zob. F. Ueberweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie* I §1. Winienem tu zaznaczyć w ogóle, że objaśnienia dotyczące dziejów filozofii czerpię głównie z tego wybornego źródła. [przypis redakcyjny]

światło: gdyż zrozumiał, że nie trzeba mu wybadywać tego, co widzi w figurze lub też w samym jej pojęciu i stąd jakby wyuczać się jej własności, ale że to, co sam według pojąć *a priori* w nią wmyślił i w niej przedstawił, winien wytworzyć (za pomocą konstrukcji); i że aby coś wiedzieć na pewno *a priori*, nie powinien przypisywać rzeczy nic po nad to, co koniecznie wynikało z tego, co on sam w nią włożył, stosownie do swego pojęcia.

Przyrodoznawstwu wiodło się daleko powolniej, zanim trafiło im gościniec umiejętności; dopiero bowiem półtora wieku temu projekt pomysłowego *Bacona z Werulamu* częścią spowodował odkrycie, częścią, ponieważ już znajdowano się na śladzie, ożywił je bardziej, co również daje się wyjaśnić rychło potem zaszłą rewolucją sposobu myślenia. Zastanowię się tutaj jedynie nad przyrodoznawstwem, opartym na zasadach *empirycznych*.

Kiedy *Galileusz*¹⁸ zaczął spuszczać swoje kule o ciężkości, przez siebie samego obranej, po równi pochyłej; albo kiedy *Torricelli*¹⁹ kazał powietrzu dźwigać ciężar, który wyobraził sobie z góry równym znanemu sobie słupowi wody; albo kiedy w późniejszym jeszcze czasie *Stahl*²⁰ przemieniał metale w wapno a to napowrót w metal, dodając tu coś lub odejmując²¹; — to wszystkim badaczom przyrody zabłysło światło. Pojęli oni, że rozum poznaje to tylko sam podług swego zamysłu wytwarza, że wraz z zasadami swych sądów wedle stałych praw winien iść naprzód i zmuszać przyrodę, by na jego pytania odpowiadała; nie zaś dać się tylko wodzić niby na pasku inaczej bowiem przypadkowe, bez z góry obmyślanego planu robione spostrzeżenia nie wiążą się w pewnym koniecznym prawie, którego przecież rozum szuka i potrzebuje. Rozum winien ze swymi zasadami, wedle których zgodne ze sobą zjawiska mogą jedynie uchodzić za prawa, w jednej ręce, a z eksperymentem, który sobie podług owych zasad obmyślił, w drugiej, przystępować do przyrody, wprawdzie po to, ażeby od niej się uczyć, ale nie w roli ucznia, dającego wzmówić sobie wszystko, co zechce nauczyciel, tylko w roli dyplomowanego sędziego, zmuszającego świadków do odpowiedzi na pytania, jakie im zadaje. A więc nawet fizyka zawdzięcza tak korzystną rewolucję swojej metody tylko pomysłowi, żeby zgodnie z tym, co sam rozum wkłada przyrodę, szukać w niej tego (nie zaś wmawiać jej), czego się od niej musi nauczyć i o czym by sam przez się nic nie wiedział. Tym sposobem dopiero przyrodoznawstwo wyruszyło w bezpieczny pochód umiejętności, kiedy przez tyle stuleci było po prostu jeno dreptaniem w kółko.

Metafizyce, całkiem odosobnionemu spekulatywnemu poznaniu rozumowemu, które się zupełnie wynosi ponad wiadomości doświadczalne, i to wyłącznie tylko za pomocą samych pojęć (nie tak jak matematyka przez ich zastosowanie do oglądania), gdzie więc rozum musi być własnym uczniem, — los do tej pory tak nie poszczęścił, żeby zdołała wejść na bezpieczną ścieżkę umiejętności; jakkolwiek jest starszą, niż wszystkie inne nauki, i przetrwałaby nawet wówczas, gdyby wszystkie inne pochłonęła całkiem gardziel wszystko niszczącego barbarzyństwa. W niej bowiem rozum wciąż utyka, nawet wtedy, gdy chce pojąć *a priori* (jak sobie pochlebia) te prawa, które stwierdza najpospolitsze doświadczenie.

W niej trzem niezliczoną ilość razy nawracać w tył, ponieważ przekonujemy się, że droga nie tam prowadzi, dokąd chcemy; a co do zgodności jej zwolenników w twierdzeniach, to od tej jest ona tak daleką, że wygląda raczej na bojowisko, ku temu właściwie, jak się zdaje, przeznaczone, by ćwiczyć swe siły w potyczce dla zabawy, lecz na którym nigdy jeszcze żaden szermierz nie mógł sobie najmniejszego miejsca wywalczyć i na zwycięstwie swoim oprzeć trwale posiadanie. Nie ma zatem wątpliwości, że jej postępowanie było dotychczas tylko dreptaniem, a co najgorsza, dreptaniem wśród samych jeno pojęć.

Gdzież przyczyna, że nie można było tu jeszcze odnaleźć bezpiecznej drogi umiejętności? Czyż jest niemożliwa? Czemuż więc przyroda nawiedziła nasz rozum niestrudżonym dążeniem poszukiwania tej drogi jako jednej z najważniejszych spraw swoich? Co więcej, jakże mało mamy powodów pokładania ufności w rozumie naszym, kiedy w jednej z najważniejszych dziedzin ciekawości naszej nie tylko nas opuszcza, lecz mamidlami uwodzi

¹⁸*Galileo Galilei* (1564–1642) — ogłosił prawa spadania ciał w r. 1602. [przypis redakcyjny]

¹⁹*Jan Torricelli* (1608–1647) — uczeń Galileusza, był wynalazcą barometru r. 1643. [przypis redakcyjny]

²⁰*Jerzy Ernest Stahl* (1660–1734), prócz teorii flogistonu, podał między innymi opisy swoich badań chemicznych nad wapnem metalicznym w dziele: *Experimenta et observationes chemicae* (1731). [przypis redakcyjny]

²¹*Kiedy Galileusz zaczął (...)* — nie idę tu ściśle za nicią dziejów metody doświadczalnej, której pierwsze początki nie są zresztą dobrze znane. [przypis autorski]

i w końcu oszukuje! A może dotychczas nie trafiono tylko na tę drogę? Jakiej wskazówki mamy się trzymać, ażeby przy wznowionym szukaniu mieć nadzieję, że będziemy szczęśliwsi niż inni przed nami?

Sądziłbym, że przykłady matematyki i przyrodoznawstwa, które przez rewolucję, od razu dokonaną, stały się tym, czym są obecnie, dość chyba mają ponęty, by się nad istotną częścią przemiany metody, tak korzystnej dla nich, zastanowić i, o ile pozwala ich analogia, jako poznań rozumowych, z metafizyką, naśladować ją w tej mierze choćby dla próby jeno. Dotąd utrzymywano, że całe poznanie nasze winno się stosować do przedmiotów; wszystkie atoli wysiłki, by o nich coś *a priori* za pomocą pojęć wywnioskować, przez co by się rozszerzyły nasze poznania, spełzły na niczym wobec takiego założenia. Spróbujmyż tedy, czy nam w zagadnieniach metafizyki lepiej się nie powiedzie, jeśli przypuścimy, że przedmioty winny się stosować do naszego poznania²², co już lepiej zgadza z żadaną możliwością poznania ich *a priori*, mającego coś ustanowić o przedmiotach, zanim one zostaną nam dane. Jest z tym tak samo, jak z pierwszymi myślami *Kopernika*, który, kiedy mu jakoś niedobrze szło z objaśnieniem ruchów niebieskich w przypuszczeniu, że cała armia gwiazd obraca się około widza, spróbował, czy by mu się nie lepiej powiodło, jeśli widzowi każe się obracać a gwiazdy natomiast zostawi w spokoju. Otóż można podobną próbę zrobić i w metafizyce co do *ogłądania* przedmiotów. Gdyby ogłądanie musiało się stosować do właściwości przedmiotów, to nie pojmuję, jakby można o nim coś wiedzieć *a priori*; ale jeśli przedmiot (jako obiekt zmysłów) stosuje się do właściwości naszej władzy ogłądania, to tę możliwość mogę sobie doskonale wyobrazić. A ponieważ nie mogę się zatrzymać przy tych ogłądach, jeżeli mają się stać poznaniem, lecz muszę je jako wyobrażenia odnieść do czegoś jako do przedmiotu i ten za pomocą tamtych określić: to mogę albo przypuścić, że *pojęcia*, za pomocą których dokonywam tego określenia, stosują się również do przedmiotu; a wówczas znowu jestem w tym samym kłopotcie, jakim sposobem mogę coś wiedzieć o tym *a priori*; — albo też przypuszczam, że przedmioty czyli, co na jedno wychodzi, *doświadczenie*, w którym je jedynie (jako przedmioty dane) poznajemy, stosują się do tych pojęć, a wtedy dostrzegam już łatwiejsze wyjście, gdyż i doświadczenie jest rodzajem poznania, którego rozum wymaga, którego prawo musimy uznać w sobie, zanim mi jeszcze dane zostaną przedmioty, a więc *a priori*; prawo to wyraża się w pojęciach *a priori*, do których tedy wszystkie przedmioty doświadczenia muszą się koniecznie stosować i z nimi zgadzać. Co się tyczy przedmiotów, o ile te mogą być pomyślane tylko przez rozum i to w sposób konieczny, ale które w doświadczeniu zgoła nie mogą być dane (przynajmniej tak, jak je rozum pomyślał); to próby tworzenia ich w myśli (bo dać się pomyśleć muszą) wręczają nam potem wspaniałą kamień probierczy tego, co przyjmujemy jako zmienioną metodę trybu myślenia, mianowicie, że my o rzeczach to tylko wiemy *a priori*, co sami w nie wkładamy²³.

Próba ta udaje się pomyślnie i obiecuje metafizyce w pierwszej jej części, mianowicie gdzie się zajmuje pojęciami *a priori*, którym odpowiednie przedmioty, do nich przystające, mogą być dane w doświadczeniu, bezpieczną drogę umiejętności. Po tej bowiem przemianie trybu myślenia można doskonale wyjaśnić możliwość poznania *a priori*,

²²Spróbujmyż tedy, czy nam w zagadnieniach metafizyki lepiej się nie powiedzie, jeśli przypuścimy, że przedmioty winny się stosować do naszego poznania — zupełnie nowego takiego stanowiska względem przedmiotów nazwać nie można. Już w V wieku przed Chr. uczył *Protagoras*: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἀνθρώπου, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν (=„Człowiek jest miarą wszystkich rzeczy, istniejących, jako istnieją, nieistniejących, jako nie istnieją”; u Diogenesa Laertiosa, ks. IX, 51). Ponieważ Kant lubił zestawiać się z *Kopernikiem*, można powiedzieć, iż *Protagoras* i jego zwolennicy byli dla niego tym, czym *Niketas* i *Filolaos* dla naszego astronoma. [przypis redakcyjny]

²³Co się tyczy przedmiotów, o ile te mogą być pomyślane tylko przez rozum i to w sposób konieczny, ale które w doświadczeniu zgoła nie mogą być dane (...) — ta metoda, przejęta od przyrodnika, polega więc na szukaniu pierwiastków czystego rozumu w tym, co się przez eksperyment daje stwierdzić lub zaprzeczyć. Ale że co do rozbioru twierdzeń czystego rozumu, zwłaszcza gdy te zapuszczają się poza wszelkie granice możliwego doświadczenia, niepodobna wcale zrobić eksperymentu z ich *przedmiotami* (jak w przyrodoznawstwie); można więc tego dokonać tylko z *pojęciami* i *zasadami*, przyjętymi przez nas *a priori*, tak je mianowicie układając, żeby te same przedmioty mogły być rozpatrywane z dwu stron różnych: z *jednej strony* jako przedmioty zmysłów i rozsądku istniejące dla doświadczenia, z *drugiej zaś strony* jako przedmioty tylko pomyślane, istniejące dla rozumu odosobnionego i zmierzającego poza granice doświadczenia. Jeżeli się okaże, że rozpatrzywszy rzeczy z tego dwojakiego punktu widzenia, otrzymamy zgodność z zasadą czystego rozumu, a przy jednym tylko punkcie widzenia powstaje nieuchronny spór rozumu samego z sobą: to eksperyment rozstrzyga na korzyść słuszności owego rozróżnienia. [przypis autorski]

a co ważniejsza, można dostatecznymi dowodami zaopatrzyć prawa, stanowiące *a priori* podstawę przyrody, jako ogółu przedmiotów doświadczenia; a według dotychczasowego trybu postępowania nie podobna było zrobić ani jednego ani drugiego. Z tego atoli wywodu naszej władzy poznawania *a priori*, w pierwszej części metafizyki, wypływa wynik zastanawiający i dla głównego celu, obrabianego w drugiej jej części, bardzo niekorzystny napozór, a mianowicie, że nie możemy nigdy wyjść poza granicę możliwego doświadczenia, co przecież jest najistotniejszą sprawą tej umiejętności. Ale na tym właśnie polega eksperyment odwrotnej próby prawdziwości wyniku owej pierwszej oceny naszego poznania rozumowego *a priori*, mianowicie, że ono rozciąga się jeno na zjawiska, rzecz zaś samą w sobie natomiast pozostawia wprawdzie jako rzeczywistą samą przez się, lecz przez nie poznaną. Tym bowiem, co nas pobudza musowo wyjść poza granicę doświadczenia i wszelkich zjawisk, jest *Bezwarunkowość*, której domaga się koniecznie i całkiem słusznie rozum w rzeczach samych w sobie, by uzupełnić wszystko, co uwarunkowane, a przez to szereg warunków wyczerpać. Jeżeli się tedy okaże, iż przypuszczając, że nasze poznanie doświadczałne stosuje się do przedmiotów jako rzeczy samych w sobie, *Bezwarunkowość nie da się zgoda pomyśleć bez sprzeczności*; przypuszczając natomiast, że nasze wyobrażenie o rzeczach, jak nam są dane, stosuje się nie do nich jako rzeczy samych w sobie, lecz raczej te przedmioty, jako zjawiska, stosują się do naszego trybu wyobrażania, *sprzeczność znika*; że zatem *Bezwarunkowość* napotkać się musi nie w rzeczach, o ile je znamy (o ile są nam dane), lecz o ile ich nie znamy jako w rzeczach samych w sobie: — to przekonamy się, iż uzasadnionym jest, cośmy początkowo przyjęli tylko na próbę²⁴. Atoli, choć rozumowi spekulatywnemu odmówimy wszelkiego powodzenia na tym polu nadzmysłowości, zawsze pozostanie nam jeszcze możliwość próbowania, czy w poznaniu praktycznym nie znajduje się danych, by określić owo transcendentne pojęcie *Bezwarunkowości*, i tym sposobem, zgodnie z życzeniem metafizyki, dostać się poza granicę wszelkiego możliwego doświadczenia, z naszym poznaniem *a priori*, przydatnym jednak tylko dla zamiaru praktycznego²⁵. A przy takim postępowaniu rozum spekulatywny zrobił nam do takiego rozszerzenia przynajmniej wolne miejsce, choć je musiał pozostawić pustym; oddaje nam je więc niezajętym, owszem, wzywa nas, byśmy je zapełnili, jeżeli potrafimy, jego praktycznymi danymi²⁶.

Na takiej próbie zmiany dotychczasowego postępowania metafizyki i na tym, że za przykładem geometrów i przyrodników przedsięwzięmy całkowitą jej rewolucję, polega zadanie *Krytyki czystego spekulatywnego rozumu*. Jest ona rozprawą o metodzie, a nie systematem samej umiejętności; kreśli jednakże całkowity jej zarys zarówno co do jej granic, jak i co do całego wewnętrznego jej ucłonkowania. Czysty bowiem spekulatywny rozum ma to sobie właściwego, że może i powinien zmierzyć własną zdolność swoją wedle różnorodności sposobu, w jaki obiera sobie przedmioty myślenia, a nawet z góry wyliczyć różne sposoby stawiania sobie zagadnień, i tym trybem nakreślić pierwszy rzut do systematu metafizyki; gdyż, co do pierwszego, w poznaniu *a priori* nic przedmiotom

²⁴(...) uzasadnionym jest, cośmy początkowo przyjęli tylko na próbę (...) — eksperyment ten czystego rozumu ma dużo podobieństwa z eksperymentem chemików, zwanym przez nich niekiedy próbą redukcji, w ogóle zaś postępowaniem syntetycznym. Analiza metafizyka rozdzieliła czyste poznanie *a priori* na dwa bardzo różne pierwiastki, tj. na rzeczy jako zjawiska i rzeczy same w sobie. *Dialektyka* łączy znowu oba ku zgodzie z konieczną ideą rozumową *bezwarunkowości* i sądzi, że ta zgoda nigdy nie powstaje inaczej, jak przez owo rozróżnienie, które zatem jest prawdziwe. [przypis autorski]

²⁵pozostanie nam jeszcze możliwość próbowania, czy w poznaniu praktycznym nie znajduje się danych, by określić owo transcendentne pojęcie *Bezwarunkowości* (...) dostać się poza granicę wszelkiego możliwego doświadczenia — jest to zapowiedź zużytkowania idei Boga, wolności i nieśmiertelności w *Krytyce praktycznego rozumu*, korzystającej z owego swobodnego pola, jakie rozum teoretyczny zostawia poznaniu nadzmysłowemu, z samych czystych pojęć. [przypis redakcyjny]

²⁶A przy takim postępowaniu rozum spekulatywny zrobił nam do takiego rozszerzenia przynajmniej wolne miejsce, (...) wzywa nas, byśmy je zapełnili, jeżeli potrafimy, jego praktycznymi danymi — w ten sposób centralne prawa ruchu ciał niebieskich nadały temu, co *Kopernik* przejmował początkowo tylko jako hipotezę, niezawodną pewność i dowiodły zarazem niewidzialnej, budowę świata spajającej siły (przyciągania *Newtonowego*), która na zawsze pozostałaby nieodkryta, gdyby tamten pierwszy nie odważył się w sposób przeciwny zmysłom, ale w istocie prawdziwym, szukać ruchów, będących przedmiotem obserwacji, nie w ciałach niebieskich, lecz w ich widzu. I ja też w tej przedmowie przemianę trybu myślenia, wyłożoną w *Krytyce*, a podobną do owej hipotezy, stawiam tylko jako hipotezę, chociaż w samej rozprawie, by na pierwsze próby przemiany, będące zawsze hipotetycznymi, zwrócić uwagę, dowodzę jej z właściwości naszych wyobrażeń o przestrzeni i czasie, oraz z pierwiastkowych pojęć rozsądku, nie hipotetycznie, lecz apodyktycznie. [przypis autorski]

nie może być przypisanym prócz tego, co myślący podmiot wydobywa z siebie samego; a co do drugiego, jest ono ze względu na zasady poznawcze całkiem odrębną, dla siebie istniejącą jednością, w której każdy członek, jak w ciele organizowanym, istnieje dla wszystkich innych a wszystkie dla jednego, i nie można przyjąć żadnej zasady za pewną pod *jednym* względem, nie zbadawszy jej zarazem pod *każdym* względem w całkowitym użyciu czystego rozumu. Za to ma też metafizyka to rzadkie szczęście, jakie żadnej innej rozumowej umiejętności, mającej do czynienia z przedmiotami (bo *logika* zajmuje się tylko *formą* myślenia w ogóle), nie może stać się udziałem, iż wprowadzona przez tę Krytykę na bezpieczną drogę umiejętności, zdoła całe pole należących do niej poznać objąć całkowicie, a więc dzieło swe wykończyć i złożyć je do użytku potomnych jako skarbiec niedający się już nigdy zwiększyć, gdyż ma ona do czynienia tylko z zasadami i ograniczeniami w ich użytkowaniu, a te ona sama określa. Do takiej zupełności jest też ona zobowiązana, jako umiejętność zasadnicza, i trzeba, żeby o niej można było powiedzieć: *nil actum reputans, si quid superesset agendum* [=uważając, że nic nie zrobiono, jeśli pozostało coś jeszcze do zrobienia].

Ale cóż to z skarb — zapytają — który zamyślamy zostawić potomności, dając jej oczyszczoną wprawdzie przez krytykę, lecz tym sposobem wprowadzoną w stan stężyły metafizykę? Przy pobieżnym przeglądaniu tego dzieła nasunąć się może spostrzeżenie, jakoby korzyść z niego była tylko *ujemną* tj. żebyśmy się nie ważyli wychodzić ze spekulatywnym rozumem poza granicę doświadczenia; rzeczywiście jest to pierwsza korzyść. Niebawem wszakże staje się ona *dodatnią*, kiedy się nabierze przekonania, że twierdzenia, z którymi rozum spekulatywny odważa się wyjść poza swoją granicę, mają istotnie za nieuchronny skutek nie *rozszerzenie*, lecz, rozpatrzone dokładnie, raczej *ściśnienie* użytku rozumu naszego, ponieważ zagrażają rzeczywiście rozpostarciem granic zmysłowości, do której właściwie należą, na wszystko, i tym sposobem wyrugowaniem zupełnym używania czystego (praktycznego) rozumu. Stąd krytyka, ściśniająca granice, jest wprawdzie w tej mierze *ujemną*, ale znosząc równocześnie przeszkodę, ograniczającą owo drugie użytkowanie, a nawet grożącą jego zniszczeniem, w rzeczy samej przynosi korzyść *dodatnią* i to bardzo ważną, skoro tylko nabędzie się przekonania, że istnieje po prostu konieczne praktyczne (moralne) zastosowanie czystego rozumu, w którym on nieuchronnie rozszerza się poza granice zmysłowości, do czego jednak nie potrzebuje wcale pomocy rozumu spekulatywnego, ale musi być zabezpieczonym przeciw jego przeciwdziałaniu, aby nie popaść w sprzeczność z samym sobą. Odmawiać *dodatniego* znaczenia tej usłudze Krytyki znaczyłoby to samo, co twierdzić, że policja nie zapewnia wcale dodatniej korzyści, ponieważ głównym jej zajęciem jest przecie kłaść hamulec na przemoc, jakiej obywatele jedni od drugich doznać by mogli, a przez to zapewnić każdemu możliwość spokojnego i bezpiecznego wykonywania spraw swoich.

Ze przestrzeń i czas są tylko formami zmysłowego oglądania, więc tylko warunkami istnienia rzeczy jako zjawisk, że dalej nie mamy żadnych pojęć rozsądkowych, zatem i żadnych pierwiastków do poznania rzeczy, o ile odpowiadające tym pojęciom unaocznienie danym być nie może, że tedy nie możemy osiągnąć poznania o żadnym przedmiocie jako o rzeczy samej w sobie, lecz tylko jako o obiekcie zmysłowego oglądania tj. jako o zjawisku: dowodzi tego analityczna część Krytyki; a stąd co prawda wynika ograniczenie wszelkiego możliwego spekulatywnego poznania rozumowego do samych przedmiotów *doświadczenia*. Mimo to — co zaznaczyć przecie potrzeba — zawsze tu mamy zastrzeżenie, że chociaż tych właśnie przedmiotów jako rzeczy samych w sobie *poznać* nie możemy, to powinniśmy je przynajmniej *móc pomyśleć*²⁷. Inaczej bowiem wynikłoby niedorzeczne twierdzenie, że istnieje zjawisko bez czegoś, co się zjawia. Otóż przypuśćmy, że, uznane przez naszą Krytykę za konieczne, rozróżnienie rzeczy jako przedmiotów doświadczenia od tychże rzeczy jako samych w sobie, wcale nie zostało zrobionym; w takim razie zasa-

²⁷(...) tych właśnie przedmiotów jako rzeczy samych w sobie poznać nie możemy, to powinniśmy je przynajmniej móc pomyśleć (...) — ażeby przedmiot *poznać*, na to potrzeba, żebyśmy mógł dowieść jego możliwości (czy to z jego rzeczywistości na podstawie świadectwa doświadczenia, czy też *a priori* za pomocą rozumu). Ale *pomyśleć* mogę, co zechcę, jeśli tylko nie przeczę sam sobie tj. jeśli moje pojęcie jest tylko myślą możliwą, chociaż zaręczyć nie mogę, czy w zakresie wszelkich możliwości odpowiada jej jakiś przedmiot czy nie. By takiemu pojęciu przypisać ważność przedmiotową (*realną* możliwość, bo tamta była jeno *logiczną*), do tego trzeba czegoś więcej. Lecz tego „więcej” niekoniecznie należy poszukiwać w teoretycznych źródłach poznania; może się ono znajdować i w praktycznych. [przypis autorski]

da przyczynowości, a więc mechanizm przyrody w jej określeniu, musiałaby mieć wagę co do wszystkich w ogóle rzeczy jako przyczyn sprawczych. A zatem o tej samej istocie, np. o duszy ludzkiej, nie mógłbym powiedzieć, że jej wola jest wolną, a przecie zarazem i podległą konieczności przyrody, tj. nie-wolną, — nie popadając w sprzeczność najoczywistszą, gdyż w obu twierdzeniach brałem duszę *w tym samym znaczeniu*, mianowicie jako rzecz w ogóle (jako rzecz samą w sobie), inaczej też brać nie mogłem, bez uprzedniej Krytyki. Jeżeli jednak Krytyka nie złądziła, ucząc brać przedmiot *w dwójakim znaczeniu* tj. jako zjawisko lub jako rzecz samą w sobie; jeżeli jej wywód pojęć rozsądkowych jest trafny, a więc jeśli i zasada przyczynowości rozciąga się tylko do rzeczy wziętych w pierwszym znaczeniu, mianowicie o ile są przedmiotami doświadczenia, ale też same przedmioty w drugim znaczeniu wcale jej nie podlegają: — to też sama wola da się pomyśleć w zjawisku (w widomych czynnościach) jako stosująca się nieodwołalnie do prawa przyrody i o tyle *nie-wolna*, z drugiej atoli strony, jako rzecz do siebie samej należąca, prawu przyrody nie podległa, a więc *wolna*; — i sprzeczności w tym nie będzie. Chociaż tedy nie mogę duszy mojej, rozważanej z tej drugiej strony, poznać spekulatywnym rozumem (tym mniej empiryczną obserwacją), a zatem i wolności jako właściwości istoty, której przypisuję pewne działania w świecie zmysłów, a to dlatego, że taką istotę musiałbym poznać określoną według jej istnienia, a jednak nie w czasie (co jest niemożliwym, gdyż pojęciu mojemu nie mogę dać wcale unaocznienia); — mogę jednak *pomyśleć* sobie wolność, tj. wyobrażenie o niej nie zawiera w sobie przynajmniej sprzeczności, jeżeli zastosujemy nasze krytyczne rozróżnienie dwu rodzajów wyobrażeń (zmysłowych i umysłowych) i wypływające z niego ograniczenie czystych pojęć rozsądkowych, a więc i zasad, jakie z nich wynikają.

Dajmy tedy na to, że moralność wymaga koniecznie wolności (w najściślejszym znaczeniu), jako przymiotu naszej woli, przytaczając praktyczne w rozumie naszym spoczywające pierwotne zasady jako *dane* tegoż *a priori*, które by bez przyjęcia wolności po prostu były niemożliwe; że natomiast rozum spekulatywny dowiódł, jakoby wolności *pomyśleć* nie można: to owo pierwsze założenie, mianowicie moralne, musi koniecznie usunąć się przed tym, którego odwrotnik zawiera sprzeczność oczywistą; a więc *wolność* a z nią i obyczajność (gdzie odwrotnik teje nie zawiera sprzeczności, jeżeli już wolność nie będzie wprzód przypuszczoną) ustąpić miejsca *mechanizmowi przyrody*. Natomiast, kiedy do moralności niczego więcej nie potrzebuję, tylko żeby wolność nie przeciwiała się sama sobie, a więc dała się przynajmniej pomyśleć, i kiedy nie jestem zmuszony roztrząsać ją dalej, czy nie stawia jakiej przeszkody mechanizmowi przyrody w danej czynności (rozpatrywanej w innym względzie): to nauka obyczajności zachowuje swe miejsce, a nauka przyrody swoje; a to stać by się nie mogło, gdyby wprzód Krytyka nie pouczyła nas o naszej nieuchronnej niewiedzy co do rzeczy samych w sobie i gdyby nie ograniczyła wszystkiego, co możemy *poznać* teoretycznie, do samych jeno zjawisk.

Takież sam wykład dodatniej korzyści krytycznych zasad czystego rozumu dałby się przeprowadzić co do pojęcia *Boga* i *pojedynczej przyrody duszy* naszej; ale go pomijam ze względu na krótkość. Nie mogę zatem *Boga*, *wolności* i *nieśmiertelności* ku koniecznemu praktycznemu użytkowi mego rozumu nawet *przyjąć*, jeśli równocześnie spekulatywnemu rozumowi nie *ujmę* jego pretensji do nadmiernych wiadomości, ponieważ on, chcąc się do nich dobrać, musi się posługiwać takimi twierdzeniami, które, sięgając w istocie jeno przedmiotów możliwego doświadczenia, zastosowane mimo to do rzeczy, niemogących stać się przedmiotem doświadczenia, przemieniają je wciąż w zjawiska i tym sposobem wszelkie *praktyczne rozszerzenie* czystego rozumu podają za niemożliwe. Muszę więc usunąć *wiedzę*, ażeby zrobić miejsce dla wiary; a dogmatyzm metafizyki, tj. przesąd, iż można w niej czynić postępy bez Krytyki czystego rozumu, jest istotnym źródłem wszelkiej sprzecznej z moralnością niewiary, która zawsze jest bardzo a bardzo dogmatyczna.

Jeżeli zatem nie może być zbyt trudną rzeczą przekazać potomności testamentem systematyczną metafizykę, ułożoną według wskazówek Krytyki czystego rozumu, to nie jest to podarunek, który by mało cenić należało; dość tylko baczyć na uprawę rozumu przez bezpieczny pochód umiejętności w ogóle, w porównaniu z chodzeniem po omacku i lekomyślnym jego uwijaniem się bez krytyki, — albo też na lepsze spożytkowanie czasu przez żądną wiedzy młodzież, która przy zwykłym dogmatyzmie tak wczesnie i tak wiele znajduje zachęty do wygodnego mędrkowania o rzeczach, których zgoła nie rozumie

i których, tak zresztą jak nikt w świecie, nigdy też nie pojmie; lub nawet do wynajdywania nowych myśli i mniemań a tym sposobem do zaniedbywania nauki umiejętności gruntownych; — najbardziej zaś wziąć należy na uwagę tę korzyść nieocenioną, że się na całą przyszłość położy przecie koniec wszelkim zarzutom przeciw moralności i religii i to metodą *sokratyczną*, mianowicie najjaśniejszym udowodnieniem niewiedzy przeciwników. Bo zawsze była na świecie jakaś metafizyka i będzie też dalej, a przy niej także znajduje się dialektyka czystego rozumu, gdyż się z nią łączy w sposób naturalny, Pierwszą więc i najważniejszą sprawą filozofii jest odjąć jej wszelki szkodliwy wpływ raz na zawsze, a to mianowicie przez zatamowanie źródła błędów.

Atoli wobec tej ważnej zmiany na polu umiejętności i wobec *straty*, jaką ponieść musi rozum spekulatywny w dotychczasowym swoim urojonym mieniu, wszystko zresztą, co się odnosi do ogólnej sprawy ludzkiej i do pożytku, jaki ciągnął dotąd świat z nauk czystego rozumu, pozostaje w tym samym co i dawniej pomyślnym stanie; a strata dotyczy jeno *monopolu szkół*, nie zaś *interesów ludzi*, Zapytuję najnieugiętszego dogmatyka, czy dowód trwania duszy naszej po śmierci, wydobyty z pojedynczości substancji; czy dowód wolności woli przeciw mechanizmowi powszechnemu, utkany z subtelnych, lubo bezwładnych, rozróżnień pomiędzy podmiotową a przedmiotową praktyczną koniecznością; czy dowód istnienia Boga, wysnuty z pojęcia istoty ze wszystkich najrzeczywistszej (z przypadkowości tego, co zmienne, i z niezbędności pierwszego sprawcy ruchu), — czy te dowody, wyszedłszy ze szkół, dostały się kiedykolwiek do ogółu i mogły wyrzucić na jego przekonania wpływ bodaj najmniejszy? A jeżeli tak się nie stało i jeżeli nigdy spodziewać się tego nie można z powodu nieudolności zwykłego zdrowego rozsądku do tak subtelnej spekulacji; natomiast, jeżeli co do pierwszej kwestyi!, w każdym człowieku dostrzegalna właściwość jego natury, że doczesność (jako do zadań całego jego przeznaczenia niedostateczna) nigdy go nie może uczynić zadowolonym, budzi nadzieję *życia przyszłego*; co do drugiej, samo jasne przedstawienie obowiązków w przeciwieństwie do wszelkich uroszczeń skłonności — *świadomość wolności*, a wreszcie co do trzeciej, wspomniały porządek, piękność i przezorność, wszędzie w przyrodzie przeglądająca, — wiarą w mądrego i wielkiego *stworcę świata* same przez się wywołać muszą, więc wzbudzić rozciągające się na ogół przekonanie, o ile ono polega na podstawach rozumowych: to owo mienie pozostaje nie tylko nienaruszonym, lecz raczej zyskuje na znaczeniu przez to, iż odtąd szkoły dostaną naukę, iżby sobie nie przypisywały jakiejś wyższej i dokładniejszej wiadomości w rzeczy dotyczącej ogólnego interesu ludzkiego, niż ta, do jakiej równie łatwo dojść może wielki (dla nas najgodniejszy szacunku) tłum, i żeby poprzestały jedynie na rozwijaniu tych powszechnie zrozumiałych a dla moralnego zamiaru wystarczających dowodzeń.

Zmiana więc dotyczy tylko zarozumiałych pretensji szkół, które by tutaj (jak skądinąd słusznie w wielu innych sprawach) chciały uchodzić za jedyne znawczynie i przechowywaczki prawd takich, z których dają ogółowi użytkować tylko, ale klucz do nich zatrzymują przy sobie: *quod mecum nescit, solus vult scire videri* [=czego nie wie tak jak i ja, to pragnie udać, że wie sam tylko]. Słuszniejszemu jednak wymaganiu filozofa spekulatywnego czyni się i tu zadość. Pozostaje on zawsze wyłącznym depozytariuszem umiejętności pożytecznej dla ogółu, choć bez jego wiedzy, mianowicie krytyki rozumu, bo ta nigdy nie może stać się popularną, ale i być nią nie potrzebuje; ponieważ jak ludowi nie bardzo trafiają do głowy delikatnie wyprzedzone dowodzenia o prawach pożytecznych; tak też nie bardzo na myśl mu przychodzą równie subtelne przeciw nim zarzuty. Przeciwnie szkoła, jak każdy człowiek wznoszący się do spekulacji, popadając nieuchronnie w jedno i drugie, zobowiązana jest, gruntownym zbadaniem praw rozumu spekulatywnego, raz na zawsze zaradzić zgorszeniu, które prędzej czy później w skutek sporów nawet narodowi musi się dać uczuć; zgorszeniu, w jakie bez krytyki nieuchronnie wklajają się metafizycy (a jako tacy w końcu i duchowni także), a potem sami fałszują nauki swoje. Krytyka tylko zdoła podciąć u korzenia *materializm, fatalizm, ateizm, wolnomysłną niewiarę, marzycielstwo i zabobonność*, mogące stać się szkodliwymi powszechnie, wreszcie także *idealizm i sceptycyzm*, niebezpieczne raczej dla szkół, bo do ogółu z trudnością dostać się zdolne. Gdy rządy uważają za potrzebne zajmować się i sprawami uczonych, to daleko stosowniej byłoby dla ich mądrej opieki nad umiejętnościami jak i nad ludźmi, żeby sprzyjały swobodzie krytyki takiej, przez którą jedynie opracowania rozumowe mogą twardy grunt znaleźć

pod sobą, niż żeby popierały śmieszny despotyzm szkół, podnoszących głośny wrzask o niebezpieczeństwo publiczne, kiedy się rozdziera ich siatkę pajęczą, o której ogół nic nigdy nie wiedział i której zatury nigdy też poczuć nie może.

Krytyka nie jest bynajmniej przeciwną *dogmatycznemu trybowi postępowania* rozumu w jego czystym poznaniu, jako umiejętności (gdyż ta musi być zawsze dogmatyczną tj. ściśle dowodzącą z niewątpliwych zasad *a priori*), lecz jest przeciwną *dogmatyzmowi*, tj. uroszczeniu pomysłnego załatwienia kwestii za pomocą czystego poznania z pojęć (filozoficznych) według zasad, jakie od dawna ma w użyciu rozum, bez roztrząsania sposobu i prawa, na mocy których do nich doszedł. Dogmatyzm więc jest to dogmatyczne postępowanie czystego rozumu *bez uprzedniej krytyki własnego swego uzdolnienia*. To przeciwstawienie nie myśli zgoła przemawiać na rzecz gadatliwej płytkości pod przywłaszczoną nazwą popularności, ani też na rzecz sceptycyzmu, załatwiającego się z metafizyką bardzo krótko: owszem, krytyka jest koniecznym uprzednim przygotowaniem do wytworzenia gruntownej metafizyki jako umiejętności, która winna być nieodwołalnie dogmatyczną i w najściślejszym znaczeniu systematyczną, a więc w sposób szkolny (nie popularny) wykonaną; nie podobna bowiem odstąpić od wymagania, jakie metafizyka spełnić obiecuje, żeby zadania swego dokonała całkiem *a priori*, więc z zupełnym zaspokojeniem rozumu spekulatywnego. W wykonaniu tedy planu, nakreślonego przez Krytykę, tj. w przyszłym systemacie metafizyki, musimy pójść kiedyś za ścisłą metodą sławnego *Wolfa*, największego wśród wszystkich filozofów dogmatycznych, który po raz pierwszy dał przykład (a przez ten przykład stał się twórcą dotąd niewygasłego jeszcze ucha gruntowności w Niemczech), jak to prawidłowym ustaleniem zasad, jasnym określeniem pojęć, wypróbowaną ścisłością dowodów, unikaniem śmiałych skoków we wnioskowaniach należy się skierować na bezpieczną drogę umiejętności. Dlatego właśnie był on wybornie przysposobiony, by taką umiejętność, jak metafizyka, na tę drogę wprowadzić, gdyby pomyślał był przede wszystkim uprzątnąć sobie pole za pomocą krytyki narzędzia, to jest samego czystego rozumu. Brak ten jednak przypisać trzeba nie tyle Wolfowi, ile raczej dogmatycznemu sposobowi myślenia jego epoki; i co do tego filozofowie tak jego czasów, jak i wszystkich poprzednich, nic sobie wzajem nie mają do wyrzucenia. Ci, co odrzucają zarówno jego metodę a równocześnie także postępowanie Krytyki czystego rozumu, nie mogą mieć nic innego na myśli, tylko zupełne pozbycie się więzów *umiejętności*, przemienienie pracy w zabawę, pewności w mniemanie, a filozofii w filodoksję²⁸.

Co się tyczy *tego drugiego wydania*, to nie chciałem, jak słuszna, ominąć sposobności, by zapobiec, o ile można, trudnościom i ciemności, z których wynikło zapewne niejedno mylne rozumienie, jakie przy ocenie tej książki nasunęło się, chyba bez mojej winy, przenikliwym mężom. W samych twierdzeniach i w ich dowodzeniu, oraz zarówno w formie jak i w całości planu nic nie znalazłem do zmienienia; co przypisać należy części długiemu roztrząsaniu, jakiemu je poddałem, zanim tę książkę przedstawiłem ogółowi, części właściwości samej rzeczy, to jest przyrodzie czystego spekulatywnego rozumu, zawierającej prawdziwe ucłunkowanie, w którym wszystko jest organem, mianowicie wszystko dla jednego i każdy szczegół dla wszystkich, w skutek czego każda, choćby najmniejsza ułomność, czy ona jest wadą (błędem) czy brakiem, odkryć się musi nieuchronnie przy użyciu. W tej niezmienności utrzyma się, jak mam nadzieję, systemat ten i nadal. Do takiego zaufania upoważnia mnie nie zarozumiałość, lecz tylko oczywistość eksperymentu, wykazująca jednakowy wynik, czy zdążamy od najdrobniejszych pierwiastków do całości czystego rozumu, czy też wracamy od całości (gdyż i ta istnieje dla siebie w praktyce w skutek ostatecznego zamiaru rozumu) do każdej poszczególniej części; gdy tymczasem próba przemienienia bodaj najmniejszej cząstki wywołuje natychmiast sprzeczności, nie tylko w systemacie, ale w powszechnym rozumie ludzkim.

²⁸*filodoksja* — znaczy po grecku właściwie: żądza rozgłosu; ale ponieważ wyraz *δόξα* [doksja] służy także do określenia pospolitego *mniemania* w przeciwstawieniu do *wiedzy* umiejętnej; więc i *filodoksja* przybrała znaczenie zamilowania w dowolnych kombinacjach myśli, w pustym rozprawianiu. Ładnie przeciwieństwo to uwidatnił Trentowski: „*Filozofem* jest badacz rzetelny, miłujący prawdę i dlatego przystępujący do jej poznania po zrzućeniu z siebie jarzma wszelkich obcych zapewnień tj. z całą swobodą i samodzielnością; *filodoksem* zaś — jest to wyraz z ust Sokratesa — człowiek, co zapoznaje się z prawdą, ale li dlatego, aby nią kręcił i za jej pomocą nieprawdy dowodził” (*Myslini* I, 30). [przypis redakcyjny]

Co do *wykładu* atoli wiele jest jeszcze do zrobienia; i tu starałem się w tym drugim wydaniu wprowadzić poprawki, które mają zaradzić już to niewłaściwemu rozumieniu Estetyki, zwłaszcza co do pojęcia czasu, już to niejasności wywodu pojęć rozsądkowych, już to rzekomemu brakowi dostatecznej oczywistości w dowodzeniu zasad czystego rozsądku, już to na koniec fałszywemu tłumaczeniu paralogizmów, zarzucanych psychologii rozumowej. Do tego miejsca (mianowicie tylko do końca pierwszego rozdziału dialektyki transcendentalnej), lecz nie dalej rozciągają się poczynione przeze mnie zmiany w wykładzie²⁹, ponieważ i czas był za krótki i co do reszty nie napotkałem niezrozumienia u znających się na rzeczy i bezstronnych oceniaczy, którzy, choć ich tu nie wymieniam z należą im pochwałą, odnajdą sami w odpowiednich miejscach uwzględnione przeze mnie napomnienia swoje.

Z tym wszakże ulepszeniem łączy się pewna mała strata dla czytelnika, strata, której niepodobna było uniknąć, nie chcąc robić książki zbyt grubą. Mianowicie różne wywody, które nie należą wprawdzie zasadniczo do wyczerpania całości, lecz których ten i ów czytelnik nie bardzo chciałby być pozbawionym, jako składniad użytecznych w innym zakresie, musiałem wyrzucić lub podać w skróconym wykładzie, by zrobić miejsce dla nowego i, jak się spodziewam, teraz dostępnego przedstawienia rzeczy. Przedstawienie to co do twierdzeń a nawet ich dowodzeń nie zmienia nic: lecz w metodzie wykładu tu i owdzie tak się różni od dawniejszego, iż go przez proste wstawki dokonać nie było podobna. Tę drobną stratę, dającą się zresztą powetować wedle upodobania przez porównanie z pierwszym wydaniem, wynagrodzi, jak sądzę, i to z zyskiem, większa zrozumiałość.

²⁹tylko do końca pierwszego rozdziału dialektyki transcendentalnej (...) rozciągają się poczynione przeze mnie zmiany w wykładzie — właściwym pomnożeniem, ale tylko w sposobie dowodzenia, nazwałbym to jeno, w którym podałem nowe odparcie psychologicznego idealizmu oraz ścisły (i jak sądzę, jedynie możliwy) dowód przedmiotowej rzeczywistości oglądu zewnętrznego. Chociaż by poczytywano idealizm ze względu na istotne cele metafizyki za całkiem niewinny (jakim w rzeczy samej nie jest), to jednak zawsze pozostanie zgorszeniem filozofii i powszechnego zdrowego rozsądku, że istnienie rzeczy po zewnątrz nas (od których przecie bierzemy cały materiał do poznań, nawet dla naszego zmysłu wewnętrznego) musimy przyjmować tylko *na wiarę* i że nie potrafimy przeciwstawić dostatecznego dowodu, jeżeli komuś przyjdzie do głowy zwątpienie o nim wyrazić. Ponieważ w wyrażeniach znajduje się pewna niejasność, proszę więc zmienić ów okres w ten sposób: „Ten trwały czynnik jednak nie może być we mnie oglądem. Wszystkie bowiem określniki mojego istnienia, dające się we mnie odnaleźć, są to wyobrażenia i jako takie wymagają same wyróżnionego od siebie trwałego pierwiastku, względnie do którego mogłaby zostać określona ich przemiana, a więc i moje istnienie w czasie, w którym one przemianie ulegają”. Przeciwno temu dowodowi powiedzą pewnie: jestem przecie bezpośrednio świadom tego tylko, co jest we mnie, mianowicie mojego wyobrażenia rzeczy zewnętrznych; a zatem pozostanie wciąż niedowiedzianym, czy coś odpowiadającego mu poza mną istnieje czy nie. Ależ ja przecie jestem świadom *meego istnienia w czasie* (a więc i możliwości określenia go w tym czasie) wskutek *doświadczenia* wewnętrznego, a to znaczy coś więcej niż być świadomym tylko swego wyobrażenia, równa się *zaś empirycznej świadomości mego istnienia*, które daje się określić jedynie przez odniesienie do czegoś, co, związane z moją egzystencją, jest *przecież poza mną*. Ta świadomość mego istnienia w czasie jest tedy identycznie związana ze świadomością stosunku do czegoś poza mną; jest więc doświadczeniem, a nie urojeniem, zmysłem, a nie wyobraźnią, czymś, co nierozłącznie wiąże zewnętrżność z moim zmysłem wewnętrznym; gdyż zmysł zewnętrzny już sam w sobie jest odniesieniem oglądu do czegoś rzeczywistego poza mną; a jego realność, w różnicy od urojenia, polega tylko na tym, że się on nierozłącznie wiąże z samym wewnętrznym doświadczeniem jako warunek jego możliwości, co właśnie tutaj się dzieje. Gdybym z *umysłową świadomością* mego istnienia, w wyobrażeniu: *Jestem*, które towarzyszy wszystkim moim sądom i czynnościom rozsądku mógł złączyć zarazem określenie mego istnienia przez *umysłowe oglądanie*; to wówczas dla tego określenia nie byłaby konieczną potrzebną świadomością stosunku do czegoś poza mną. Otóż owa umysłowa świadomość idzie wprawdzie przodem, lecz wewnętrzne oglądanie, w którym moje istnienie może być jedynie określonym, jest zmysłowe i związane z warunkiem czasu; a to określenie, więc i samo doświadczenie wewnętrzne, zależy od czegoś trwałego, czego we mnie nie ma, a zatem jest tylko w czymś poza mną, wobec czego ja muszę się rozważać jako zostający w stosunku; i tym sposobem, ażeby możliwym było doświadczenie w ogóle, konieczne łączyć się musi realność zmysłu zewnętrznego z realnością wewnętrznego: to znaczy: jestem z jednakową pewnością świadom tego, że poza mną istnieją rzeczy, które na mój zmysł działają, jak jestem świadom, iż ja sam istnieję określony w czasie. Jakim zaś danym oglądom odpowiadają rzeczywiście przedmioty poza mną, należąc tym samym do *zmysłu zewnętrznego*, któremu je przypisać trzeba, a nie wyobraźni; to należy rozstrzygnąć według prawideł, służących do wyróżnienia doświadczenia w ogóle (nawet wewnętrznego) od urojenia, przy czym zawsze podstawą będzie twierdzenie, że doświadczenie zewnętrzne rzeczywiście istnieje. Można do tego dodać jeszcze następną uwagę: wyobrażenie o czymś *trwałym* w istnieniu nie jest tym samym co *wyobrażenie trwałe*, gdyż ono może być bardzo ruchome i zmienne, jak wszystkie nasze wyobrażenia, nawet wyobrażenia materii, ale odnosi się do czegoś trwałego, co musi być zatem rzeczą od wszystkich moich wyobrażeń wyróżnioną i zewnętrzną, której egzystencja zawarta jest koniecznie w *określeniu* mojego własnego istnienia i wraz z tym określeniem tworzy jedno-jedynę doświadczenie, które by nawet wewnętrznie się nie przejawilo, gdyby nie było (po części) zarazem zewnętrznym. *Jak* to się dzieje? tego dokładniej wyjaśnić niepodobna, tak samo jak tego, jakim sposobem w ogóle pomyśleć możemy coś trwającego w czasie, czego spółbytność z kolejnym przemianami wytwarza pojęcie zmiany. [przypis autorski]

W różnych ogłoszonych przez siebie pismach (już to przy sposobności oceniania niektórych książek, już to w osobnych rozprawach) zauważyłem z wdzięcznym zadowoleniem, że duch gruntowności nie zmarł w Niemczech, tylko zakrzyczany został na czas krótki modnym tonem geniuszkowatej swobody w myśleniu, i że cierniste ścieżki Krytyki, wiodące do szkolnej wprawdzie, lecz w tym charakterze jedynie trwałej a więc najniezbędniejszej umiejętności czystego rozumu, nie odstraszyły dzielnych a jasnych głów od zajęcia się nią, dla jej opanowania. Tym zasłużonym mężom, tak szczęśliwie łączącym z gruntownością myśli jeszcze talent przejrzystego wykładu (którego ja sobie przyznać nie mogę), pozostawiam wykończenie mojej pracy, tu i owdzie ułomnej jeszcze pod tym względem; bo w takim wypadku zostać odpartym nie stanowi niebezpieczeństwa zgola, lecz raczej być niezrozumianym. Co do mnie nie mogę odtąd wdawać się w prowadzenie sporów, jakkolwiek starannie baczyć będę na wszystkie wskazówki, czy to od przyjaciół czy od przeciwników wychodzące, aby je odpowiednio zużytkować w przyszłym obrobieniu systematu tej propedeutyki. A ponieważ wśród tych prac jużem się dość głęboko pochylił ku starości (w tym miesiącu ku sześćdziesiątemu czwartemu rokowi): muszę więc oszczędnie szafować czasem, jeśli mam wykonać swój plan opracowania metafizyki zarówno przyrody jak obyczajów, na potwierdzenie trafności Krytyki rozumu spekulatywnego oraz praktycznego; rozjaśnienia zaś ciemności w tym dziele początkowo ledwie podobnych do ominięcia, jak nie mniej obrony całości oczekiwać będę od tych zasłużonych mężów, którzy ją objęli na własność³⁰. W poszczególnych miejscach daje się szczytać każdy wykład filozoficzny (gdyż nie może wystąpić tak opancerzonym jak matematyczny), lubo przy tym ucłonkowanie systematu, rozważanego jako całość, na najmniejsze nie naraża się niebezpieczeństwo; ale ażeby się w nim rozpatrzeć, kiedy jest nowe, nieliczni tylko mają odpowiednią sprawność ducha, a jeszcze nieliczniejsi ochotę, gdyż dla nich wszelka nowość okazuje się niedogodną. W każdym też piśmie, zwłaszcza rozwijającym się w formie mowy swobodnej, wrywając poszczególne miejsca z ich właściwego miejsca i zestawiając je ze sobą, dają się wyłowić pozorne sprzeczności, które w oczach tego, co się spuszcza na cudzą ocenę, rzucają niekorzystne światło na dzieło; ale temu, kto opanował ideą całości, bardzo są łatwe do rozwikłania. Jeżeli jednak teoria ma twardy grunt pod sobą, to działanie i przeciwdziałanie, zagrażające jej zrazu wielkim niebezpieczeństwem, z czasem do tego jeno posłużą, by jej nierówności wygładzić, a gdy się nią zajmą mężowie, odznaczający się bezstronnością, światłem i prawdziwą popularnością, nadać jej niebawem elegancję pożądaną.

Królewiec, w kwietniu 1787

WSTĘP

I. O różnicy między poznaniem czystym a empirycznym

Zadnej nie ma wątpliwości, że całe poznanie nasze zaczyna się wraz z doświadczeniem³¹; bo czymże innym mogłaby władza poznawcza zostać pobudzoną do działania, gdyby nie dokonywały tego przedmioty, które dotyczą [*rühren*] zmysłów naszych i już to same wytwarzają wyobrażenia, już to wprowadzają w ruch naszą działalność rozsądkową, by je porównywała, łączyła lub oddzielała i w ten sposób przerabiała surowe tworzywo

³⁰*tych zasłużonych mężów, którzy ją objęli na własność* — tymi mężami, którzy się pierwsi przejęli nauką Kanta i których ma on zapewne na myśli w tym miejscu, byli: *Jan Schultz*, autor dzieła wydanego w 1784: *Erläuterungen über des Herrn prof. Kant „Kritik der reinen Vernunft“*; *Ludwik Henryk Jakob*, ze stanowiska Kanta krytykujący teoretyczne dowody istnienia Boga: *Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden* 1786; *Karol Krystian Schmidt*, co w r. 1786 ogłosił: *Grundriss der Kritik der reinen Vernunft nebst einen Wörterbuch zum leichteren Gebrauch der Kantischen Schriften*; najbardziej zaś, jako zapalony apostoł nowej nauki, *Karol Leonard Reinhold*, co w r. 1786 rozpoczął w czasopiśmie „Der Deutsche Mercur” popularny wykład: *Briefe über die Kantische Philosophie*; a on później w kilku dziełach dalej ją rozwijał i od zarzutów bronił. [przypis redakcyjny]

³¹*poznanie nasze zaczyna się wraz z doświadczeniem* — „doświadczenie” (*Erfahrung*) jest to według Kanta „poznanie” (*Erkenntnis*) przedmiotów (*Gegenstände*), ukazujących się nam w przestrzeni i czasie; mogą to być poznania poszczególne lub też ich zbiór cały. Poznania takie wyróżnić trzeba od prostych wrażeń zmysłowych, które wcale nie są jeszcze poznaniem i nie tworzą doświadczenia; to bowiem wówczas dopiero powstać może, gdy do wrażeń dołączymy pojęcia powszechności i konieczności, zaczerpnięte z umysłu naszego. Tego atoli zasadniczego twierdzenia, że samo doświadczenie nigdy by nam nie dało pojęcia powszechności i konieczności, Kant nigdzie nie dowodzi, uważając je z góry za pewnik. [przypis redakcyjny]

[materiał, *Stoff*] wrażeń zmysłowych na poznanie przedmiotów, zwane doświadczeniem? Co do czasu zatem żadne poznanie w nas nie powstaje przed doświadczeniem a wszelkie z nim się poczyna.

Chociaż jednak wszelkie poznanie nasze poczyna się *wraz* z doświadczeniem, nie wpływa przecież całkowicie z doświadczenia. Łatwo bowiem być by mogło, że nawet nasze poznanie doświadczone jest czymś złożonym z tego, co otrzymujemy za pośrednictwem wrażeń, i z tego, co nasza własna władza poznawcza (przez wrażenia zmysłowe jedynie pobudzona) wydobywa z siebie samej, który to dodatek nie wcześniej odróżniamy od owego tworzywa głównego [*Grundstoff*], aż długa wprawa zwróci nań uwagę naszą i uczyni nas zdolnymi do wydzielenia go.

Następcza się zatem pytanie, wymagające co najmniej dokładniejszego zbadania, nie zaś natychmiastowego załatwienia według pierwszych pozorów, mianowicie, czy istnieje takie poznanie, niezależne od doświadczenia, a nawet od wszelkich wrażeń zmysłowych? Takie *poznania* nazywają poznaniem a priori³² i odróżniają je od *empirycznych*, mających swe źródła a posteriori, to jest w doświadczeniu.

Wyrażenie to wszakże nie jest jeszcze dostatecznie określonym, by uwydatnić całe znaczenie, odpowiadające przedłożonemu pytaniu. Zwykło się bowiem o niejednym poznaniu, wydobytym ze źródeł doświadczalnych, powiadać, że je mamy lub pozyskujemy *a priori*, dlatego że go nie wzięliśmy bezpośrednio z doświadczenia, aleśmy je wyprowadzili z jakiegoś ogólnego prawidła, które przecież także zawdzięczamy doświadczeniu. I tak mówią np. o kimś, co odkopał podwaliny swego domu: mógł o tym wiedzieć *a priori*, że dom upadnie, to jest, nie powinien był czekać na doświadczenie, aż upadnie rzeczywiście. Atoli nie mógł też wiedzieć tego *całkowicie* a priori³³. Bo to, że ciała są ciężkie, że zatem upadają, skoro się usunie z pod nich podpora, musiało mu być wprawdzie znane z doświadczenia.

W dalszym tedy ciągu przez poznania *a priori* nie takie rozumieć będziemy, które powstają niezależnie od tego lub owego doświadczenia, ale wręcz niezależne od wszelkiego doświadczenia. Przeciwnie im są poznania empiryczne czyli takie, które możliwymi są tylko *a posteriori* tj. w skutek doświadczenia. Spomiędzy poznania *a priori* *czystymi* nazywają się te, w których nie ma żadnej przymieszki empirycznej. Tak np. twierdzenie: każda zmiana ma swoją przyczynę, jest wprawdzie twierdzeniem *a priori*, ale nie czystym, ponieważ zmiana jest to pojęcie, które z doświadczenia tylko wydobyć można.

II. Posiadamy pewne poznania *a priori*, a nawet pospolity rozsądek nigdy bez nich nie jest

Chodzi tu o cechę, po której byśmy mogli napewno wyróżnić czyste poznanie od empirycznego. Uczy nas wprawdzie doświadczenie, że coś ma takie a takie własności, ale nie uczy, że innymi być by nie mogło. Otóż jeżeli *po pierwsze* znajdzie się twierdzenie, które pomyśleć można tylko wraz z jego koniecznością, to jest ono sądem *a priori*: a jeżeli nadto nie jest wyprowadzonym z żadnego innego prócz takiego, które znowu samo ma znamię konieczności, to jest wręcz *a priori*. *Po wtóre*: Doświadczenie nigdy nie nadaje swoim sądom prawdziwej czyli ściślej powszechności, tylko umowną i porównawczą (przez indukcję), tak że właściwie znaczyć to musi: o ile dotąd zauważyliśmy, nie ma żadnego wyjątku od tego czy owego prawidła. Jeżeli więc sąd jakiś pomyślimy w ściślej

³² Takie poznania nazywają poznaniem a priori — według Arystotelesa i scholastyków, poznaniem *a priori* (*πρότερον*) jest poznanie z przyczyny (*cognitio ex causa* lub *per causa*); *a posteriori* (*ὑστερον*) poznanie ze skutków (*cognitio ex effectu*); przy czym Arystoteles rozróżniał jeszcze, bacząc na czasowy stosunek przyczyny do skutku: *πρότερον ὑστερον* *πρός ἡμᾶς* (dla nas) i *πρότερον ὑστερον* *τη φύσει* (z natury). W ciągu wieku XVIII takie pojęcie zatarło się, a natomiast zaczęto apriorycznymi nazywać poznania osiągnięte za pomocą wnioskowania; aposteriorycznymi zaś poznania za pomocą spostrzeżeń zmysłowych. U Wolffa jest już takie określenie: *eruerit veritatem a priori=elicere nondum cognita ex aliis cognitis ratiocinando; eruerit veritatem a posteriori=solo sensu*. Za takim określeniem poszedł Baumgarten [...], a za nim Kant, który ze swej strony wprowadził odróżnienie aprioryczności bezwzględnej (*czystej*) i względnej, odróżnienie całkiem obce pierwotnemu znaczeniu wyrażenia. A trzeba odróżnienie to mieć na pamięci, ażeby nie oskarżać Kanta o sprzeczność z samym sobą, gdyż przy końcu pierwszego rozdziału *Wstępu* [...] zdanie o przyczynowości nazywa nieczystym *a priori*, a w dziale drugim [...] podaje go za przykład aprioryczności sądu; tam bowiem położył nacisk na pojęcie *zmiany*; tu na pojęcie powszechności i konieczności. [przypis redakcyjny]

³³ *nie mógł też wiedzieć tego całkowicie* a priori — w wielu wydaniach znajdujemy tu mylne wyrażenie: „całkowicie *a posteriori*”. [przypis tłumacza]

jego powszechności, to jest tak, że nie dopuszczamy żadnego zgoła wyjątku, to nie jest on wywiedziony z doświadczenia, lecz ma doniosłość wręcz *a priori*. Empiryczna zatem powszechność jest tylko dowolnym stopniowaniem doniosłości od takiej, która obejmuje większą część wypadków, do takiej, która obejmuje wszystkie, jak np. w zdaniu: wszystkie ciała są ciężkie. Natomiast gdzie ścisła powszechność należy do istoty sądu, tam wskazuje ona odrębne źródło poznawcze tegoż sądu, mianowicie władzę poznawania *a priori*. A więc konieczność i ścisła powszechność są to niezawodne znamiona poznania *a priori* i nierozłącznie do siebie wzajem należą. Atoli ponieważ przy ich użyciu łatwiej jest niekiedy wykazać przypadkowość w sądach, niż ich empiryczne ograniczenie³⁴; albo też ponieważ czasami bardziej przekonywającym bywa wykazać nieograniczoną powszechność, nadaną przez nas pewnemu sądowi, niż jego konieczność: przeto lepiej jest posługiwać się osobno owymi dwoma wspomnianymi sprawdzianami, bo każdy z nich sam przez się jest niezawodny.

Że takie konieczne i w najściślejszym znaczeniu, więc czyste sądy *a priori* istnieją rzeczywiście w poznaniu ludzkim, łatwo dowieść. Chcemy przykładu z umiejętności? dość jeno pomyśleć o wszystkich twierdzeniach matematyki: chcemy przykładu z najpospolitszej praktyki rozsądkowej? może ku temu posłużyć twierdzenie, że wszelka zmiana musi mieć jakąś przyczynę; owszem w tym drugim przykładzie pojęcie przyczyny zawiera w sobie tak widocznie pojęcie konieczności powiązania ze skutkiem i pojęcie ścisłej powszechności prawidła, że przypadłoby całkowicie, gdybyśmy je chcieli, jak to zrobił Hume, wyprowadzić z częstego zestawiania tego, co się odbywa, z tym, co poprzedza, i z wypływającego stąd przyzwyczajenia (więc z podmiotowej jedynie konieczności) do kojarzenia ze sobą wyobrażeń. Nawet nie uciekając się do takich przykładów na dowiedzenie rzeczywistości czystych zasad *a priori* w naszym poznaniu, moglibyśmy dowieść ich nieodzowności dla umożliwienia samegoż doświadczenia, a zatem *a priori*. Bo skąd by samo doświadczenie powzięło swą pewność, gdyby wszystkie prawidła, według których postępuje, były wciąż empiryczne tylko, a więc przypadkowe? Stąd nie można im chyba przyznać znaczenia pierwszych zasad. Tu wszakże na tym możemy poprzestać, żeśmy czyste użycie naszej władzy poznawczej wraz z jego znamionami jako fakt przedstawili.

Nie tylko jednak w sądach, lecz nawet w pojęciach wykazuje się aprioryczny początek niektórych z nich. Odrzucenie po kolei ze swego doświadczalnego pojęcia ciała wszystko, co w nim jest empiryczne, tj. barwę, twardość lub miękkość, ciężar, nieprzenikliwość, — a pozostałyby jeszcze przestrzeń, jaką owo ciało (które już całkiem znikło) zajmowało, tej zaś już odrzucić nie możecie. Podobnież, lubo swoje empiryczne pojęcie jakiegoś cielesnego czy niecielesnego przedmiotu pozbawicie wszelkich własności, jakie podaje wam doświadczenie; to nie możecie jednak odjąć mu tych, które w myśli waszej wystawiają go jako substancję lub też coś przynależnego substancji (aczkolwiek to pojęcie obejmuje większy zakres niż pojęcie przedmiotu w ogóle). Musicie tedy, z nagłeni koniecznością, z jaką się wam to pojęcie narzuca, przyznać, że ono ma swą siedzibę *a priori* w waszej władzy poznawczej³⁵.

³⁴Atoli ponieważ przy ich użyciu łatwiej jest niekiedy wykazać przypadkowość w sądach, niż ich empiryczne ograniczenie — idąc za wskazówką E. Adicka, przestawiłem tu części zdania, ponieważ sens tego wymaga. Powszechnie czyta się w tym miejscu: „Weil es aber im Gebrauche derselben bisweilen leichter ist, die empirische Beschränktheit derselben, als die Zufälligkeit in den Urtheilen (...) zu zeigen”. [przypis tłumacza]

³⁵I. O różnicy między poznaniem czystym a empirycznym (...) II. Posiadamy pewne poznania *a priori* (...) — zamiast tych dwu pierwszych rozdziałów wstępu znajduje się pierwszym wydaniu, gdzie wstęp ma tylko dwie części (I. Idea filozofii transcendentalnej, II. Podział filozofii transcendentalnej), następny króciutki wykład: „Doświadczenie jest bez wątpienia pierwszym wytworem, jaki uskutecznia nasz rozsądek, opracowując surowy materiał wrażeń zmysłowych. Właśnie przez to jest ono pierwszym oświeceniem, a w dalszym rozwoju tak niewyczerpanym w nowym nauczaniu, że złączone razem życie wszystkich przyszłych pokoleń nigdy nie pozuje braku nowych wiadomości, jakie mogą być na tym froncie zebrane. Mimo to nie jest ono bynajmniej jedynym polem, na którym by nasz rozsądek dał się zamknąć. Powiada nam ono wprawdzie, że coś istnieje, ale nie powiada, że tak konieczne a nie inaczej być musi. Dlatego też nie daje nam wcale prawdziwej powszechności, a rozum, który takich właśnie poznań wielce jest żądny, bywa przez nie raczej drażniony niż zaspakajany. Otóż takie powszechnie poznania, mające zarazem cechę konieczności wewnętrznej, muszą być od doświadczenia niezależne, jasne same przez się i pewne; nazywają je tedy poznaniem *a priori*; gdy przeciwnie to, co zapożyczonym jest tylko, jak to powiadają, od doświadczenia, poznaje się jeno *a posteriori* czyli empirycznie. Otóż okazuje się, co jest niezmiernie godne uwagi, że nawet wśród naszych doświadczeń łączą się poznania, które muszą mieć początek *a priori* i które może do tego jeno służyć, by zaprowadzić łączność między naszymi wyobrażeniami zmysłowymi. Albowiem, kiedy się nawet z wyobrażeń usunie wszystko, co zawdzięczamy

III. Filozofia potrzebuje umiejętności, która by określiła możliwość, zasady i obszar wszelkich poznań *a priori*

Ważniejszym jeszcze atoli, niż wszystko poprzednie, jest to, że pewno poznania porzucają nawet pole wszelkich możliwych doświadczeń i za pomocą pojęć, którym odpowiadający przedmiot nigdzie w doświadczeniu nie może być dany, rozszerzają pozornie zakres sądów naszych poza wszelkie jego granice.

I na takich to właśnie poznaniach, wybiegających ponad świat zmysłowy, w których doświadczenie dostarczyć nie może ani wskazówki ani sprostowania, opierają się badania rozumu naszego, poczytywane przez nas z powodu ważności swojej za daleko przedniejsze a z powodu celu ostatecznego za daleko wznioślejsze, niż wszystko, czego nauczyć się może rozsądek na polu zjawisk; przyczym narażając się nawet na niebezpieczeństwo błędzenia, odważamy się raczej na wszystko, niżbyśmy mieli zaniechać tak doniosłych poszukiwań, czy to z jakiegoś względu na trudności i wątpliwości, czy też wskutek lekceważenia i zubożenia.

Tymi nieuchronnymi zagadnieniami samego czystego rozumu są: *Bóg, Wolność i Nieśmiertelność*. Umiejętność zaś, której zadanie ostateczne, przy użyciu wszystkich środków przygotowawczych, zmierza właściwie tylko do rozwiązania tych zagadnień, nazywa się *metafizyką*, a jej postępowanie jest z początku dogmatyczne. to znaczy, podejmuje się ona wykonania, pewna siebie, nie roztrząsnąwszy wprzód, czy rozum podoła lub nie podoła tak wielkiemu przedsięwzięciu³⁶.

Otóż wydaje się przecie rzeczą naturalną, że opuściwszy pole doświadczenia, nie przystąpimy, z poznaniem nie wiadomo skąd nam przybyłymi i na rachunek twierdzeń, których początku nie znamy, do wznoszenia natychmiast budowli, nie upewniwszy się poprzednio co do jej podwalin przez staranne badania: — że zatem przede wszystkim zadamy raczej pytanie, jakim sposobem rozsądek przyjść może do tych wszystkich poznań *a priori*, i jaki też mają one zakres, doniosłość i wartość. Rzeczywiście nic w tym naturalniejszego, jeśli się przez wyraz: *naturalny* pojmuje to, co dzieć się winno w sposób słuszny i rozumny; ale jeśli przezeń rozumiemy to, co się dzieje pospolicie, to znów nic naturalniejszego i zrozumialszego nad to, iż takiego badania nie podejmowano przez czas długi. Jedną bowiem część owych poznań, matematyczną, cieszy się od dawna posiadaniem pewności i przez to rozbudza przyjazne oczekiwanie i co do innych, chociażby te miały całkiem odmienną przyrodę. Prócz tego, kiedy się jest poza kołem doświadczenia, to ma się pewność, iż doświadczenie nas nie pobije. Powab rozszerzenia poznań swoich jest tak wielki, że tylko jakaś wyraźna sprzeczność, w jaką się popadnie, może wstrzymać w dalszym pochodzie. Sprzeczność atoli da się wyminąć, kiedy urojenia swoje bardzo ostrożnie urządzimy, choć urojeniami być wskutek tego nie przestają.

Matematyka daje nam świetny przykład, jak daleko, niezależnie od doświadczenia, zająć możemy w poznaniu *a priori*³⁷. Otóż ona zajmuje się przedmiotami i poznaniem

zmysłom, to pozostają przecie jeszcze pewne pierwotne pojęcia i z nich zrodzone sądy, które musiały powstać całkiem *a priori*, niezależnie od doświadczenia, ponieważ one to sprawiają, że o przedmiotach ukazujących się zmysłom możemy więcej powiedzieć (a przynajmniej sądzimy, że możemy powiedzieć), niżby nauczyć zdołało samo doświadczenie, i że owe twierdzenia zawierają w sobie prawdziwą powszechność i ścisłą konieczność, jakich nie może dostarczyć samo empiryczne poznanie". [przypis tłumacza]

³⁶Tymi nieuchronnymi zagadnieniami (...) — ustęp od słów: „Tymi nieuchronnymi zagadnieniami” do „tak wielkiemu przedsięwzięciu” jest dodatkiem drugiego wydania. [przypis tłumacza]

³⁷Matematyka daje (...) przykład, jak daleko (...) zająć możemy w poznaniu *a priori* — apriorycznego pochodzenia twierdzeń matematyki Kant nie dowodzi nigdzie. Matematycy tej miary co B. Riemann i H. Helmholtz uznają owszem empiryczną podstawę „pewników” geometrycznych, chociaż wraz z Kantem przyjmują aprioryczność samych wyobrażeń przestrzeni i czasu jako umysłowo koniecznych organizacyjnych współczynników dla wszelkich empirycznych danych na polu geometrii. Zob. Ueberweg *Geschichte der Philosophie der Neuzeit* wyd. IX, t. IV, 230 i n. Por. też rozprawę Benno Erdmanna: *Die Axiome der Geometrie* 1877. Spomiędzy wielu innych zasługują na uwagę wywody Jana Stuarta Milla, który w swoim *Systemacie logiki dedukcyjnej i indukcyjnej* poświęcił rozdział V księgi II dowodzeniu (polemizując z przeciwnymi poglądami Whewella: *Philosophy of Discovery*), że pewniki geometryczne są uogólnieniami wyprowadzonymi ze spostrzeżeń. Myśl główna jego argumentacji mieści się w § 5, gdzie mówiąc o możności unaoczniania sobie w myśli różnych twierdzeń geometrycznych (jakby w odpowiedzi na zapatrywania Kanta, którego zresztą zgoła nie uwzględni), powiada: „Nie byłibyśmy uprawnieni do zastępowania obserwacji rzeczywistości przypatrywaniem się obrazowi w umyśle naszym, gdyby nas nie nauczyło długie doświadczenie, że przymioty rzeczywistości wiernie się powtarzają w obrazie; tak jak wtedy dopiero wolno nam z naukowego punktu widzenia opisywać jakieś zwierzę, któregośmy nigdy nie widzieli, według wizerunku jego zdjętego dagerotypowo (fotograficznie), gdyśmy rozległym doświadczeniem nabyli przekonania, że przypatrywanie się takiemu wizerunkowi ściśle się równoważy z ob-

dopóty jeno, dopóki się one dają przedstawiać przez unaocznienie. Okoliczność ta jednak łatwo uchodzi uwagi, gdyż unaocznienie w myśli może być dane nawet *a priori*, a stąd ledwie się wyróżnia od czystego jeno pojęcia. Ujęty takim dowodem potęgi rozumu, popychając do rozszerzenia poznania nie widzi zgoła żadnych granic. Leciutki gołąb, przesywający swobodnym lotem powietrze, czujący przecież jego opór, mógłby powziąć wyobrażenie, że mu się daleko lepiej jeszcze powiedzie w przestrzeni bezpowietrznej. Podobnie *Platon* porzucił świat zmysłowy, stawiający rozsądkowi tak ciasne obręby, i puścił się poza jego granice, na skrzydłach idei, w próżną przestrzeń czystego rozsądku. Nie spostrzegł, że wysiłkami swoimi nie toruje sobie wcale drogi, gdyż nie miał żadnego oparcia, ni by podstawy, na której by mógł się wyprostować i przy której mógłby sił swych użyć, ażeby ruszyć z miejsca rozsądek. Zwyczaj to jednak los rozumu ludzkiego w zakresie spekulacji, że wykończy swoją budowlę jak można najrychlej i potem dopiero zastanawia się, czy też fundament dobrze został położony. A wtedy wyszukuje się najróżnorodniejszych ubarwień, by wlać w nas otuchę co do jego doskonałości; lub też by zgoła odrzucić takie spóźnione i niebezpieczne badanie. Co nas wszakże podczas budowy uwalnia od wszelkiej troski i podejrzliwości i schlebia nam pozorną gruntownością, to rzecz następna. Wielki, a może największy dział zajęcia rozumu naszego polega na rozczłonkowywaniu pojęć, jakie o przedmiotach już mamy. To dostarcza nam mnóstwa poznań, które, chociaż są po prostu tylko wyjaśnieniami czy tłumaczeniami tego, co się w pojęciach naszych (lubo w sposób splątany jeszcze) już myślowo zawierało, bywają cenione na równi z nowymi wiadomościami przynajmniej co do formy, jakkolwiek co do materii czyli treści nie rozszerzają wcale posiadanych przez nas pojęć, tylko je na części rozkładają. A że z tego postępowania wynika rzeczywiste poznanie *a priori*, dające się bezpiecznie i pożytecznie rozwijać, rozum więc pod tym pozorem przemycy, nie spostrzegając tego nawet, twierdzenia całkiem innego rodzaju, w których do danych pojęć dołącza całkiem obce i to aprioryczne, lubo nie wiadomo, jak on do nich dociera, i lubo takie pytanie zgoła nawet na myśl nam nie przychodzi.

Zamierzam więc zaraz na początku pomówić o różnicy tego dwojakiego rodzaju poznania.

IV. O różnicy między sędami analitycznymi a syntetycznymi³⁸

We wszystkich sędach, w których występuje stosunek podmiotu do orzeczenia (rozważamy tu tylko sądy twierdzące, gdyż potem łatwo to zastosować do przeczących), stosunek ten dwojakim sposobem wyrazić się może. Albo orzeczenie B należy do podmiotu A jako coś, co w tym pojęciu A (w sposób utajony) jest zawarte; albo też B leży całkiem poza pojęciem A, chociaż się znajduje z nim w związku. W pierwszym wypadku nazy-

serwacją oryginału”. Warto też odczytać rozumowania A. Baina w jego *Logice* (przekład polski 1878). [przypis redakcyjny]

³⁸O różnicy między sędami analitycznymi a syntetycznymi — różnicę między sędami analitycznymi a syntetycznymi zazwyczaj określano w sposób następujący: metoda, podnosząca się przez rozczłonkowanie danego pojęcia od rzeczy uwarunkowanej do poznania warunków, a wreszcie zasad, jest analityczną; metoda zaś schodząca od zasad do poznania rzeczy uwarunkowanej jest syntetyczną. Kant uznał za analityczny taki tylko sąd, w którym orzeczenie jest rozwinięciem jeno pojęcia, zawartego w podmiocie według prawidła scholastyków: *Quid in subiecto est implicite, in praedicato est explicite*. Ale ponieważ w podmiocie można włożyć, w miarę rozwinięcia umysłu, mniej albo więcej; zatem dla jednych sąd może być w tym znaczeniu jeszcze analitycznym, kiedy dla innych musi się wydawać już syntetycznym. Zob. E. Adickes w wydaniu *Krytyki czystego rozumu* s. 45, 46. Przedmiotowego czynnika, który by nas zmuszał do ścisłego rozróżnienia sądów analitycznych od syntetycznych, dopatrzeć trudno. Dla przykładu dość będzie powołać się na fakt, że toż samo zdanie, które Kant poczytuje za analityczne (wszystkie ciała są rozciągłe), Trentowski uważa za syntetyczne. Oto jego słowa: „Mówiąc np. wszelkie ciała jest rozciągłe; wszelka myśl jest duchowej natury; każda idea jest jednym i tymże samym umysłem, — wydają zdania składnicze [syntetyczne], bo rozciągłość jest pojęciem, w którym rzeczy; duchowa natura pojęciem, w którym myśli; a umysł pojęciem, w którym idee składają się w metafizyczną jedność. Składnicze zdania, jako zdania zestroju wszystkości w jedność, i jako przeciwniki empirycznych zdań rozkładniczych, są zdaniami metafizycznymi. Kant i filozofia niemiecka, uważając zdania rozkładnicze za zdania *a priori*, byli zniewoleni przez loiczną awożność [konsekwencję] do ujrzenia w zdaniach składniczych zdań *a posteriori*. Stąd powstało owo sławne pytanie: *Wie sind die synthetischen Urtheile a priori möglich?* które Kant postawił na czele swej *Krytyki rozumu* i usiłował rozwiązać z wielką pracą, potem i mozolem. Pytanie to uległo się przez błędne pojęcie zdań rozkładniczych i składniczych. Jakkolwiek *Krytyka rozumu* Kantowska jest czcigodnym, pożytecznym i słusnie sławnym dziełem; opiera się przecież na oczywistym niezrozumieniu swego zadania” (*Myśli* II, s. 115). Zresztą sam Kant w *Nauce o metodzie* [...] dał przykład, jak sądy syntetyczne, mianowicie empiryczne, mogą być różne u różnych ludzi, stosownie do stopnia ich wiedzy i bystrości; jeden np. w pojęciu „złota” może mieścić więcej znamion niż drugi, bo jeden będzie je znał lepiej, dokładniej niż drugi. [przypis redakcyjny]

wam sąd *analitycznym*, w drugim — *syntetycznym*. Sądy analityczne (twierdzące) są to więc takie, w których połączenie orzeczenia z podmiotem pomyślane zostało na mocy *tożsamości*; takie zaś, w których połączenie to pomyślane zostało bez utożsamienia, nazywam syntetycznymi. Pierwsze można by nazwać także *sądami wyjaśniającymi*, drugie *sądami rozszerzającymi*, ponieważ tamte przez orzeczenie nic nie dodają do pojęcia podmiotu, tylko je przez rozczłonkowanie dzielą na pojęcia częściowe, które w nim już były (choć sposobem powikłanym) pomyślane; gdy tymczasem sądy syntetyczne do pojęcia podmiotu dodają orzeczenie, które w nim nie było pomyślane i żadnym rozczłonkowaniem nie mogłoby z niego być wydobytym. Na przykład, kiedy powiadam: wszystkie ciała są rozciągłe, jest to sąd analityczny: ponieważ nie potrzebuję wychodzić poza pojęcie, jakie mam o ciele, by odnaleźć rozciągłość jako z nim połączoną, lecz tylko pojęcie to rozczłonkować, tj. uświadomić sobie jeno tę różnorodność, jaką w nim zawsze myślą upatruję, by napotkać tu owo orzeczenie. Jest to zatem sąd analityczny. Przeciwnie, kiedy powiadam: wszystkie ciała są ciężkie, to orzeczenie jest tu czymś zupełnie innym od tego, co mam w samym pojęciu ciała w ogóle. Dodaniem takiego orzeczenia tworzy się więc sąd syntetyczny.

Sądy doświadczalne, jako takie, są wszystkie syntetyczne. Byłoby bowiem niedorzecznym opierać sąd analityczny na doświadczeniu, gdyż nie potrzebuję zgoła wychodzić poza swoje pojęcia, aby powziąć sąd, a więc świadectwo doświadczenia jest mi zbyteczne. Że ciało jest rozciągłe — to twierdzenie, pewne *a priori*, nie zaś sąd doświadczalny. Zanim bowiem przejdę do doświadczenia, mam już wszystkie warunki do mego sądu w pojęciu, z którego mogę na mocy zasady sprzeczności wydobyć jeno orzeczenie a przez to zarazem uświadomić sobie konieczność sądu, o której doświadczenie nawet by mnie nie pouczyło. Przeciwnie, jakkolwiek w pojęciu ciała w ogóle nie włączam orzeczenia ciężkości, to przecież owo pojęcie oznacza przedmiot doświadczenia jedną jego częścią, do której mogę zatem dodać jeszcze inne części tegoż doświadczenia, jak gdyby należały do pierwszej. Mogę pojęcie ciała poznać poprzednio analitycznie za pomocą cech rozciągłości, nieprzenikliwości, kształtu itp., które wszystkie zamykają się w tym pojęciu. Otóż rozszerzam swoje poznanie i oglądając się na doświadczenie, z którego wydobyłem to pojęcie ciała, spostrzegam, że ciężkość zawsze się wiąże z powyższymi cechami, i dodaję ją syntetycznie jako orzeczenie do owego pojęcia. A zatem na doświadczeniu to opiera się możliwość syntezy orzeczenia ciężkości z pojęciem ciała, ponieważ oba pojęcia, chociaż się nie zawierają jedno w drugim, należą jednakże, lubo w sposób przypadkowy, do siebie, jako części pewnej całości, mianowicie doświadczenia, które jest również syntetycznym połączeniem oglądów³⁹.

Lecz w sądach syntetycznych *a priori* brak zupełnie tego środka pomocniczego, Kiedy mam wyjść poza pojęcie A, by uznać pojęcie B jako z nim związane, czymże jest to, na czym się wspieram i na czym synteza staje się możliwą? kiedy nie mam tu możności rozejrzenia się za tym na polu doświadczenia. Weźmy zdanie: Wszystko, co się dzieje, ma swoją przyczynę. W pojęciu czegoś, co się dzieje, myślę wprawdzie o istnieniu, *przed* którym czas upływa itp. a stąd dają się wyprowadzić sądy analityczne. Ale pojęcie przyczyny leży całkowicie poza owym pojęciem i zapowiada coś odmiennego od tego, co się dzieje, a więc wcale się nie zawiera w tym drugim wyobrażeniu. Jakim tedy sposobem mogę wypowiadać coś zupełnie odmiennego od tego, co się dzieje w ogóle, i uznawać pojęcie przyczyny, chociaż w tamtym niezawarte, za należące do niego i to nawet koniecz-

³⁹*Sądy doświadczalne, jako takie* — zamiast ustępu: „Sądy doświadczalne, jako takie (...) syntetycznym połączeniem oglądów” jest w pierwszym wydaniu, co następuje: „Otóż widać stąd: 1) że przez sądy analityczne poznanie nasze wcale się nie rozszerza, tylko pojęcie, jakie już mam, zostaje rozłożone i memu rozumieniu uprzystępnione; 2) że przy sądach syntetycznych oprócz pojęcia podmiotu muszę mieć jeszcze coś innego (x) na czym opiera się rozum, aby uznać orzeczenie, w owym pojęciu niezawarte, za należące do niego. Wobec sądów empirycznych, czyli doświadczalnych nie ma się w tej mierze trudności żadnej. Bo to x jest całkowitym doświadczeniem co do przedmiotu, o jakim myślę w pojęciu A, stanowiącym część jeno tego doświadczenia. Chociaż bowiem w pojęcie ciała w ogóle nie włączam orzeczenia ciężkości, oznacza ono jednak całkowite doświadczenie za pomocą jednej jego części, do której zatem mogę dodać inne jeszcze części tegoż samego doświadczenia, jako należące do pierwszej. Mogę pojęcie ciała poznać poprzednio analitycznie za pomocą cech rozciągłości, nieprzenikliwości, kształtu itp., które wszystkie zamykają się w tym pojęciu. Otóż rozszerzam swoje poznanie i oglądając się na doświadczenie, z którego wydobyłem to pojęcie ciała, spostrzegam, że ciężkość zawsze się wiąże z powyższymi cechami. Doświadczeniem tedy jest owo x, które leży za pojęciem A, i na którym opiera się możliwość syntezy orzeczenia ciężkości B z pojęciem A”. [przypis tłumacza]

nie należące? Czymże tu jest to nieznanne x , na którym rozum się wspiera. jeśli sądzi, że poza pojęciem A odnajdzie obce mu orzeczenie B , które pomimo to poczytuje za związane z nim? Nie może to być doświadczenie, ponieważ przytoczona zasada dodaje drugie wyobrażenie do pierwszego, nie tylko przypisując mu większą powszechność, lecz takie konieczność, a więc całkiem *a priori* i z samych jedynie pojęć. Otóż właśnie na takich twierdzeniach syntetycznych, to jest rozszerzających, polega całe zadanie naszego spekulatywnego poznania *a priori*, gdyż analityczne są wprawdzie niesłychanie ważne i potrzebne, ale po to jeno, by osiągnąć taką wyraźność pojęć, jakiej wymagamy do bezpiecznej i rozległej syntezy, jako do zdobyczy rzeczywiście nowej.

V. We wszystkich umiejętnościach teoretycznych rozumu mieszczą się sądy syntetyczne jako zasady⁴⁰

1. *Sądy matematyczne wszystkie są syntetyczne.* Twierdzenie to uszło, zdaje się, uwagi dotychczasowych roztrząsaczy rozumu ludzkiego, a nawet wprost sprzeciwia się wszystkim ich zapewnieniom, chociaż jest nieodparcie pewnym, a w zastosowaniu bardzo ważnym. Przekonawszy się bowiem, że wnioski matematyków wszystkie wysnuwają się wedle prawa sprzeczności (czego wymaga przyroda każdej pewności apodyktycznej); wmówiono więc sobie, że i same zasady poznajemy na mocy prawa sprzeczności; a w tym się mylono; bo zdanie syntetyczne może być istotnie utworzone wedle prawa sprzeczności, lecz tym tylko sposobem, iż przybierze się jakieś inne zdanie syntetyczne, z którego można tamto wywnioskować, — nigdy zaś samo przez się.

Przed wszystkim trzeba zauważyć, że właściwe twierdzenia matematyczne zawsze są sądami apriorycznymi, nie zaś empirycznymi, gdyż mieszczą w sobie konieczność, której z doświadczenia wziąć niepodobna. Atoli, jeżeli ktoś nie zechce się na to zgodzić, niech i tak będzie; ograniczam moje twierdzenie tylko do czystej matematyki, której pojęcie samo już wskazuje, iż ona zawiera w sobie nie empiryczne, lecz jeno czyste poznanie *a priori*.

Wołno by zrazu pomyśleć, że twierdzenie: $7 + 5 = 12$ jest tylko sądem analitycznym, wynikającym z pojęcia sumy siedmiu i pięciu według prawa sprzeczności. Jednakże zastanowiwszy się dokładniej, widzimy, że pojęcie sumy 7 i 5 nic w sobie więcej nie zawiera jak tylko złączenie obu liczb w jedną-jedyną, ale przez to wcale jeszcze nie zostało pomyślanym, jaka to jest ta liczba, co obie tamte obejmuje. Pojęcie dwunastu bynajmniej nie jest pomyślane już przez to, że sobie pomyślał złączenie siedmiu i pięciu, i choćbym jak najdłużej rozczłonkował swoje pojęcie o takiej możliwej sumie, to nie napotkam w nim przecież dwunastu. Potrzeba wyjść poza te pojęcia, przywołując na pomoc unaocznienie, odpowiadające jednej z dwu liczb, np. swoje pięć palców, albo (jak *Segner* w swojej *Arytmetyce*) pięć punktów, i dopiero kolejno jednostki danych w oglądzie pięciu dołączać do pojęcia siedmiu. Biorę tedy najprzód liczbę 7, a dla pojęcia 5 przywoławszy ku unaocznieniu na pomoc palce swojej ręki, dodaję kolejno jednostki, które poprzednio skupilem, by wytworzyć liczbę 5, w owym moim obrazie, do liczby 7, i widzę tym sposobem powstającą liczbą 12. Że 7 mają być dołączone, to już wprawdzie pomyślałem w pojęciu sumy $= 7 + 5$, ale nie to, że ta suma równa jest 12. Twierdzenie zatem arytmetyczne jest zawsze syntetyczne; o czym przekonywamy się tym wyraźniej, im trochę większe bierzemy liczby, bo wtedy widać jasno, że choćbyśmy nie wiem jak wykręcali i obracali nasze pojęcia, to nie przywoławszy unaocznienia na pomoc, nigdy byśmy nie mogli odnaleźć sumy przez samo rozczłonkowanie naszych pojęć.

Podobnież żadne zasadnicze twierdzenie czystej geometrii nie jest analityczne. Że linia prosta pomiędzy dwoma punktami jest najkrótszą — to zdanie syntetyczne. Moje bowiem

⁴⁰V. *We wszystkich umiejętnościach teoretycznych rozumu (...)* — Rozdział V i VI dodał Kant dopiero w drugim wydaniu. W pierwszym zamiast nich znajdują się zdania stanowiące przejście do VII rozdziału wydania II: „Kryje się tu więc pewna tajemnica [»Gdyby któremu z dawnych przyszło było na myśl choćby zadać jeno to pytanie, to by się ono potężnie opierało wszystkim aż do naszych czasów systematom czystego rozumu i oszczędziło tyle próżnych prób, podejmowanych na ślepo, bez wiedzy o tym, z czym się ma właściwie do czynienia« (przypis autora).], której wyjawienie może jedynie uczynić pewnym i niezawodnym postęp na bezgranicznym polu czystego poznania rozsądkowego, mianowicie wykryć z należytą powszechnością podstawy możliwości sądów syntetycznych *a priori*, wyświecić warunki umożliwiające każdy ich gatunek i całe to poznanie (stanowiące osobny dla siebie rodzaj) w pewnym całokształcie według pierwotnych źródeł, podziałów, obszaru i granic oznaczyć nie pobieżnym jeno zarysem, lecz określić całkowicie i w sposób dla wszelakiego użytku dostateczny. Tyle tymczasowo o właściwości znamionującej sądy syntetyczne”. [przypis tłumacza]

pojęcie o tym, co *proste*, nie mówi mi nic o wielkości, lecz jedynie tylko o jakości. Pojęcie więc czegoś najkrótszego jest tu dodanym i nie może być wydobyte z pojęcia linii prostej za pomocą żadnego rozczłonkowania. Trzeba tedy wziąć i tu na pomoc unaocznienie, bo tylko za jego pośrednictwem umożliwia się synteza.

Niektóre jeno nieliczne twierdzenia przyjmowane przez geometrów są istotnie analitycznymi i opierają się na zasadzie sprzeczności; ale one jako zdania identyczne, służą też tylko za pasmo w metodzie, a nie jako zasady, np. $a = a$ tj. całość równa się sama sobie, albo $(a + b) > a$, tj. całość jest większa od swej części. Ale i takie nawet twierdzenia, chociaż ich ważność wynika z samych pojęć, dlatego tylko dopuszczone są w matematyce, że przedstawić je można w unaocznieniu. Jedynie z dwuznaczności wyrażenia powstaje w nas zazwyczaj przekonanie, jakoby orzeczenie takich sądów apodyktycznych mieściło się już w naszym pojęciu i jakoby zatem sąd był analityczny. Mianowicie, do danego pojęcia musimy dołączyć w myśli pewne orzeczenie, a ta konieczność tkwi już w samych pojęciach. Ale pytanie nie w tym leży, co *mamy* dołączyć w myśli do danego pojęcia, ale co w nim *rzeczywiście myślimy*; a wówczas okazuje się, że orzeczenie dołącza się wprawdzie do owych pojęć w sposób konieczny, ale nie jako pomyślane w samym pojęciu, tylko za pośrednictwem unaocznienia, które musi dopomóc pojęciu⁴¹.

2. *Przyrodznawstwo (Fizyka) mieści w sobie sądy syntetyczne a priori jako zasady.* Przytoczę jeno parę zdań dla przykładu, jako to, że we wszystkich zmianach świata cielesnego ilość materii pozostaje niezmienną, albo że w każdym udzielaniu się ruchu działanie i przeciwdziałanie zawsze muszą być sobie równe. W obu tych zdaniach widoczną jest nie tylko konieczność, a więc ich początek aprioryczny, ale i to także, że są sądami syntetycznymi. W pojęciu bowiem materii nie myślę o jej trwałości, lecz tylko o jej obecności w przestrzeni przez wypełnienie tejże. Wychodzę więc rzeczywiście poza pojęcie materii, by coś *a priori* do niego dodać w myśli, czego w nim nie pomyślałem. Zdanie to nie jest tedy analitycznym, ale syntetycznym, a jednak pomyślanym *a priori*; — i tak też jest we wszystkich innych twierdzeniach czystej części Przyrodznawstwa.

3. W *Metafizyce*, choćbyśmy ją poczytywali tylko za poszukiwaną dotąd jedynie, lecz przecie z przyrody rozumu ludzkiego nieodzowną umiejętność, *powinny mieścić się syntetyczne poznania a priori*; nie o to bynajmniej jej chodzi, by tylko rozczłonkować pojęcia, jakie tworzymy sobie *a priori* o rzeczach, i przez takie rozczłonkowanie objaśniać je analitycznie, lecz chcemy rozszerzyć nasze poznania *a priori*, do czego musimy się posługiwać takimi twierdzeniami, które do danego pojęcia przyczyniają coś, co w nim nie było zawarte, i przy pomocy sądów syntetycznych *a priori* zająć tak daleko, żeby samo doświadczenie zdążyć za nami nie zdołało, np. w zdaniu: świat musi mieć jakiś pierwszy początek itp. Metafizyka więc tym sposobem, przynajmniej *ze względu na cel swój*, składa się z samych zdań syntetycznych *a priori*.

VI. Ogólne zadania czystego rozumu

Już przez to bardzo dużo się zyskuje, kiedy się może mnóstwo poszukiwań podciągnąć pod formułę jednego-jedynego zadania, przez to bowiem ułatwia się nie tylko sobie własne swoje zajęcie, określając je dokładnie, lecz i każdemu innemu, chcącemu je zbadać, sąd, czyśmy uczynili zadość swojemu przedsięwzięciu czy też nie. Otóż właściwe zadanie czystego rozumu zawiera się w pytaniu:

Jakim sposobem mogą powstawać sądy syntetyczne a priori?

Że metafizyka znajdowała się dotychczas w tak chwiejnym stanie niepewności i sprzeczności, przypisać to należy tej tylko przyczynie, że tego zadania nie przywołano sobie wcześniej na myśl, a może nawet i różnicy między sądami *analitycznymi a syntetycznymi*. Od spełnienia zadania tego lub też od przekonywającego dowodu, że owa możliwość, którą żąda ono poznać wyraźnie, wcale nie istnieje naprawdę, zależy byt lub upadek metafizyki, *Dawid Hume*⁴², który spośród wszystkich filozofów najbardziej się przybliżył do

⁴¹Niektóre jeno nieliczne twierdzenia przyjmowane przez geometrów (...) — cały prawie ustęp o sądach matematycznych wszedł do II wyd. *Krytyki z Prolegomenów Kanta* zob. przekład polski tego dziełka, przez R. Piątkowskiego, s. 16–18. [przypis tłumacza]

⁴²*Dawid Hume który spośród wszystkich filozofów najbardziej się przybliżył do tego zadania* — Hume w ten sposób streszcza swój wykład dotyczący zasady przyczynowości czyli „koniecznego powiązania ze sobą” pewnych objawów: „Kaźde wyobraźenie jest odbiciem jakiegoś poprzedniego wrażenia lub uczucia, a gdzie nie możemy odnaleźć wrażenia, możemy być pewni, że tam nie ma wcale wyobraźenia. We wszystkich poszczególnych wy-

tego zadania, lecz nie obmyślił go w sposób należyście określony i w jego powszechności, zatrzymawszy się jeno przy syntetycznym zdaniu o związku skutku ze swoją przyczyną (*principium causalitatis*), sądził, iż wykazał, że takie zdanie *a priori* jest całkiem niemożliwe. Wedle jego wniosków wszystko, co nazywamy metafizyką, byłoby prostym omamieniem rzekomego rozumowego myślenia o tym, co w istocie zapożyczone jeno zostało z doświadczenia a skutek nałogu nabrało pozoru konieczności. Do takiego zapatrywania, burzącego wszelką czystą filozofię, nigdy by on nie był doszedł, gdyby miał być przed oczyma nasze zadanie w jego powszechności; zrozumiałby bowiem, że wedle jego dowodzenia nie mogłaby istnieć także czysta matematyka, ponieważ ta zawiera niewątpliwie twierdzenia syntetyczne *a priori*; a od takiego poglądu uchroniłby go pewnie jego zdrowy rozsądek,

W rozwiązaniu powyższego zadania mieści się już zarazem możliwość czystego użycia rozsądku w założeniu i wykonaniu wszystkich umiejętności, zawierających syntetyczne poznanie *a priori* przedmiotów, tj. mieści się odpowiedź na pytania:

Jakim sposobem może powstać czysta matematyka?

Jakim sposobem może powstać czyste przyrodoznawstwo?

Co do tych umiejętności, ponieważ rzeczywiście są one dane, można nader stosownie pytać: *jakim sposobem* są one możliwe, bo że możliwymi być muszą, dowodzi tego ich rzeczywiste istnienie⁴³. Ale co się tyczy *metafizyki*, to dotychczasowy jej lichej rozwój oraz ta okoliczność, że o żadnej dotąd nam przedłożonej co do najistotniejszego punktu jej celu nie można powiedzieć, jakoby rzeczywiście istniała — sprawiają, iż każdemu słusznie nasunąć się musi wątpliwość, czy jest możliwa.

A jednak ten *rodzaj poznania* należy w pewnym względzie uważać także za dany; i metafizyka, chociaż nie jako umiejętność, to jako skłonność przyrodzona (*metaphysica naturalis*) jest również rzeczywista. Rozum bowiem ludzki zmierza niepowstrzymanie, nie powodowany samą tylko próżnością wiedzenia wiele, lecz zmuszony własną potrzebą, aż do takich pytań, na które nie może odpowiedzieć ani doświadczalne użycie rozumu ani zaczerpnięte stąd zasady; toteż istotnie we wszystkich ludziach, gdy się w nich rozum wzniesie do spekulacji, po wszystkie czasy istniała jakaś metafizyka i pozostanie w nich na zawsze.

I o niej tedy jawi się pytanie:

Jakim sposobem może powstać metafizyka jako skłonność przyrodzona?

padkach działania ciał lub umysłów nie ma nic, co by wywoływało jakieś wrażenie siły lub koniecznej łączności, a zatem nie może też poddawać wyobrażenia o nich. Atoli kiedy ukazuje się kilka jednostajnych wypadków, a zawsze za tym samym przedmiotem idzie ten sam skutek; wówczas zaczynamy urabiać sobie pojęcie przyczyny i łączności. Wtedy *czujemy* nowe czucie czy wrażenie, to jest nałogową łączność w myśli lub wyobraźni między pewnym przedmiotem a jego zwykłym towarzyszem; a czucie to jest źródłem tego wyobrażenia, którego poszukujemy [tj. pojęcia przyczynowości]. Albowiem gdy wyobrażenie to powstaje z pewnej liczby podobnych do siebie wypadków, a nie z jednego poszczególnego wypadku, musi zatem powstawać z tej cechy, jaką się pewna liczba wypadków różni od każdego wypadku poszczególnego. Ależ owa nałogowa łączność, czyli przejście przez wyobraźnię jest jedyną cechą, jaką się one różnią od siebie. W każdym innym szczególe są sobie równe. Pierwszy wypadek ruchu, udzielonego przez zderzenie się dwu kul bilardowych, jaki widzieliśmy, jest zupełnie podobny do każdego wypadku, jaki nam następnie widzieć się zdarzy, z tym tylko wyjątkiem, że za pierwszym razem nie mogliśmy *uwymioskować* jednego skutku z drugiego, a możemy zrobić to teraz po długim szeregu jednostajnego doświadczenia". („*Every idea is copied from some preceding impression or sentiment; and where we cannot find any impression, we may be certain there is no idea. In all single instances of the operation of bodies or minds, there is nothing that produces any impression, nor consequently can suggest any idea of power or necessary connection. But when many uniform instances appear, and the same object is allways followed by the same event, we then begin to entertain the notion of cause and connection. We then feel a new sentiment or impression, to wit, a customary connection in the thought or imagination between one object and its usual attendant; and this sentiment is the original of that idea which we seek for. For as this idea arises from a number of similar instances, and not from any single instance; it must arise from that circumstance, in which the number of instances differ from every individual instance. But this customary connection or transition of the imagination is the only circumstance in which they differ. In every other particular they are alike*"); por. Hume: *Enquiry concerning human understanding*, oddział VII, sekcja 2 pod sam koniec. W wyd. *Essays literary, moral and political*, Londyn, Ward. Lock et Co. b. r. s. 355. [przypis redakcyjny]

⁴³Co do tych umiejętności, ponieważ rzeczywiście są one dane (...) bo że możliwymi być muszą, dowodzi tego ich rzeczywiste istnienie — co do czystego przyrodoznawstwa można by jeszcze mieć wątpliwości. Atoli dość się rozpatrzyć w rozmaitych twierdzeniach napotykanym na początku właściwej fizyki empirycznej, jako to o stałej ilości materii, o bezwładności, równości działania i przeciwdziałania itd., a rychło nabierze się przeświadczenia, że one tworzą: *physicam puram* (lub: *racionalem*), która zaiste zasługuje na to, by ją oddzielnie rozważać jako osobną umiejętność w ciasnym czy szerokim, ale bądź co bądź w całym jej zakresie. [przypis autorski]

To znaczy: jakim sposobem z przyrody powszechnego rozumu ludzkiego wypływają pytania, które zadaje sobie czysty rozum i na które odpowiedzieć, o ile zdoła, zagnalony jest własnym swym wymaganiem?

Atoli, ponieważ przy wszystkich dotychczasowych próbach odpowiedzi na te naturalne pytania, np. czy świat ma początek czy też jest od wieków? itp. zachodziły wciąż nieuchronne sprzeczności; nie można zatem poprzestać na samej przyrodzonej skłonności do metafizyki, tj. na czystej władzy rozumowej, z której bądź co bądź wyrasta jakaś metafizyka (mniejsza o to jaka); lecz trzeba odszukać możliwość dojścia z nią do jakiejś pewności czy to wiedzy czy też nie-wiedzy o przedmiotach, to jest możliwość albo rozstrzygnięcia jej pytań o przedmiotach, albo też o mocy lub nie-mocy rozumu wydawania o nich sądu; a więc o możliwości bezpiecznego rozszerzenia naszego czystego rozumu lub też o oznaczenie mu określonych i niewątpliwych obrębów. To ostatnie pytanie, wpływające z powyższego powszechnego zadania, byłoby więc takie:

Jakim sposobem może powstać metafizyka jako nauka?

Krytyka rozumu prowadzi tedy w końcu nieodwołalnie do umiejętności; dogmatyczne jego użycie bez krytyki wiedzie natomiast do bezpodstawnych zapatrywań, którym przeciwstawić można równoważne z pozoru, a zatem do *sceptycyzmu*.

Umiejętność ta nie może też mieć wielkiej odstraszałającej objętości, ponieważ zatrudnia się nie przedmiotami rozumu, których różnaitość jest nieskończona, lecz tylko sama sobą; zagadnieniami, wydobywającemu się z własnego jej łona, nasuwanymi jej nie przez przyrodę rzeczy, różnych od niej, ale przez jej własną; ponieważ wreszcie, poznawszy najprzód dokładnie własną władzę wobec przedmiotów, mogących się jej nastroczyć w doświadczeniu, łatwo jej będzie określić wyczerpująco i na pewno obszar i granice swego usiłowanego użycia poza obrębami wszelkiego doświadczenia. Można tedy i potrzeba wszystkie dotychczas dokonane próby wytworzenia metafizyki w sposób dogmatyczny uważać za niebyłe; gdyż co w jednej lub drugiej jest analitycznym, mianowicie samym rozczłonkowaniem pojęć, towarzyszących *a priori* rozumowi naszemu, nie stanowi jeszcze bynajmniej celu, lecz jest tylko przygotowaniem do właściwej metafizyki, zamierzającej rozszerzyć syntetycznie poznanie *a priori*, i do tego celu się nie nadaje, ponieważ pokazuje tylko, co się w tych pojęciach zawiera, a nie to, jak my *a priori* dochodzimy do takich pojęć, aby według nich móc określić ich należyte użycie w zastosowaniu do przedmiotów wszelkiego poznania w ogóle. Niewiele też potrzeba samozaparcia na to, by się wyrzec tych roszczeń, ponieważ niezaprzeczalne a przy dogmatycznym postępowaniu nieuchronne sprzeczności rozumu z samym sobą już od dawna odebrały każdej dotychczasowej metafizyce wszelkie poważanie. Więcej natomiast wytrwałości zażyć wypadnie, by się trudnością zewnątrz a oporem z zewnątrz nie dać powstrzymać i umiejętności, dla rozumu ludzkiego niezbędnej, której każdy wystający konar można wprawdzie odciąć, ale niepodobna wyrwać korzenia, — za pomocą innego, dotychczasowemu wprost przeciwnego opracowania w końcu raz już przecie dopomóc do wzrostu pomyślnego i owocnego.

VII. Idea i podział odrębnej umiejętności pod nazwą Krytyki czystego rozumu

Z tego wszystkiego wypływa tedy idea odrębnej umiejętności, mogącej się nazywać *Krytyką czystego rozumu*⁴⁴. Bo rozum jest władzą, dostarczającą nam *zasad* poznania *a priori*. A więc czystym rozumem jest ten, co zawiera zasady poznania czegoś zgoła *a priori*. *Organonem*⁴⁵ czystego rozumu byłby ogół tych zasad, wedle których wszystkie czyste poznania *a priori* mogą być nabywane i rzeczywiście tworzone. Dokładne rozwinięcie takiego organonu wydałoby systemat czystego rozumu. Ale ponieważ od tego bardzo

⁴⁴idea odrębnej umiejętności, mogącej się nazywać *Krytyką czystego rozumu* (...) — w pierwszym wydaniu: „(...) która by mogła posłużyć do krytyki czystego rozumu. A *czystym* zwie się każde poznanie, niez mieszane z niczym sobie obcym. Mianowicie zaś nazywamy *zgoła czystym* takie poznanie, w którym nie ma wcale przymieszki doświadczenia i wrażenia, które jest możliwe całkiem *a priori*. Otóż rozum jest władzą (...)” itd. [przypis tłumacza]

⁴⁵*Organon* — *Organonem* nazwano zbiór pism Arystotelesa, dotyczących logiki, jako *narzędzia* do rozbioru i udoładnienia naszych pojęć. W jednym z tych pism (*Topiká* [Topika] VIII, 14) powiedział Stagiryta, że ważną jest dla osiągnięcia poznania umiejętnego pomocą (*óργανον* [organon]), byśmy umieli wyciągać wyniki ze zdań sobie przeciwnych; a w *Metafizyce* (IV, 3), że do badań nad bytem rzeczywistym (*ὅν ἢ ὄν*) wtedy dopiero zabrać się można, gdy się zapoznało z *Analityką*. Te orzeczenia posłużyły uczniom Arystotelesa do nazwania jego dzieł logicznych *organonem*. [przypis redakcyjny]

wiele się wymaga, a jeszcze nie wiadomo, czy tu możliwym jest w ogóle rozszerzenie naszego poznania i w jakich wypadkach stać się to zdoła; możemy więc umiejętność samej oceny czystego rozumu, jego źródeł i granic, uważać za *propedeutykę* do systematu rozumu czystego. Takiej propedeutyki niepodobna nazwać *nauką [doktryną]*, lecz tylko *krytyką* czystego rozumu, a jej pożytek ze względu na spekulację byłby istotnie tylko ujemny (negatywny), służyłby nie do rozszerzenia, ale do rozjaśnienia jeno rozumu naszego i chronienia go od błędów, co przecież jest już zyskiem bardzo wielkim.

Nazywam *transcendentalnym* wszelkie poznanie, zajmujące się w ogóle nie tak przedmiotami, jak naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile ten ma być możliwym *a priori*⁴⁶. *Systemat* takich pojęć zwałby się *filozofią transcendentalną*. Ale tej na początek żądać byłoby znowu za dużo. Albowiem, gdy taka umiejętność musiałaby w całości zawierać zarówno poznanie analityczne, jak syntetyczne *a priori*; ma ona, ze względu na nasz zamiar, zbyt wielki obszar, ponieważ my analizę o tyle jeno ciągnąć zamyślamy, o ile jest niezbędnie potrzebna, by zasady syntezy apriorycznej — o co nam tutaj właśnie chodzi — roztrząsać w całym ich zakresie. Badanie to, którego właściwie nie możemy nazwać nauką [doktryną], tylko krytyką transcendentalną, gdyż jej zadaniem nie jest rozszerzenie samych poznań, jeno ich sprostowanie, oraz danie kamienia probierczego do oceny wartości lub bezwartości wszelkich poznań *a priori*, — stanowi przedmiot obecnej pracy naszej. Krytyka taka jest więc przygotowaniem, jeśli da się, do jakiegoś *Organonu*, a jeśli to się nie powiedzie, to przynajmniej do jego *Kanonu*⁴⁷, wedle którego mógłby bądź co bądź kiedyś być wyłożony, zarówno analitycznie jak syntetycznie, systemat filozofii czystego rozumu, czy on *zasadzać* się będzie na *rozszerzeniu* czy też na samym jeno *wytknięciu* granic jego poznania. Bo że to jest możliwym, że owszem taki system mógłby niezbyt wielką mieć objętość tak, iż można by mieć nadzieję wykończenia go całkowicie, daje się to już z góry z tego osądzić, że tu nie przyroda rzeczy, która jest niewyczerpana, lecz rozsądek, wydający sądy o przyrodzie rzeczy, a i ten znowu tylko ze względu na swe poznanie *a priori*, stanowi przedmiot, którego zasób, ponieważ nie potrzebujemy szukać go zewnątrz, nie może się utaić przed nami i wedle słusznego domysłu dosyć jest *szczypli*, by go się dało całkowicie objąć, wedle jego wartości lub bez wartości oznaczyć i poddać należytej ocenie.

Tym mniej oczekiwać tu należy krytyki książek i systematów czystego rozumu, lecz tylko krytyki samego czystego rozumu jako władzy poznawczej. Wtedy jeno, gdy się ją ma za podstawę, posiada się niewątpliwy kamień probierczy do oceny treści filozoficznej dawnych i nowych dzieł w tym zawodzie; w przeciwnym razie niepowołany dziejopis i sędzia ocenia bezpodstawne zapatrywania innych za pomocą własnych, również bezpodstawnych⁴⁸.

Filozofia transcendentalna jest to idea umiejętności⁴⁹, do której krytyka czystego rozumu ma nakreślić cały plan architektonicznie, to jest według zasad, z całkowitym poręczeniem za zupełność i bezpieczeństwo wszystkich części, składających się na tę budowlę. Jest ona systematem wszystkich zasad czystego rozumu⁵⁰. Że krytyka ta nie nazywa się już samą filozofią transcendentalną, stąd tylko wynika, iż aby stać się zupełnym systematem, musiałaby ona zawierać także dokładną analizę całego poznania ludzkiego *a priori*. Otóż krytyka nasza musi wprawdzie bądź co bądź roztoczyć przed oczyma całkowite wylczenie wszystkich *pojęć zasadniczych*, wytwarzających owo wspomniane czyste poznanie; ale słusznie się powstrzymuje od dokładnej analizy tychże pojęć, jak i od całkowitego przeglądu wszystkich pochodnych. Bo najprzód taki rozbiór nie prowadziłby do celu,

⁴⁶ *jak naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile ten ma być możliwym a priori* — w pierwszym wydaniu: „naszymi apriorycznymi pojęciami o przedmiotach”. [przypis tłumacza]

⁴⁷ *kanon* — w pierwotnym znaczeniu *pion*; w ogóle wszystko, co służy do utrzymania rzeczy w pionowym położeniu; przenoście służy do określenia prawidła, wzoru, zasady naczelnej i zbioru takich zasad. Stąd Epikur i jego zwolennicy Logikę nazywali *Kanoniką*. Trentowski przezwiał kanon *czczewym*, jako mieszczącym w sobie zasady, „które rozum szacować, prawo świata, które wszelka jaźń rozumna *czcić* musi” (*Myslini* I, 26). [przypis redakcyjny]

⁴⁸ *Tym mniej oczekiwać tu należy (...)* — ustęp: „Tym mniej (...) również bezpodstawnych” jest dodatkiem drugiego wydania. [przypis tłumacza]

⁴⁹ *Filozofia transcendentalna jest to idea umiejętności (...)* — tu się rozpoczyna drugi rozdział *Wstępu* w pierwszym wydaniu. [przypis tłumacza]

⁵⁰ *Jest ona systematem wszystkich zasad (...)* — ustęp: „Jest ona (...) zasad czystego rozumu” to dodatek drugiego wydania. [przypis tłumacza]

gdz nie budzi wątpliwości, napotykaną przy syntezie, której poświęcona jest właściwie cała krytyka; a po wtóre, sprzeciwiałoby się to jedności planu brać na siebie odpowiedzialność za zupełność analizy takiej i wywodu pojęć pochodnych, od czego zwolnić się chyba można ze względu na swój właściwy zamiar. Ta zupełność rozbioru jako też wywód pochodności z pojęć *a priori*, mających się kiedyś dostarczyć, da się przecie łatwo przeprowadzić, skoro tylko przede wszystkim istnieć one będą jako wyczerpujące zasady syntezy i skoro niczego brakować nie będzie ze względu na ten zamiar istotny.

Do krytyki czystego rozumu należy zatem wszystko, co tworzy filozofię transcendentálną; jest ona całkowitą ideą tej filozofii transcendentalnej, lecz jeszcze nie samą tą umiejętnością, ponieważ w analizę zapuszcza się o tyle tylko, o ile wymaga tego zupełna ocena syntetycznych poznań *a priori*.

Przy podziale takiej umiejętności najgłówniej na to baczyć należy, żeby tu nie wchodziły żadne pojęcia, zawierające w sobie cośkolwiek empirycznego, czyli żeby poznanie *a priori* było zupełnie czyste. Stąd, lubo najwyższe prawa moralności i jej zasadnicze pojęcia z poznaniem apriorycznymi, nie należą przecież do filozofii transcendentalnej, ponieważ muszą one uznać pojęcia przyjemności i nieprzyjemności, żądź i skłonności itp., będące wszystkie pochodzenia empirycznego, wprawdzie nie za podstawę swoich przepisów, lecz przy układzie systematu czystej obyczajności włączyć je koniecznie do tego systematu w pojęciu obowiązku, jako przeszkody, która ma być pokonana, lub jako powabu, który nie ma stać się pobudką działania⁵¹. Dlatego też filozofia transcendentalna jest umiejętnością tylko czystego *spekulatywnego* rozumu. Cała bowiem praktyka, o ile obejmuje pobudki, wiąże się z uczuciami, które należą do empirycznych źródeł poznania.

Otóż, jeżeli się chce ustanowić podział tej umiejętności z ogólnego stanowiska systematu w ogóle, to ta, którą obecnie wykładamy, musi zawierać w sobie naprzód: *naukę o pierwiastkach poznania* [*Elementarlehre*], podrugie *naukę o metodzie* [metodologię, *Methodenlehre*] czystego rozumu. Każda z tych części głównych będzie miała swoje poddziały, których uzasadnienie tutaj nie da się jeszcze wyłożyć. To tylko jako wstęp czy ostrzeżenie wydaje się tu potrzebnym, że istnieją dwa pnie poznania ludzkiego, wyrastające może z jednego wspólnego, lecz nam nieznanego korzenia⁵², mianowicie zmysłowość i rozum;

⁵¹ponieważ muszą one uznać pojęcia przyjemności i nieprzyjemności (...) — w pierwszym wydaniu: „ponieważ pojęcia przyjemności i nieprzyjemności, żądź i skłonności, samowoli itd., będące wszystkie pochodzenia empirycznego, musiałyby być przy tym z góry przyjęte”. [przypis tłumacza]

⁵²dwa pnie poznania ludzkiego (...) z jednego wspólnego korzenia — to zdanie Kanta o wspólnym korzeniu zmysłowości i rozumu posłużyło później do wytworzenia filozofii monistycznej, mianowicie Schellingowego *Ideenstatis-system*. Widnieje też ono u Hippolyte'a Taine'a w dziele *De l'Intelligence* (1871), gdzie między innymi czytamy: „Przyroda więc ma dwa oblicza, a wypadki kolejne i równoczesne, stanowiące ją, można pojąć i poznać dwoma sposobami: z wnętrza i same w sobie, oraz z zewnątrz i za pośrednictwem wrażenia, jakie wywierają na zmysły nasze. Dwa oblicza są równoległe, i wszelka linia przecinająca jedno przecina też drugie na tej samej wysokości. Widziana z jednej strony, przyroda za pierwiastki swoje ma wypadki, które możemy poznać tylko w stanie najwyższej złożoności, a które w tym stanie zowiemy wrażeniami. Widziana z drugiej strony, za pierwiastki swoje ma ona wypadki, które jasno pojmujemy jedynie w stanie najwyższej prostoty, a które w stanie tym zowiemy ruchami drobinowymi. Z pierwszego punktu widzenia jest ona drabiną wypadków umysłowych, kolejnych i równoczesnych, których złożoność *maleje*, w miarę tego jak się schodzi ze szczytu nam świadomego, by zstąpić aż do podstawy, u której nie mamy już świadomości. Z drugiego punktu widzenia, jest ona drabiną wypadków fizycznych, kolejnych i równoczesnych, których złożoność *wzrasta* w miarę tego, jak się wychodzi od podstawy, pojmowanej przez nas jasno, by wdrzeć się aż na szczyt, o którym nie mamy zgoła wyobrażenia dokładnego. Każdy szczebel złożoności z jednej strony drabiny wykazuje z drugiej strony równy szczebel złożoności. Z obu stron, u podstawy drabiny wypadki są nieskończonościowe; we wrażeniach, których rozbiór można posunąć nieco dalej, tj. we wrażeniach słuchu i wzroku, widać, że jak wypadek umysłowy tak i wypadek fizyczny przechodzi w czasie bardzo krótkim przez szereg szczebli ściśle nieskończony. Z jednej strony i z drugiej, od podstawy do szczytu, odpowiedniość jest zupełna. Zdanie po zdaniu, słowo w słowo, wypadek fizyczny, tak jak go sobie wyobrażamy, jest *przekładem* wypadku moralnego” (*La nature a deux faces, et les événements successifs et simultanés qui la constituent peuvent être conçus et connus de deux façons, par le dedans et en eux-mêmes, par le dehors et l'impression qu'ils produisent sur nos sens. Les deux faces sont parallèles, et toute ligne qui coupe l'une coupe l'autre à la même hauteur. Vue d'un côté, la nature a pour éléments des événements que nous ne pouvons connaître qu'à l'état de complication suprême, et qu'en cet état nous nommons sensations. Vue de l'autre côté, elle a pour éléments des événements que nous ne concevons clairement qu'à l'état de simplicité extrême, et qu'en cet état nous nommons mouvements moléculaires. Au premier point de vue, elle est une échelle d'événements moraux, successifs et simultanés, dont la complication va décroissant, si l'on part du sommet dont nous avons conscience, pour descendre jusqu'à la base dont nous n'avons pas conscience. Au second point de vue, elle est une échelle d'événements physiques, successifs et simultanés, dont la complication va croissant, si l'on part de la base que nous concevons clairement, pour aller jusqu'au sommet dont nous n'avons aucune idée précise. Tout degré de complication d'un côté de l'échelle indique de l'autre côté un degré de complication égal. Des deux côtés, à la base*

przez pierwszą przedmioty zostają nam *dane*, przez drugi zaś — *pomyślane*. O ile tedy okaże się, że zmysłowość zawiera wyobrażenia *a priori*, stanowiące warunek, od którym nam przedmioty są dawane, o tyle należałaby ona do filozofii transcendentalnej. Transcendentalna nauka o zmysłach musiałaby tedy należeć do pierwszej części wiedzy o pierwiastkach⁵³, ponieważ warunki, pod którymi przedmioty poznania ludzkiego jedynie są dawane, występują pierwiej od tych, pod którymi bywają pomyślane.

de l'échelle, les événements sont infinitésimaux; on a vu dans les sensations dont on peut pousser un peu loin l'analyse, celles de l'ouïe et de la vue, que l'événement moral comme l'événement physique passe dans un temps très-court par une série rigoureusement infinie de degrés. D'un côté à l'autre, depuis la base jusqu'au sommet, la correspondance est parfaite. Phrase à phrase, mot à mot, l'événement physique, tel que nous nous le représentons, traduit l'événement moral." I, 365–7). Jest to rodzaj międzywierszowego (*interlinéal*) przekładu z jednego języka na drugi. [przypis redakcyjny]

⁵³Transcendentalna nauka o zmysłach musiałaby (...) należeć do pierwszej części wiedzy o pierwiastkach — to znaczy, iż ma tu utworzyć pierwszą część Transcendentalnej nauki o pierwiastkach poznania; drugą częścią tejże nauki jest Logika. [przypis tłumacza]

I. TRANSCENDENTALNA NAUKA O PIERWIĄSTKACH POZNANIA

TRANSCENDENTALNEJ NAUKI O PIERWIĄSTKACH POZNANIA CZĘŚĆ PIERWSZA. ESTETYKA TRANSCENDENTALNA

§ 1

W jakimkolwiek by sposób i jakimikolwiek by środkami poznanie jakieś odnosiło się do przedmiotów, *oglądanie* jest bądź co bądź tym, przez który poznajemy przedmioty bezpośrednio i do którego jako do środka [narzędzia] zmierza wszelkie myślenie. Lecz oglądać wtedy tylko można, gdy przedmiot jest nam dany, a to znowuż przez to jedynie staje się możliwym, przynajmniej dla nas ludzi⁵⁴, że on wpływa w pewien sposób na nasz umysł. Zdolność nabywania wyobrażeń (wrażliwość, [Receptivität]) w miarę tego, jak działają na nas przedmioty, nazywa się *zmysłowością*. A więc za pośrednictwem zmysłowości dawane nam są przedmioty, i ona jedynie dostarcza nam *oglądów*; za pośrednictwem rozsądku zaś zostają pomyślane, i z niego wynikają *pojęcia*. Wszelkie atoli myślenie, czy idzie wprost (bezpośrednio, *directe*), czy kołuje (pośrednio, *indirecte*), musi się w końcu, przy pomocy pewnych cech⁵⁵, wiązać z oglądami, a zatem, jak w nas, ze zmysłowością, gdyż w żaden inny sposób przedmiot nie może nam być dany⁵⁶.

Działanie przedmiotu na zdolność wyobrażania sobie, skoro tylko doznajemy od niego podrażnienia, jest *wrażeniem* [Empfindung]. Taki ogląd, który się odnosi do przedmiotu przy pomocy wrażenia, zwie się *empirycznym*. Nieokreślony przedmiot empirycznego oglądu nazywa się *zjawiskiem* [Erscheinung].

W zjawisku nazywam to, co odpowiada wrażeniu, *materią* [treścią, *die Materie*], zjawiska; to zaś, co sprawia, że rozmaite własności zjawiska mogą być uporządkowane w pewne stosunki, zowią jego *formą*. A ponieważ to, w czym się wrażenia jedynie uporządkowują i mogą być ujęte w pewną formę, nie może już być wrażeniem; więc materia wszelkiego zjawiska jest nam wprowadzić dana dopiero *a posteriori*, lecz jego forma musi całkowicie *a priori* znajdować się w umyśle [im Gemüthe] gotową do przyjęcia wrażeń, a stąd móc być rozpatrywaną oddzielnie od wszelkiego wrażenia.

Wszystkie wyobrażenia, w których nie napotykamy nic, co należy do wrażenia, nazywam *czystymi* (w transcendentalnym rozumieniu). Wedle tego czysta forma oglądów zmysłowych w ogóle znajduje się *a priori* w umyśle, i w niej cała różnorodność zjawisk bywa

⁵⁴przynajmniej dla nas ludzi — [w oryg.] *uns Menschen wenigstens* jest dodatkiem drugiego wydania. [przypis tłumacza]

⁵⁵przy pomocy pewnych cech — [w oryg.] *vermitteltst gewisser Merkmale*: dodatek drugiego wydania. [przypis tłumacza]

⁵⁶musi się (...) wiązać z oglądami (...) gdyż w żaden inny sposób przedmiot nie może nam być dany — że przedmioty (*Gegenstände*) na nas działają (*uns affizieren*), że są nam *dane* (*uns gegeben*), wyrażenia takie i tym podobne, nadzwyczaj często napotykanne w całej *Estetyce transcendentalnej*, a i później nieraz jeszcze wracające, nie mogą razić nikogo, kto przywykł do najbardziej rozpowszechnionego poglądu o stosunku umysłu naszego do zjawisk zewnętrznych. Ale razić musiały tych wszystkich, co pamiętali, że Kant zjawiska, więc i przedmioty w nich ukazujące się, uważał za nasze tylko wyobrażenia, które dlatego jedno nazywają się zewnętrznymi, że je przypisujemy zmysłom zewnętrznym, choć nie potrafimy wytłumaczyć, czemu to, co w nas tylko właściwie się dzieje, uważamy za coś będącego po zewnątrz nas. Jak pogodzić te dwa przeciwne zapatrywania, biedzono się nad tym od czasu wyjścia *Krytyki* po dziś dzień. H. Vaihinger w swoim *Komentarzu* do dzieła Kanta zebrał na 20 stronicach bitego druku (II, 25–55) różne w tym względzie opinie badaczy od końca XVIII w. po r. 1892 i nie doszedł do jakiegos stanowczego wyniku, bo taki jest chyba wręcz niemożliwy. Kant pomimo kilkakrotnych usiłowań (nawet jeszcze w przedmowie do II wydania *Krytyki*), nie potrafił jasno i wyraźnie przeprowadzić dowodu, że jego teoria transcendentalnego idealizmu w niczym nie narusza pospolitej wiary w istnienie rzeczy zewnętrznych, którą i on sam wyznawał. Nie tylko jednak rzeczy zewnętrzne w zwykłym empirycznym znaczeniu, lecz i rzeczy w sobie, przedmioty transcendentalne, nie mogą być poczytywane za przyczynę wrażeń i wyobrażeń naszych, jeśli się będzie ściśle trzymało teorii Kanta, bo te transcendentalne przedmioty nie mogą podlegać kategoriom, a więc też i kategorii przyczynowości, gdyż te poplaczają jedynie w świecie zjawisk, tj. ściśle mówiąc, tylko w świecie wyobrażeń naszych. Jeśli pominiemy różnicę stanowisk filozoficznych, to będzie można upatrzeć pewne podobieństwo pomiędzy wyobrażeniem naszego umysłu, które jednak jest nam „dane”, bo pochodzi od przedmiotów na nas działających, z głośnym orzeczeniem H. Taine’a, że wśród różnych widzeń zapelniających nasz umysł są niektóre zgodne z rzeczywistością zewnętrzną, że zatem wrażenie jest „*une hallucination vraie*”. [przypis redakcyjny]

rozpatrywana w pewnych stosunkach. Tę czystą formę zmysłowości nazwiemy również *czystym oglądem*. I tak, kiedy z wyobrażenia ciała wydzielę i to, co o nim myśli rozsądek, jako: substancję, siłę, podzielność itd., oraz to, co należy w nim do wrażenia, jako: nieprzenikliwość, twardość, barwę itd.; — to z tego empirycznego oglądu jeszcze mi coś pozostaje, mianowicie: rozciągłość i kształt. Te należą do oglądu czystego, który istnieje *a priori* w umyśle, nawet bez rzeczywistego przedmiotu zmysłów czyli wrażenia, tylko jako goła forma zmysłowości.

Umiejętność wszystkich apriorycznych zasad zmysłowości nazywam *Estetyką transcendentálną*⁵⁷. Boć musi istnieć taka umiejętność, tworząca pierwszą część transcendentálnej nauki o pierwiastkach poznania, w przeciwstawieniu do tej, która mieści w sobie zasady czystego myślenia i zwie się *Logiką transcendentálną*.

W Estetyce transcendentálnej wyosobnimy więc najpierw zmysłowość, tym sposobem, że wydzielimy wszystko, co rozsądek myśli przy tym za pomocą swych pojęć, tak aby został tylko i jedynie ogląd empiryczny. Po wtóre od tego oglądu odłączymy jeszcze wszystko, co należy do wrażenia, aby pozostał jedynie czysty ogląd i sama jeno forma zjawisk, co jest jedyną rzeczą, jakiej dostarczyć może *a priori* zmysłowość. Przy tym badaniu okaże się, że są dwie czyste formy zmysłowego oglądu, jako zasady poznania *a priori*, mianowicie przestrzeń i czas, których roztrząsaniem teraz się zajmujemy.

ESTETYKI TRANSCENDENTALNEJ ROZDZIAŁ PIERWSZY. O PRZESTRZENI

§ 2. Metafizyczny wykład tego pojęcia⁵⁸

Za pośrednictwem zmysłu zewnętrznego (własności naszego umysłu) wyobrażamy sobie przedmioty jako będące po zewnątrz⁵⁹ nas i to wszystkie w przestrzeni. Tym określa się lub określić się daje ich kształt, wielkość i stosunek jednego do drugiego.

Zmysł wewnętrzny, za pośrednictwem którego umysł ogląda sam siebie czyli swój stan wewnętrzny, nie daje nam wprawdzie oglądu [obrazu] samej duszy, jako przedmiotu, istnieje wszakże pewna określona forma, pod którą jedynie możliwe jest oglądanie jej wewnętrznego stanu, tak iż wszystko, co należy do określeń wewnętrznych, wyobrażamy sobie w stosunkach czasu. Zewnętrznie czas nie może być oglądany, przestrzeń znowuż nie może być oglądana jako coś w nas będącego.

Czymże tedy jest przestrzeń i czas? Czy to istoty rzeczywiste? Czy to jeno określenia lub nawet stosunki rzeczy, ale takie, które by im były właściwe nawet wówczas, gdyby tych rzeczy nie oglądano; czy też takie, które tkwią jedynie w formie oglądu, a więc w pod-

⁵⁷ Umiejętność wszystkich apriorycznych zasad zmysłowości nazywam Estetyką transcendentálną — sami tylko Niemcy używają obecnie wyrazu *Estetyka* na oznaczenie tego, co inne narody mianują *Krytyką smaku*. Powodem ku temu była zawodna nadzieja, powzięta przez wyborczego analityka Baumgartena, że ocena krytyczna Piękna da się doprowadzić pod zasady rozumowe, a jej prawidła podnieść do znaczenia umiejętności. [Aleksander Bogumił Baumgarten (1714–1762), filozof ze szkoły Wolffa, pierwszy wprowadził nazwę *Estetyki* (*Aesthetica*, 1750–58) na oznaczenie umiejętności zajmującej się pięknem, które określił jako zmysłowo oglądaną i unaocznioną doskonałość. Przymiotnik grecki *αισθητικός* oznaczał: wrażliwy, czujący; lub też dostrzegalny i w tym drugim znaczeniu=*αισθητός*. Przeciwiństwo *αισθητός* i *νοητός* jest przeciwieństwem między zmysłowymi wrażeniami a pojęciami, wytworzonymi przez umysł. Propozycja Kanta nie przyjęła się. *Estetyką* najprzód w Niemczech, a potem i w całym ukształconym świecie zwano tylko nauką o pięknie. Sam zresztą Kant w *Krytyce Rozwagi* (*Kritik der Urteilskraft*) niejednokrotnie nazywał sądy o pięknie sądami estetycznymi; przyp. red.] Usiłowanie to jednak daremne. Wzmiankowane bowiem prawidła, czyli sprawdziany, są ze względu na swe najgłówniejsze źródła empirycznymi tylko, nie mogą więc nigdy służyć za określone prawa a priori, którymi by miał się kierować nasz sąd o rzeczach smaku, raczej ten drugi jest właściwym kamieniem probierczym trafności pierwszych. Z tego powodu dobrze by było, albo nazwę tę znowu przywrócić, zachowując ją tej nauce, która jest prawdziwą umiejętnością (przez co zbliżyłoby się do języka i do rozumienia Starożytnych, u których bardzo był sławny podział poznania na *αισθητός και νοητός*), albo też podzielić się tą nazwą z filozofią spekulatywną i brać Estetykę w znaczeniu już to transcendentálnym, już to psychologicznym. [W I wyd. nie było drugiego projektu do nazwy Estetyki (*albo*); przyp. tłum.]. [przypis autorski]

⁵⁸ *pojęcie* — pojęcie (*Begriff*) u Kanta ma dwojakie znaczenie, raz właściwe, czysto logiczne, jako uogólnienie wyobrażeń, drugi raz szersze, jako wyobrażenie poszczególne czyli ogląd (*Anschauung*). W napisie tedy § 2 należy pojęcie brać w tym szerszym znaczeniu, a wtedy nie będzie bardzo raziło końcowe zdanie, że przestrzeń zgoła nie jest pojęciem, oczywiście w ścisłym znaczeniu. Uwagę tę zastosować też trzeba do kilku innych podobnych miejsc w *Krytyce czystego rozumu*. [przypis redakcyjny]

⁵⁹ *po zewnątrz* — dziś: na zewnątrz. [przypis edytorski]

miotowej właściwości umysłu naszego, bez której te orzeczeniu nie mogą być przyznane żadnej rzeczy?

Ażeby się o tym czegoś dowiedzieć, wyłożymy najprzód pojęcie przestrzeni⁶⁰. Rozumiem zaś przez *wykład* (*Erörterung, expositio*) wyraźne (lubo niewyczerpujące) przedstawienie tego, co należy do jakiegoś pojęcia; wykład jest *metafizycznym*, jeśli zawiera to, co jest znamieniem pojęcia jako danego *a priori*.

1) Przestrzeń nie jest wcale pojęciem empirycznym, które by zostało wywiedzione z doświadczeń zewnętrznych. Albowiem, ażeby jakieś wrażenia można było odnieść do czegoś po zewnątrz mnie (tj. do czegoś w innym miejscu przestrzeni, niż to, gdzie ja się znajduję); podobnie, ażeby je mógł wyobrazić sobie po zewnątrz siebie a jedno obok drugich, zatem nie tylko jako różne, ale też jako w rozmaitych miejscach znajdujące się, to za podstawę ku temu służyć mi już musi wyobrażenie przestrzeni. A zatem wyobrażenie przestrzeni nie może być zapożyczone ze stosunków zjawiska zewnętrznego za pośrednictwem doświadczenia, lecz to zewnętrzne doświadczenie umożliwia się dopiero samo za pomocy wyobrażenia wyżej wspomnianego [tj. wyobrażenia przestrzeni].

2) Przestrzeń jest koniecznym wyobrażeniem *a priori*, stanowiącym podstawę wszystkich oglądów zewnętrznych. Niepodobna sobie nigdy wyobrazić, że przestrzeni zgoła nie ma, chociaż bardzo dobrze da się pomyśleć, że w niej nie napotkamy żadnych przedmiotów. Uważamy ją więc za warunek możliwości zjawisk, a nie za określenie od nich zależne; jest więc wyobrażeniem *a priori*, będącym w sposób konieczny podstawą zjawisk zewnętrznych⁶¹.

3) Przestrzeń nie jest wcale dyskursywnym czyli, jak powiadają, ogólnym pojęciem o stosunkach rzeczy w ogóle, lecz czystym oglądem. Bo popierwsze można wyobrazić sobie jedną tylko jedyną przestrzeń, a kiedy się mówi o wielu przestrzeniach, ma się na myśli jeno części tejże samej jedynej przestrzeni. Części te nie mogą też poprzedzać tej jednej wszystko obejmującej przestrzeni, niby jej składniki (z których by dało się ją złożyć), ale mogą być tylko w niej pomyślane. Jest ona z istoty swojej jedyną; różnaitość w niej, a więc i ogólne pojęcia o przestrzeniach w ogóle, polega wyłącznie tylko na ograniczeniach. Stąd wynika, że co do niej, wszystkim pojęciom służy za podstawę ogląd *a priori* (który empirycznym nie jest). Tak też wszystkie twierdzenia geometryczne, np. że w trójkącie dwa boki, razem wzięte, są większe od trzeciego, nigdy nie wywodzą się z pojęć ogólnych o linii i trójkącie, lecz z oglądu i to *a priori* z pewnością apodyktyczną.

4) Przestrzeń wyobrażamy sobie jako nieskończoną *daną* wielkość. Otóż każde pojęcie musimy wprawdzie pomyśleć jako wyobrażenie, które w nieskończonym mnóstwie rozmaitych możliwych wyobrażeń (jako ich cecha wspólna) jest zawarte, a więc zawiera w sobie i to także; żadne jednak pojęcie jako takie nie może być pomyślane w ten sposób, jakoby zawierało w sobie nieskończoną mnogość wyobrażeń. A przecież tak sobie wystawiamy przestrzeń (gdyż wszystkie części przestrzeni aż do nieskończoności istnieją równocześnie). A więc pierwotne wyobrażenie przestrzeni jest *oglądem a priori*, a nie *pojęciem*⁶².

⁶⁰wyłożymy najprzód pojęcie przestrzeni (...) — w pierwszym wydaniu: „najprzód rozważymy przestrzeń”. Co następuje: „Rozumiem zaś” — do „*a priori*” jest dodatkiem wydania drugiego. [przypis tłumacza]

⁶¹w sposób konieczny podstawą zjawisk zewnętrznych — w pierwszym wydaniu następuje tu kilka jeszcze określeń, które w wydaniu drugim zostały na początku § 3 trochę inaczej ujęte i szerzej rozprawdzone. Pierwotnie brzmiały one tak: „Na tej konieczności *a priori* polega apodyktyczna pewność wszystkich twierdzeń geometrycznych i możliwość ich konstrukcji *a priori*. Mianowicie gdyby to wyobrażenie przestrzeni było pojęciem osiągniętym *a posteriori*, które by wydobyte zostało z powszechnego zewnętrznego doświadczenia; to by pierwsze zasadniczo twierdzenia określeń matematycznych były po prostu spostrzeżeniem tylko. Odnaczałyby się więc całą przypadkowością spostrzeżenia i nie byłoby zgoła koniecznym, aby pomiędzy dwoma punktami była jedna tylko linia prosta, ale tak by jeno zawsze nauczało doświadczenie. Co jest wzięte z doświadczenia, ma jedynie powszechność porównawczą [*comparative Allgemeinheit*] tj. za pomocą indukcji. Można by tedy powiedzieć tylko: o ile zauważono dotychczas, nie znaleziono przestrzeni, która by miała więcej niż trzy wymiary”. [przypis tłumacza]

⁶²Przestrzeń wyobrażamy sobie jako (...) — w pierwszym wydaniu: „Przestrzeń (...) daną wielkość. Ogólne pojęcie przestrzeni (wspólne zarówno stopie jak lokciowi) nie może nic określać co do wielkości. Gdyby nie bezgraniczność w pochodzie oglądania, to by żadne pojęcie stosunków nie prowadziło za sobą zasady jego nieskończoności”. [przypis tłumacza]

§ 3. Transcendentalny wykład pojęcia przestrzeni

Przez wykład transcendentalny rozumiem objaśnienie pojęcia jako zasady, z której można wyświecić możność innych poznać syntetycznych *a priori*. W tym celu potrzeba: 1) żeby takie poznania wypływały rzeczywiście z danego pojęcia: 2) żeby te poznania możliwymi były tylko przez przyjęcie z góry danego sposobu wyjaśnienia tego pojęcia.

Geometria jest umiejętnością, określającą własności przestrzeni syntetycznie a jednak *a priori*. Jakież tedy musi być wyobrażenie przestrzeni, ażeby takie jej poznanie stało się możliwym? Musi być pierwotnie oglądem, gdyż z samego tylko pojęcia nie dają się wyciągnąć twierdzenia, wychodzące poza to pojęcie, a tak się właśnie dzieje w geometrii (*Wstęp*, V). Lecz ogląd ten musi się w nas znajdować *a priori*, to jest przed wszelkim spostrzeganiem przedmiotu, a więc być oglądem czystym, nie empirycznym. Twierdzenia bowiem geometrii są wszystkie apodyktyczne tj. związane ze świadomością o ich konieczności, np. przestrzeń ma tylko trzy wymiary; takie zaś twierdzenia nie mogą być sądami empirycznymi czyli doświadczalnymi, ani też z nich wywnioskowanymi (*Wstęp*, II).

Jak tedy może tkwić w umyśle ogląd zewnętrzny, wyprzedzający same przedmioty, w którym pojęcie tych przedmiotów da się określić *a priori*? Oczywiście nie inaczej, jak tylko wówczas, jeśli ma siedzibę w podmiocie jedynie, jako jego właściwość formalna doznawania podrażnień od przedmiotów i od przedmiotów i otrzymywania przez to *bezpośredniego* ich *wyobrażenia*, to jest *oglądu*, — a więc tylko jako *forma zmysłu zewnętrznego* w ogóle.

Tym sposobem objaśnienie nasze jedynie zrozumiałą czyni *możliwość geometrii* jako syntetycznego poznania *a priori*. Wszelki inny sposób objaśnienia, który nie daje tego, choćby pozornie miał z nim jakieś podobieństwo, może być od niego po tych cechach najniezawodniej wyróżnione⁶³.

Wnioski z pojęć powyższych

a) Przestrzeń nie wyobraża wcale własności rzeczy jakichkolwiek bądź samych w sobie lub też ich stosunków pomiędzy sobą, to jest, żadnego ich określenia, które by tkwiło w samych przedmiotach i które by pozostawało nawet wówczas, gdyby się pominięło wszystkie podmiotowe warunki oglądu. Ani bezwzględnych bowiem, ani względnych określeń nie można oglądać *przed* bytem rzeczy, którym one przysługują, a więc *a priori*.

b) Przestrzeń jest jedynie i wyłącznie tylko formą wszelkich zjawisk zmysłów zewnętrznych, to jest, podmiotowym warunkiem zmysłowości, dzięki któremu jedynie oglądanie zewnętrzne możliwym się staje. A ponieważ wrażliwość podmiotu, dająca działać na siebie przedmiotom, wyprzedza z konieczności wszelkie oglądy tych przedmiotów; to jest rozumiałem, dlaczego forma wszelkich zjawisk może istnieć w umyśle przed wszelkimi rzeczywistymi spostrzeżeniami i dlaczego ona jako czysty ogląd, w którym wszystkie przedmioty muszą być określane, może zawierać zasady stosunków między nimi przed wszelkim doświadczeniem.

A więc tylko ze stanowiska człowieka możemy mówić o przestrzeni, o istotach rozciąglonych itd. Jeżeli odrzucimy podmiotowy warunek, pod którym jedynie możemy otrzymać ogląd zewnętrzny, jak mianowicie działają na nas przedmioty: to wyobrażenie przestrzeni nie znaczy nic zgoła. To orzeczenie o tyle jeno przyznaje się rzeczom, o ile nam się ukazują, to jest, o ile są przedmiotami zmysłowości. Stała forma tej wrażliwości, nazywanej przez nas zmysłowością, jest koniecznym warunkiem wszystkich stosunków, w których oglądamy przedmioty jako po zewnątrz nas będące, a jeżeli od tych przedmiotów się oderwiemy, — czystym oglądem, noszącym nazwę przestrzeni. Ponieważ zaś szczególnych warunków zmysłowości nie możemy zrobić warunkami możliwości samych rzeczy, tylko ich zjawisk: to możemy zaiste powiedzieć, iż przestrzeń ogarnia wszystkie rzeczy, jakie by się nam zewnętrznie ukazały, lecz nie wszystkie rzeczy same w sobie, czy są oglądane czy nie i to przez jaki bądź inny podmiot. Nie możemy bowiem zgoła wiedzieć o oglądach innych istot myślących, czy podlegają tym samym warunkom, jakie są ścieśnieniem naszych oglądów i dla nas mają doniosłość powszechną. Gdy ścieśnienie sądu dodamy do pojęcia podmiotu, to wówczas sąd ma znaczenie bezwarunkowe. Zdanie: Wszystkie rzeczy są obok siebie w przestrzeni ma doniosłość, gdy je ścieśnimy mówiąc: jeżeli te rzeczy

⁶³Przez wykład transcendentalny rozumiem (...) — cały ten paragraf: „Przez wykład transcendentalny (...) wyróżnione” jest dodatkiem drugiego wydania. [przypis tłumacza]

bierzemy jako przedmioty naszego zmysłowego oglądu. Jeśli ten warunek przydam tu do pojęcia i powiem: Wszystkie rzeczy, jako zjawiska zewnętrzne, są obok siebie w przestrzeni, to zdanie takie ma doniosłość powszechną i bez ograniczenia.

Wykład nasz zatem przyznaje *realność* (tj. przedmiotową ważność) przestrzeni ze względu na to wszystko, co staje przed nami zewnętrznie jako przedmiot, ale zarazem *idealność* przestrzeni ze względu na rzeczy, rozpatrywane przez rozum same w sobie, to jest nie zważając wcale na właściwości naszej zmysłowości. Utrzymujemy zatem *empiryczną realność* przestrzeni (co do wszelkiego możliwego zewnętrznego doświadczenia), chociaż przypisujemy jej *transcendentalną idealność*, tj. że jest *niczym* [*Nichts*], skoro tylko odrzucimy warunek możliwości wszelkiego doświadczenia i zechcemy ją uważać za coś, co stanowi podstawę rzeczy samych w sobie.

Ale bo też oprócz przestrzeni nie ma żadnego innego wyobrażenia podmiotowego a odnoszonego do jakiejś zewnętrzności, które by *a priori* zwać się mogło przedmiotowym. Z żadnego z nich bowiem nie można, jak z oglądu w przestrzeni, wyprowadzić zdań syntetycznych *a priori* (§ 3); a więc ściśle biorąc, nie przynależą im się wcale idealność, jakkolwiek mają tę wspólność z wyobrażeniem przestrzeni, że stanowią podmiotową właściwość zmysłowości, np. wzroku, słuchu, czucia, przez wrażenia barw, dźwięków i ciepła; ale ponieważ one są jeno wrażeniami a nie oglądami, nie dają więc sobą poznać żadnego przedmiotu, a tym mniej *a priori*⁶⁴.

Dążność tej uwagi ku temu tylko zmierza, by zapobiedz, aby nie przyszło komu na myśl objaśniać wskazaną tu idealność przestrzeni zgoła niestosownymi przykładami, kiedy przecież barwy, smak itd. słusznie uważa się nie za właściwości rzeczy, lecz jedynie za zmiany w naszym podmiocie, które u różnych ludzi mogą być różne. W tym bowiem przypadku to, co pierwotnie jest tylko zjawiskiem, np. róża, uchodzi w empirycznym rozsądku za rzecz samą w sobie, która przecież każdemu oku może się ukazać inaczej pod względem barwy. Natomiast transcendentalne pojęcie zjawisk w przestrzeni jest krytycznym upomnieniem, że nic w ogóle, co oglądamy w przestrzeni, nie jest rzeczą samą w sobie, i że przestrzeń nie jest formą rzeczy, właściwą im jakoby sama przez się, ale że przedmioty same w sobie wcale nam znane nie są, a to, co nazywamy przedmiotami zewnętrznymi, to po prostu tylko wyobrażenia zmysłowości naszej, której formą jest przestrzeń, której atoli prawdziwy współzależnik [*Correlatum*], tj. rzecz sama w sobie, przez to zgoła poznać się nie daje, ani poznany być nie może, — o co też w doświadczeniu nigdy nie pytamy.

ESTETYKI TRANSCENDENTALNEJ ROZDZIAŁ DRUGI. O CZASIE

§ 4. Metafizyczny wykład pojęcia czasu

1) Czas nie jest wcale pojęciem empirycznym, wydobytym w jaki bądź sposób z doświadczenia. Albowiem równoczesność lub następstwo po sobie nie zaznaczyłyby się nawet we wrażeniu, gdyby w nas nie znajdowało się *a priori* wyobrażenie czasu. Tylko przyjmąwszy jego istnienie, można sobie wyobrazić, że coś jest w tym samym czasie (równocześnie) lub w różnych czasach (następstwo po sobie).

2) Czas jest wyobrażeniem koniecznym, będącym podstawą wszystkich oglądów. Ze względu na zjawiska w ogóle niepodobna zgoła usunąć samego czasu, chociaż można do-

⁶⁴ *Ale bo też oprócz przestrzeni (...)* — w pierwszym wydaniu: „Ale bo też (...) zwać się mogło przedmiotowym. Stąd ten podmiotowy warunek wszystkich zjawisk zewnętrznych nie może być porównany z żadnym innym. Smak wina nie należy do przedmiotowych określeń wina, więc do przedmiotu, rozważanego nawet jako zjawisko, lecz do szczególnej własności zmysłu w podmiocie, który go używa. Barwy nie są własnościami ciała, których oglądowi towarzyszą, lecz tylko zmianami w zmyśle wzroku, na który działa światło w pewien sposób. Przeciwnie przestrzeń, jako warunek przedmiotów zewnętrznych, należy nieodbicie do ich ukazania się czyli do oglądu. Smak i barwy nie są warunkami koniecznymi, pod którymi jedynie mogłyby rzeczy stać się dla nas przedmiotami zmysłów. Są one związane ze zjawiskiem tylko jako przypadkowo dodane skutki szczególnej organizacji. Dlatego też nie są to wcale wyobrażenia *a priori*, lecz polegają na wrażeniu, a smak nawet na uczuciu (przyjemności lub nieprzyjemności) jako na skutku wrażenia. Nikt też nie może mieć *a priori* ani wyobrażenia barwy, ani jakiegokolwiek smaku; przestrzeń zaś tyczy się jeno czystej formy oglądu, nie mieści więc w sobie żadnego wrażenia (nie empirycznego), a wszelkie rodzaje i określenia przestrzeni mogą nawet muszą stać się wyobrażalnymi *a priori*, jeśli mają powstać pojęcia kształtów oraz stosunków między nimi. Za jej pomocą jedynie staje się możliwym, że rzeczy są dla nas przedmiotami zewnętrznymi.” [przypis tłumacza]

skonałe usunąć zjawiska z czasu. Czas zatem jest dany *a priori*, w nim jedynie możliwą jest wszelka rzeczywistość zjawisk. One wszystkie mogą odpaść, ale on sam (jako powszechny warunek ich możliwości) nie może być usunięty.

3) Na tej konieczności *a priori* polega również możliwość twierdzeń apodyktycznych o stosunkach czasu czyli pewników [*Axiomen*] o czasie w ogóle. Ma on jeden tylko wymiar: różne czasy nie istnieją razem, lecz idą po sobie (jak różne przestrzenie nie następują po sobie, lecz istnieją równocześnie). Twierdzeń tych nie można wydobyc z doświadczenia, gdyż ono nie dałoby ani ścisłej powszechności, ani apodyktycznej pewności. Moglibyśmy tylko powiedzieć: tak naucza o tym zwykle wrażenie; nie zaś: tak być musi. Twierdzenia te mają doniosłość prawideł, wedle których jedynie robić możemy jakiegokolwiek doświadczenie, one pouczają nas o nim, a nie przez nie.

4) Czas nie jest pojęciem dyskursywnym, czyli, jak je nazywają, ogólnym, lecz tylko czystą formą oglądu zmysłowego. Różne czasy są jeno częściami tegoż samego czasu. A wyobrażenie, które dane być może tylko przez jeden-jedyny przedmiot, jest właśnie oglądem. Zdanie również, że różne czasy nie mogą być równocześnie, nie dałoby się wyprowadzić z pojęcia ogólnego. Zdanie to jest syntetyczne i nie może wypływać z samych jeno pojęć. Zawiera się więc bezpośrednio w oglądzie i wyobrażeniu czasu.

5) Nieskończoność czasu nic innego nie znaczy, tylko że wszelka określona wielkość czasu możliwą się staje jedynie przez ograniczenie jednego-jedynego zasadniczego czasu. Stąd pierwotne wyobrażenie: *czas*, musi być dane jako nieograniczone. Gdzie zaś same części czegoś i wszelką wielkość przedmiotu możemy sobie wyobrazić jako określone jedynie przez ścieśnienie; tam całe wyobrażenie nie może być wynikiem pojęć (gdyż te składają się tylko z wyobrażeń częściowych), lecz trzeba szukać dla niego podstawy w bezpośrednim oglądzie.

§ 5. Transcendentalny wykład pojęcia czasu⁶⁵

Co do tego mogę się powołać na Nr. 3, gdzie dla zwięzłości wśród cząstek wykładu metafizycznego włożył to, co jest właściwie transcendentalnym. Tu dodam jeszcze, że pojęcie zmiany, a z nim pojęcie ruchu (jako zmiany miejsca) możliwym jest jedynie w wyobrażeniu czasu i przez nie; że gdyby to wyobrażenie nie było oglądem (wewnętrznym) *a priori*, to żadne pojęcie, jakiebykolwiek było, nie zdołałoby uczynić zrozumiałą możliwości zmiany w tym samym przedmiocie, to jest połączenia wręcz-sprzecznych z sobą orzeczeń (np. byt w jakimś miejscu i niebyt tej samej rzeczy na tym samym miejscu). Jedynie tylko w czasie mogą oba wręcz-sprzeczne określenia znaleźć się w jednej rzeczy, mianowicie jako następujące po sobie. Nasze zatem pojęcie czasu wyjaśnia możliwość tyłu syntetycznych poznań *a priori*, ile ich przedstawia ogólna nauka o ruchu, odznaczająca się niemalą płodnością.

§ 6. Wnioski z tych pojęć

a) Czas nie jest czymś, co by istniało samo przez się, lub związane było z rzeczami jako ich przedmiotowe określenie, a więc mogłoby powstać nawet wtedy, gdyby się usunęło wszystkie podmiotowe warunki ich oglądu. Bo w pierwszym wypadku byłby czymś, co by bez rzeczywistego przedmiotu było przeciwieństwem rzeczywistym. A co do drugiego, to, jako określenie związane z samymi rzeczami, czyli jako uporządkowanie ich, nie mógłby on wyprzedzać przedmiotów jako ich warunek i nie mógłby być poznany i oglądany *a priori* za pomocą zdań syntetycznych. A tak właśnie stać się to może łatwo, jeśli czas jest tylko po prostu podmiotowym warunkiem, przy którym powstawać w nas mogą wszelkie oglądy: — wtedy bowiem tę formę wewnętrznego oglądania można sobie wyobrazić przed przedmiotami, a więc *a priori*.

b) Czas nie jest niczym innym jeno formą zmysłu wewnętrznego tj. oglądania nas samych i naszego stanu wewnętrznego. Czas bowiem nie może być wcale określeniem zjawisk zewnętrznych; nie należy on ani do kształtu, ani do położenia itd.; natomiast określa stosunek wyobrażeń w naszym stanie wewnętrznym. A właśnie dlatego, że ten ogląd wewnętrzny nie daje nam żadnego kształtu, staramy się też ten brak zastąpić analogiami i przedstawiamy następstwo czasowe za pomocą linii biegnącej w nieskończoność, linii, w której rozmaite składniki tworzą szereg, mający jeden tylko wymiar; a z własno-

⁶⁵Transcendentalny wykład pojęcia czasu — § 5 jest dodatkiem drugiego wydania. [przypis tłumacza]

ści tej linii wnioskujemy o wszelkich własnościach czasu, prócz tego jednego, że części pierwszej [tj. linii] istnieją równocześnie, części zaś drugiego [tj. czasu] zawsze następują po sobie. Stąd również widać, że wyobrażenie czasu jest samo oglądem, gdyż wszystkie jego stosunki dają się wyrazić zewnętrznym unaocznieniem.

c) Czas jest formalnym warunkiem *a priori* wszystkich w ogóle zjawisk. Przestrzeń, jako czysta forma wszelkiego zewnętrznego oglądu, ograniczona jest, jako warunek *a priori*, tylko do zjawisk zewnętrznych. Przeciwnie, ponieważ wszystkie wyobrażenia, czy mają za przedmiot rzeczy zewnętrzne czy nie, przecie same w sobie, jako określenia umysłu, należą do stanu wewnętrznego, a ten stan wewnętrzny podlega formalnemu warunkowi oglądu wewnętrznego, a więc czasowi: czas zatem jest warunkiem apriorycznym wszelkiego w ogóle zjawiska, a mianowicie: bezpośrednim warunkiem zjawisk wewnętrznych (dusz naszych), a przez to właśnie pośrednim warunkiem zjawisk zewnętrznych. Jeżeli mogę powiedzieć *a priori*: wszystkie zjawiska zewnętrzne są w przestrzeni i określają się *a priori* według stosunków przestrzeni; to z zasady zmysłu wewnętrznego mogę powiedzieć zupełnie ogólnie: wszystkie zjawiska w ogóle, to jest wszystkie przedmioty zmysłów, są w czasie i w sposób konieczny zachowują stosunki czasu.

Jeżeli nie zechcemy zważać na sposób, w jaki sami siebie oglądamy wewnętrznie i za pośrednictwem tego oglądu ujmujemy w naszej zdolności wyobrazeniowej wszystkie także oglądy zewnętrzne; a więc jeżeli weźmiemy przedmioty, jakimi byłyby same w sobie: to czas będzie niczym. Ma on doniosłość przedmiotową tylko ze względu na zjawiska, bo to są już rzeczy, uważane przez nas za *przedmioty zmysłów naszych*; lecz nie jest już przedmiotowym, jeżeli nie zważamy na zmysłowość naszego oglądania tj. tego sposobu wyobrażania sobie, jaki nam jest właściwy, i jeżeli mówimy o *rzeczach w ogóle*. Czas zatem jest jedynie podmiotowym warunkiem naszego (ludzkiego) oglądu (który zawsze jest zmysłowy, tj. o ile działają na nas przedmioty), a sam w sobie, poza podmiotem, jest niczym. Mimo to przecież jest on przedmiotowym z konieczności ze względu na wszystkie zjawiska, więc i ze względu na wszystkie rzeczy, jakie nam mogą się ukazywać w doświadczeniu. Nie możemy powiedzieć: wszystkie rzeczy są w czasie, gdyż przy pojęciu rzeczy w ogóle nie zważa się wcale na jaki bądź sposób ich oglądania, a to przecież jest właściwym warunkiem, wprowadzającym czas do wyobrażenia przedmiotów. Jeżeli ten warunek doda się do owego pojęcia, i jeżeli powiemy: wszystkie rzeczy, jako zjawiska (przedmioty oglądu zmysłowego), są w czasie; to twierdzenie takie jest zupełnie przedmiotowo słusznym i powszechnym *a priori*.

A zatem zapatrywania nasze pouczają o *empirycznej realności czasu*, to jest o przedmiotowej jego ważności względem wszystkich przedmiotów, jakie by kiedykolwiek dane były zmysłom naszym. A ponieważ ogląd nasz jest zawsze zmysłowy, nigdy więc w doświadczeniu nie może być nam dany przedmiot, który by nie podlegał warunkowi czasu. Przeciwnie, odmawiamy czasowi wszelkiego uroszczenia do *realności bezwzględnej*, iżby mianowicie, nie bacząc zgoła na formę naszego zmysłowego oglądu, tkwił wprost w rzeczach jako ich warunek lub własność. Takie własności, które przynależą rzeczom samym w sobie, nie mogą też nigdy być nam dane przez zmysły. Na tym więc zasadza się *transcendentalna idealność czasu*, wedle której, gdy się nie zważa na podmiotowe warunki oglądu zmysłowego, jest on niczym zgoła i nie może być przypisywany przedmiotom samym w sobie (bez ich stosunku do naszego oglądu) ani substancjalnie [*subsistierend*], ani przypadłościowo [*inhärrierend*]⁶⁶. Ta wszakże idealność, tak samo jak idealność przestrzeni, nie może zestawiana z mrzonkami [*Subreptionen*]⁶⁷ wrażeń, ponieważ przy tym o samym

⁶⁶*subsistierend, inhärrierend* — co do pojęć, oznaczonych wyrazami: *subsistierend, inhärrierend*, trzeba zajrzeć do rozbioru pierwszej „analogii doświadczenia” [...]. [przypis redakcyjny]

⁶⁷*Subreptionen* — *subreptio* znaczy dosłownie: wpełznięcie, wciśnięcie się (*Erschleichung*). W logice *vitium subreptionis* jest to jedna z form mylników (fałszywych wniosków). Trentowski nazwał ją „wychopieniem” i tak opisał: „Wychopień podaje nam coś takiego, co *wymyśliłiśmy sami* swym umem [tj. fantazją] lub umysłem apriorycznym [= *Vernunfti* Kanta], za rzeczywistość; czystą podmiotowość za przedmiotowość; ideał lub ideę za rzecz samą; a więc niekonieczność za konieczność; jest to chleb niedopieczony myślenia, który przedwcześnie wydobywamy z pieca głowy naszej; jest to głowy naszej *chimera*, roszcząca prawo do imienia prawdy i ani marząca, iż jest *wychopioną* mylną myślą; u poetów natrafiasz tyle wychopni, ile piękności!” (*Myslimi* II, 418, 419). Nie mogłem zatrzymać „wychopnia”, bo jest równie dla ogółu niezrozumiałą jak „*subreptio*”; wziąłem więc jego synonim: „mrzonkę”, wyrażającą właśnie to, co, nie etymologicznie wprowadzie, lecz pojęciowo, mieści się w wyrazie *subreptio*. O tej „mrzonce” mówi Kant obszernie w *Dialektyce czystego rozumu*. Dodać wreszcie trzeba, że *subreptio* nazywa się także w logikach: *fallacia falsi medii*, oraz *quaternio terminorum*, tj. wprowadzeniem

zjawisku, w którym tkwią te orzeczenia, przypuszczamy przecież z góry, że ma realność przedmiotową, której tu całkiem braknie, wyjąwszy kiedy jest tylko empiryczną, tj. kiedy sam przedmiot rozważa się jeno jako zjawisko: — a co do tego należy zwrócić do uwagi, umieszczonej poprzednio przy pierwszym rozdziale.

§ 7. Objasnienie

Przeciwko tej teorii, przyznającej czasowi realność empiryczną, ale zaprzeczającej mu realności bezwzględnej i transcendentalnej, słyszałem od rozważnych mężów tak jedno zgodny zarzut, że wnioskuje z niego, iż on znajdzie się pewnie w sposób naturalny u każdego czytelnika, nieprzywykłego do takich roztrząsań. Brzmi on tak: Zmiany są rzeczywiste (dowodzi tego przemijanie naszych własnych wyobrażeń, choćbyśmy nawet zaprzeczyli wszystkiemu zewnętrznemu zjawiskom, wraz z ich zmianami). Otóż zmiany są możliwe tylko w czasie, a więc czas jest czymś rzeczywistym.

Odpowiedź na ten zarzut nie jest wcale trudna. Przyznaję dowodzenie w całości. Czas jest bądź co bądź czymś rzeczywistym, mianowicie rzeczywistą formą oglądu wewnętrznego. Ma więc podmiotową realność ze względu na doświadczenie wewnętrzne, to jest, mam rzeczywiście wyobrażenie czasu o moich w nim określeniach. Jest tedy rzeczywistym, nie jako przedmiot, lecz jako sposób wyobrażania sobie siebie samego jako przedmiotu. Gdybym atoli ja sam siebie albo inna istota mnie mogła oglądać bez tego warunku zmysłowości; to by te same określenia, które obecnie wyobrażamy sobie jako zmiany, dały poznanie, w którym by wcale się nie ukazywało wyobrażenie czasu, a więc i wyobrażenie zmiany. Jego zatem empiryczna realność pozostaje jako warunek wszelkich doświadczeń naszych. Tylko realności bezwzględnej przyznać mu niepodobna wedle tego, co się tu właśnie powiedziało. Jest on po prostu tylko formą naszego oglądu wewnętrznego⁶⁸. Jeżeli mu się odejmie ten szczególny warunek zmysłowości naszej, to znika także pojęcie czasu i nie tkwi on w samych przedmiotach, lecz tylko w podmiocie, który go ogląda.

Przyczyna zaś, dla której zarzut powyższy czynią tak jednogłośnie ci nawet, którzy przeciwko nauce o idealności przestrzeni nic przekonywującego nie umieją nadmienić, jest następująca: Nie spodziewali się, żeby mogli dowieść apodyktycznie bezwzględnej realności przestrzeni, gdyż opiera się im idealizm, wedle którego na rzeczywistość przedmiotów zewnętrznych nie ma zgoła żadnego ścisłego dowodu; natomiast rzeczywistość przedmiotu naszych zmysłów wewnętrznych (mnie samego i mego stanu) widoczną jest bezpośrednio przez świadomość. Tamte przedmioty mogły być prostym omamieniem, ten zaś, wedle ich mniemania, jest niezaprzeczenie czymś rzeczywistym. Nie pomyśleli jednak o tym, że te i tamte, choć nie da się zaprzeczyć ich rzeczywistości jako wyobrażeń, należą przecież tylko do zjawiska, mającego zawsze dwie strony; jedną, kiedy się rozpatruje przedmiot sam w sobie (bez względu na sposób, jak się go ogląda, przy czym jego właściwość jest zawsze właśnie dlatego problematyczną); drugą, kiedy się zważa na formę oglądania przedmiotu tego, której szukać trzeba nie w przedmiocie samym w sobie, lecz w podmiocie, któremu się on ukazuje; mimo to przecież rzeczywiście i koniecznie przynależą zjawisku tego przedmiotu.

A więc czas i przestrzeń są to dwa źródła poznania, z których czerpać można *a priori* rozmaite syntetyczne twierdzenia, jak tego mianowicie świetny daje przykład czysta matematyka co do poznań o przestrzeni i jej stosunkach. Są one, razem wzięte, dwiema

4 „wyrzów” w sylogizmie zamiast trzech [...] oznaczanych w logice literami *S* (*subiectum in conclusionem*), *P* (*praedicatum in conclusionem*), *M* (*medius terminus*). Ponieważ wyrażenie *quaternio terminorum* powtórzy się jeszcze [...], może nie będzie zbyt dokładnym opisaniem tego błędu rozumowania słowami ścisłymi, wziętymi z *Nowego wykładu logiki* J. Kremera (str. 158): „Gdyby premisy [przesłanki] zamykały w sobie cztery pojęcia, wtedy obejmowałyby dwa pojęcia średnie, dwa *M*; a wtedy pojęcie *P* odnosiloby się do jednego *M*, a pojęcie *S* odnosiloby się do drugiego *M*, a więc do innego *M*; a tym sposobem nie zachodziłby związek ani stosunek między *S* i *P*. W takim razie każdy z tych sądów wyrażałby osobną, samoistną całość. Z tego też powodu niektórzy logicy wyrażają to niniejsze prawidło [wniosek ma obejmować w sobie trzy pojęcia tj. wyrazy główne] w tej formie, że oba sądy zasadniczo nie powinny być dwoma ogólnymi, odrębnymi, samoistnymi sądami (...) *Quaternio terminorum* najczęściej wtedy wkrada się do wniosku, gdy jeden i ten sam wyraz bierzemy w *dwójakim* znaczeniu”. [przypis redakcyjny]

⁶⁸ Czas jest (...) po prostu tylko formą naszego oglądu wewnętrznego — mogę wprawdzie powiedzieć: wyobrażenia moje następują po sobie; ale to znaczy tylko, że jesteśmy ich świadomi jako idących w pewnym następstwie czasu, tj. według formy zmysłu wewnętrznego. Czas więc nie jest czymś samym w sobie ani też określeniem tkwiącym przedmiotowo w rzeczach. [przypis autorski]

czystymi formami wszystkich oglądów zmysłowych i przez to czynią możliwymi syntetyczne zdania *a priori*. Atoli te źródła poznania *a priori* wytykają sobie tym samym (że są tylko warunkami zmysłowości) własne granice, mianowicie, iż się rozciągają jedynie do przedmiotów, o ile te rozważane są jako zjawiska jeno, nie zaś przedstawiają rzeczy same w sobie. Tylko tamte są polem ich ważności; a kiedy się wyjdzie poza to pole, już nie znajdują wcale przedmiotowego zastosowania. Taka realność przestrzeni i czasu pozostawia zresztą pewność poznania doświadczalnego nietkniętą, gdyż jesteśmy o niej przeświadczeni jednakowo, czy by te formy przynależały w sposób konieczny rzeczom samym w sobie, czy też tylko naszemu oglądowi tych rzeczy. Przeciwnie ci, co przyznają przestrzeni i czasowi realność bezwzględną, czy ona będzie pojętą substancjalnie czy przypadłościowo, muszą być w niezgodzie z zasadami samego doświadczenia. Bo jeżeli zdecydują się na pierwsze (co zazwyczaj przyjmują matematyczni badacze przyrody), to muszą uznać dwie odwieczne i nieskończone, odrębnie dla siebie trwające mary [*Undinge*] — przestrzeń i czas, które po to są tylko (nie będąc przecie niczym rzeczywistym), ażeby objąć sobą wszelką rzeczywistość. Jeżeli przyjmą drugie zdanie (jakiego się trzymają niektórzy metafizyczni przyrodnicy), tak że przestrzeń i czas poczytają za stosunki zjawisk (będących obok siebie, lub następujących po sobie), stosunki, wyciągnięte z doświadczenia, lubo w tym wyodrębnieniu mętnie wyobrażane; to muszą matematycznym twierdzeniom *a priori* zaprzeczyć ich ważności co do przedmiotów rzeczywistych (np. w przestrzeni), a przynajmniej odmówić im pewności apodyktycznej, gdyż ta nie wykazuje się wcale *a posteriori*; aprioryczne zaś pojęcia przestrzeni i czasu, według tego mniemania, są to jeno twory wyobraźni, których źródła szukać trzeba rzeczywiście w doświadczeniu, skąd oderwane stosunki wyobraźnia przerobiła na coś takiego, co wprawdzie zawiera w sobie ogólny w nich czynnik, lecz co nie może istnieć bez tych zastrzeżeń, jakie przyroda z nimi związała. Pierwsi zyskują tyle, że dla twierdzeń matematycznych uprzętają sobie pole zjawisk; w wielki natomiast wpadają zamęt w skutek tychże właśnie warunków, skoro tylko rozsądek chce wyjść poza owo pole. Drudzy wygrywają wprawdzie co do tego wtórego punktu, mianowicie, że wyobrażenia przestrzeni i czasu nie wchodzi im w drogę, kiedy chcą wydawać sądy o przedmiotach, nie jako o zjawiskach, lecz tylko w stosunku do rozsądku; nie mogą atoli ani wytłumaczyć możliwości matematycznych poznać *a priori* (gdź brak im prawdziwego i przedmiotowo ważnego oglądu *a priori*), ani też doprowadzić praw doświadczalnych do koniecznej zgodności z owymi twierdzeniami matematycznymi. W naszej zaś teorii o prawdziwej właściwości tych dwu pierwotnych form zmysłowości zapobieżono obu tym szkopułom.

Że na koniec estetyka transcendentalna nie może zawierać więcej pierwiastków jak tylko te dwa: przestrzeń i czas, widać z tego jasno, że wszystkie inne, do zmysłowości należące pojęcia, nawet pojęcie ruchu, łączącego w sobie oba te czynniki, uznać musimy z góry za coś empirycznego; — bo ruch domaga się już spostrzeżenia czegoś ruchomego. W przestrzeni zaś, kiedy się ją rozważa samą w sobie, nie ma nic ruchomego; a więc owo ruchome musi być czymś, *co w przestrzeni odnajduje się tylko przez doświadczenie*, a więc jest *daną* empiryczną. Podobnie nie może Estetyka transcendentalna zaliczać do swych danych apriorycznych pojęcia zmiany, bo sam czas nie zmienia się, tylko coś, co jest w czasie. Wymaga się więc ku temu spostrzeżenia jakiegoś bytu i kolejnego następstwa jego określeń, a więc — doświadczenia.

§ 8. Ogólne uwagi do Estetyki transcendentalnej

I. Przede wszystkim winniśmy, ile można tylko, najwyraźniej oświadczyć, jakie jest mniemanie nasze co do zasadniczej właściwości poznania zmysłowego, by zapobiec wszelkiemu niestosownemu tłumaczeniu tego mniemania.

Chcieliśmy tedy powiedzieć, że wszelki nasz ogląd jest po prostu tylko wyobrażeniem zjawiska; że rzeczy, które oglądamy, nie są tym same w sobie, czym są w naszym oglądzie, a ich stosunki nie są same w sobie takimi, jakimi się nam ukazują; i że gdybyśmy usunęli swój podmiot lub też jeno podmiotową własność zmysłów w ogóle, to by znikły zaraz wszystkie własności, wszystkie stosunki przedmiotów w przestrzeni i czasie, a nawet sama przestrzeń i czas; że zatem przedmioty jako zjawiska nie mogą istnieć same w sobie, lecz tylko w nas. Jak się rzecz ma z przedmiotami samymi w sobie i wyodrębnionymi od całej tej wrażliwości zmysłów naszych, tego my zgoła nie wiemy. Nie znamy nic prócz naszego

sposobu spostrzegania przedmiotów, który jest nam właściwy, a który nie koniecznie przysługiwać musi każdemu jestestwu, lubo przysługuje każdemu człowiekowi. Z nim wyłącznie tylko mamy do czynienia. Przestrzeń i czas są czystymi jego formami, a wrażenie w ogóle — jego materia. Tamtą [tj. formę] możemy poznać tylko *a priori*, to jest przed wszelkim rzeczywistym spostrzeżeniem i dlatego nazywamy ją czystym oglądem; ta zaś [tj. materia] jest tym w poznaniu naszym, co sprawia, że się zowie poznaniem *a posteriori*, to jest oglądem empirycznym. Czyste oglądy trzymają się zmysłowości naszej po prostu w sposób konieczny, jakimikolwiek byłyby nasze wrażenia; te zaś mogą być bardzo rozmaite. Choćbyśmy ten nasz ogląd mogli doprowadzić do najwyższego stopnia wyrażności; tobyśmy przez to wcale się nie przybliżyli do znamion przedmiotów samych w sobie. W każdym bowiem razie poznalibyśmy tylko całkowicie nasz sposób oglądania tj. naszą zmysłowość a i tę zawsze tylko pod warunkami przestrzeni i czasu, trzymającymi się naszego podmiotu od samego początku; czym zaś są przedmioty same w sobie, tego by nam nigdy odkryć nie mogło choćby najjaśniejsze poznanie ich zjawiska, które samo tylko nam jest dane.

Mniemanie zatem, jako by cała zmysłowość nasza była po prostu zagmatwanym wyobrażeniem rzeczy, zawierającym to tylko, co im przysługuje samym w sobie, lecz wśród nagromadzenia znamion i wyobrażeń częściowych, których świadomie nie wyróżniamy, — jest sfalszowaniem pojęcia zmysłowości i zjawiska, czyniącym całą o nich naukę bezużyteczną i pustą. Różnica między wyobrażeniem niewyraźnym a wyraźnym jest tylko logiczna i nie dotyczy treści. Bez wątpienia, pojęcie *sluszności* [*Recht*] jakim się posługuje zwykły zdrowy rozsądek, zawiera w sobie toż samo, co z niego wysnuć może bodaj najsubtelniejsza spekulacja, tylko że w powszednim praktycznym użyciu nie uświadamiamy sobie tych rozmaitych wyobrażeń w owej myśli. Nie można zatem powiedzieć, że zwykłe pojęcie jest zmysłowe, że zawiera tylko samo zjawisko, boć przecie sluszność nie może się ukazać [zjawić], lecz pojęcie jej spoczywa w rozsądku i wyobraża pewną właściwość (moralną) czynności, która im samym w sobie przynależy. Przeciwnie wyobrażenie ciała nie zawiera w oglądzie nic, co by przedmiotowi samemu w sobie przynależec mogło, lecz tylko zjawisko czegoś i sposób, w jaki ono na nas działa; a ta wrażliwość naszej zdolności poznawczej nazywa się zmysłowością i od poznania przedmiotu samego w sobie, choćby je (tj. zjawisko) aż do gruntu przeniknąć się dało, nie przestaje się różnić o całe niebo.

Otóż filozofia Leibnizowo-Wolfowska wskazała wszystkim badaniom nad przyrodą i początkiem poznać naszych zupełnie niewłaściwy punkt widzenia, uważając różnicę między zmysłowością a umysłowością za logiczną tylko, kiedy ona jest widocznie transcendentálną i dotyczy nie samej jedynie formy wyrażności czy niewyraźności, ale początku i treści poznać, tak że za pomocą pierwszej [tj. zmysłowości] nie poznajemy własności rzeczy samych w sobie nie tylko niewyraźnie, lecz zgoła; a jak tylko usuniemy swoją podmiotową właściwość, to nigdzie w ogóle nie odnajdziemy ani odnaleźć nie możemy wyobrazonego przedmiotu z tymi przymiotami, jakie mu przyznał ogląd zmysłowy, gdyż ta to podmiotowa właściwość określa jego formę jako zjawiska.

Zresztą rozróżniamy zaiste wśród zjawisk to, co stanowi istotę ich oglądu i ma wagę dla każdego ludzkiego zmysłu, od tego, co mu przynależy przypadkowo tylko, gdy ma wagę nie ze względu na zmysłowość w ogóle, lecz tylko ze względu na szczególne ustawienie czy organizację tego lub owego zmysłu. Otóż pierwsze poznanie nazywają takim, które przedstawia przedmiot sam w sobie, drugie zaś — tylko jego zjawisko. Ale ta różnica jest jeno empiryczną. Jeśli przy niej pozostaniemy (jak to zwyczajnie się dzieje) i jeśli nie uważamy owego empirycznego oglądu znowuż za zjawisko tylko (jak to dzieć się powinno), tak że w nim nic zgoła odnaleźć nie można, co by się odnosiło do rzeczy samej w sobie; to ginie nasza transcendentálna różnica i wtedy wierzymy wciąż, iż poznajemy rzeczy same w sobie, chociaż wszędzie (w świecie zmysłowym) nawet przy najgłębszym badaniu przedmiotów tego świata mamy do czynienia jedynie i wyłącznie ze zjawiskami tylko. I tak tęczę nazwiemy wprawdzie tylko zjawiskiem, ukazującym się przy deszczu i słońcu, ale ten deszcz osłoneczniony nazwiemy rzeczą samą w sobie, co też jest prawdą, o ile to drugie pojęcie rozumiemy jeno fizycznie jako to, co w powszechnym doświadczeniu, wśród najrozmaitszych położeń względem zmysłów, tak a nie inaczej określonym bywa w oglądzie. Ale jeżeli tę empiryczność weźmiemy w ogóle i zapytamy, nie powołując się na zgodność tegoż z każdym ludzkim zmysłem, czy też wyobraża ona przedmiot

sam w sobie (nie krople deszczu, gdyż te są już przecie, jako zjawisko, obiektami empirycznymi): to pytanie o odnoszeniu się wyobrażenia do przedmiotu jest transcendentalne i nie tylko te krople są zjawiskami jeno, lecz nawet ich kształt okrągły, ba, i przestrzeń, w której one spadają: są niczym same w sobie, ale tylko modyfikacjami albo podstawami naszego zmysłowego oglądania; przedmiot zaś transcendentalny pozostaje nam nieznanym.

Drugą ważną sprawą naszej Estetyki transcendentalnej jest, żeby pozyskała sobie nieco łaski nie tylko jako pokaźna hipoteza, lecz żeby była tak pewna i niewątpliwa, jak tego wymagać kiedykolwiek można od teorii, mającej służyć za organon. Ażeby tę pewność uczynić całkiem przekonywającą, wybierzemy sobie jakkolwiek przykład, na którym jej doniosłość może stać się oczywistą i posłużyć do lepszego wyjaśnienia tego, co się przywiodło w § 3⁶⁹.

Przypuściwszy tedy, że przestrzeń i czas są przedmiotowe same w sobie i zawarunkowują możliwość rzeczy samych w sobie, pokaże się po pierwsze, że o obojgu napływają *a priori* w wielkiej liczbie zdania apodyktyczne i syntetyczne, szczególnież też o przestrzeni, którą tutaj będziemy mieli dla przykładu głównie na uwadze. Ponieważ twierdzenia geometrii poznajemy syntetycznie *a priori* i to z apodyktyczną pewnością, pytam więc: skąd bierzecie takie zdania i na czym się opiera nasz rozsądek, by dojść do takich prawd wprost koniecznych i mających ważność powszechną? Nie ma tu innej drogi prócz tej, co prowadzi przez pojęcia lub też przez oglądy, i to jedne i drugie jako takie, które są nam dane albo *a priori* albo *a posteriori*. Te drugie, mianowicie pojęcia empiryczne, zarówno jak to, na czym się wspierają, tj. empiryczny ogląd, nie mogą dać innego syntetycznego zdania prócz takiego tylko, które jest również empiryczne jedynie, to jest stanowi zdanie doświadczone, a więc nigdy zawierać nie może konieczności i bezwzględnej powszechności, co przecież jest znamioną cechą wszystkich twierdzeń geometrii. A co do pierwszego i jedynego środka, mianowicie co do otrzymania takich poznań za pomocą samych pojęć lub też oglądów apriorycznych, to widać jasno, że z samych pojęć niepodobna zgoła osiągnąć poznania syntetycznego, lecz tylko analityczne. Weźcie jeno twierdzenie, że dwiema prostymi liniami żadna przestrzeń zamknąć się nie daje, a więc żadna nie może powstać figura; i próbujcie zdanie to wywieść z pojęcia o prostych liniach i o liczbie dwa; — albo też, że z trzech prostych linii może się złożyć figura i próbujcie je podobnież wywieść z samych tylko tych pojęć. Wszystkie wysiłki wasze będą nadaremne i ujrzyte się zmuszonymi uciec się do unaocznienia, jak to zawsze robi geometria. Dajecie więc sobie jakiś przedmiot w oglądzie; ale jakiego rodzaju jest ten ogląd, czy jest apriorycznym czy też empirycznym? Gdyby był tym drugim, to z niego nie można by nigdy wyciągnąć zdania powszechnie ważnego, a tym bardziej apodyktycznego; gdyż doświadczenie nigdy zdań takich dostarczyć nie może. Musicie zatem dać sobie *a priori* ów przedmiot w oglądzie i na nim oprzeć swe zdanie syntetyczne. Otóż gdyby w was nie znajdowała się władza oglądania *a priori*; gdyby ten podmiotowy warunek co do formy nie był zarazem ogólnym warunkiem *a priori*, pod którym jedynie możliwym się staje przedmiot tego (zewnątrznego) oglądu; gdyby rzecz (trójkąt) była czymś samym w sobie bez odnoszenia się do waszego podmiotu: to jakże moglibyście powiedzieć, że to, co się mieści koniecznie w waszych podmiotowych warunkach nakreślenia trójkąta, musi odnosić się również do trójkąta samego w sobie? Przecież nie moglibyście do swego pojęcia (o trzech liniach) dodać nic nowego (figury); to nowe więc z konieczności musiałyby się odnaleźć w przedmiocie, gdyż ten dany jest przed waszym poznaniem, nie zaś przez nie. Gdyby zatem przestrzeń (a tak samo i czas) nie była tylko formą waszego oglądania, zawierającą warunki aprioryczne, pod którymi jedynie rzeczy mogą się stać dla was przedmiotami zewnętrznymi, co bez tych podmiotowych warunków same w sobie są niczym: tobyście nic a nic zgoła nie mogli *a priori* orzec syntetycznie o przedmiotach zewnętrznych. Niewątpliwie więc pewnym, nie tylko zaś możliwym lub prawdopodobnym jest, że przestrzeń i czas, jako konieczne warunki wszelkiego (zewnątrznego i wewnętrznego) doświadczenia, są tylko podmiotowymi warunkami wszelkiego naszego oglądu; zatem w stosunku do nich wszystkie przedmioty są tylko zjawiskami, nie zaś rzeczami samymi przez się w ten sposób danymi; stąd można, co do formy tych przedmiotów, wiele powiedzieć *a*

⁶⁹posłużyć do lepszego wyjaśnienia — słowa: „posłużyć (...)” w § 3 są dodatkiem drugiego wydania. [przypis tłumacza]

priori, ale nigdy ani słowa nawet o tej rzeczy samej w sobie, która może służyć za podstawę wszystkim tym zjawiskom.

II.⁷⁰ Ku potwierdzeniu tej teorii o idealności zarówno zewnętrznego jak wewnętrznego zmysłu, a więc i wszystkich przedmiotów podpadających pod zmysły, jako zjawisk tylko, posłużyć może szczególnie ta uwaga, że wszystko, co w poznawaniu naszym należy do oglądu (wyjawszy więc uczucie przyjemności i nieprzyjemności jako też wolę, które nie są wcale poznaniem), zawiera same tylko stosunki: miejsc w oglądzie (rozciągłość), zmianę miejsc (ruch) i prawa, wedle których zmiana ta się określa (siły poruszające). Ale przez to danym wcale nie jest, co jest obecnie w tym miejscu lub też co poza zmianą miejsca dzieje się w rzeczach samych. Z gołych jeno stosunków nie poznaje się przeciw rzeczy samej w sobie; sądzić więc należy, że ponieważ zmysł zewnętrzny daje nam jedynie wyobrażenia o stosunkach, może więc w wyobrażeniu swoim zawierać tylko stosunek przedmiotu do podmiotu, nie zaś to wewnątrz, jakie przysługuje przedmiotowi samemu w sobie. Tak samo też jest i co do oglądu wewnętrznego. Nie tylko że w nim wyobrażenie, dane przez zmysły zewnętrzne, tworzy właściwy materiał, w jaki zaopatrujemy nasz umysł, lecz nadto czas, w który wkładamy te wyobrażenia, który wyprzedza nawet ich uświadomienie w doświadczeniu i stanowi ich podstawę jako warunek formalny sposobu układania się w umyśle, zawiera już stosunki następowania po sobie, równoczesnego istnienia i tego, co jest równocześnie z następowaniem po sobie (czegoś trwałego). Otóż tym, co wyprzedza może, jako wyobrażenie, wszelką czynność myślenia o czemukolwiek, jest ogląd, a jeżeli nie mieści w sobie nic więcej prócz stosunków, forma oglądu, która nic nie wyobrażając, chyba że coś do umysłu się wkłada, nie może też być niczym innym jak tylko sposobem, w jaki działa sam na siebie umysł własną czynnością swoją, mianowicie owym wkładaniem swoich wyobrażeń, to jest zmysłem wewnętrznym rozpatrywanym ze strony formy. Wszystko, co przez jakiś zmysł zostaje wyobrażonym, jest o tyleż zawsze zjawiskiem, a zmysł wewnętrzny albo musiałby zostać zgoła nieuznanym, albo podmiot, będący jego przedmiotem, mógłby przezeń tylko jako zjawisko być wyobrażonym, a nie tak, jakby sam o sobie sądził, gdyby jego oglądanie było tylko czynnością do samej siebie odnoszącą się, tj. umysłową [*intelleuell*]. Tu cała trudność na tym jeno polega, jak może podmiot oglądać sam siebie wewnątrz; ale trudność ta jest wspólną każdej teorii. Świadomość siebie samego (apercepcja) jest pojedynczym wyobrażeniem jaźni [*des Ich*], i gdyby przez nie tylko dana była *samorzutnie* [*selbstthätig*] wszelka różnorodność w podmiocie, to ogląd wewnętrzny byłby umysłowym. W człowieku świadomość ta wymaga wewnętrznego spostrzegania tej różnorodności, jaka w podmiocie wprzód została dana, a sposób, w jaki ona jest dana bez samorzutności [*ohne Spontaneität*] umysłowi, dla tej właśnie różnicy musi nazywać się zmysłowością. Jeżeli władza uświadamiania siebie samemu ma odszukać (ująć [= *apprehendiren*]) to, co leży w umyśle, to musi nań działać i tylko takim trybem może wywołać ogląd samego siebie, którego forma, już uprzednio w umyśle znajdująca się, w wyobrażeniu czasu określa sposób, w jaki mogą się mieścić razem rozmaite szczegóły w umyśle; ponieważ ten ogląda siebie nie tak, jakby sobie wyobrażał siebie bezpośrednio samorzutnie, lecz wedle tego, jakiego działania od wewnątrz doznaje, a zatem jak przed sobą samym się zjawia, nie jakim jest w sobie⁷¹.

III. Kiedy powiadam: w przestrzeni i w czasie zarówno ogląd przedmiotów zewnętrznych, jak samo-ogląd umysłu wyobrażają, jak jedno i drugie działa na zmysły nasze, tj. jak się ukazują w zjawisku, to nie znaczy wcale, jakoby te przedmioty były tylko złudzeniem [*Schein*]. W zjawisku bowiem przedmioty, a nawet właściwości, jakie im przyznajemy, zawsze uważamy za coś rzeczywiście danego, tylko że odróżniamy ten przedmiot jako zjawisko od niegoż samego jako przedmiotu samego w sobie, ponieważ owa właściwość zależy jeno od sposobu, w jaki podmiot ogląda stosunek danego przedmiotu do siebie. Nie powiadam więc, że ciała wydają się tylko być pozewnątrz umie, lub też że dusza mo-

⁷⁰ Ku potwierdzeniu (...) — co następuje do końca *Estetyki transcendentalnej*, jest dodatkiem drugiego wydania. [przypis tłumacza]

⁷¹ Ku potwierdzeniu tej teorii o idealności zarówno zewnętrznego jak wewnętrznego zmysłu (...) — ażeby ustęp ten cały należyście zrozumieć, trzeba odczytać, co Kant o tym samym mówi w transcendentalnym *Wywodzie kategorii* (§§ 15, 16 [...]), mianowicie zaś w pierwszym jego obrobieniu (I dodatek w tym wydaniu). Myśl zasadnicza tkwi w twierdzeniu, że jedność, jaką *odnajdujemy* w przyrodzie, jest całkowicie dziełem umysłu naszego wskutek właściwych mu kategorii. [przypis redakcyjny]

ja wydaje się tylko istnieć w mojej samowiedzy [*Selbstbewusstsein*], kiedy utrzymuję, że własność przestrzeni i czasu, stosownie do której jako warunku bytu owych przedmiotów, ja je uznaję, leży w moim sposobie oglądania, a nie w tych przedmiotach. Byłoby to własną moją winą, gdybym z tego, co powinienem zaliczyć do zjawiska, czynił tylko złudę⁷². Ale tego być nie może wedle naszej zasady idealności wszystkich naszych oglądów zmysłowych; owszem, gdy się owym formom wyobrażenia przypisze *realność przedmiotową*, to niepodobna będzie usunąć wyniku, iż się wszystko przez to przemieni w *złudę* tylko. Bo uważając przestrzeń i czas za własności, które ze względu na możliwość winny by się znaleźć w rzeczach samych w sobie, i zastanawiając się nad niedorzecznościami, w jakie się w takim razie wnikamy, gdy dwie nieskończone rzeczy, które muszą być nie substancjami, ani też niczym rzeczywiście tkwiącym w substancjach, a przecież czymś istniejącym, ba nieodzownym warunkiem istnienia wszelkich przedmiotów, pozostają nawet wtedy, kiedy już wszystkie istniejące rzeczy usunięte zostały: — nie można zaiste dziwić się poczciwemu Berkeleyyowi, jeśli ciała zdegradował na złudzenia tylko; co więcej, nawet nasze własne istnienie, które by tym sposobem uczyniono zależnym od bytującej dla siebie realności mary takiej [*Unding*] jak czas, przemieniłoby się wraz z nią w prostą złudę, — niedorzeczność, jaką dotychczas nikt jeszcze nie zawinił.

IV. W teologii naturalnej, gdzie wystawiamy sobie w myśli przedmiot, który nie może być nie tylko dla nas przedmiotem oglądania, lecz i dla samego siebie przedmiotem oglądania zmysłowego, dbają wielce o to, ażeby ze wszelkiego jego oglądu (gdyż wszelkie jego poznanie musi być osądem, nie zaś *myśleniem*, które zawsze wykazuje jakieś obręby czyli szranki) usunąć warunki czasu i przestrzeni. Ale jakim prawem można to robić, jeśli się wprzód uczyniło to oboje formami rzeczy samych w sobie, i to takimi, które, jako warunki istnienia rzeczy *a priori*, pozostają, chociażby się rzeczy same usunęło? Bo jako warunki wszelkiego bytu w ogóle, musiałyby one być również warunkami bytu Boga. Jeżeli się tedy nie chce uczynić ich przedmiotowymi formami wszech rzeczy, to nie pozostaje nic innego jak uznać je za podmiotowe formy naszego sposobu oglądania zarówno zewnętrznego jak wewnętrznego, który nazywa się też dlatego zmysłowym, że nie jest pierwotnym tj. takim, za pośrednictwem którego dany jest takie byt przedmiotu oglądania (a który, o ile wyrozumieć zdołamy, przynależać tylko może prajestestwu), lecz zależnym od bytu przedmiotu, a więc możliwym jeno przez to, że oddziałuje na zdolność wyobrażania sobie, właściwą podmiotowi.

Nie ma też potrzeby ograniczać sposobu oglądania w przestrzeni i czasie tylko do zmysłowości człowieka; być może, wszystkie skończone myślące jestestwa zgadzać się w tym muszą nieuchronnie z człowiekiem (lubo tego rozstrzygnąć nie możemy); nie przestaje ona przecież z powodu tej doniosłości powszechnej być zmysłowością, dlatego właśnie, że jest pochodną (*intuitus derivativus*), nie zaś pierwotną (*intuitus originarius*) a więc nie jest oglądaniem umysłowym, które z podanego dopiero co powodu zdaje się przynależać jedynie pra-jestestwu, ale nigdy jestestwu, zależnemu zarówno co do swego bytu jak i co

⁷²Byłoby to własną moją winą, gdybym z tego, co powinienem zaliczyć do zjawiska, czynił tylko złudę — orzeczenia zjawiska mogą być przyznane samemu przedmiotowi w stosunku do naszego zmysłu, np. róży barwa czerwona albo zapach; ale złuda nigdy nie może być przyznana przedmiotowi jako orzeczenie, właśnie dlatego, że co się do niej odnosi tylko w stosunku do zmysłów czyli w ogóle do podmiotu, to się przyznaje przedmiotowi samemu w sobie, jak np. dwa obłęki [*Henkel*] przyznawane początkowo Saturnowi [Galileusz, spostrzegłszy pierwszy raz przez swoją skromną lunetę postać osobliwą Saturna, pisał 13 listopada 1610 do posła tokańskiego Juliana de Medici, że ta planeta ukazywała mu się w takim kształcie, jakby po obu jej stronach były mniejsze kule, niejako „dwaj służący, co podpierają starego pana”. Następnie Galileusz widział Saturna w postaci eliptycznej i sądził, że poprzednie jego obserwacje były złudzeniem. Potem obserwowali też planetę w XVII w. Fontana, Gassendi, Heweliusz i in. i każdy z nich już to spostrzegał owe osobliwe *obląkowane nasady*, które u Kanta nazywają się *Henkel*, już to brak ich czasowy. Dopiero Huygens 1655, dzięki swoim doskonalszym narzędziom optycznym, rozstrzygnął zagadkę i doszedł do wniosku, że Saturn otoczony jest *pierścieniem swobodnym* oraz że rozmaite zmiany jego postaci (obserwowane przez poprzedników) wyjaśnić można rozmaitymi, zmieniającymi się w czasie, położeniami Ziemi i Słońca względem płaszczyzny pierścienia (S. Dickstein w liście do tłumacza, 13 lutego 1903. Zob. także art. S. Kramsztyka pt. *Pierścień Saturna*, „Biblioteka Warszawska” 1903, t. I, 299–316); przyp. tłum.]. Co się nie znajduje w przedmiocie samym w sobie, ale zawsze tylko w jego stosunku do podmiotu i nierozdzielnie łączy się z wyobrażeniem pierwszego, to jest zjawiskiem; to też orzeczenia przestrzeni i czasu słusznie przyznawane są przedmiotom zmysłów jako takim, i w tym nie ma wcale złudzenia. Przeciwnie, gdybym róży *samej w sobie* czerwoność, Saturnowi obłęki albo wszystkim przedmiotom zewnętrznym rozciągłość *samą w sobie* przyznawał, nie bacząc na określony stosunek tych przedmiotów do podmiotu i nie ograniczając na tym swego sądu, wówczas dopiero powstałaby złuda. [przypis autorski]

do swego oglądu (określającego byt jego w stosunku do danych przedmiotów); — aczkolwiek tę drugą uwagę odnieść należy do naszej teorii estetycznej tylko jako objaśnienie, nie zaś jako udowodnienie.

Zamknięcie Estetyki transcendentalnej

Otóż mamy tutaj jeden z wymaganych składników do rozwiązania zadania ogólnego filozofii transcendentalnej: *jakim sposobem powstawać mogą zdania syntetyczne a priori?* mianowicie czyste oglądy aprioryczne, przestrzeń i czas, w których, chcąc w sądzie apriorycznym wyjść poza dane pojęcie, znajdujemy to, co nie w pojęciu, lecz w odpowiadającym mu oglądzie, może być odkryte *a priori* i z tamtymi syntetycznie połączone: takie atoli sądy z tegoż powodu nie mogą dalej się rozciągać jak tylko na rzeczy, podpadające pod zmysły, i mają doniosłość jedynie dla przedmiotów możliwego doświadczenia.

TRANSCENDENTALNEJ NAUKI O PIERWIASTKACH POZNANIA CZĘŚĆ DRUGA. LOGIKA TRANSCENDENTALNA

WSTĘP. IDEA LOGIKI TRANSCENDENTALNEJ

I. O logice w ogólności

Poznanie nasze wypływa z dwu głównych źródeł umysłu; pierwszym z nich jest przyjmowanie wyobrażeń (wrażliwość [*die Receptivität der Eindrücke*]), drugim władza poznawania przedmiotu za pomocą tych wyobrażeń (samorzutność pojęć [*Spontaneität der Begriffe*]); przez pierwsze *dany* nam jest przedmiot; przez drugie ten zostaje *pomyślany* w stosunku do owego wyobrażenia (jako określenie jeno umysłowe). Ogląd zatem i pojęcia są jedynymi pierwiastkami wszelkiego poznania naszego; tak że ani pojęcia, bez odpowiadającego im w jakiś sposób oglądu, ani też ogląd, bez pojęć, nie mogą wytworzyć poznania. I ten i tamte są albo czyste albo empiryczne. *Empirycznymi* są wówczas, gdy w nich zawiera się wrażenie [*Empfindung*], mające za poprzednika rzeczywistą obecność przedmiotu: *czystymi* zaś, gdy wyobrażenie nie ma wcale przymieszki wrażenia. Wrażenie nazwać można materią [*die Materie*] poznania zmysłowego. Zatem czysty ogląd zawiera jedynie formę, wedle której coś się ogląda; a czyste pojęcia tylko formę myślenia o przedmiocie w ogóle. Tylko czyste oglądy lub pojęcia są możliwe *a priori*; empiryczne zaś — jedynie *a posteriori*.

Jeżeli *wrażliwość* umysłu naszego, jako zdolność przyjmowania wyobrażeń, o ile nań cośkolwiek w jaki bądź sposób działa, nazwiemy *zmysłowością*; to władza samego tworzenia wyobrażeń, czyli *samorzutność* poznania, będzie już *rozsądkiem*. Właściwością przyrody naszej jest, że *ogład* nigdy nie może być innym jak zmysłowym, tj. mieści w sobie tylko sposób, w jaki przedmioty na nas oddziałują. Natomiast *rozsądek* jest władzą *myślenia* o przedmiocie oglądu zmysłowego. Żadnej z tych własności nie należy przedkładać jednej nad drugą. Bez zmysłowości nie byłby nam dany żaden przedmiot, a bez rozsądku żaden nie byłby pomyślany. Myśli bez treści [*Inhalt*] są *czcze*, oglądy bez pojęć są *ślepe*. Stąd równie konieczną jest rzeczą czynić pojęcia swoje zmysłowymi (tj. dołączać do nich przedmiot przez oglądanie), jak oglądy swoje czynić rozsądkowymi (tj. podciągać je pod pojęcia). Obie władze, czyli uzdolnienia, nie mogą też zamienić swoich czynności [*Functionen*]. Rozsądek nie zdoła nic oglądać, a zmysły nie zdołają nic pomyśleć. Poznanie wytrysnąć może jedynie z ich połączenia. Ale też z tego powodu nie należy wprowadzać zamieszania w ich udział, lecz raczej mocno dbać o to, by jedno od drugiego starannie oddzielać i rozróżniać. Stąd odróżniamy umiejętność prawideł zmysłowości w ogóle, tj. Estetykę, od umiejętności prawideł rozsądku w ogóle, tj. od Logiki.

Logika znowuż może być rozpatrywaną w dwojakim zamiarze, albo jako logika ogólnego lub też szczegółowego użycia rozsądku. Pierwsza zawiera wręcz konieczne prawidła myślenia, bez których nie można zgoła używać rozsądku; zajmuje się więc samym rozsądkiem bez względu na rozmaitość przedmiotów, ku którym zwróconym być może. Logika szczegółowego użycia rozsądku zawiera prawidła należytego myślenia o pewnym rodzaju przedmiotów. Tamtą nazwać można logiką elementarną, tę zaś *organonem* tej czy owej umiejętności. Ta druga bywa w szkołach bardzo często wpierw wykładaną jako propedeutyka umiejętności, aczkolwiek ze względu na pochodz rozumu ludzkiego, jest czymś najpóźniejszym, do czego rozum wtedy dopiero dochodzi, kiedy umiejętność już jest od dawna gotowa i wymaga już tylko ostatecznego sprawdzenia i udoskonalenia. Trzeba bowiem znać już przedmioty w dosyć wysokim stopniu, jeśli się chce podać prawidło, jakby należało wytworzyć umiejętność o nich.

Logika ogólna jest albo czysta albo stosowana. W logice czystej odrywamy się od wszelkich warunków empirycznych, wśród których wyrabia się nasz rozsądek, np. od wpływu zmysłów, od gry wyobraźni, od praw pamięci, od mocy przyzwyczajenia, skłonności itd. a więc i od źródeł przesądów, zgoła od wszelkich w ogóle przyczyn, z których

płyną lub podsunięte nam być mogą pewne poznania, ponieważ dotyczą one rozsądku tylko wśród pewnych okoliczności jego zastosowania, a chcąc je poznać, trzeba doświadczenia. A zatem *logika ogólna*, ale *czysta* zajmuje się samymi jeno zasadami *a priori* i jest *kanonem rozsądku* i rozumu, lecz tylko ze względu na stronę formalną ich użycia, mniejsza o to, jaka będzie treść (empiryczna czy transcendentálna). Logika ogólna nazywa się zaś *stosowaną* wówczas, kiedy ma na widoku prawidła użycia rozsądku wśród przedmiotowych empirycznych warunków, o jakich naucza nas psychologia. Ma ona więc zasady empiryczne, chociaż jest ogólną o tyle, że mówi o użyciu rozsądku bez różnicy przedmiotów. Z tego powodu nie jest ani kanonem rozsądku w ogóle, ani organonem poszczególnych umiejętności, lecz tylko katartykonem⁷³ a pospolitego rozsądku.

W logice tedy ogólnej trzeba tę część, która ma zawrzeć czystą naukę o rozumie, całkowicie oddzielić od tej, która mieści w sobie logikę stosowaną (choć wciãz jeszcze ogólną). Tylko owa pierwsza część jest właściwie umiejętnością, lubo krótką i suchą, i taką, jakiej wymaga szkolny wykład elementarnej nauki rozsądku. W niej tedy logicy winni mieć zawsze przed oczyma dwa następane prawidła:

1) Jako logika ogólna, odrywa się ona od wszelkiej treści poznania rozsądkowego i rozmaitości jego przedmiotów, i zajmuje się wyłącznie i jedynie tylko formami myślenia.

2) Jako logika czysta, nie ma ona zasad empirycznych, a więc nic nie czerpie (jak to czasami sądzono) z psychologii, która zatem nie ma zgoła wpływu na kanon rozsądku. Jest ona nauką dowodną [demonstrowaną, *eine demonstrirte Doctrin*], i wszystko w niej winno być pewnym całkowicie *a priori*.

Co ja nazywam logiką stosowaną (wbrew zwyklemu znaczeniu tego słowa, wedle którego mają się tam zawierać pewne ćwiczenia na prawidła podane przez logikę czystą), to jest to wystawienie rozsądku i prawideł jego koniecznego użycia *in concreto*, mianowicie wśród przypadkowych warunków podmiotu, mogących przeszkadzać lub sprzyjać temu użyciu, a mających zawsze pochodzenie empiryczne. Mówi ona o uwadze, o jej przeszkodach i skutkach, o początku błędu, o stanie wątpienia, skrupułu, przeświadczenia itd.; do niej ma się logika ogólna i czysta tak, jak czysta moralność, mieszcząca w sobie same jeno konieczne obyczajowe prawa wolnej woli w ogóle, do właściwej nauki o cnocie, rozważającej te prawa wpośród przeszkód ze strony uczuć, skłonności i namiętności, jakim ludzie mniej lub więcej podlegają, — i nie mogącej nigdy stać się prawdziwą i dowodną umiejętnością, dlatego, że tak samo, jak owa logika stosowana, potrzebuje pomocy zasad empirycznych i psychologicznych.

II. O logice transcendentálnej

Logika ogólna odrywa się, jakęśmy wskazali, od wszelkiej treści poznania, tj. od wszelkich związków jego z przedmiotem i rozpatruje tylko logiczną formę w stosunku poznać do siebie samych, tj. formę myślenia w ogóle. Ale ponieważ mamy zarówno czyste jak empiryczne oglądy (jak okazuje Estetyka transcendentálna); można by więc odnaleźć różnicę między czystym a empirycznym myśleniem o przedmiotach. W takim razie mielibyśmy logikę, w której byśmy się nie odrywali od wszelkiej treści poznania; ta bowiem, co by zawierała same jeno prawidła czystego myślenia o przedmiocie, wykluczałaby tylko wszystkie poznania, mieszczące w sobie treść *empiryczną*. Dochodziłaby ona także początku poznań naszych o przedmiotach, o ile ten nie może być przypisany przedmiotom; gdy tymczasem logika ogólna nie ma nic do czynienia z tym początkiem poznania, lecz rozpatruje tylko wyobrażenia, czy one istnieją w nas od samego zarodku *a priori*, czy też są dane empirycznie, jeno według praw, wedle których rozsądek, myśląc, posługuje się nimi w ich wzajemnym do siebie stosunku, — a zatem rozprawia tylko o formie rozsądkowej, jaka nadana być może wyobrażeniom, skądkolwiek by zresztą pochodziły.

I tu robię uwagę, rozciągającą wpływ swój na wszystkie dalsze roztrząsania i którą wciãz mieć trzeba przed oczyma, mianowicie, że nie każde poznanie *a priori*, lecz tyl-

⁷³katartykon (z gr. *καθαίρω*: czyszczyć) — w pierwotnym znaczeniu [termin] służył do określenia lekarstw przeczyszczających; w przenośnym do określenia oczyszczającego wpływu muzyki, śpiewu, poezji (słynna *Katharsis* Arystotelesa co do wpływu tragedii na umysły). I logikę także uznano za środek oczyszczający umysł nasz z pojęć niecisłych, niejasnych. Trentowski katartykon przeważał też *czyszcem*, jednoczącym w sobie *Kanon* (czczewo) i *Organon* (członiec), a przez wywołanie walki między przeciwnymi sobie pojęciami, czyszczącym je. „Jak ogień złota, tak czyszciec ten jest prawdziwości myślenia próbą; on wiedzie do *sprawdzianu* poznania” (*Mysłini* I, 30). [przypis redakcyjny]

ko takie, przez które poznajemy, iż i jakim sposobem niektóre wyobrażenia (oglądy czy pojęcia) mają zastosowanie wyłącznie *a priori*, lub są możliwymi wyłącznie *a priori*, powinno zwać się transcendentalem (tj. możliwości poznania lub jego używania *a priori* dotyczącym). Stąd ani przestrzeń, ani jakiegokolwiek bądź geometryczne jej określenie *a priori* nie jest wyobrażeniem transcendentalem, lecz tylko poznaniem, że te wyobrażenia nie mają źródła empirycznego; możliwość zaś, że je mimo to można *a priori* odnosić do przedmiotów doświadczenia, może się nazywać transcendentálną. Podobnie zastosowanie przestrzeni do przedmiotów w ogóle byłoby także transcendentalem; ale gdy jest ograniczone tylko do przedmiotów, podpadających pod zmysły, zwie się empirycznym. Różnica tedy między tranacentalnością a empirycznością odnosi się tylko do krytyki poznań i nie dotyczy stosunku tychże do ich przedmiotu.

W nadziei więc, że znajdą się może pojęcia, które by się *a priori* odnosiły do przedmiotów, nie jako czyste czy zmysłowe oglądy, lecz tylko jako czynności czystego myślenia, które by zatem były pojęciami, ale nie mającymi początku ani empirycznego ani estetycznego [tj. z wyobrażeń o przestrzeni i czasie płynącego], wytwarzamy sobie z góry ideę umiejętności czystego poznania rozsądkowego i rozumowego, za pomocą której myślimy całkiem *a priori* o przedmiotach. Umiejętność taka, która by określała początek, zakres i przedmiotową doniosłość owych poznań, winna by się nazywać logiką transcendentálną, ponieważ ma do czynienia wyłącznie tylko z prawami rozsądku i rozumu, i to o tyle jeno, o ile stosowaną jest *a priori* do przedmiotów, nie zaś, jak logika ogólna, do poznań i empirycznych i czysto-rozumowych bez różnicy.

III. O podziale Logiki ogólnej na Analitykę i Dialektykę

Stare a sławne pytanie, którym chciano logików w róg zapędzić, usiłując doprowadzić ich do tego, żeby się musieli dać pochwyć na lichej dialleli⁷⁴, albo też wyznaczyć swą nieświadomość, a więc czczość całej swej sztuki, brzmi: *Co to jest prawda?* Objasnienie wyrazowe prawdy, iż jest to mianowicie zgodność poznania ze swym przedmiotem, darowuje się tutaj i z góry jest przyjęte; żąda się atoli wiedzieć, jaki to jest ogólny a niewątpliwy sprawdzian [*Kriterium*] prawdy wszelkiego poznania.

Jest to już wielkim i potrzebnym dowodem roztropności lub rozmysłu, kiedy się wie, o co rozumnie pytać należy. Bo jeżeli pytanie jest niedorzeczne samo przez się i wymaga odpowiedzi niepotrzebnych, to prócz zawstydzenia tego, co je zadaje, ma jeszcze niekiedy i tę wadę, że nieostrożnego słuchacza pobudza do niedorzecznych odpowiedzi i przedstawia godne ośmieszenia widowisko, że jeden (jak mówili starożytni) kozła doi, a drugi rzeszoto podstawia⁷⁵.

Jeżeli prawda polega na zgodności poznania ze swoim przedmiotem, przedmiot ten musi być przez nie odróżniony od innych; bo poznanie jest fałszywym, gdy się nie zgadza z przedmiotem, do którego się odnosi, chociażby zawierało coś, co by mogło popłacać wobec innych przedmiotów. Otóż ogólnym sprawdzianem prawdy byłby taki, który by się ważnym okazał względem wszelkich poznań, bez różnicy ich przedmiotów. Atoli ponieważ przy takim sprawdzianie pomija się wszelką treść poznania (odnoszenie się do jego przedmiotu), a prawdę ta właśnie treść obchodzi; widać stąd jasno, że całkiem niemożliwym i niedorzecznym byłoby pytać o cechę prawdy tej treści poznań, i że zatem niepodobna by podać dostatecznego, a przecież zarazem ogólnego znamienia prawdy. Ponieważ już powyżej treść poznania nazwaliśmy jego *materią*, to trzeba będzie posiedzieć: co do prawdy poznania pod względem materii, nie można wcale wymagać znamienia ogólnego, gdyż jest to sprzeczne samo w sobie.

⁷⁴*diallela* (διαλληλος τρόπος) — znaczy tyle co kołowanie w dowodzeniu, circulus in probando. Trentowski nazwał ją *blażkiem* i tak określił: „Wszędzie tam rodzi się nieloiczne kółko, czyli blażek, gdzie dowodzimy rzeczy naszej tym, co było właśnie do dowiedzenia; gdzie ogólnikiem robimy będący celem wyniknik, wyraziwszy go inaczej, gdzie np. *m* opieramy na *r*, a znowu *r* na *m*, czyli, jak mówią, gdzie cygan daje świadectwo żydowi a żyd cyganowi. Nieraz największy filozof może się zaplątać w blażek, rozwijając całokształt swej nauki. Grecy mianowali go *diallele* i uważali za głównego sprawcę *Dialektyki*” (*Myślimi* II, 423, 424). [przypis redakcyjny]

⁷⁵*jeden (jak mówili starożytni) kozła doi, a drugi rzeszoto podstawia* — przysłowie o dojeniu kozła i podstawianiu rzeszota (czy sita) znajduje się pierwszy raz u historyka II wieku przed Chr. Polibiusza (Polybios, ks. 33, rozdz. 21, § 1–2) w formie: *πότρεον ὁ τὸν τράγων ἀμέλγων ἀφρονέστερος ἢ ὁ τὸ κόσκινον ὑπέχων* (=kto nierozumniejszy: czy dojący kozła, czy podstawiający sito). Znajduje się też ono w piśmie Lukiana (Lukianios z II wieku naszej ery) pt. *Demonax*, § 28, jak niemniej w zbiorze przysłów greckich Pseudo-Diogeniana. (Objaśnienia udzielone tłumaczowi przez prof. Stanisława Witkowskiego). [przypis redakcyjny]

A co dotyczy poznania pod względem formy jedynie (przy usunięciu wszelkiej treści), to widać równie jasno, że logika, wykładając ogólne i konieczne prawidła rozsądku, winna by w tych właśnie prawidłach podać sprawdziany prawdy. Bo co się im sprzeciwia, jest fałszywym, ponieważ przy tym rozsądek przeczy swoim ogólnym prawidłem myślenia, a więc sobie samemu. Ale te sprawdziany dotyczą jeno formy prawdy, tj. myślenia w ogólności i o tyle są zupełnie rzetelne, lecz nie wystarczające. Chociażby bowiem jakieś poznanie odpowiadało najzupełniej formie logicznej, tj. nie sprzeciwiało się sobie samemu; to przecież może bądź co bądź przeciwieć się przedmiotowi. A zatem logiczny tylko sprawdzian prawdy, mianowicie zgodność poznania z ogólnymi i formalnymi prawami rozsądku i rozumu, jest wprawdzie *conditio sine qua non* [=warunkiem nieodzownym], a więc ujemnym warunkiem wszelkiej prawdy; lecz dalej pójść logika nie może, a błędu, dotyczącego nie formy, ale treści, logika nie zdolna jest odkryć za pomocą żadnego kamienia probierczego.

Logika ogólna tedy rozkłada całą formalną działalność rozsądku i rozumu na jej pierwiastki [*Elemente*] i przedstawia je jako zasady wszelkiej logicznej oceny poznania naszego. Ta część logiki może się zatem nazywać *Analityką* i właśnie dlatego jest co najmniej ujemnym kamieniem probierczym prawdy, gdyż trzeba najprzód według tych prawideł zbadać i ocenić wszelkie poznanie pod względem formy, zanim się je roztrząśnie także pod względem treści, by się dowiedzieć, czy też w stosunku do przedmiotu zawiera prawdę dodatnią. Ale ponieważ sama forma poznania, choćby się jak najbardziej zgadzała z prawami logicznymi, wcale jeszcze nie wystarcza do zapewnienia poznaniu prawdy materialnej (przedmiotowej); nikt więc nie może śmieć z pomocą logiki tylko sądzić o przedmiotach i cokolwiek o nich utrzymywać, nie zasięgnąwszy wprzód użytecznej o nich wiadomości poza logiką, ażeby potem próbować tylko ich użytkowania i połączenia w jakiejś spójnej całości wedle praw logicznych, lub ażeby, co lepsza, wedle nich badać je tylko. Mimo to, jest coś tak kuszącego w posiadaniu tak okazałej sztuki nadawania wszystkim poznanom naszym formy rozsądkowej, choćby się co do ich treści było nadzwyczaj czczym i ubogim, że owej logiki ogólnej, będącej tylko *kanonem* do oceny, używano jakby *organonu* do rzeczywistego wytwarzania przynajmniej mamidła zapatrywań przedmiotowych, a stąd nadużywano jej w rzeczy samej. Otóż logika ogólna, jako rzekomy organon, nazywa się *Dialektyką*.

Jakkolwiek starożytni tą nazwą umiejętności czy sztuki posługiwali się w nader rozmailem znaczeniu; to przecież z rzeczywistego jej zastosowania można wywnioskować na pewno, że nie była ona u nich niczym innym jak tylko *logiką złudy* [*die Logik des Scheins*]. Była to sztuka sofistyczna nadawania swojej niewiedzy, ba, swoim umyślnym mamidłom, pozorów prawdy, przez to, że naśladowała metodę gruntowności, zalecaną w ogóle przez logikę, i używała jej topiki⁷⁶ do obrony każdego czczego zmyślenia. Otóż można zaznaczyć jako niewątpliwe i użyteczne ostrzeżenie, że logika ogólna, *rozważana jako organon*, zawsze bywa logiką złudy, tj. dialektyczną. Albowiem gdy ona nic zgoła nie uczy nas o treści poznania, lecz tylko o formalnych warunkach zgodności z rozsądkiem, które zresztą w stosunku do przedmiotów są zupełnie obojętne; więc zamiar posługiwania się nią jako narzędziem (organonem) do rozszerzenia i rozwinięcia (przynajmniej projektowanego) naszych poznań, musi się kończyć na paplaninie, która, z niejakim pozorem prawdy, wszystko, co się chce, może utrzymywać, lub też wedle upodobania wszystko napastować.

Taka mądrość w żaden sposób nie odpowiada godności filozofii. Z tego powodu ową nazwę: dialektyka pomieszczono w logice raczej jako *krytykę złudy dialektycznej*, i w takim też znaczeniu chcielibyśmy, żeby ją tu rozumiano.

IV. O podziale Logiki transcendentalnej na Analitykę i Dialektykę transcendentalną

W logice transcendentalnej wyosobniamy rozsądek (jak poprzednio w Estetyce transcendentalnej zmysłowość) i wydobywamy z poznania naszego tę tylko część myślenia,

⁷⁶*topika* (gr. *τόπος*: miejsce) — jest to nazwa przyjęta przez Greków w retoryce i logice na oznaczenie zbioru twierdzeń ogólnych, którymi się w rozumowaniu posługujemy. Jedną z części *Organonu* Arystotelesa nosi też napis *Τοπικά*, a traktuje o wnioskach dialektycznych, jakie się zwykle tworzą przy dysputach na podstawie przyjętych przesłanek (*ἐνδόξεα*). Por. co o tym mówi Kant w *Uwadze do ambibolii pojęć refleksyjnych* [...]. [przypis redakcyjny]

która początek swój ma jedynie w rozsądku. Użycie zaś tego czystego poznania polega, jako na swym warunku, na tym, że przedmioty dane nam są w oglądzie i że owo poznanie może być na nie przeniesione. Bez oglądu bowiem wszelkiemu poznaniu naszemu braknie przedmiotów i wówczas pozostaje ono zupełnie czczym. Część tedy logiki transcendentalnej, wykładająca o pierwiastkach czystego poznania rozsądkowego i o zasadach, bez których żaden przedmiot nigdzie pomyślanym być nie może, jest Analityką transcendentalną a zarazem logiką prawdy. Jej bowiem nie może przeciwieć się żadne poznanie, nie tracąc równocześnie wszelkiej treści, tj. wszelkiego odnoszenia się do jakiego bądź przedmiotu, a więc wszelkiej prawdy.

Ale ponieważ bardzo powabnym i kuszącym jest posługiwać się tymi tylko czystymi poznaniem i zasadami rozsądkowymi, nawet poza granicami doświadczenia, mogącego przecież wyłącznie i jedynie dać nam do rąk materię (przedmioty), na którą owe czyste pojęcia rozsądkowe przenieść możemy: rozsądek popada tedy w niebezpieczeństwo, że zechce czczymi rozumkowaniem zrobić użytek materialny z formalnych jedynie zasad czystego rozsądku i sądzić o przedmiotach bez różnicy, choć one nie są nam dane, a nawet może w żaden sposób dane być nie mogą. Lubo właściwie powinna być tylko kanonem do oceny użytku empirycznego, bywa przecież nadużywana, gdy się ją każe poczytywać za organon użytku ogólnego i nieograniczonego, i śmie się samym jeno czystym rozsądkiem *syntetycznie* o przedmiotach w ogóle sądzić, twierdzić i rozstrzygać. Wówczas używanie czystego rozsądku byłoby dialektyczne. Stąd druga część logiki transcendentalnej winna być krytyką tej dialektycznej złudy i nazywa się dialektyką transcendentalną, nie jako sztuka wzniesienia dogmatycznie takiej złudy (niestety bardzo popłatna sztuka różnorodnych kuglarstw metafizycznych), lecz jako krytyka rozsądku i rozumu co do ich użytkowania hiperfizycznego, by wykryć fałszywy pozór jej nieuzasadnionych uroszczeń, i by jej plany wynalezienia i rozszerzania, które zamierza wykonać jedynie za pomocą zasad transcendentalnych, obniżyć do samej jeno oceny i zabezpieczenia czystego rozsądku przed mamidłami sofistycznymi.

LOGIKI TRANSCENDENTALNEJ DZIAŁ PIERWSZY. ANALITYKA TRANSCENDENTALNA

Analityka ta jest rozczłonkowaniem całego naszego poznania *a priori* na pierwiastki czystego poznania rozsądkowego. Chodzi tu o następujące sprawy:

- 1) aby pojęcia były pojęciami czystymi, nie zaś empirycznymi;
- 2) aby nie należały do oglądu i zmysłowości, lecz do myślenia i rozsądku;
- 3) aby były pojęciami pierwotnymi i zupełnie odmiennymi od pochodnych albo też złożonych z tamtych;
- 4) aby ich wykaz był całkowity, i aby one doszczętnie wypełniały całe pole czystego rozsądku.

Otóż ta zupełność umiejętności nie może być z ufnością przyjęta, na mocy obrachunku jakiejś kupki [*Aggregat*] zebranej przez jakieś próby jedynie, owszem możliwą jest tylko przy pomocy *idei całości* poznania rozsądkowego *a priori* i przez określony tym sposobem podział pojęć, tworzących ją, a więc przez *złączenie ich w systemat*. Czysty rozsądek zupełnie wyosabnia się nie tylko od wszystkiego, co empiryczne, ale też od wszelkiej zmysłowości. Jest on więc jednością, istniejącą sama dla siebie, wystarczającą samej sobie i nie mogącą się zwiększyć żadnymi dodatkami przybywającymi z zewnątrz. Stąd zawartość jego poznania wytworzy systemat, dający się podciągnąć pod jedną ideę i przez nią określić; a jego zupełność i uczłonkowanie mogą równocześnie dać kamień probierczy względem trafności i rzetelności wszystkich przystających do niego części poznania.

A cała ta część logiki transcendentalnej składa się z dwu *ksiąg*, z których pierwsza obejmuje *pojęcia*, a druga — *zasady* [*Grundsätze*] czystego rozsądku.

ANALITYKI TRANSCENDENTALNEJ KSIĘGA PIERWSZA. ANALITYKA PO- JĘĆ

Przez analitykę pojęć rozumiem nie ich rozbiór [*die Analysis*], czyli zwykle w badaniach filozoficznych postępowanie, polegające na rozczłonkowywaniu następujących się pojęć wedle ich treści i na nadawaniu im wyraźności [*Deutlichkeit*]; lecz mało jeszcze dotąd próbowane rozczłonkowanie [*Zergliederung*] samej władzy rozsądkowej, by zbadać możliwość pojęć *a priori* przez to, że ich wyszukujemy w rozsądku tylko, jako ich miejscu rodzinnym, i rozbieramy czyste jego używanie w ogóle; to bowiem jest właściwym zadaniem filozofii transcendentalnej: reszta — to logiczne opracowanie pojęć w filozofii w ogóle. Śledzić więc będziemy czyste pojęcia aż do ich pierwszych zarodków i nasion w rozsądku ludzkim, w którym one spoczywają przygotowane, aż się w końcu podczas doświadczenia rozwijają i przez tenże sam rozsądek, uwolnione od złączonych z nimi empirycznych warunków, zostają przedstawione w czystości swojej.

ANALITYKI POJĘĆ ODDZIAŁ PIERWSZY. O WSKAZÓWCE DO ODKRYCIA WSZELKICH CZYSTYCH POJĘĆ ROZSĄDKOWYCH

Kiedy się puści w ruch władzę poznawczą, wylaniają się, stosownie do pewnych pobudek, rozmaite pojęcia, znamionujące tę władzę i dające się zebrać w zasób mniej lub więcej obfity, skoro tylko ich śledzenie trwa czas dłuższy lub też podjęte zostaje z większą przenikliwością. Gdzie ma się zakończyć to badanie, tego nigdy z pewnością określić się nie da wobec takiego jakby mechanicznego postępowania. A i pojęcia, tak tylko przy sposobności odszukiwane, nie odkrywają się wedle jakiegoś porządku i systematycznej jedności, tylko w końcu kojarzą się wedle podobieństw i układają się wedle zakresu swej treści, od pojedynczych do coraz bardziej złożonych, w szeregi, które wytwarzają się bynajmniej nie systematycznie, lubo w pewien sposób metodycznie.

Filozofia transcendentalna ma tę zaletę, ale i obowiązek także, iż poszukuje swych pojęć wedle jakiejś zasady, ponieważ winny one wypływać z rozsądku, jako bezwzględnej jedności, czyste i niez mieszane, a stąd łączyć się też ze sobą wedle pewnego pojęcia czy idei. A taka łączność daje do ręki prawidło, wedle którego można *a priori* wyznaczyć dla każdego czystego pojęcia rozsądkowego jego miejsce, wszystkim zaś społem ich zupełność; co w innym razie zależałoby jedynie od upodobania lub przypadku.

WSKAZÓWKI TRANSCENDENTALNEJ DO ODKRYCIA WSZYSTKICH CZYSTYCH POJĘĆ ROZSĄDKOWYCH ROZDZIAŁ PIERWSZY. O LOGICZNYM UŻYCIU ROZSĄDKU W OGÓLE

Rozsądek wyjaśniono powyżej ujemnie tylko: jako niezmysłową władzę poznawczą. Niezależnie od zmysłowości nie możemy osiąść żadnego oglądu. A zatem rozsądek nie jest władzą oglądania. Ale, oprócz oglądu nie ma innego sposobu poznawania, jak tylko za pomocą pojęć. A więc poznanie każdego, a przynajmniej ludzkiego rozsądku jest poznawaniem za pomocą pojęć, czyli nie jest naoczne [intuitywne=*intuitiv*], lecz myślowe [dyskursywne=*discursiv*]. Wszystkie oglądy, jako zmysłowe, polegają na podrażnieniach [*Affectionen*], a wszystkie pojęcia na czynnościach [*Functionen*]. Przez czynność zaś rozumieniem jedność działania [*die Einheit der Handlung*], podporządkowującą rozmaite wyobrażenia pod jedno wspólne. Pojęcia zatem zasadzają się na samorzutności myślenia, jak oglądy zmysłowe na przyjmowaniu wrażeń.

Otóż z pojęć tych rozsądek nie może zrobić innego użytku, prócz tego, że za ich pomocą *wyduje sądy*. Ponieważ żadne wyobrażenie, wyjąwszy jeno ogląd, nie rozciąga się bezpośrednio na przedmiot, więc i pojęcie nigdy się bezpośrednio nie odnosi do przedmiotu, lecz tylko do jakiegoś innego wyobrażenia o nim (czy to będzie ogląd czy też już także pojęcie). *Sąd* tedy jest to pośrednie poznanie przedmiotu, więc wyobrażenie o jego wyobrażeniu. W każdym sądzie jest pojęcie, które rozciąga się do wielu a wśród tego wiele obejmuje także dane pojęcie, mogące być bezpośrednio przeniesione na przedmiot. I tak w sądzie: *wszystkie ciała są podzielne*; pojęcie podzielności rozciąga się na różne inne pojęcia; ale wśród nich tutaj szczególnie odnosi się do pojęcia ciała; to zaś pojęcie do pewnych ukazujących się nam zjawisk. A więc te przedmioty są wyobrażone pośrednio przez pojęcie podzielności.

Stąd wszystkie sądy są czynnościami jedności wśród wyobrażeń naszych, gdyż zamiast jednego bezpośredniego wyobrażenia używamy tu wyższego, obejmującego w sobie i to i wiele innych, dla poznania przedmiotu, i wiele możliwych poznań ściągamy przez to w jedno. Możemy atoli wszystkie działania rozsądku oprowadzić do sądów, tak że *rozsądek* w ogóle może być przedstawiony *jako władza sądzenia*. Jest on bowiem, jak się wyżej rzekło, władzą myślenia. Myślenie jest to poznawanie za pomocą pojęć. Pojęcia zaś odnoszą się, jako orzeczenia możliwych sądów, do jakiego bądź wyobrażenia o jakimś

jeszcze nieokreślonym przedmiocie. I tak pojęcie ciała znaczy coś, np. metal, co za pomocą owego pojęcia może być poznane. Jest ono pojęciem przez to tylko, że nim objęte są inne wyobrażenia, za pośrednictwem których może się ono odnieść do przedmiotu. Jest zatem orzeczeniem możliwego sądu, np. każdy metal jest ciałem. Czynności rozsądku zatem można wszystkie odnaleźć, jeśli uda się przedstawić w sposób zupełny czynności jedni w sądach. A że to doskonale spełnić można, wykaże naocznie rozdział następny.

WSKAZÓWKI DO ODKRYCIA WSZYSTKICH CZYSTYCH POJĘĆ ROZSĄDKOWYCH ROZDZIAŁ DRUGI

§ 9. O logicznej czynności rozsądku w sądach

Jeżeli nie zważamy wcale na treść sądu w ogóle i zwrócimy jeno uwagę na samą w nim formę rozsądkową, to się przekonywamy, że czynność myślenia można w nim podciągnąć pod cztery rubryki, z których każda zawiera w sobie trzy składniki [*Momente*]. Dadzą się one snadnie przedstawić w następnym wykazie:

1. Ilość sądów [*Quantität*]
Ogólne
Szczegółowe
Jednostkowe
2. Jakość [*Qualität*]
Twierdzące
Przeczące
Nieskończone [*unendliche*]
3. Stosunek [*Relation*]
Stanowcze (kategoryczne)
Warunkowe (hipotetyczne)
Rozjemcze [*disjunctive*]
4. Sposób [*Modalität*]
Wątpliwe (problematyczne)
Zapewniające (assertoryczne)
Konieczne (dowodne, apodyktyczne)

Ponieważ podział ten oddala się na pozór w niektórych, lubo nie istotnych punktach, od zwyczajnej techniki logików, nie będą więc zbyt zbytecznymi następne zastrzeżenia względem spodziewanych nieporozumień.

1) Logicy mówią słusznie, że przy użyciu sądów we wnioskach rozumowych można sądy jednostkowe traktować na równi z ogólnymi. Albowiem dlatego właśnie, że nie mają one wcale zakresu, może ich orzeczenie być odniesionym do pewnej części tego, co w sobie zawiera pojęcie podmiotu, ale od innej części może być odjęte. Odpowiada więc ono owemu pojęciu bez wyjątku, tak jakby to pojęcie było ogólnym, mającym taki zakres, że orzeczenie w całym znaczeniu mu przysługuje. Natomiast jeżeli sąd jednostkowy porównany z sądem powszechnym co do ilości, po prostu tylko jako poznanie, to ilość ta ma się jak jedność do nieskończoności; a zatem sam w sobie istotnie jest różny od sądu powszechnego. Tak tedy, jeżeli oceniam sąd jednostkowy (*judicium singulare*) nie tylko co do jego wewnętrznej ważności, ale także jako poznanie w ogóle co do ilości, jaką ma w stosunku do innych poznań: to jest on bądź co bądź różny od sądów powszechnych (*judicia communia*) i zasługuje na osobne miejsce w całkowitym wykazie składników myślenia w ogóle (lubo zaiste nie w logice, poprzestającej na użytkowaniu z sądów pomiędzy sobą).

2) Podobnież w logice transcendentalnej trzeba jeszcze odróżnić sądy nieskończone od twierdzących, chociaż w logice ogólnej słusznie zaliczane są do tamtych i nie tworzą osobnego człona podziału. Bo logika ogólna nie zważa zgoła na treść orzeczenia (choć jest przeczące) i baczny na to tylko, czy ma ono być przyznane podmiotowi czy też przeciwstawione. Logika zaś transcendentalna rozpatruje sąd także ze względu na wartość czyli treść tego logicznego twierdzenia za pośrednictwem przeczącego orzeczenia, i jaki ono daje zysk co do całego poznania. Gdybym powiedział o duszy, że nie jest śmiertelna,

tobym tym sądem przeczącym powstrzymał błąd przynajmniej. Otóż tym zdaniem: dusza nie jest śmiertelna, co do formy logicznej, wypowiedziałem rzeczywiście twierdzenie, wводяc duszę w nieograniczony zakres istot nieumierających. A że z całego zakresu możliwych istot jedną część zawiera śmiertelność, drugą zaś nieśmiertelność; to w zdaniu moim nie innego nie wypowiedziano, tylko że dusza jest jedną z nieskończonego mnóstwa rzeczy, które pozostają, gdy odejmę zupełnie śmiertelność, Przez to zaś nieskończona dziedzina wszelkiej możliwości o tyle jeno zostaje ograniczona, że z niej oddzielono istoty śmiertelne, a w reszcie zakresu jej obszaru umieszczono duszę. Ale obszar ten przy tym wyjątku pozostaje przecież wciąż jeszcze nieskończony; można też ująć mu jeszcze więcej części, przez to jednak pojęcie o duszy bynajmniej nie wzrasta i twierdząco się nie określa. — Te zatem sądy nieskończone co do zakresu logicznego są rzeczywiście tylko ograniczającymi co do treści poznania w ogóle: i o tyle też w transcendentálním wykazie wszystkich składników myślenia w sądach nie powinny być pominięte, gdyż wykonywana przy tym czynność rozsądku może stanie się ważną na polu jego czystego poznania *a priori*.

3) Wszystkie stosunki myślenia w sądach są to stosunki: a) orzeczenia do podmiotu, b) przyczyny do skutku, c) podzielonego poznania i zebranych członów podziału pomiędzy sobą. W pierwszym rodzaju sądów rozważamy tylko dwa pojęcia, w drugim — dwa sądy, w trzecim — kilka sądów we wzajemnym do siebie stosunku. Zdanie warunkowe: jeśli istnieje doskonała sprawiedliwość, to uporczywie zły otrzymuje karę; mieści w sobie właściwie stosunek dwu zdań: istnieje doskonała sprawiedliwość, i: uporczywie zły otrzymuje karę. Czy każde z tych zdań jest prawdziwe samo w sobie, tego się tu nie rozstrzyga. W sądzie tym myśli się jeno o wyniku [*Consequenz*]. Wreszcie sąd rozjemczy mieści w sobie stosunek dwu lub więcej zdań względem siebie, nie stosunek jednak następstwa, tylko stosunek logicznego przeciwstawienia, o ile zakres jednego wyklucza zakres drugiego: ale zarazem także stosunek spółności [*Gemeinschaft*], o ile one razem wzięte wypełniają zakres właściwego poznania; a więc stosunek części sfery pewnego poznania, gdyż zakres każdej części jest uzupełnieniem zakresu innej części, dla w tworzenia całej zawartości właściwego poznania. Np. świat istnieje albo wskutek ślepego przypadku, albo wskutek wewnętrznej konieczności, albo wskutek przyczyny zewnętrznej. Każde z tych zdań zabiera część sfery możliwego poznania o istnieniu świata w ogóle; wszystkie razem — całą sferę. Odjąć poznanie jednemu z tych zakresów znaczy przenieść je do pozostałych; i na odwrót przenieść je do jednego zakresu znaczy odjąć je pozostałym. A zatem w sądzie rozjemczym jest pewna spółność poznań, polegająca na tym, że się one wzajem wykluczają, ale przez to przecie w całości określają prawdziwe poznanie, ponieważ wzięte razem wypełniają całkowitą treść jednego-jedynego danego poznania. I to też tylko uważam za potrzebne tu zauważyć ze względu na to, co nastąpi.

4) Sposobowość sądów jest całkiem oddzielną ich czynnością, mającą w sobie tę cechę odróżniającą, że w niczym się nie przykłada do treści sądu (bo oprócz ilości, jakości i stosunku nie ma nic więcej, co by wytwarzało treść sądu), lecz tylko dotyczy wartości łącznika ze względu na myślenie w ogóle. Sądami *przypuszczalnymi* są takie, w których stwierdzenie lub zaprzeczenie przyjmujemy za *możliwe* (dowolne) tylko; — *zapewniającymi* (assertorycznymi) wtedy, gdy uważamy to za *rzeczywiste* (prawdziwe); — *koniecznymi* (apodyktycznymi), gdy się to za konieczne poczytuje⁷⁷. I tak oba zarówno sądy, których stosunek jest źródłem sądu warunkowego (*antecedens* i *consequens* [=poprzednik i następnik], jak również te, na których wzajemnym oddziaływaniu polega rozjemczość (człony podziału), są zawsze tylko przypuszczalnymi. W przykładzie podanym wyżej zdanie: istnieje doskonała sprawiedliwość, nie zostało wypowiedziane w sposób zapewniający [assertorycznie], tylko pomyślano je jako sąd dowolny, który ktoś może przyjąć; a jedynie następnik jest zapewniający [assertoryczny]. Stąd sądy takie mogą być jawnie mylnymi, a przecie, wzięte jako przypuszczenia, być warunkami poznania prawdy. I tak sąd: *świat istnieje wskutek ślepego przypadku*, ma w sądzie rozjemczym znaczenie jeno przypuszczal-

⁷⁷Sądami przypuszczalnymi są takie, w których stwierdzenie lub zaprzeczenie przyjmujemy za możliwe (dowolne) tylko; zapewniającymi (assertorycznymi) wtedy, gdy uważamy to za rzeczywiste (prawdziwe); koniecznymi (apodyktycznymi), gdy się to za konieczne poczytuje — tak jakby w pierwszym razie myślenie było czynnością rozsądku, w drugim rozważki, w trzecim rozumu. Jest to uwaga, której wyjaśnienie nastąpi dopiero w dalszym ciągu. [przypis autorski]

ne, mianowicie, że ktoś może na chwilę zechce zdanie to przyjąć, służy jednak (jako zaznaczenie drogi mylnej wśród liczby tych wszystkich, jakie można obrać) do odnalezienia prawdy. Zdaniem tedy przypuszczalnym jest takie, które wyraża jedynie logiczną możliwość (nie przedmiotową bynajmniej) tj. swobodny wybór nadawania doniosłości takiemu zdaniu, dowolne jeno przyjęcie go przez rozsądek. Zdanie zapewniające orzeka o rzeczywistości czyli prawdzie, jako np. gdy w warunkowym wniosku rozumowym poprzednik w przesłance większej ukazuje się w sposób przypuszczalny, a w przesłance mniejszej w sposób zapewniający, i zwiastuje, że zdanie już się złączyło z rozsądkiem wedle praw jego. W zdaniu apodyktycznym wystawiamy sobie, że zdanie zapewniające jest już określone tymi prawami rozsądku i stąd twierdzącym *a priori* a w ten sposób wyrażamy logiczną konieczność. A ponieważ tu wszystko wchodzi w rozsądek stopniowo, tak że najprzód wydajemy sąd o czymś przypuszczalny, potem assertorycznie przyjmujemy go za prawdziwy, w końcu uważamy go za połączony nierozdzielnie z rozsądkiem tj. za konieczny i apodyktyczny; — więc można te trzy działania sposobowości uważać za tyleż składników myślenia w ogóle.

WSKAZÓWKI DO ODKRYCIA WSZYSTKICH CZYSTYCH POJĘĆ ROZSĄDKOWYCH ROZDZIAŁ TRZECI

§ 10. O czystych pojęciach rozsądkowych czyli kategoriach

Logika ogólna nie zważa zgola, jak powiedzieliśmy już nieraz, na treść poznania i oczekuje, aż jej skądinąd, mniejsza skąd, dane zostaną wyobrażenia, by je dopiero przemienić w pojęcia, co się odbywa rozbiorowo [analitycznie]. Logika transcendentalna przeciwnie ma przed sobą *a priori* rozmaitość zmysłowości, czego dostarcza jej Estetyka transcendentalna, aby czystym pojęciom rozsądkowym dać materiał, bez którego tamta byłaby bez treści, a więc całkiem czcza. Otóż przestrzeń i czas zawierają w sobie rozmaitość czystego oglądu *a priori*, należą przeciwieństwo do warunków wrażliwości umysłu naszego, pod którymi jedynie może on przyjmować wyobrażenia przedmiotów, oddziaływające z konieczności zawsze i na pojęcie tychże przedmiotów. Atoli samorzutność myślenia naszego wymaga, ażeby rozmaitość ta została najprzód w pewien sposób roztrząśniona, przyswojona i połączona, aby z niej zrobić poznanie. Działanie takie nazywam *syntezą*.

Rozumiem zaś przez *syntezę*, w znaczeniu najogólniejszym, działanie, mające przylączyć rozmaite wyobrażenia jedne do drugich i rozmaitość ich objąć w jednym poznaniu. Synteza taka jest czystą, jeżeli rozmaitość otrzymujemy nie empirycznie, lecz *a priori* (jak rozmaitość w przestrzeni i czasie). Przed wszelkim rozbiorem wyobrażeń naszych muszą nam być one dane wprawdzie, i żadne pojęcia *co do treści* nie mogą powstawać analitycznie. Synteza zaś rozmaitości (czy to danej empirycznie czy *a priori*) dopiero wytwarza poznanie, które z początku może być wprawdzie jeszcze surowym i zawikłanym i potrzebować zatem rozbioru; ale synteza jest bądź co bądź tym, co właśnie nagromadza pierwiastki do poznania i łączy je w troić niejaką; jest więc pierwszą rzeczą, na jaką winniśmy zwrócić uwagę, kiedy chcemy sąd wydać o pierwszym początku poznania naszego.

Synteza w ogóle jest, jak zobaczymy później, działaniem tylko wyobraźni, ślepej, lubo nieodzownej czynności duszy, bez której nigdy byśmy nie nabyli żadnego poznania, lecz której rzadko jeno jesteśmy świadomi. Przenoszenie atoli tej syntezy na *pojęcia* jest już czynnością właściwą rozsądkowi, który przez nią wytwarza nam dopiero poznanie w istotnym znaczeniu.

Otóż czysta *synteza*, *wyobrażona ogólnie*, daje czyste pojęcie rozsądkowe. A przez tę syntezę rozumiem taką, która się opiera na podstawie jedności syntetycznej *a priori*; i tak nasze liczenie (widać to zwłaszcza wyraźniej w większych liczbach) jest *syntezą według pojęć*, gdyż dokonywa się na wspólnej podstawie jedności (np. w sposobie liczenia dziesiętnym [Dekaditk]). Przy tym tedy pojęciu konieczną staje się jedność w syntezie rozmaitości.

Analitycznie podciągane bywają różne wyobrażenia pod jedno pojęcie (sprawa, którą się zajmuje logika ogólna). Lecz nie wyobrażenia, tylko *czystą syntezę* wyobrażeń naprowadzać na pojęcia uczy logika transcendentalna. Pierwszym czynnikiem, jaki nam ku poznaniu wszelkich przedmiotów dany być musi *a priori*, jest *rozmaitość* czystego oglądu; *synteza tej rozmaitości* przez wyobraźnię jest czynnikiem drugim, ale nie daje zgola

jeszcze poznania. Pojęcia, nadające tej czystej syntezie *jedność* i zasadzające się wyłącznie na wyobrażeniu tej koniecznej syntetycznej jedności, stanowią czynnik trzeci w poznaniu ukazującego się nam przedmiotu, i opierają się na rozsądku.

Ta sama czynność, co w *sądzie* nadaje jedność rozmaitym wyobrażeniom, nadaje również w *ogłądzie* onej syntezie rozmaitych wyobrażeń jedność, która, wyrażona ogólnie, zwie się czystym pojęciem rozsądkowym. Ten sam więc rozsądek i to tymiż samymi działaniami, przez które wytworzył w pojęciach, za pośrednictwem jedności analitycznej, logiczną formę sądu, wprowadza też, za pośrednictwem syntetycznej jedni różnorodności w ogłądzie w ogóle, treść transcendentálną do swoich wyobrażeń, skąd też nazywają się one czystymi pojęciami rozsądkowymi, rozciągającymi się *a priori* na przedmioty, czego logika ogólna dokonać nie może.

Tym sposobem powstaje właśnie tyleż czystych pojęć rozsądkowych, rozciągających się *a priori* na przedmioty ogłądu w ogóle, ile w poprzednim wykazie było logicznych czynności we wszelkich możliwych sędach; gdyż wspomniane czynności zupełnie już wyczerpują rozsądek i przez nie jego władza całkowicie zostaje wymierzona. Idąc za Arystotelesem, nazwiemy pojęcia te kategoriami⁷⁸, ponieważ zamiar nasz początkowo jest taki sam jak jego, lubo w wykonaniu bardzo się oddalamy.

WYKAZ KATEGORII

1. Co do ilości:

Jedność

Wielość

Wszystkość

2. Co do jakości:

Rzeczywistość

Przeczenie

Ograniczenie [*Limitation*]

3. Co do stosunku:

Przypadłości i subsystencji (*substantia et accidens*)

Przyczynowości i zależności (przyczyna i skutek)

Wspólności (wzajemne oddziaływanie między czynnym a biernym).

4. Co do sposobowości:

Możliwość — Niemożliwość

Istnienie — Niebyt

Konieczność — Przypadkowość.

Taki oto jest spis wszystkich pierwotnie czystych pojęć syntezy, które rozsądek zawiera w sobie *a priori* i z powodu których jest on też tylko czystym rozsądkiem, ponieważ przez nie jedynie może coś zrozumieć wobec różnorodności danej przez ogład, tj. może pomyśleć przedmiot tego ogłądu.

Podział ten wywija się systematycznie ze wspólnej zasady, mianowicie z władzy sądzienia (która tyleż znaczy co i władza myślenia), a nie powstał rapsodycznie z podjętego na los szczęścia wyszukiwania czystych pojęć, o których liczebnej pełności nigdy pewnym być nie można, gdyż się wytwarza tylko na mocy indukcji, nie pomnąc, że takim

⁷⁸kategorie (gr. *κατηγορία*: oskarżenie na podstawie jakichś dowodów) — stanowiące treść oddzielnego pisma, przyznawanego Arystotelesowi, są to zasadnicze formy orzeczeń o bycie. Jest ich dziesięć; podaję ich nazwy greckie wraz ze średniowiecznym tłumaczeniem łacińskim, oraz przykładami, jakimi je objaśniano: 1) *οὐσία* albo *τί ἐστι* (*substantia* albo *quidditas*, istota), np. człowiek, koń; 2) *ποσόν* (*quantum*, ilość) np. dwa, trzy łokcie długi; 3) *ποιόν* (*quale*, jakość) np. biały, gramatyczny; 4) *πρός τι* (*relatio*, stosunek) np. podwójny, połowiczny, większy; 5) *πού* (*ubi*, miejsce) np. w Liceum, na rynku; 6) *ποτέ* (*quando*, czas) np. wczoraj, zeszłego roku; 7) *κείμεθα* (*situm esse*, położenie) np. leży, siedzi; 8) *ἔχειν* (*habere*, posiadanie) np. jest obuty, uzbrojony; 9) *ποιεῖν* (*facere*, czynność) np. kraje, pali; 10) *πάσχειν* (*pati*, bierność) np. jest krajany, palony. Później odrzucił Arystoteles dwie z tych kategorii tj. *κείμεθα* i *ἔχειν*. W *Analityce drugiej* przeciwstawił kategorii pierwszej tj. *οὐσία* wszystkie inne jako *συμβεβηκότα* (*accidentia*, przypadłości); lecz wyróżnił *συμβεβηκός καθ'αὐτό* (*substantia*, np. że w trójkącie suma trzech kątów równa się dwu prostym) od *συμβεβηκός* w zwykłym znaczeniu jako czegoś przypadkowego (*inherentia*, np. że coś jest białe, krzywe itp.). — Wspomniane przez Kanta pięć późniejszych kategorii są to właściwie tak zwane *praedicabilia* (*κατηγορούμενα*), określające *stosunek* orzeczenia do podmiotu w danym wypadku. Są to: *γένος* (*genus*, rodzaj), *εἶδος* (*species*, gatunek), *διαφορά* (*differentia*, różnica), *ἴδιον* (*proprium*, właściwość), *συμβεβηκός* (*accidens*, przypadłość). Pojęcia: *prius* (=wprzód), *simul* (=równocześnie) są odmiankami tylko kategorii czasu (=quando). Gruntownie *O kategoriach Arystotelesa* pisał u nas ks. F. Gabryl (Kraków 1897). [przypis redakcyjny]

trybem nigdy się nie poznaje powodu, dlaczego to takie właśnie a nie inne pojęcia są właściwe czystemu rozsądkowi. Wyszukać te zasadnicze pojęcia oto był pomysł Arystotelesa, godny tak przenikliwego męża. Ale ponieważ nie miał żadnej naczelnej zasady, więc zgarniał je, jak mu się nawijały, nabierał ich naprzód dziesięć i przezwał je *kategoriami* (*praedicamenta*). Potem sądził, że odnalazł ich jeszcze pięć i dołączył je pod nazwą: *post-praedicamenta*. Wykaz jego atoli pozostał wciąż ułomnym. Prócz tego znajdują się wśród nich niektóre *sposoby* (*modi*) czystej zmysłowości (*quando, ubi, situs*, podobnie: *prius, simul*), jest i pojęcie empiryczne (*motus*), nie należące wcale do tej genealogii rozsądku, albo też pojęcia pochodne (*actio, passio*) zostały tu wliczone do pra-pojęć, a niektórych właśnie pra-pojęć brak zupełny.

Co do tych ostatnich trzeba jeszcze zauważyć, że kategorie jako prawdziwe *pojęcia pierwotne* [*Stammbeurteile*] czystego rozsądku mają także swoje również czyste *pojęcia pochodne*, których w zupełnym systemacie filozofii transcendentalnej żadną miarą pominąć niepodobna, ale o których ja w tym krytycznym jeno badaniu wzmianką jedynie mogę się zadowolić.

Niech mi będzie wolno nazwać te czyste, lecz pochodne pojęcia rozsądkowe *predykabiliami* (*praedicabilia*) czystego rozsądku (w przeciwstawieniu do predykamentów). Kiedy się ma pojęcia źródłowe i pierwotne, to pochodne i podrzędne łatwo będzie do nich dołączyć i drzewo genealogiczne czystego rozsądku narysować całkowicie. Ale ponieważ mam tu do czynienia nie z wykończonym systematem, lecz tylko z zasadami do systematu; odkładam to uzupełnienie do innej pracy. Można wszakże zamiar ten jako-tako osiągnąć, biorąc do ręki podręczniki ontologiczne i podporządkowując np. pod kategorię przyczynowości *praedicabilia* siły, działania, bierności; pod kategorię wspólności *praedicabilia* obecności, oporu; pod predykamenty sposobowości *praedicabilia* powstawania, znikania, przemiany itd. Kategorie, połączone ze *sposobami* (*modi*) czystej zmysłowości albo pomiędzy sobą, dają wielkie mnóstwo pochodnych pojęć *a priori*, które zaznaczyć, a jeżeli można, wykazać wyczerpująco byłoby pożytecznym i nie nieprzyjemnym, lecz tutaj zbędnym trudem.

Od definiowania tych kategorii powstrzymuję się w tej rozprawie naumyślnie, choćbym był w jego posiadaniu. Pojęcia te rozczłonkuję w dalszym ciągu aż do punktu, jaki wystarcza ze względu na metodologię, którą opracowuję. W systemacie czystego rozumu można by słusznie takich definicji żądać ode mnie; lecz tutaj usunęłyby jeno z oczu główny cel badania, gdyś wznieciłyby wątpliwości i napaści, które, nic nie ujmując zamiarowi istotnemu, można snadź odłożyć do innej pracy. Tymczasem z tych napomknien, jakie tu zrobiłem, widać przecie wyraźnie, że ułożenie całkowitego słownika ze wszystkimi wymaganymi tu objaśnieniami, nie tylko jest możliwe, lecz nawet łatwe do wykonania. Przeglądki są już gotowe; potrzeba je tylko wypełnić, a tak systematyczna topika, jak obecna, nie pozwala zbyt łatwo na pomylenie się co do miejsca, dokąd jakie pojęcie właściwie należy, a równocześnie nietrudno spostrzec to, które jest jeszcze puste.

§ II.⁷⁹

Nad tym wykazem kategorii dadzą się porobić ładne spostrzeżenia, które by mogły mieć ważne chyba skutki ze względu na umiejętną formę wszystkich poznań rozsądkowych. Bo że ten wykaz w teoretycznej części filozofii jest niezmiernie przydatny, ba, niezbędny, by nakreślić plan zupełny do *całej umiejętności*, o ile ona zasadza się na pojęciach *a priori*, i *podzielić* ją matematycznie *wedle określonych zasad*, widać jasno już z tego, że wspomniany wykaz zawiera w zupełności wszystkie pierwiastkowe pojęcia rozsądku, a nawet formę ich systematu w rozsądku ludzkim, daje zatem wskazówkę i co do wszystkich *składników* [*Momente*] zamierzonej umiejętności spekulatywnej, i co do ich *uporządkowania*, jak dałem już próbę tego gdzie indziej⁸⁰. Tutaj załączam kilka jeno takich uwag.

Pierwszą jest, że wykaz ten, zawierający cztery klasy pojęć rozsądkowych, daje się rozłożyć najprzód na dwa działy, z których pierwszy odnosi się do przedmiotów oglądu (zarówno czystego jak empirycznego), drugi zaś do istnienia tych przedmiotów (albo

⁷⁹§§ 11 i 12 — [paragrafy te] są dodatkiem drugiego wydania. [przypis tłumacza]

⁸⁰dałem już próbę tego gdzie indziej — *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* [Zasady metafizyczne przyrodoznawstwa]. [przypis autorski]

w stosunku do siebie samych albo w stosunku do rozsądku). Pierwszą klasę nazwałbym klasą kategorii *matematycznych*, drugą — *dynamicznych*. Pierwsza klasa nie ma, jak widzimy, współzależników [*Correlate*], które znajdują się tylko w klasie drugiej. Ta różnica musi mieć przecież jakąś podstawę w przyrodzie rozsądku.

Druga uwaga: że wszędzie jest ta sama liczba kategorii każdej klasy, mianowicie trzy, co również pobudza do zastanowienia, bo zresztą wszelki podział *a priori* za pomocą pojęć musi być dychotomią. Do tego i to jeszcze przybywa, że trzecia kategoria wszędzie wynika z połączenia drugiej z pierwszą w odpowiedniej klasie. I tak: *wszystkość* (całkowitość) jest to nic innego tylko wielość rozważana jako jedność; *ograniczenie* nic innego tylko rzeczywistość połączona z przeczeniem; *wspólność* jest to przyczynowość jakiejś substancji we wzajemnym określeniu innej i na koniec *konieczność* — to istnienie, dane przez samą możliwość. Ale nie należy myśleć, jakoby przez to, trzecia kategoria była tylko pochodnym, nie zaś pierwotnym pojęciem czystego rozsądku. Połączenie bowiem pierwszej z drugą, by wytworzyć trzecie pojęcie, wymaga odrębnego czynu rozsądku, czynu, który nie jest tym samym, jaki się wykonywa przy pierwszym i drugim pojęciu. I tak pojęcie liczby (należącej do kategorii wszystkości) nie zawsze jest możliwe tam, gdzie są pojęcia mnóstwa i jedności (np. w wyobrażeniu nieskończoności), albo stąd, że pojęcie *przyczyny* i pojęcie *substancji* razem złączę, nie daje się jeszcze zrozumieć zaraz wpływ tj. jak pewna substancja może się stać przyczyną czegoś w innej substancji. Z tego widać, że przy tym potrzebny jest odrębny czyn rozsądku; — i tak też z innymi pojęciami.

Trzecia uwaga: Co do jednej tylko kategorii, mianowicie co do *wspólności*, znajdującej się w trzeciej rubryce, nie tak oczywistą jest, jak co do innych, zgodność z odpowiednią formą sądu rozjemczego, znajdującą się w wykazie czynności logicznych. Aby się o tej zgodności upewnić, trzeba zauważyć, że we wszystkich sądach rozjemczych zakres (tj. mnogość tego wszystkiego, co się tam zawiera) wyobrażamy sobie jako całość podzieloną na części (tj. pojęcia podrzędne), a że jedno w drugim zawrzeć się nie może, więc myślimy je jako sobie spórzędne, nie podporządkowane, tak że one określają się wzajemnie jednostronnie, jak w jakim szeregu, lecz na przemian, jak w jakim zbiorowisku [*Aggregat*] tj. jeżeli zatrzymamy jeden człon podziału, to wszystkie inne zostaną wykluczone, i na odwrót. Otóż podobne powiązanie wystawiamy sobie myślowo w *całości rzeczy*, kiedy jedno, jako skutek, nie jest podporządkowane drugiemu, jako przyczynie jego istnienia, lecz równocześnie i na przemian jest spórzędnie traktowane, jako przyczyna ze względu na określenie innych (np. w ciele, którego części wzajemnie się i przyciągają i odpychają), — co jest zupełnie odrębnego rodzaju połączeniem aniżeli to, jakie znajdujemy w samym jeno stosunku przyczyny do skutku (powodu do wyniku), gdzie wynik nie określa znów nawzajem powodu i dlatego nie tworzy z nim całości (jak Stwórca świata ze światem). Takiegoż samego postępowania, jak kiedy rozsądek wyobraża sobie zakres podzielonego pojęcia, trzyma się on i wówczas, gdy wystawia sobie myślowo rzecz pewną jako podzieloną; a jako człony podziału w pojęciu wzajemnie się wykluczają a przecież w jednym zakresie są złączone; tak w rzeczy wyobraża sobie jej części jako takie, których istnienie (jako substancyj) przynależy wprawdzie każdej z wyłączeniem reszty, lecz jako połączone w jakiejś całości.

§12.

Znajduje się atoli w filozofii transcendentalnej starożytnych jeszcze coś ważnego, co zawiera w sobie czyste pojęcia rozsądkowe, które chociaż nie liczą się do kategorii, lecz po nich miały uchodzić za aprioryczne pojęcia o przedmiotach; w takim razie musiałyby zwiększyć liczbę kategorii, co przecie być nie może. Wyraża się to rozgłośnym wśród scholastyków zdaniem: *quodlibet ens est unum, verum, bonum* [=każde jestestwo jest jedno, prawdziwe, doskonałe]. Otóż lubo zastosowanie tej zasady co do wniosków (które wypowiadały się samymi tautologicznymi zdaniem) przedstawiało się bardzo lichy, tak że nowszymi czasy zwykło się je podawać w metafizyce tylko prawie przez szacunek: zasługuje przecież myśl, która się tak długo utrzymała, choć się wydaje tak *czczą*, bądź co bądź na zbadanie jej początku i upoważnia do przypuszczenia, że ma ona jakąś zasadę w prawie rozsądkowym, zasadę fałszywie jeno tłumaczoną, jak to często się dzieje.

Te rzekomo transcendentalne orzeczenia *rzeczy* są niczym innym jeno logicznymi wymaganiem i sprawdzianami wszelkiego *poznania rzeczy* w ogóle i dają mu za podstawę

kategorie ilości, mianowicie *jedność*, *wiełość* i *wszystkość*, tylko zamiast brać je właściwie materialnie, jako należące istotnie do możliwości rzeczy, używano ich naprawdę tylko w znaczeniu formalnym, jako należących do logicznego wymagania ze względu na wszelkie poznanie, a jednak te sprawdziany myślenia przemieniano nieostrożnie na własności rzeczy samych w sobie. Boć w każdym poznaniu przedmiotu jest *jedność pojęcia*, którą można nazwać *jednością jakościową*, o ile przez nią rozumiemy tylko jedność zespolenia różnaitości poznań, jak dajmy na to jedność wątku w dramacie, jedność mowy, bajki. Powtóre *prawda* ze względu na wyniki. Im więcej jest prawdziwych wyników z danego pojęcia, tym więcej znamion jego przedmiotowej rzeczywistości. Można by to nazwać *jakościową wielością* cech, które należą do jednego pojęcia jako wspólnej podstawy (a nie są w nim pomyślane jako wielkość). Na koniec po trzecie *zupełność*, polegająca na tym, że na odwrót ta wielość razem wzięta prowadzi do jedności pojęcia i z nim tylko a nie z żadnym innym w zupełności się zgadza, co można nazwać *jakościową zupełnością* (całkowitością [*Totalität*]). Z tego widać, że te logiczne sprawdziany możliwości poznania w ogóle przerabiają tutaj trzy kategorie ilości, w których jedność w wytwarzaniu danej ilotki [*Quantum*] musi być przyjęta za zupełnie jednorodną, i przystosowują je tylko w zamiarze złączenia *niejednorodnych* nawet części poznania w świadomości, na mocy jakości poznania, jako zasady. Tak tedy sprawdzianem możliwości pewnego pojęcia (nie jego przedmiotu) jest definicja, w której *jedność* pojęcia, *prawdziwość* tego wszystkiego, co by się dało z niego przede wszystkim wywieść, wreszcie *zupełność* tego, co z niego wydobyto, spełniają to, czego się wymaga do wytworzenia całego pojęcia; — tak też sprawdzianem hipotezy jest zrozumiałość przyjętej *zasady wyjaśnienia* czyli jej *jedność* (bez hipotezy pomocniczej), *prawdziwość* (zgodność z samą sobą i z doświadczeniem) mających się z niej wyprowadzić wyników, a wreszcie *zupełność* zasady wyjaśnienia względem nich; które nie wskazują ani więcej ani mniej ponad to, co przyjęto w hipotezie, i to, co pomyślanym było syntetycznie *a priori*, dają znów *a posteriori* analitycznie i z tym się zgadzają. — Tak więc pojęcia jedności, prawdziwości i zupełności nie dopełniają wcale wykazu kategorii, jakoby w nim czegoś brakło, lecz tylko, gdy się odsunie całkowicie na bok stosunek tych pojęć do przedmiotów, przez nie poddaje się ich zastosowanie ogólnym logicznym prawidłom zgodności poznania z samym sobą.

ANALITYKI TRANSCENDENTALNEJ ODDZIAŁ DRUGI. O WYWODZIE CZY- STYCH POJĘĆ ROZSĄDKOWYCH

ROZDZIAŁ PIERWSZY

§ 13. O zasadach wywodu transcendentznego w ogóle

Nauczyciele prawa, mówiąc o uprawnieniach i uroszczeniach, rozróżniają w przewo-
dzie prawnym pytanie o tym, co należy się z prawa (*quid juris*), od pytania dotyczące-
go strony faktycznej (*quid facti*), a żądając dowodu co do jednego i drugiego, nazywają
pierwszy, mający wykazać uprawnienie lub też pretensję prawną, *wywodem* [*die Deduc-
tion*]. A my posługujemy się mnóstwem pojęć empirycznych bez niczyjego sprzeciwu
i uważamy się za uprawnionych nawet bez wywodu przypisywać im jakiś sens i urojone
znaczenie, dlatego że mamy wciąż pod ręką doświadczenie, aby dowieść ich przedmio-
towej rzeczywistości. Są jednak pojęcia przywłaszczone [*usurpirte*], jak np. *szczęście*, *los*,
obiegające wprawdzie z powszechnym niemal uznaniem, lecz jeśli niekiedy spotkają się
z natrętnym pytaniem: *quid juris?* wówczas ze względu na ich wywód w niemały popada
się kłopot, bo niepodobna ani z doświadczenia, ani z rozumu przywieść jakiejś wyraźnej
zasady prawnej, która by wyraźnie wykazała prawność ich zastosowania.

Atoli wśród niektórych pojęć, tworzących bardzo zwiłkaną tkniętą poznania ludzkiego,
znajdują i takie, co są przeznaczone do czystego zastosowania *a priori* (całkiem niezależnie
od wszelkiego doświadczenia); a ich uprawnienie w tej mierze wymaga zawsze wywodu,
ponieważ do prawności takiego użytku wcale nie wystarczają dowody z doświadczenia,
a przecież wiedzieć należy, jak te pojęcia mogą się odnosić do przedmiotów, nie pocho-
dzących również z jakiegokolwiek doświadczenia. Dlatego wyjaśnienie sposobu, jak mogą
pojęcia *a priori* odnosić się do przedmiotów, nazywam *transcendentnym* ich *wywodem*
i odróżniam go od wywodu empirycznego, który wskazuje sposób, w jaki zdobyte zosta-
ło pojęcie przez doświadczenie i zastanowienie [*Reflexion*] nad nim, a stąd dotyczy nie
uprawnienia, lecz tylko faktu, mocą którego weszło się w posiadanie.

Już teraz mamy dwojakie pojęcia całkiem różnego rodzaju, w tym jednakże z sobą
zgodne, że jedne i drugie całkiem *a priori* odnoszą się do przedmiotów, mianowicie pojęcia
przestrzeni i czasu, jako formy zmysłowości, oraz kategorie, jako pojęcia rozsądku. Chcieć
próbować empirycznego co do nich wywodu, byłoby pracą zupełnie chybioną, gdyż cecha
wyróżniająca ich przyrodę na tym właśnie polega, że się do swoich przedmiotów odnoszą,
nic z doświadczenia nie zapożyczwszy do ich wyobrażenia. Jeśli więc wywód ich jest
potrzebny, to musi być zawsze transcendentnym.

Można jednakże dla tych pojęć, jak dla wszelkiego poznania, odszukać w doświad-
czeniu, jeśli nie zasadę ich możliwości, to okolicznościowe przyczyny ich wytwarzania
się; wówczas wrażenia zmysłowe dają tu pierwszy pochop do skierowania na nie całej siły
poznawczej i wywołania doświadczenia, zawierającego dwa bardzo odmienne pierwiast-
ki, mianowicie *materię* do poznania zmysłowego i pewną formę do jego uporządkowania
według wewnętrznej krynicy czystego oglądania i myślenia, które przy udziale pierwszej
[tj. materii], dopiero w ruch się wprawiają i wytwarzają pojęcia. Takie śledzenie pierw-
szych wysiłków naszej władzy poznawczej, by od poszczególnych spostrzeżeń wznieść się
do pojęć ogólnych, jest niewątpliwie wielce pożyteczne i sławnemu *Locke'owi* zawdzię-
czamy, że on ku temu najpierw uutorował drogę. Atoli przez to *wywód* czystych pojęć *a
priori* nigdy nie dojdzie do skutku, gdyż nie leży on zgoła na tej drodze; ze względu na
przyszłe swoje zastosowanie, mające być całkiem niezależnym od doświadczenia, muszą
owe pojęcia móc pokazać zupełnie inną metrykę [*Geburtsbrief*], aniżeli metrykę pocho-
dzenia z doświadczeń. Ową tedy próbę wskazania źródła fizjologicznego, nie mogącą się
właściwie wcale zwać wywodem, gdyż dotyczy tylko *quaestionem facti*, nazwę wyjaśni-
eniem *posiadania* poznania czystego. Stąd widać, że co do tego poznania może być tylko
wywód transcendentny, żadną zaś miarą empiryczny, i że ten ostatni, ze względu na

czyste pojęcia *a priori*, doprowadza jeno do czczych prób, którymi ten tylko zajmować się może, kto nie pojął zupełnie odrębnej przyrody tych poznań.

Ale chociaż się uzna ten jedyny sposób możliwego wywodu poznania czystego *a priori*, tj. drogą transcendentalną; to jeszcze stąd wcale się nie wyjaśnia, iż jest on tak nieodbitnie konieczny. Powyżej pojęcia przestrzeni i czasu śledziliśmy za pomocą dedukcji transcendentalnej aż do ich źródeł oraz wyjaśniliśmy i określiliśmy *a priori* ich przedmiotową doniosłość. Zapewne, geometria idzie pewnym krokiem poprzez same pojęcia aprioryczne, nie potrzebując upraszać filozofii o uwierzytelnienie, że jej zasadnicze pojęcie o przestrzeni ma czyste i prawne pochodzenie. Atoli zastosowanie tego pojęcia rozciąga się w tej umiejętności na zewnętrzny tylko świat zmysłów, w którym przestrzeń jest czystą formą jego oglądania; w niej to wszelkie poznanie geometryczne, zasadzające się na oglądzie apriorycznym, ma bezpośrednią oczywistość [*Evidenz*], a przedmioty dawane są *a priori* (co do formy) przez samoż poznanie w oglądzie [przez unaocznienie]. Przeciwnie, z czystymi *pojęciami rozsądkowymi* poczyna się nieodzowna potrzeba szukania transcendentalnej dedukcji nie tylko ich samych, ale także i przestrzeni; albowiem ponieważ nie opierają się one na doświadczeniu, odnoszą się zatem do przedmiotów ogólnie, bez żadnych warunków zmysłowości, a ponieważ mówią one o przedmiotach nie za pomocą orzeczeń czystego myślenia *a priori*⁸¹, nie mogą więc ukazać żadnego przedmiotu nawet w oglądzie apriorycznym, na którym by przed wszelkim doświadczeniem oparły swą syntezę, a stąd nie tylko budzą podejrzenie co do przedmiotowej ważności i obrębów swego zastosowania, lecz nawet owo *pojęcie przestrzeni* czynią dwuznacznym przez to, że skłonne są używać go ponad warunki oglądu zmysłowego; to też powyżej już nieodzownym był jego wywód transcendentalny. Czytelnik tedy, zanim bodaj jeden krok zrobi na polu czystego rozumu, winien być przeświadczony o nieodwołalnej konieczności takiego transcendentalnego wywodu; inaczej bowiem postępuje na ślepo i nabłąkawszy się tam i sam w kółko, musi znowu wrócić do tej niewiedzy, z jakiej wyszedł. Ale winien też z góry wyraźnie zrozumieć nieuniknioną w tym trudność, ażeby się nie uskarżał na ciemność tam, gdzie rzecz sama jest głęboko zagrzebana, lub żeby za wcześniej nie złościł się na usuwanie przeszkód, gdyż o to idzie, by albo całkowicie się wyrzec wszelkich uroszczeń do światła czystego rozumu na jego najulubieńszym polu, mianowicie w wyjściu poza granice wszelkiego możliwego doświadczenia, — lub też to krytyczne badanie doprowadzić do doskonałości.

Powyżej na pojęciach przestrzeni i czasu mogliśmy bez wielkiego trudu wykazać, jak one, choć poznania *a priori*, muszą się mimo to koniecznie wiązać z przedmiotami i umożliwiać syntetyczne ich poznanie, niezależnie od wszelkiego doświadczenia. Ponieważ bowiem tylko za pośrednictwem takich czystych form zmysłowości może się nam ukazać jakiś przedmiot tj. stać się obiektem oglądania empirycznego; więc przestrzeń i czas są to czyste oglądy, zawierające w sobie *a priori* warunek możliwości przedmiotów jako zjawisk, a synteza w nich ma ważność przedmiotową.

Natomiast kategorie rozsądku nie przedstawiają nam zgoła warunków, pod którymi dane są przedmioty w oglądzie, a zatem mogą się nam w samej rzeczy ukazywać przedmioty, chociażby się nie odnosiły w sposób konieczny do czynności rozsądku, i choćby ten nie zawierał w sobie apriorycznie ich warunków. Stąd wynika tu trudność, niespotykana na polu zmysłowości, a mianowicie, *jakim sposobem warunki podmiotowe myślenia mają posiadać ważność przedmiotową* tj. stawać się warunkami możliwości wszelkiego poznania przedmiotów; albowiem mogą być dane w oglądzie bądź co bądź zjawiska bez czynności rozsądku. Biorę np. pojęcie przyczyny, oznaczające szczególny rodzaj syntezy, gdyż pewnego prawidła jakimś A przyznaje się jakieś całkiem od niego różne B. Nie widać *a priori*, dlaczego by zjawiska miały zawierać w sobie coś takiego (bo za dowód nie można przytoczyć doświadczeń, ponieważ przedmiotowej ważności tego pojęcia trzeba móc dowieść *a priori*) i dlatego jest *a priori* wątpliwym, czy takie pojęcie nie jest bodaj czczym i nigdzie wśród zjawisk nie napotka żadnego przedmiotu. Bo że przedmioty

⁸¹albowiem ponieważ nie opierają się one na doświadczeniu (...) — za wskazówką Adickesa zmieniłem tu porządek zdań. Tekst brzmi właściwie tak: „Weil, da sie von Gegenständen nicht durch Prädicate der Anschauung und der Sinnlichkeit, sondern des reinen Denkens a priori reden, sie sich auf Gegenstände ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit allgemein beziehen, und die, da sie nicht auf Erfahrung gegründet sind, auch in der Anschauung a priori” etc.]. [przypis tłumacza]

oglądu zmysłowego muszą się stosować do swoich formalnych warunków zmysłowości znajdujących się *a priori* w umyśle, widać stąd, że inaczej nie stawałyby się przedmiotami dla nas; ale że one jeszcze prócz tego muszą się stosować do warunków, wymaganych przez rozsądek dla syntetycznej jedni myślenia, to się łatwo wywnioskować nie daje. Albowiem mogłyby bądź co bądź zjawiska być takimi, że rozsądek nie uznałby ich za zgodne z warunkami swojej jedności, i wszystko w takim by leżało zamieszaniu, iż np. w szeregu zjawisk nic by się nie nawijało, co by dało w rękę prawo syntezy, a więc odpowiadało pojęciu przyczyny i skutku; tak że to pojęcie okazałoby się zupełnie czczym, niewartym i bez znaczenia. Mimo to zjawiska nasuwałyby jakieś przedmioty naszemu oglądowi, gdyż oglądanie zgoła nie potrzebuje czynności myślenia.

Gdyby zamierzano uwolnić się od uciążliwości tych poszukiwań, mówiąc, iż doświadczenie dostarcza ustawicznie przykładów takiej prawidłowości zjawisk; przykładów, dających dostateczną pobudkę do wydzielenia z nich pojęcia przyczyny a przez to zarazem dowiedzenia przedmiotowej ważności takiego pojęcia; — to by nie spostrzeżono, że tym sposobem zgoła nie może wywinąć się pojęcie przyczyny, lecz że musiałoby ono być albo zupełnie *a priori* ugruntowane w rozsądku, albo też zostać całkowicie zaniechane jako proste przywidzenie. Pojęcie to bowiem wymaga stanowczo, żeby jakieś A było tego rodzaju, iżby jakieś B wynikało z niego w sposób konieczny i wedle *wręcz ogólnego prawidła*. Zjawiska dostarczają nam zaiste wypadków, z których można wyciągnąć prawidło, wedle którego coś pospolicie się dzieje, ale nigdy nie uczą nas, że wynik jest *konieczny*; stąd synteza przyczyny i skutku przyobleka się w taką dostojność [*Dignität*], że jej wcale nie można wyrazić empirycznie, a mianowicie, iż skutek nie tylko przyłącza się do przyczyny, lecz jest przez nią wywołany i z niej wynika. Ścisła powszechność prawidła nie jest wcale właściwością prawideł empirycznych, które przez indukcję nie mogą nabyć innej powszechności prócz porównawczej [*comparative*] tj. bardzo rozległej zastosowalności [*Brauchbarkeit*]. Otóż użycie czystych pojęć rozsądkowych całkowicie by się zmieniło, gdyby chciano je traktować tylko jak wytwory empiryczne.

§ 14. Przejście do wywodu transcendentnego kategorii

Dwa tylko możliwe są wypadki, w których wyobrażenia syntetyczne i ich przedmioty mogą się z sobą zejść, wzajemnie do siebie się odnosić w sposób konieczny i jakby z sobą się spotkać: kiedy albo przedmiot czyni jedynym możliwym wyobrażeniem, albo też wyobrażenie — przedmiot. Jeżeli zachodzi pierwsze, to związek taki jest tylko empiryczny i wyobrażenie nigdy nie jest możliwe *a priori*. Tak się rzecz ma ze zjawiskami ze względu na to, co w nich należy do wrażenia. Jeżeli zaś zachodzi drugie, to ponieważ wyobrażenie samo w sobie (gdyż o jego przyczynowości, za pośrednictwem woli, nie ma tu wcale mowy) nie wytwarza swego przedmiotu *co do jego istnienia*, to przecież ze względu na przedmiot jest wyobrażeniem określającym *a priori* wówczas, gdy tylko przez nie staje się możliwym poznać coś jako *przedmiot*. Ale są dwa warunki, pod którymi jedynie możliwym jest poznanie przedmiotu, najprzód ogląd, który go daje, lecz tylko jako zjawisko, powtórne pojęcie, w którym zostaje pomyślany przedmiot, odpowiadający owemu oglądowi. Z powyższego zaś widać jasno, że pierwszy warunek, to jest ten, pod którym jedynie przedmioty mogą być oglądanymi, istotnie *a priori* w umyśle tworzy podstawę dla przedmiotów pod względem formy. Z tym formalnym warunkiem zmysłowości zgadzają się tedy koniecznie wszystkie zjawiska, gdyż przez nie jedynie mogą zjawić się, tj. być empirycznie oglądanymi i danymi. Otóż zachodzi pytanie, czy i pojęcia aprioryczne nie wyprzedzają wszystkiego jako warunki, pod którymi jedynie coś, lubo nie oglądanym, lecz jako przedmiot w ogóle pomyślany zostaje; w takim bowiem razie wszelkie empiryczne poznanie przedmiotów odpowiadałoby w sposób konieczny takim pojęciom, gdyż bez ich poprzedniego uznania nic nie jest możliwym jako *przedmiot doświadczenia*. Wszelkie zaś doświadczenie, oprócz oglądu zmysłowego, przez który coś bywa dane, zawiera w sobie jeszcze *pojęcie* o przedmiocie, który dany jest w oglądzie czyli zjawia się; stąd pojęcia o przedmiotach w ogóle, jako warunki aprioryczne, będą podstawą wszelkiego poznania doświadczalnego; a zatem przedmiotowa ważność kategorii, jako pojęć apriorycznych, polegać będzie na tym, że przez nie jedynie możliwym jest doświadczenie (co do formy myślenia). Wówczas bowiem odnoszą się one w sposób konieczny i *a prio-*

ri do przedmiotów doświadczenia, gdyż tylko za ich pośrednictwem w ogóle może być pomyślanym jakikolwiek przedmiot doświadczenia.

Transcendentalny wywód wszelkich pojęć *a priori* ma więc zasadę, ku której skierować należy całe dalsze badanie, a mianowicie tę, że one winny być uznane za warunki aprioryczne możliwości doświadczenia (czy to oglądu, jaki w nim się napotyka, czy myślenia). Pojęcia, stanowiące przedmiotową podstawę możliwości doświadczenia, są właśnie dlatego konieczne. Rozwój zaś doświadczenia, w którym się je napotyka, nie jest ich wywodem (lecz objaśnieniem [*Illustration*]), gdyż inaczej stałyby się przecie przypadkowymi tylko. Bez tego pierwotnego odnoszenia się do możliwego doświadczenia, w którym ukazują się wszystkie przedmioty poznania, nie mogłoby być zgoła pojętym odnoszenie się kategorii do jakiegokolwiek bądź przedmiotu.

Sławny Locke⁸², z braku roztrząsania takiego, napotkawszy czyste pojęcia rozsądku w doświadczeniu, wyprowadził też je z doświadczenia, a jednak postępował tak *niewynikliwie* [*inconsequent*], że z nimi odważył się na zakusy takich poznań, które daleko wybiegały poza wszelkie granice doświadczalne. Dawid Hume zrozumiał, że aby móc tego dokonać, trzeba by było koniecznie, aby te pojęcia miały początek *a priori*. Ale ponieważ nie mógł sobie wyjaśnić, jak się to dzieje, że rozsadek musi sobie wystawiać pojęcia, które w samym rozsądku nie są z sobą związane, jako związane przecie sposobem koniecznym w przedmiocie, a nie wpadł na myśl, że może rozsadek przez te pojęcia sam mógł być twórcą doświadczenia, w którym napotyka swoje przedmioty; więc je wyprowadził, zmuszony potrzebą, z doświadczenia (mianowicie s podmiotowej konieczności, wynikłej skutkiem częstego kojarzenia się w doświadczeniu, uważanej w końcu mylnie za przedmiotową, to jest z *przyzwyczajenia*); a potem postępował już w tym bardzo wynikliwie [*consequent*], gdyż uznał za niemożliwe wyjście z tymi pojęciami i spowodowanymi przez nie zasadami, poza granicę doświadczalną. Empiryczne zaś wskazanie pochodzenia, jakie obaj podali, nie daje się pogodzić z rzeczywistością umiejętności poznania *a priori*, jakie posiadamy, mianowicie z *czystą matematyką i ogólnym przyrodoznawstwem*, — więc jest odparte faktem.

Pierwszy z tych dwu sławnych mężów otworzył na ściężaj wrota *marzycielstwu* [*Schwärmerei*], gdyż rozum, skoro tylko ma po swej stronie uprawnienie, już się nie da powstrzymać w obrębach przez nieokreślone zalecanie umiarkowania; drugi oddał się całkiem *sceptycyzmowi*, gdyż sądził, że odkrył tak powszechne, a za rozum poczytywane złudzenie naszej władzy poznawczej. — Zamierzamy obecnie spróbować, czy nie będzie można pomiędzy tymi dwiema podwodnymi skałami szczęśliwie przeprowadzić rozumu ludzkiego, wytknąć mu określone granice a jednak zachować dla niego otwartym całe pole jego celowej działalności.

Wprzódki atoli myślę podać jeszcze *wyjaśnienie kategorii*. Są one pojęciami o przedmiocie w ogóle; dzięki im ogląd tego przedmiotu poczytywany bywa za *określony* pod względem jednej z *logicznych czynności* [*Functionen*] *sądzienia*. I tak czynność sądu *stanowczego* (kategorycznego) była czynnością stosunku podmiotu do orzeczenia, np. wszystkie ciała są podzielne. Ale pod względem logicznego tylko używania rozumu pozostało nieokreślonym, któremu z dwu pojęć chce się dać czynność podmiotu a któremu czynność orzeczenia. Można bowiem również powiedzieć: coś podzielnego jest ciałem. Atoli, gdy pojęcie ciała wstawię pod kategorię substancji, to przez nią określi się, że jego empiryczny ogląd w doświadczeniu zawsze musi być rozpatrywany jako podmiot, nigdy zaś jako orzeczenie tylko; — i tak we wszystkich innych kategoriach.

⁸²Sławny Locke (...) — zamiast tego ustępu, kończącego § [14] i cały rozdział, znajduje się w pierwszym wydaniu, co następuje: „Są atoli trzy pierwotne źródła (zdolności czyli władze duszy), zawierające w sobie warunki możliwości wszelkiego doświadczenia, a same niemogące być wyprowadzonymi z żadnej innej władzy umysłu, mianowicie: *zmysł, wyobraźnia i apercpcja*. Na tym polegają: 1) *ogarnienie* [*synopsis*] aprioryczne rozmaitości szczegółów przez zmysł; 2) *synteza* tej rozmaitości przez wyobraźnię; wreszcie 3) *jednia* tej syntezy przez pierwotną apercpcję. Wszystkie te władze mają prócz zastosowania empirycznego także transcendentalne, rozciągające się tylko do formy, a możliwe *a priori*. O tym *co do zmysłów* mówiliśmy powyżej w pierwszej części, co do dwu innych władz postaramy się teraz zrozumieć ich przyrodę”. [przypis tłumacza]

WYWODU CZYSTYCH POJĘĆ ROZSĄDKOWYCH ROZDZIAŁ DRUGI⁸³. WYWÓD TRANSCENDENTALNY CZYSTYCH PO- JĘĆ ROZSĄDKOWYCH

§15. O możliwości połączenia w ogóle

Rozmaite szczegóły wyobrażeń mogą być dane w oglądzie, który jest tylko zmysłowy, tj. jest tylko bierną wrażliwością [*Empfänglichkeit*], a forma tego oglądu może, być *a priori* w naszej władzy wyobrażania, nie będąc przecie niczym innym, jak tylko sposobem, w jaki podmiot doznaje działania na siebie. Atoli połączenie [*conjunctio*] różnaitości w ogóle nie może dokonywać się w nas przez zmysły i nie może też być równocześnie zawarte w czystej formie zmysłowego oglądania; gdyż jest ono dziełem [*Actus*] samorzutności władzy wyobrażania, a ponieważ tę, w różnicy od zmysłowości, nazwać trzeba rozsądkiem; zatem wszelkie połączenie, czy jesteśmy go świadomi czy nie, czy jest połączeniem rozmaitych szczegółów oglądu czyli kilku pojęć, czy co do pierwszego jest oglądem zmysłowym czy nie-zmysłowym: — to czynność rozsądku, którą ochrzczimy ogólną nazwą *syntezy*, aby przez to zarazem uwydatnić, że nie możemy sobie niczego wyobrazić jako połączonego w przedmiocie, nie połączywszy tego wprzód sami; i wśród wszystkich wyobrażeń *połączenie* jest jedynym, które nie zostaje dane przez przedmioty, lecz musi być dokonane przez sam podmiot, gdyż jest czynem jego samodzielności [*Selbstthätigkeit*]. Łatwo tu spostrzec, że czynność ta musi być od początku jednolitą i w każdym połączeniu równą mieć ważność, i że rozbiór, *analiza*, wydająca się jej przeciwieństwem, zawsze ją ma za swą poprzedniczkę; bo gdzie rozsądek nic wprzód nie złączył, tam też nic nie może rozłączać [rozbiierać], gdyż tylko *przezeń* danym być mogło władzy wyobrażania jako połączone.

Atoli pojęcie połączenia, oprócz pojęcia różnaitości i jej syntezy, prowadzi za sobą pojęcie jedni wśród tej różnaitości. Połączenie jest to wyobrażenie *syntetycznej* jedności szczegółów rozmaitych⁸⁴.

Wyobrażenie tej jedności nie może więc powstać z połączenia, owszem umożliwia ono pojęcie połączenia dopiero przez to, że się kojarzy z wyobrażeniem różnaitości. Jedność ta, wyprzedzająca *a priori* wszelkie pojęcia o połączeniu, nie jest snadź ową kategorią jedności (§ 10); gdyż wszystkie kategorie polegają na logicznych czynnościach w sądach; a w nich już jest pomyślane połączenie, a więc i jedność danych pojęć. Kategoria zatem już ma połączenie za poprzednika. A więc musimy szukać tej jedności (jakościowej § 12) jeszcze wyżej, mianowicie w tym, co zawiera w sobie samą zasadę jedności różnorodnych pojęć w sądach, więc i możliwości rozsądku, nawet w jego logicznym użyciu.

§ 16. O pierwotnie-syntetycznej jedności apercepcji

To zdanie: *ja myślę*, musi *móc* towarzyszyć wszystkim moim wyobrażeniom; inaczej bowiem zostałoby coś we mnie wyobrażonym, co nie mogło być zgoła pomyślanym, co tyleż znaczy, jak: wyobrażenie byłoby albo niemożliwym albo przynajmniej niczym dla mnie. To wyobrażenie, które danym być może przed wszelkim myśleniem, zowie się *oglądem*. A więc wszystka różnaitość oglądu odnosi się w sposób konieczny do tego: *ja myślę* w tymże podmiocie, w którym się ta różnaitość znajduje. Wyobrażenie zaś to jest dziełem *samorzutności*, tj. nie może być uważane za należące do zmysłowości. Nazywam je *czystą apercepcją*, by ją odróżnić od empirycznej; lub też także *pierwotną apercepcją*, ponieważ jest ową świadomością siebie samego, która wydając wyobrażenie: *ja myślę*, musi *móc* towarzyszyć wszystkim innym i w każdym uświadomieniu jest jedną i tą samą; żadne dalsze wyobrażenie już nie może jej towarzyszyć. Jedność tej apercepcji nazywam też transcendentalną jednością samowiedzy, by zaznaczyć możliwość wydobycia z niej pozna-

⁸³Wywodu czystych pojęć rozsądkowych rozdział drugi — cały ten rozdział (§§ 15–27) został przez Kanta zupełnie przerobiony dla drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu* i w tym kształcie przeszedł do wszystkich dalszych wydań. Tekst pierwszego wydania podajemy osobno w dodatku umieszczonym przy końcu dzieła. [przypis tłumacza]

⁸⁴pojęcie połączenia, oprócz pojęcia różnaitości i jej syntezy, prowadzi za sobą pojęcie jedni wśród tej różnaitości (...) jest to wyobrażenie syntetycznej jedności szczegółów rozmaitych — nie rozpatrujemy tu zagadnienia, czy same wyobrażenia są identyczne, a zatem czy mogą być rozbiorczo pomyślane jedno przez drugie. W każdym razie świadomość jednego wyobrażenia, o ile mówimy o różnaitości, trzeba wyróżniać od świadomości drugiego; i tutaj chodzi tylko wyłącznie o syntezę tej (możliwej) świadomości. [przypis autorski]

nia apriorycznego. Rozmaite bowiem wyobrażenia, dane w jakimś oglądzie, nie stałyby się wszystkie moimi wyobrażeniami, gdyby wszystkie razem nie należały do *jednej* samowiedzy, tj. jako moje wyobrażenia (choć ich jako takich nie jestem świadom) muszą koniecznie zastosować się do warunku, pod którym jedynie mogą się spałem znajdować w samowiedzy ogólnej, gdyż inaczej nie mogłyby nieprzerwanie należeć do mnie. Z tego pierwotnego połączenia da się wiele wynioskować.

A mianowicie ta nieprzerwana tożsamość apercepcji rozmaitych szczegółów w oglądzie zawiera syntezę wyobrażeń i możliwą jest tylko w skutek świadomości tej syntezy. Empiryczna bowiem świadomość, towarzysząca różnorodnym wyobrażeniom, jest sama przez się rozproszona i nie odnosi się do tożsamości podmiotu. Odnoszenia się takiego nie zaprowadzam jeszcze przez to, iż każdemu wyobrażeniu daję za towarzysza świadomość, ale przez to, że jedno do drugiego *dołączam* [binzusetze] i jestem świadomy ich syntezy. A więc tylko przez to, że rozmaitość danych wyobrażeń mogę połączyć *w jednej świadomości*, możliwym jest, iż sobie wyobrażam *tożsamość świadomości* w samych tych *wyobrażeniach*, tj. *analityczna* jedność apercepcji możliwą jest tylko przez przyjęcie z góry — jakiejś *syntetycznej*⁸⁵. Myśl: te wyobrażenia, dane w oglądzie, należą wszystkie razem do mnie, znaczy więc tyleż co: jednoczę je w samowiedzy lub przynajmniej mogę je zjednoczyć, a chociaż sama ta myśl nie jest jeszcze świadomością *syntezy* wyobrażeń, to przyjmuje już z góry jej możliwość; to jest: jedynie przez to, że rozmaitość wyobrażeń mogę objąć jedną świadomością, nazywam je wszystkie moimi wyobrażeniami, gdyż inaczej miałbym tylekroć wielobarwną różnorodną jaźń [Selbst], ile mam wyobrażeń, których jestem świadom. Syntetyczna jedność rozmaitości oglądów, jako dana *a priori*, jest tedy podstawą tożsamości apercepcji, wyprzedzającej *a priori* wszelkie moje określone myślenie. Lecz łączność nie leży w przedmiotach i nie może być z nich wzięta np. przez spostrzeżenie i dopiero tym sposobem wprowadzona do rozsądku, lecz jest wyłącznie dziełem [Verrichtung] rozsądku, który sam jest władzą łączenia *a priori* i sprowadzania rozmaitości danych wyobrażeń do jedności apercepcji; — i ta zasada jest najwyższą w całym poznaniu ludzkim.

Zasada ta koniecznej jedności apercepcji jest wprawdzie sama identyczną, a więc zdaniem analitycznym, głosi jednak syntezę rozmaitości danej w oglądzie jako konieczną, bez której owa nieprzerwana tożsamość samowiedzy nie da się pomyśleć. Bo przez *Ja*, jako wyobrażenie pojedyncze, nie jest dana wcale rozmaitość; w oglądzie tylko, różnym od niego, może ona być daną, a przez *połączenie* w świadomości — pomyślaną. Rozsądek, w którym by przez samowiedzę równocześnie dana była wszelka rozmaitość, mógłby oglądać; nasz rozsądek może tylko myśleć a oglądu musi szukać w zmysłach. Jestem tedy świadom identycznej jaźni ze względu na rozmaitość danych mi w oglądzie wyobrażeń, gdyż nazywam je wszystkie razem *moimi* wyobrażeniami, tworzącymi *jedno*. A to tyleż znaczy, co: świadom jestem *a priori* ich koniecznej syntezy, nazywającej się pierwotną syntetyczną jednością apercepcji, której podlegają wszystkie dane mi wyobrażenia, ale pod którą muszą też one być podciągnięte przez jakąś syntezę.

§ 17. Zasada syntetycznej jedności apercepcji jest najwyższą zasadą wszelkiego użytkowania z rozsądku

Najwyższą zasadą możliwości wszelkich oglądów ze względu na zmysłowość było według Estetyki transcendentalnej, że wszelka w nich rozmaitość ulega formalnym warunkom przestrzeni i czasu. Najwyższą zasadą teje możliwości ze względu na rozsądek jest, że wszelka rozmaitość oglądu ulega pierwotnie-syntetycznej jedności apercepcji⁸⁶.

⁸⁵analityczna jedność apercepcji możliwą jest tylko przez przyjęcie z góry jakiejś syntetycznej — jedność analityczna świadomości tkwi we wszystkich pojęciach ogólnych jako takich, np. gdy pomyślę sobie: *czerwony* w ogóle, to wyobrażam sobie przez to przymiot, który (jako cecha) może być gdzie bądź napotkany lub z innymi wyobrażeniami połączony; a zatem jedność analityczną mogę sobie wyobrazić jedynie dzięki wprzód pomyślanej możliwej jedności syntetycznej. Wyobrażenie, które ma być pomyślane jako wspólne *różnorodnym*, jest uważane za należące do takich, co prócz niego mają w sobie coś *różnorodnego*, a więc musi być wprzód pomyślane w syntetycznej jedności z innymi (choć tylko możliwymi) wyobrażeniami, zanim pomyśleć mogę w nim jedność analityczną świadomości, czyniącą je *conceptus communis* [=pojęciem ogólnym]. Tak tedy syntetyczna jedność apercepcji jest najwyższym punktem, do którego przytwierdzić trzeba wszelkie użytkowanie z rozsądku, nawet całą logikę, a z nią, filozofię transcendentalną; ba, władza ta jest samymże rozsądkiem. [przypis autorski]

⁸⁶Najwyższą zasadą teje możliwości [wszelkich oglądów] ze względu na rozsądek jest, że wszelka rozmaitość oglądu ulega pierwotnie-syntetycznej jedności apercepcji — przestrzeń i czas i wszystkie ich części są to oglądy: więc

Od pierwszej zależą wszystkie rozmaite wyobrażenia oglądów, o ile nam bywają dane; od drugiej, o ile muszą móc się złączyć w jednej świadomości, gdyż bez tego nic nie może być przez nie pomyślane, ani poznane; dane bowiem wyobrażenia nie mają wspólności w dziele apercpejji: Ja myślę i stąd nie mogłyby być społem objęte w jednej samowiedzy.

Rozsądek jest, mówiąc ogólnie, władzą *poznać*. Te polegają na określonym stosunku danych wyobrażeń do przedmiotu. *Przedmiotem* zaś jest to, w pojęciu czego jednoczą się rozmaite szczegóły danego oglądu. Otóż wszelkie zjednoczenie wyobrażeń wymaga jedni świadomości w ich syntezie. A zatem jednia świadomości jest tym, co wyłącznie wytwarza odnoszenie się wyobrażeń do jakiegoś przedmiotu, więc ich przedmiotową ważność, czyli stawanie się poznaniem, — i na czym tedy opiera się nawet sama możliwość rozsądku.

Pierwsze zatem czyste poznawanie rozsądkowe, na którym opiera się całe dalsze z niego użytkowanie, a które jest zarazem zgoła niezależne od wszelkich warunków zmysłowego oglądu, jest zasadą *pierwotnej syntetycznej* jedności apercpejji. I tak goła forma zewnętrznego zmysłowego oglądania, przestrzeń, wcale jeszcze nie jest poznaniem; daje ona tylko rozmaite szczegóły apriorycznego oglądu ku możliwemu poznawaniu. Atoli ażeby coś poznać w przestrzeni, np. linię, muszę ją *poprowadzić* i tym sposobem syntetycznie dokonać określonego połączenia danej mi rozmaitości, tak że jedność tego działania jest zarazem jednością świadomości (w pojęciu linii) i przez to dopiero poznaję przedmiot (określoną przestrzeń). Syntetyczna jednia świadomości jest zatem przedmiotowym warunkiem wszelkiego poznania, warunkiem, którego potrzebuję nie tylko sam, ażeby poznać przedmiot, ale od którego zależeć musi każdy ogląd, aby dla mnie stać się przedmiotem, gdyż innym sposobem i bez takiej syntezy rozmaite szczegóły nie zjednoczyłyby się w świadomości.

To ostatnie zdanie jest samo, jak powiedziano, analityczne, lubo syntetyczną jedność czyni warunkiem wszelkiego myślenia; gdyż nie głosi ono nic innego, tylko, że wszystkie moje wyobrażenia w jakimkolwiek danym mi oglądzie muszą zależeć od warunku, pod którym jedynie mogę je zaliczyć, jako moje wyobrażenia, do identycznej jaźni [*Selbst*], a zatem, jako syntetycznie w apercpejji złączone, objąć spólnie ogólnym wyrażeniem: *Ja myślę*.

Ale zasada ta nie jest jednak zasadą dla każdego w ogóle możliwego rozsądku, lecz tylko dla takiego, któremu czysta jego apercpejja w wyobrażeniu: *Ja jestem* nie daje wcale jeszcze nic rozmaitego. Taki zaś rozsądek, któremu by jego samowiedza dawała zarazem rozmaite szczegóły oglądu; rozsądek, który by swoim wyobrażeniem powoływał do bytu przedmioty tego wyobrażenia, nie potrzebowałby wcale osobnego czynu złączenia rozmaitych szczegółów w jedność świadomości, jakiego potrzebuje rozsądek ludzki, który tylko myśli, nie zaś ogląda.

Dla ludzkiego tedy rozsądku jest owa zasada nieodwołalnie pierwszą, tak że on nawet najmniejszego nie może sobie wyrobić pojęcia o innym możliwym rozsądku, albo takim, który by sam [bezpośrednio] oglądał, albo też takim, który by miał za podstawę oglądy zmysłowe wprawdzie, lecz innego rodzaju niż oglądy w przestrzeni i czasie.

§ 18. Czym jest przedmiotowa jedność samowiedzy

Transcendentalną jednością apercpejji jest ta, przez którą wszelka rozmaitość, dana w oglądzie, jednoczy się w pojęcie o przedmiocie. Zowie się dlatego *przedmiotową* i trzeba ją odróżnić od *podmiotowej* jedni świadomości, będącej *określeniem zmysłu wewnętrznego*, przez co owa rozmaitość oglądu dana jest empirycznie do takiego połączenia. Czy mogę być empirycznie świadom rozmaitych szczegółów jako istniejących równocześnie lub następujących po sobie, zależy to od okoliczności czyli warunków empirycznych. Stąd empiryczna jednia świadomości, przez kojarzenie się wyobrażeń, dotyczy sama jeno zjawiska i jest zupełnie przypadkowa. Przeciwnie czysta forma oglądu w czasie, tylko jako ogląd w ogóle, zawierający w sobie daną rozmaitość, zależy od pierwotnej jedni świadomości, wyłącznie w skutek koniecznego odnoszenia się rozmaitych szczegółów oglądu do

poszczególne wyobrażenia wraz z całą rozmaitością, jaką w sobie zawierają (zobacz *Estetykę transcendentalną*), a zatem nie pojęcia tylko, przez które odnajduje się też sama świadomość nie jako zawarta w wielu wyobrażeniach, lecz wiele wyobrażeń jako zawartych w jednym, a zatem jako złożonym, więc jedność świadomości jako *syntetyczną*, ale przecie pierwotną. Ta *poszczególność* oglądów jest ważna w zastosowaniu (Zobacz § 25). [przypis autorski]

tego jednego: *Ja myślę*, a więc w skutek czystej syntezy rozsądku, będącej *a priori* podstawą syntezy empirycznej. Owa jedność tylko jest sama ważna przedmiotowo; jedność empiryczna apercpcji, której tu nie rozpatrujemy i która wywodzi się jeno z pierwszej wśród danych warunków konkretnych, ma ważność tylko podmiotową. Jeden z wyobrażeń pewnego słowa łączy rzecz taką, a drugi rzecz inną; a jedność uświadomienia w tym, co jest empiryczne, nie posiada ze względu na to, co jest dane, ważności koniecznej i powszechnej.

§ 19. Logiczna forma wszelkich sądów polega na przedmiotowej jedności apercpcji zawartych w nich pojęć

Nigdy nie mogłem się zadowolić wyjaśnieniem dawanym przez logików o sędzie w ogóle; jest to, powiadają oni, wyobrażenie stosunku między dwoma pojęciami. Nie swarząc się z nimi tutaj o ułomność tego objaśnienia, które bądź co bądź odpowiednie jest tylko co do sądów stanowczych, nie zaś co do hipotetycznych i rozjemczych (bo te oznaczają stosunek nie pojęć, lecz samychże sądów), lubo⁸⁷ z tego przeczenia logiki wypłynęło niejedno uciążliwe następstwo⁸⁸; — zauważę jeno, że nie określono tu wcale, na czym polega ten *stosunek*. Dokładniej jednak badając związek danych poznać w każdym sędzie i odróżniając go, jako należący do rozsądku, od stosunku według praw odtworczej wyobraźni (co ma ważność jeno podmiotową), przekonywam się, że sąd jest to nic innego, jak sposób sprowadzania danych poznać do *przedmiotowej* jedności apercpcji. Ku temu zmierza w nich słówko *stosunek* określające: *jest*, by jedność przedmiotową danych wyobrażeń odróżnić od podmiotowej. Ono bowiem oznacza ich związek z pierwotną apercpcją i konieczną ich *jedność*, chociaż sąd sam jest empiryczny, a więc przypadkowy, np. ciała są ciężkie. Nie chcę wprawdzie powiedzieć przez to, że te wyobrażenia należą do siebie *koniecznie* już w oglądzie empirycznym, ale że należą do siebie w syntezie oglądów, a to w skutek *koniecznej jedności* apercpcji, tj. według zasad przedmiotowego określania wszelkich wyobrażeń, o ile stąd wyniknąć może poznanie, które to zasady wszystkie wypływają z zasady — transcendentalnej jedności apercpcji. Przez to jedynie z tego stosunku tworzy się *sąd* tj. stosunek ważny przedmiotowo i wyróżniający się dostatecznie od stosunku tychże wyobrażeń, w którym by mieściła się tylko ważność podmiotowa, np. według praw kojarzenia się. Według tych praw mógłbym jeno powiedzieć: niosąc jakieś ciało, czuję nacisk ciężkości, ale nie: ciało to jest ciężkie, bo to znaczy tyleż co: te oba wyobrażenia są złączone z sobą w przedmiocie (tj. bez wyróżniania stanu podmiotu), a nie tylko w spostrzeżeniu (choćby nie wiem jak często się powtarzało).

§ 20. Wszystkie oglądy zmysłowe zależne są od kategorii, jako warunków, pod którymi różne szczegóły oglądów mogą jedynie wejść społem w jedną świadomość

Różne szczegóły dane nam w oglądzie zmysłowym poddają się koniecznym sposobem pierwotnej jedności apercpcji, gdyż przez nią wyłącznie staje się możliwą *jedność* oglądu (§ 17). Tym zaś działaniem rozsądku, przez które rozmaitość danych wyobrażeń (czy to są oglądy czy pojęcia) podciągamy pod apercpcję w ogóle, jest logiczna czynność sądów (§ 19). A zatem wszelka rozmaitość, o ile jest dana w *jednym* empirycznym oglądzie, *określa* się pod względem jednej z logicznych czynności sądenia, tej mianowicie, przez którą wprowadza się do świadomości w ogóle. Otóż *kategorie* są właśnie tymi czynnościami sądenia, o ile rozmaitość danego oglądu co do nich jest określona (§ 13). A więc i rozmaitość w danym oglądzie podlega kategoriom w sposób konieczny.

§ 21. Uwaga

Rozmaitość zawarta w oglądzie, który nazywam moim, wyobrażoną zostaje przez syntezę rozsądku jako należąca do koniecznej jedności samowiedzy i to się dzieje przez ka-

⁸⁷ *lubo* (daw.) — choć, chociaż. [przypis edytorski]

⁸⁸ [*sąd wg logików*] *jest to (...) wyobrażenie stosunku między dwoma pojęciami (...) [co] odpowiednie jest tylko co do sądów stanowczych, nie zaś co do hipotetycznych i rozjemczych (bo te oznaczają stosunek nie pojęć, lecz samychże sądów)* — obszerna nauka o czterech figurach sylogistycznych dotyczy tylko wniosków rozumowych kategorycznych, a chociaż jest po prostu jeno sztuką, by przez podsunięcie wniosków bezpośrednich (*consequentiae immediatae*) pod przesłanki czystego wniosku rozumowego, zyskać pozór większej liczby rodzajów wnioskowania, niż ich jest w pierwszej figurze; niewiele by jednak przez to samo jedynie wygrała, gdyby się jej nie było powiodło nadać wyłącznego dostojeństwa sądom stanowczym, jako tym, do których się wszystkie muszą dać odnieść; co przecież jest błędnym według § 9. [przypis autorski]

tegorię⁸⁹. Ta więc wskazuje, że empiryczna świadomość danej różnorodności w oglądzie tak samo zależy od czystej samowiedzy *a priori*, jak empiryczny ogląd od czystego zmysłowego, mającego również aprioryczne pochodzenie.

W powyższym tedy zdaniu zrobiłem początek *wyvodu* [*Deduction*] czystych pojęć rozsądkowych, w którym, ponieważ kategorie mają źródło jeno w rozsądku *niezależnie od zmysłowości*, muszę nie zważać jeszcze na to, jakim sposobem dawaną bywa różnorodność dla empirycznego oglądu, a rozpatrzyć się tylko w jedność, jaka przez rozsądek za pośrednictwem kategorii zaprowadzoną zostaje w oglądzie. W dalszym ciągu (§ 26) ze sposobu, w jaki dawany bywa empiryczny ogląd w zmysłowości, okażę, iż jej jedność nie jest wcale inną od tej, jaką według poprzedniego § 20 przepisuje kategoria różnorodnym szczegółom danego oglądu w ogóle; a przez to, iż wyjaśnioną zostanie jej aprioryczna ważność co do wszystkich przedmiotów zmysłowości naszej, osiągnię się dopiero całkowicie zamiar tego wyvodu.

Wszelako nie mogłem w powyższym dowodzeniu nie zważać na jeden szczegół, mianowicie na to, że różnorodność musi być dana dla oglądu jeszcze przed syntezą rozsądkową i niezależnie od niej; ale *jak*, tego tu nie określam. Bo gdybym pomyślał sobie jakiś rozsądek, który by oglądał sam przez się (dajmy na to boski, który by nie wyobrażał sobie przedmiotów, lecz którego by wyobrażenie samo sobie równocześnie przedmioty dawało lub tworzyło); to wówczas wobec takiego poznawania kategorie nie miałyby żadnego zgoła znaczenia. Są one prawidłami dla takiego jeno rozsądku, którego cała władza polega na myśleniu, tj. na działaniu, sprowadzającym syntezę różnorodności, danej sobie skądinąd w oglądzie, do jedni apercpcji, który zatem sam przez się nic nie poznaje, lecz tylko łączy i porządkuje materiał do poznawania, ogląd, jaki dany mu być musi przez przedmiot.

Co do właściwości zaś rozsądku naszego, że jedność apercpcji *a priori* osiąga tylko za pośrednictwem kategorii i tylko przez ten ich rodzaj i liczbę, nie podobna już zgoła dać dalszego uzasadnienia, tak samo jak nie możemy wyjaśnić, dlaczego mamy takie właśnie a nie inne czynności wydawania sądów, lub dlaczego czas i przestrzeń są jedynymi formami naszego możliwego oglądania.

§ 22. Kategoria nie ma żadnego innego użytku ku poznawaniu rzeczy, prócz tylko zastosowania swego do przedmiotów doświadczenia

Pomyśleć obie jakiś przedmiot a *poznać* jakiś przedmiot to wcale zatem nie to samo. Do poznawania należą mianowicie dwa czynniki: po pierwsze: pojęcie, przez które w ogóle pomyślanym jest przedmiot (kategoria) i po wtóre: ogląd, przez który przedmiot jest dany; bo gdyby pojęciu nie mógł być wcale dany odpowiadający ogląd, to byłoby ono myślą co do formy, ale bez żadnego przedmiotu i przez nie żadne zgoła poznanie jakiegokolwiek rzeczy nie byłoby możliwe, ponieważ, o ile wiem, nic by nie istniało i istnieć nie mogło, do czego by myśl moja dała się zastosować. Otóż wszelki dla nas możliwy ogląd jest zmysłowy (zob. *Estetykę*), a więc pomyślenie jakiegoś przedmiotu w ogóle przez czyste pojęcie rozsądkowe wtedy tylko stać się dla nas może poznaniem, gdy to pojęcie odnieść się daje do przedmiotów zmysłowych.

Ogląd zmysłowy jest albo oglądem czystym (przeźrzeń i czas) albo oglądem empirycznym tego, co w przestrzeni i czasie wyobrażeniem jest bezpośrednio przez wrażenie jako rzeczywiste. Dzięki określeniom pierwszego możemy otrzymać aprioryczne poznania przedmiotów (w matematyce), ale tylko co do ich formy, jako zjawisk; czy mogą istnieć rzeczy, które byśmy musieli oglądać w tej formie, to się wcale tu nie rozstrzyga. A zatem wszystkie pojęcia matematyczne same przez się nie są poznaniem, chyba że się z góry przyjmie, iż istnieją rzeczy, które dają się nam przedstawić jedynie zgodnie z formą owego czystego zmysłowego oglądu. *Rzeczy w przestrzeni i czasie* zaś zostają dane o tyle, o ile są spostrzeżeniami (wyobrażeniami, którym towarzyszy wrażenie), więc przez wyobrażenie empiryczne. A zatem czyste pojęcia rozsądkowe, nawet gdy są stosowane do oglądów apriorycznych (jak w matematyce), tyle jeno dostarczają poznania, o ile owe oglądy, a stąd i pojęcia rozsądkowe, za ich pośrednictwem, mogą być stosowane do

⁸⁹ Różnorodność zawarta w oglądzie (...) wyobrażoną zostaje przez syntezę rozsądku jako należąca do koniecznej jedności samowiedzy i to się dzieje przez kategorię — zasada dowodu polega na wyobrażonej jedności oglądu, przez który przedmiot jakiś jest dany, zawierającej w sobie zawsze syntezę różnorodnych szczegółów danych w oglądzie i mieszczącej już jej odnoszenie się do jedności apercpcji. [przypis autorski]

oglądów *empirycznych*. A zatem kategorie za pośrednictwem oglądu dostarczają poznanie rzeczy jedynie tylko przez możliwe ich zastosowanie do *oglądu empirycznego*, tj. służą jeno do umożliwienia *poznania empirycznego*. A takie poznanie nazywa się *doświadczeniem*. A zatem kategorie nie mają innego zastosowania przy poznaniu rzeczy, tylko o ile te uznane zostaną za przedmioty możliwego doświadczenia.

§ 23.

Zdanie powyższe ma doniosłość największą, gdyż określa ono granice użytkowania z czystych pojęć rozsądkowych ze względu na przedmioty, tak samo jak Estetyka transcendentalna określiła granice użycia czystej formy naszego oglądu zmysłowego. Przestrzeń i czas, jako warunki możliwości, w jaki sposób nam przedmioty mogą być dane, ważne są jedynie tylko co do przedmiotów zmysłowych, a więc tylko co do doświadczenia. Poza tymi granicami nic zgoła nie przedstawiają, gdyż są jedynie w zmysłach i poza nimi nie mają wcale rzeczywistości.

Czyste pojęcia rozsądkowe są wolne od tego ograniczenia i rozciągają się na przedmioty oglądania w ogóle, czy jest ono podobne do naszego czy nie, jeżeli tylko jest zmysłowym, nie zaś *umysłowym* [*intellectuell*]. Takie dalsze rozszerzenie pojęć ponad *nasze* zmysłowe oglądanie do niczego nam atoli nie służy. Bo wówczas są to czcze pojęcia o jakichś przedmiotach, o których przy ich pomocy nie możemy nawet wydać sądu, czy są możliwe czy też nie, gołe formy myślowe bez przedmiotowej realności, gdyż nie mamy na podporządku żadnego oglądu, do którego by można zastosować syntetyczną jedność apercpcji, którą one samą tylko w sobie zawierają, — i w ten sposób określić jakiś przedmiot. Sens i znaczenie nadać im może jedynie *nasz* zmysłowy i empiryczny ogląd.

Jeżeli tedy jakiś przedmiot nie-zmysłowego oglądania przyjmujemy za dany, to można go wprawdzie wyobrazić za pomocą tych wszystkich orzeczeń, jakie już tkwią w założeniu, że *nie przysługuje mu nic należącego do zmysłowego oglądu*, a więc, że nie jest rozciągliwy czyli w przestrzeni, że trwanie jego nie jest zgoła czasem, że w nim nie znajdziemy żadnej zmiany (wyniku określeń w czasie) itd. Ale to przecież me stanowi właściwego poznania, kiedy tylko wskazuję, jakim ogląd przedmiotu *nie jest*, nie mogąc powiedzieć, co w nim się zawiera, gdyż wtedy nie wyobraziłem możliwości jakiegoś przedmiotu dla mego czystego pojęcia rozsądkowego; nie mogłem dać żadnego oglądu, co by mu odpowiadał, tylko mogłem powiedzieć, że nasz ogląd nie ma wagi dla niego. Ale co najgłówniejsza, do takiego czegoś nie mogłaby być zastosowaną ani jedna kategoria, np. pojęcie substancji, tj. czegoś, co by mogło istnieć jako podmiot, nigdy zaś jako gołe orzeczenie, o czym wcale nie wiem, czy może być jakakolwiek rzecz, co by odpowiadała temu określeniu myślowemu, gdyby mi ogląd empiryczny nie przedstawiał wypadku zastosowania. Ale więcej o tym w dalszym ciągu.

§ 24. O zastosowaniu kategorii do przedmiotów zmysłowych w ogóle

Czyste pojęcia rozsądkowe odnoszą się samym tylko rozsądkiem do przedmiotów oglądu w ogóle, bez określenia, czy on jest naszym czy jakimkolwiek innym, ale bądź co bądź zmysłowym; i dlatego właśnie są jeno gołymi *formami myśli*, przez które żaden jeszcze *określony* przedmiot poznany nie zostaje. Synteza czyli połączenie w nich rozmaitych szczegółów odnosiła się tylko do jedni apercpcji i przez to była podstawą możliwości apriorycznego poznania, o ile ono polega na rozsądku, a zatem nie tylko jest transcendentalnym, lecz i czysto umysłowym jeno. A ponieważ w nas podstawą zmysłowego oglądania *a priori* jest pewna forma zasadzająca się na wrażliwości władzy wyobrażania sobie (zmysłowości): więc rozsądek, jako samorzutność, może określić zmysł wewnętrzny przez różnaitość danych wyobrażeń a zgodnie z syntetyczną jednością apercpcji, i tym sposobem pomyśleć *a priori* syntetyczną jedność apercpcji rozmaitych szczegółów *oglądu zmysłowego*, jako warunek, któremu podlegać koniecznie muszą wszystkie przedmioty naszego (ludzkiego) oglądania; a przez to kategorie, jako gołe formy myśli, pozyskują realność przedmiotową, tj. zastosowanie do przedmiotów, mogących być nam danymi w oglądzie, lecz tylko jako do zjawisk; gdyż te tylko oglądać *a priori* jesteśmy zdolni.

Tę syntezę różnaitości zmysłowego oglądu, możliwą *a priori* i konieczną, można nazwać *postaciową* (*synthesis speciosa*) w różnicy od tej, jaką by co do różnaitości oglądu w ogóle dało się pomyśleć w gołej kategorii, a która zwie się *połączeniem umysłowym*

(*synthesis intellectualis*); obie są transcendentalne, nie tylko dlatego, że same dokonywają się apriorycznie, lecz że stanowią też *a priori* o możliwości innego poznania.

Atoli synteza postaciowa, jeżeli się rozciąga tylko na pierwotnie syntetyczną jednię apercepcji, tj. na tę jednię transcendentalną, która pomyślana bywa w kategoriach, musi się, w różnicy od umysłowego jeno połączenia, zwać *transcendentalną syntezą wyobraźni*. *Wyobraźnia* jest to władza wyobrażania sobie przedmiotu oglądowo *nawet bez jego obecności*. A ponieważ wszelkie nasze oglądanie jest zmysłowe, więc wyobraźnia, z powodu podmiotowego warunku, w skutek którego ona jedynie dać może ogląd odpowiadający pojęciom rozsądku, należy do *zmysłowości*; o ile jednak jej synteza jest dziełem samorzutności, która sama określa [*bestimmt*], nie zaś, jak zmysł, daje się tylko określać [*bestimmbar ist*], a więc o ile może *a priori* określić zmysł co do jego formy, a zgodnie z jednością apercepcji; o tyle wyobraźnia jest władzą określania *a priori* zmysłowości, a jej synteza oglądów, *zgodnie z kategoriami*, musi być transcendentalną syntezą wyobrażeń, co jest działaniem rozsądku na zmysłowość i pierwszym jego zastosowaniem (zarazem podstawą wszelkich innych) do przedmiotów możliwego dla nas oglądania. Jako postaciowa różni się od syntezy umysłowej, bez wyobraźni, przez sam jeno rozsądek, dokonanej. Otóż, o ile wyobraźnia jest samorzutnością, nazywam ją też niekiedy wyobraźnią *wytwórczą* i rozróżniam przez to od *odtwórczej*, której synteza podlega prawom jedynie empirycznym, mianowicie prawom kojarzenia się, i która zatem w niczym się nie przykłada do wyjaśnienia możliwości poznania apriorycznego i z tego powodu nie należy do filozofii transcendentalnej, lecz do psychologii.

Tutaj miejsce wytłumaczyć paradoksalność, która uderzyła pewnie każdego w wykładzie formy zmysłu wewnętrznego (§ 6); a mianowicie, iż ten nas samych wystawia świadomości nie takimi, jakimi jesteśmy sami w sobie, lecz takimi, jakimi sobie się zjawiamy, ponieważ przecie oglądamy jeno w sobie, jak *ulegamy* wewnętrznemu działaniu, co wydaje się sprzecznością, gdyżbyśmy sami wobec siebie zachowywać się musieli jako podlegli działaniu; stąd to w systematach psychologii uważają pospolicie chętniej za jedno *zmysł wewnętrzny* i władzę *apercepcji*, które my starannie wyróżniamy.

Tym, co określa zmysł wewnętrzny, jest rozsądek i jego pierwotna władza łączenia rozmaitych szczegółów oglądu, tj. ich podporządkowania jednej apercepcji (boć na tym polega nawet jego możliwość). Otóż, ponieważ rozsądek w nas ludziach nie jest sam władzą oglądania i nie może nawet go w siebie wchłonąć, choćby było dane w zmysłowości, aby je złączyć niby *rozmaitość swego własnego* oglądu; więc jego synteza, gdy go w samym sobie tylko rozpatrujemy, jest niczym innym, tylko jednością działania, której jako takiej, świadom jest nawet bez zmysłowości, lecz przez którą zdoła określić samą zmysłowość wewnętrzną co do *rozmaitości*, jaka by mu była dana według formy oglądu zmysłowego. On to więc, pod nazwą *transcendentalnej syntezy wyobraźni*, wywiera owo działanie na bierny podmiot, którego jest *władzą*; o czym słusznie powiadamy, że zmysł wewnętrzny podlega jego działaniu [*dass der innere Sinn dadurch afficirt werde*]. apercepcja i jej syntetyczna jednia tak dalece nie jest tym samym co zmysł wewnętrzny, że tamta, jako źródło wszelkiego połączenia, rozciąga się do *rozmaitości oglądów w ogóle*, pod nazwą kategorii, przed wszelkim zmysłowym oglądem do przedmiotów w ogóle; gdy tymczasem zmysł wewnętrzny jest *gołą formą* oglądania, ale bez połączenia w nim *rozmaitości*, więc nie zawiera jeszcze *żadnego zgoła określonego* oglądu, który możliwym się staje jedynie wskutek świadomości określenia go przez transcendentalne działanie wyobraźni (syntetyczny wpływ rozsądku na zmysł wewnętrzny), co nazwałem syntezą postaciową⁹⁰.

⁹⁰Tym, co określa zmysł wewnętrzny (...) — ten zawily wykład Kanta o zmyśle wewnętrznym (§ 24, 25) streszcza E. Adickes w sposób następnym: „Chodzi tu o przeprowadzenie myśli, iż jak w świecie zewnętrznym tak i w naszym życiu wewnętrznym nigdy nie możemy poznać rzeczy samej w sobie. Trzeba więc wyróżniać jaźń jako rzecz samą w sobie od jaźni jako zjawiska, czystą apercepcję od empirycznej czyli od zmysłu wewnętrznego. Czysta apercepcja (czysta samowiedza) mówi mi tylko, że jestem i to jako jestestwo samorzutne jako umysłowość (wiec rzecz sama w sobie), ale nie powiada, jaka jest moja właściwość. Ażeby się o tej właściwości czegoś dowiedzieć, potrzebne są, prócz kategorii, oglądy także. A ponieważ nie mamy oglądów umysłowych, skazani więc jesteśmy tylko na zmysłowe, jakich nam dostarcza zmysł wewnętrzny w formie czasu. Rozmaite szczegóły tego zmysłu łączą rozsądek i wyobraźnia za pomocą kategorii i w ten sposób nań działają. A zatem jak nie poznajemy rzeczy zewnętrznych, jakimi są same w sobie, lecz tylko jak na nas działają; tak również poznajemy i siebie samych tylko tak, jak sami na siebie działamy (jaki wrażenia od siebie samych odbieramy). Dwie tedy

Spostrzegamy to wciąż w sobie. Nie możemy pomyśleć linii, nie kreśląc jej w myśli; nie możemy pomyśleć okręgu koła, nie opisując go; nie możemy sobie wcale wyobrazić trzech wymiarów przestrzeni, nie prowadząc z tegoż samego punktu trzech linii wzajemnie do siebie prostopadłych⁹¹; nawet czasu nie możemy sobie wystawić inaczej, jak *kreśląc* linię prostą (mającą być zewnętrznym upostaciowaniem czasu), i zwracając jedynie uwagę na czynność syntezy różnaitości, przez którą określamy kolejno zmysł wewnętrzny i przez którą uwydatnia się kolejność tego w nim określenia. Ruch, jako działanie podmiotu (nie jako określenie przedmiotu)⁹², więc synteza różnaitości w przestrzeni, kiedy od niej [od przestrzeni] się odrywając, zważamy jedynie na działanie, za pomocą którego określamy *zmysł wewnętrzny* zgodnie z jego formą, jest nawet źródłem dopiero pojęcia kolejności. Rozsądek zatem *nie znajduje* wcale w zmyśle wewnętrznym takiego połączenia różnaitości, lecz je dopiero *wytwarza*, wywierając nań *działanie*. Jakim zaś sposobem Ja, który myślę, od Ja, co samo siebie ogląda, jest różne (boć mogę sobie wyobrazić inny jeszcze sposób oglądania przynajmniej jako możliwy), a przecież stanowi jedność z tym drugim jako ten sam podmiot; jakim sposobem tedy mogę powiedzieć: *Ja*, jako umysłowość i *myślący* podmiot, poznaję *siebie danego* jako *pomyślany* przedmiot, i to o tyle jeno, o ile dany jestem sobie w oglądzie tak samo jak wszystkie inne zjawiska, nie tak, jak jestem wobec rozsądku, tylko jak sobie samemu się zjawiam; — to nie przedstawia ani mniej ani więcej trudności, niż to, jakim sposobem mogę być dla siebie samego w ogóle przedmiotem i to przedmiotem oglądania i wewnętrznych spostrzeżeń. Ale że to tak rzeczywiście być musi, można to, poczytując przestrzeń tylko za gołą czystą formę zjawisk zmysłów zewnętrznych, jasno wykazać powołaniem się na wyobrażenie czasu. Czas, nie będący wcale przedmiotem oglądu zewnętrznego, nie inaczej przecie możemy uczynić wyobraźalnym dla nas, jak w obrazie linii, o ile ją kreślimy. Bez takiego sposobu wyobrażenia go nie moglibyśmy wcale poznać jednostki w mierzeniu go. Podobnie określenie długości czasu lub nawet miejsc czasu [*Zeitstellen*] dla wszystkich spostrzeżeń wewnętrznych, zawsze musimy brać z tego, co nam przemienne przedstawiają rzeczy zewnętrzne. A zatem określenia zmysłu wewnętrznego musimy porządkować zupełnie takim samym sposobem jak zjawiska w czasie, i jak zjawiska zmysłów zewnętrznych porządkujemy w przestrzeni. Stąd, jeżeli o tych powiadamy, iż przez nie poznajemy przedmioty o tyle jeno, o ile z zewnątrz doznajemy działania; to musimy również zgodzić się i co do zmysłu wewnętrznego, że przezeń tak tylko oglądamy samych siebie, jak wewnątrz doznajemy działania od samych siebie, tj. że co się tyczy oglądu wewnętrznego, poznajemy nasz własny podmiot tylko jako zjawisko, ale nie wedle tego, czym jest sam w sobie⁹³.

§ 25.

Natomiast jestem świadom samego siebie w transcendentalnej syntezie różnaitości wyobrażeń w ogóle, więc w syntetycznej pierwotnej jedni apercpcji, nie tak jak sobie się zjawiam, ani też jakim jestem sam w sobie, lecz tylko, że jestem. To wyobrażenie jest *my-*

rzeczy przeszkadzają nam poznać siebie jako rzecz samą w sobie: najprzód forma naszego zmysłowego oglądania siebie, a potem forma naszego poznania rozsądkowego. Pierwsza forma czyni każde poznanie zmysłowym, więc pozwala nam na zmysłowe jeno poznanie siebie samych jako zjawiska; druga forma zaś nie pozwala nam pochwycić naszego poznającego podmiotu (rzeczy samej w sobie) niezależnie od jego form poznawczych, więc niezależnie od aktu poznawania. Tej jednak drugiej przeszkody Kant nie uwydatnia należycie; stanowi ona tylko podstawę tej myśli, że sami działamy na siebie (*dass wir uns selbst afficiren*)". [przypis redakcyjny]

⁹¹nie możemy sobie wcale wyobrazić trzech wymiarów przestrzeni, nie prowadząc z tegoż samego punktu trzech linii wzajemnie do siebie prostopadłych — te trzy linie proste, wzajemnie do siebie prostopadłe, to układ prostokątnej osi w przestrzeni, jak np. trzech krawędzi: podłogi i dwu ścian pokoju, schodzących się w jednym miejscu (Objaśnienia S. Dicksteina w liście do tłumacza 11 marca 1903). [przypis redakcyjny]

⁹²Ruch, jako działanie podmiotu (nie jako określenie przedmiotu) — ruch jakiegoś przedmiotu w przestrzeni nie należy do umiejtności czystej, a więc i nie do geometrii, bo że coś jest w ruchu, poznać to możemy nie a priori, lecz tylko z doświadczenia. Ale ruch, jako *opisanie* przestrzeni, jest czystym dziełem kolejnej syntezy różnaitości w zewnętrznym oglądaniu w ogóle, dokonany przez wytwórczą wyobraźnię, i należy nie tylko do geometrii, lecz także i do filozofii transcendentalnej. [przypis autorski]

⁹³określenia zmysłu wewnętrznego musimy porządkować zupełnie takim samym sposobem jak zjawiska w czasie, i jak zjawiska zmysłów zewnętrznych porządkujemy w przestrzeni (...) — nie pojmuję, jak można znajdować tyle trudności w tym, że zmysł wewnętrzny od nas samych doznaje działania. Każdy akt *uwagi* może nam dać tego przykład. Rozsądek przynagla w nim zawsze zmysł wewnętrzny zgodnie z połączeniem, jakie ma w myśli, do wewnętrznego oglądania, odpowiadającego różnaitości w syntezie rozsądku. Jak dalece działa to zazwyczaj na umysł, każdy w sobie samym dostrzec może. [przypis autorski]

śleniem, nie zaś oglądaniem. A ponieważ do poznawania siebie samych oprócz czynności myślenia, sprowadzającej rozmaitość wszelkiego możliwego oglądu do jedni apercepcji, potrzebny jest jeszcze pewien określony sposób oglądania, dający nam tę rozmaitość; przeto moje własne istnienie nie jest wprawdzie zjawiskiem (a tym mniej złudą tylko), lecz określenie mego istnienia⁹⁴ dokonać się może tylko zgodnie z formą zmysłu wewnętrznego, wedle szczególnego sposobu, w jaki rozmaitość, przeze mnie łączona, dana jest w oglądzie wewnętrznym, a w skutek tego nie mam poznania siebie, jakim jestem, lecz tylko jak sam sobie się zjawiam. Świadomość tedy samego siebie nie jest jeszcze bynajmniej poznaniem samego siebie, pomimo wszystkich kategorii, wytwarzających pomyślenie jakiegoś przedmiotu w ogóle przez połączenie rozmaitych szczegółów w jednej apercepcji. Jako chcąc poznać różny ode mnie przedmiot, potrzebuję, prócz pomyślenia przedmiotu w ogóle (w kategorii), jeszcze oglądu, bym mógł określić owo ogólne pojęcie; tak też do poznania siebie samego potrzebuję, prócz świadomości czyli prócz tego, że siebie myślę, jeszcze oglądu rozmaitości we mnie, bym tę myśl mógł określić. Istnieję więc jako umysłowość, świadoma jedynie swojej władzy łączenia; ale co do rozmaitych szczegółów, jakie ma połączyć, podlegam warunkowi ograniczającemu, nazywanemu przez nią zmysłem wewnętrznym, by owo połączenie tylko wedle stosunków czasu, leżących zupełnie poza wewnątrz właściwych pojęć rozsądkowych, unaocznic [anschaulich machen]; a zatem może poznać sama siebie tak tylko, jak ze względu na ogląd (nie mogący być umysłowym i danym przez sam rozsądek) samej sobie się zjawia, a nie tak, jakby poznała siebie, *gdyby jej oglądanie było umysłowym*.

§ 26. Wywód transcendentálny ogólnie możliwego doświadczalnego użytkowania z czystych pojęć rozsądkowych

W wywodzie metafizycznym wykazaliśmy *a priori* początek kategorii w ogóle przez całkowitą ich zgodność z powszechnymi logicznymi czynnościami myślenia; w *transcendentálnym* zaś przedstawiliśmy ich możliwość jako apriorycznych poznań przedmiotów oglądu w ogóle (§ 20, 21).

Obecnie mamy wyjaśnić możność apriorycznego poznania przedmiotów, *jakie się tylko zmysłom naszym nawijają*, za pomocą kategorii, i to nie według formy oglądu przedmiotów, lecz według praw ich połączenia, a więc możność przepisywania niejako prawa przyrodzie a nawet uczynienia jej możliwą. Bo bez takiej przydatności kategorii nie byłoby jasnym, jakim sposobem wszystko, co jeno zmysłom naszym się nawija, musi podlegać prawom, wypływającym *a priori* z samego tylko rozsądku.

Przed wszystkim zaznaczam, że przez syntezę ujęcia [Apprehension] rozumiem zjednoczenie rozmaitości w empirycznym oglądzie, przez które umożliwia się spostrzeżenia, tj. empiryczna jego świadomość (jako zjawiska).

Posiadamy formy zarówno zewnętrznego jak i wewnętrznego zmysłowego oglądu *a priori* w wyobrażeniach przestrzeni i czasu, i z nimi zawsze zgodną być musi synteza ujęcia rozmaitych szczegółów zjawiska, ponieważ ona sama dokonać się może tylko wedle tej formy. Ale przestrzeń i czas wyobrażamy sobie *a priori* nie tylko jako formy zmysłowego oglądu, lecz jako same *oglądy* (zawierające w sobie szczegóły rozmaite), a więc z określeniem w nich jedni rozmaitości owej (zob. *Estetykę transcendentálną*⁹⁵). A zatem już

⁹⁴do poznawania siebie samych oprócz czynności myślenia (...) potrzebny jest jeszcze pewien określony sposób oglądania — to zdanie: „Ja myślę” wyraża czynność, zmierzającą do określenia istnienia mego; przez to już jest danym istnienie, ale nie jest jeszcze dany sposób, w jaki mam je określić, tj. ułożyć w sobie rozmaite szczegóły, do niego należące. Do tego trzeba oglądu samego siebie [Selbstanschauung], którego podstawę stanowi forma dana *a priori* tj. czas, będąca zmysłową i należąca do wrażliwości czynnika określonego. Ale jeżeli nie mam innego jeszcze samooglądu, co mi daje przed aktem określenia ten czynnik we mnie określający, którego samorzutności tylko jestem świadom, tak samo, jak czas daje czynnik określany: to nie mogę określić mego istnienia jako samodzielnej istoty, lecz tylko wyobrażam sobie samorzutność mego myślenia, tj. określania, a istnienie moje pozostaje wciąż tylko zmysłowym tj. dającym się określić jako istnienie zjawiska. Atoli ta samorzutność sprawia, że nazywam siebie umysłowością [Intelligenz]. [przypis autorski]

⁹⁵przestrzeń i czas wyobrażamy sobie *a priori* nie tylko jako formy zmysłowego oglądu, lecz jako same oglądy (...) Zob. *Estetykę transcendentálną* — przestrzeń, wyobrażona jako przedmiot (jak tego istotnie potrzeba w geometrii), zawiera więcej niż gołą formę oglądu, mianowicie ogarnienie rozmaitych szczegółów danych wedle formy zmysłowości w wyobrażeniu oglądowym, tak że forma oglądu daje tylko rozmaitość, a formalny ogląd jedność wyobrażenia. Tę jedność zaliczyłem w *Estetyce* tylko do zmysłowości, by jeno zaznaczyć, że ona wyprzedza wszelkie pojęcia, chociaż z góry przyjmuję syntezę, która nie należy do zmysłów, a przez którą jedynie umożliwiają się dopiero wszystkie pojęcia o przestrzeni i czasie. Bo ponieważ przez nią (gdy rozsądek dokona określenia zmy-

nawet *jedność syntezy* różnorodności, czy to pozewnątrz nas czy w nas, a więc też i *połączenie*, z którym zgodne być musi wszystko, co ma być wyraźnie wyobrażane w przestrzeni lub w czasie, dane jest równocześnie *a priori wraz* z tymi oglądami (nie w nich), jako warunek syntezy wszelkiego ujęcia. Ta jedność syntetyczna atoli nie może być żadną inną, jak jednością połączenia różnorodnych szczegółów danego *oglądu w ogóle* w pierwotnej świadomości, zgodnie z kategoriami, zastosowaną jeno do naszego *zmysłowego oglądu*. A więc wszelka synteza, umożliwiająca dopiero spostrzeganie, podlega kategoriom; a że doświadczenie jest poznaniem z powiązanych ze sobą spostrzeżeń, zatem kategorie są warunkami możliwości doświadczenia i *a priori* mają ważność także dla wszystkich przedmiotów doświadczenia.

Kiedy więc np. empiryczny ogląd domu przez apercpcję różnorodności, zawartej w tym oglądzie, przemieniam na spostrzeżenie; to podstawę tego stanowi we mnie *konieczna jedność* przestrzeni i zewnętrznego zmysłowego oglądu w ogóle, i ja niejako rysuję kształt owego domu, zgodnie z tą syntetyczną jednością różnorodności w przestrzeni. Atoli też sama syntetyczna jedność, jeśli nie zważam na formę przestrzeni, ma siedzibę swą w rozsądku i jest kategorią *syntezy jednorodności* w oglądzie w ogóle, tj. kategorią ilości, z którą zatem owa synteza ujęcia, tj. spostrzeżenie, musi być zupełnie zgodna⁹⁶.

Kiedy (biorąc inny przykład) spostrzegam zamrażanie wody, to ujmuję dwa stany (płynności i twardości) jako takie, które są względem siebie w stosunku czasu. Atoli w czasie, który jako *ogląd wewnętrzny* daję za podstawę zjawisku, wyobrażam sobie koniecznie syntetyczną *jedność* różnorodnych szczegółów, bez której ów stosunek nie mógłby być dany w oglądzie w sposób *określony* (ze względu na następstwo czasu). Otóż ta jedność syntetyczna, jako warunek *a priori*, pod którym łączę różnorodność *oglądu w ogóle*, jeśli nie zważam na stałą formę mego wewnętrznego oglądania, na czas, — jest kategorią *przyczyny*, za pomocą której, stosowując ją do mojej zmysłowości, *określam, pod względem stosunku, wszystko, co się dzieje, w czasie* w ogóle. A więc ujęcie w takim wypadku, zatem i sam ten wypadek wedle możliwego spostrzegania, podlega pojęciu *stosunku skutków i przyczyn*; — i tak we wszystkich innych razach.

Kategorie są to pojęcia, przepisujące *a priori* prawa zjawiskom, więc przyrodzie, jako ogółowi wszelkich zjawisk (*natura materialiter spectata* [=przyroda rozważana pod względem materialnym]); i oto ponieważ nie zostały one wyprowadzone z przyrody i nie kierują się według niej jako swego wzoru (gdyż inaczej byłyby jeno empirycznymi), pytamy się, jak to pojąć, że przyroda musi się według nich kierować, tj. jak one mogą *a priori* określać połączenie różnorodnych szczegółów przyrody, nie biorąc połączenia tego od niej? Oto rozwiązanie tej zagadki.

Wcale a wcale nie jest dziwniejszym, jakim sposobem prawa zjawisk w przyrodzie muszą się zgadzać z rozsądkiem i jego aprioryczną formą, tj. jego zdolnością *łączenia* różnorodności w ogóle, aniżeli jakim sposobem sameż zjawiska zgadzają się z formą zmysłowego oglądu *a priori*. Bo prawa tak samo nie istnieją w zjawiskach, lecz tylko w stosunku do podmiotu, w którym tkwią zjawiska, o ile on posiada rozsądek, jak nie istnieją zjawiska same w sobie, lecz tylko w stosunku do tejeż istoty, o ile ma zmysły. Rzeczom samym w sobie przysługiwałaby ich prawidłowość w sposób konieczny, nawet poza rozsądkiem, który je poznaje. Ale zjawiska są to jeno wyobrażenia rzeczy, których nie można poznać co do tego, czym one są same w sobie. Jako wyobrażenia tylko, nie podlegają one żadnemu innemu prawu łączności, prócz tego, jakie przepisuje władza łącząca. Otóż tym, co łączy z sobą rozmaite szczegóły oglądu zmysłowego, jest wyobrażnia, zależąca od rozsądku ze względu na jedność umysłowej syntezy swojej, a od zmysłowości ze względu na

słowości) przestrzeń lub czas dopiero są *dane*, więc jedność tego oglądu *a priori* należy do przestrzeni i czasu, a nie do pojęcia rozsądkowego (§ 24). [przypis autorski]

⁹⁶*sama syntetyczna jedność, jeśli nie zważam na formę przestrzeni, ma siedzibę swą w rozsądku i jest kategorią syntezy jednorodności w oglądzie w ogóle, tj. kategorią ilości, z którą zatem owa synteza ujęcia, tj. spostrzeżenie, musi być zupełnie zgodna* — w ten sposób zostaje dowiedzionym, że synteza ujęcia, będąca empiryczną, musi być koniecznie zgodna z syntezą apercpcji, która jest umysłową i mieści się całkiem *a priori* w kategorii. Jest to też sama samorzutność, co tam pod nazwą wyobraźni, tu pod nazwą rozsądku, zaprowadza łączność w różnorodności oglądu. [przypis autorski]

rozmaitość ujęcia. A ponieważ od syntezy ujęcia zależy wszelkie możliwe spostrzeżenie, a ona sama, empiryczna synteza, od transcendentalnej, a więc od kategorii; wszystkie przeto możliwe spostrzeżenia, więc i wszystko, co się kiedy dostać może do świadomości empirycznej, tj. wszystkie zjawiska przyrody, muszą co do swego połączenia, podlegać kategoriom, od których zależy przyroda (rozważana tylko jako przyroda w ogóle), jako od pierwotnego powodu swojej koniecznej prawidłowości (jako *natura formaliter spectata* [=przyroda rozważana pod względem formalnym]). Atoli i czysta władza rozsądkowa nie starczy na przepisywanie *a priori*, przez same kategorie, zjawiskom więcej praw nad te, na których opiera się *przyroda w ogóle*, jako prawidłowość zjawisk w przestrzeni i czasie. Prawa szczegółowe, ponieważ dotyczą zjawisk określonych empirycznie, nie mogą być z owych praw ogólnych wyprowadzone w całości, jakkolwiek wszystkie od nich zależą. Aby te prawa szczegółowe móc poznać, trzeba doświadczenia; o samym atoli doświadczeniu w ogóle i o tym, co może być poznane jako jego przedmiot, pouczają jedynie owe prawa aprioryczne.

§ 27. Wynik tego wywodu pojęć rozsądkowych

Nie możemy sobie żadnego przedmiotu pomyśleć bez pośrednictwa kategorii; nie możemy żadnego pomyślanego przedmiotu poznać bez pośrednictwa oglądów, odpowiadających owym pojęciom. Otóż wszystkie oglądy nasze są zmysłowe, a to poznanie, o ile przedmiot jego mamy dany, jest empiryczne. Empiryczne zaś poznanie jest to doświadczenie. A zatem żadne inne *poznanie a priori nie jest dla nas możliwe*, tylko wyłącznie o przedmiotach możliwego doświadczenia⁹⁷.

To jednak poznanie, ograniczone tylko do przedmiotów doświadczenia, nie całe wzięte zostało z doświadczenia; bo zarówno co do czystych oglądów, jak co do pojęć rozsądkowych, są to przecież pierwiastki poznania, znajdujące się w nas *a priori*. Otóż mamy tylko dwie drogi, na których można pomyśleć konieczną zgodność doświadczenia z pojęciami o jego przedmiotach: albo doświadczenie umożliwia te pojęcia, albo też te pojęcia umożliwiają doświadczenie. Pierwsze ze względu na kategorie (jak i ze względu na czysty ogląd zmysłowy) nie da się przyjąć, gdyż kategorie są to pojęcia *a priori*, a więc niezależne od doświadczenia (twierdzenie o ich źródle empirycznym byłoby jakimś rodzajem *generatio aequivoca* [=samorodztwa]). A zatem pozostaje tylko drugie (niby system *epigenezy*⁹⁸ czystego rozumu), mianowicie, że kategorie zawierają, ze strony rozsądku, podstawy możliwości wszelkiego doświadczenia w ogóle. Jakim zaś sposobem umożliwiają one doświadczenie i jakie podają nam zasady jego możliwości w zastosowaniu do zjawisk, to w następnym oddziale o transcendentalnym użyciu rozwagi szerzej się przedstawi.

Gdyby ktoś pomiędzy dwiema wymienionymi jako jedyne drogami zechciał zaproponować jeszcze drogę pośrednią, mianowicie, jako by kategorie nie były pomyślanymi przez nas samych pierwszymi apriorycznymi zasadami poznania naszego, ani też zaczerpniętymi z doświadczenia, lecz podmiotowymi, wraz z istnieniem naszym równocześnie nam zaszczerpionymi uzdolnieniami [*Anlagen*] do myślenia, które przez Stwórcę naszego tak zostały urządzone, że ich użycie dokładnie przystaje do praw przyrody, wedle których odbywa się doświadczenie (niby system *preformacyjny*⁹⁹ czystego rozumu); to (prócz tego, że przy takiej hipotezie niepodobna przewidzieć końca, dokąd by posuwać wypadało przypuszczenie z góry określonych uzdolnień do przyszłych sądów) rozstrzygającym

⁹⁷żadne inne poznanie *a priori* nie jest dla nas możliwe, tylko wyłącznie o przedmiotach możliwego doświadczenia — ażeby się nie zrażono za pośpiesznie budzącymi obawę, niekorzystnymi następstwami tego zdania, pozwolę sobie przypomnieć, że kategorie nie są w *myśleniu* ograniczone warunkami naszego oglądu zmysłowego, lecz mają pole niezmierzone, i tylko *poznawanie* tego, co sobie myślimy, określanie przedmiotu wymaga oglądu; a przy jego braku, myśl o przedmiocie może mieć jeszcze zresztą swoje prawdziwe i pożyteczne skutki co do *używania rozumu* przez podmiot, ale o tym używaniu nie podobna tu jeszcze mówić, gdyż nie zawsze zwraca się ono ku określeniu przedmiotów, więc ku poznaniu, lecz także ku określeniu podmiotu i jego chcenia. [przypis autorski]

⁹⁸*epigeneza* (dosł. powstanie, zrodzenie się późniejsze) — służy tu do oznaczenia szeregu pojęć pochodzących z pewnego źródła (z czystego rozumu), a więc oczywiście późniejszych od niego w czasie i jemu byt zawdzięczających. [przypis redakcyjny]

⁹⁹*systemat preformacyjny* (*Präformationssystem*) — jest tylko odcieniem w teorii Leibniza o harmonii przedustawnej (*consentement préétabli, harmonia praestabilita*), mianowicie: ład we wszechświecie jest z góry ukształtowany (*harmonia praeformata*), o ile tkwi w przyrodzie rzeczy; jest zaś przedustawny (*harmonia praestabilis*), o ile wola boska jest pierwszą twórczą przyczyną. [przypis redakcyjny]

względem wspomnianej drogi pośredniej byłoby, że w takim razie brakło by kategoriom tej konieczności, która ich pojęcia istotę stanowi. Bo np. pojęcie przyczyny, orzekające konieczność pewnego skutku przy oznaczonym z góry uwarunkowaniu, byłoby fałszywe, gdyby opierało się tylko na dowolnej zaszczerpionej nam podmiotowej konieczności łączenia pewnych empirycznych wyobrażeń według takiego prawidła stosunku. Nie mógłbym powiedzieć: skutek jest złączony z przyczyną w przedmiocie (tj. w sposób konieczny), lecz tylko: tak jeno jestem urządzony, że wyobrażenia tego nie mogę sobie pomyśleć inaczej aniżeli jako powiązane w ten sposób. A toż właśnie jest tym, czego sobie życzę najbardziej sceptyk; wówczas bowiem cała wiedza nasza, osiągnięta przez rzekomą przedmiotową ważność sądów naszych, byłaby po prostu złudą jeno; i nie zabrakło by też ludzi, co by do tej podmiotowej konieczności (która musi być odczuta) wcale się nie przyznali: a co najmniej z nikim by nie można się było sprzeczać o to, co polega jedynie na rodzaju organizacji jego podmiotu.

Krótkie streszczenie tego wywodu

Wywód ten jest przedstawieniem czystych pojęć rozsądkowych (a wraz z nimi wszelkiego teoretycznego poznania *a priori*) jako zasad możliwości doświadczenia, przedstawieniem doświadczenia jako *określenia* — zjawisk w przestrzeni i czasie w ogóle, — wreszcie przedstawieniem określenia jako formy rozsądku, na zasadzie *pierwotnej* syntetycznej apercepcji, w odniesieniu do przestrzeni i czasu, jako pierwotnych form zmysłowości.

Do tego tylko miejsca uważam podział na paragrafy za potrzebny, ponieważ zajmowaliśmy się pojęciami pierwiastkowymi. A że teraz zamierzamy uwydatnić ich użycie, to wykład może się rozwinąć bez paragrafów, w nieprzerwanym już związku.

ANALITYKI TRANSCENDENTALNEJ KSIĘGA DRUGA. ANALITYKA ZASAD

Logikę ogólną zbudowano według planu, bardzo dokładnie zgadzającego się z podziałem wyższych władz poznawczych. A tymi są: *rozsądek, rozważa i rozum*. Stąd nauka owa zajmuje się w swojej analityce *pojęciami, sądami i wnioskami*, zupełnie zgodnie z czynnościami i kolejnością owych sił umysłu, które obejmujemy rozległą nazwą rozumu [w oryg. *det Verstandes*, zgodnie z duchem języka niemieckiego] w ogóle.

A że wspomniana, wyłącznie formalna logika nie wważa całkiem na treść poznania (czy ono jest czyste czy empiryczne) i zaprzęta się tylko formą myślenia w ogóle (poznania pojęciowego [dyskursywnego]); może więc w swojej części analitycznej objąć także kanon dla rozumu, którego forma ma swój niewątpliwy przepis, dający się odnaleźć *a priori*, bez rozpatrywania szczegółowej przyrody używanego przy tym poznania, a tylko przez rozczłonkowanie czynności rozumowych na ich czynniki.

Logika zaś transcendentalna, ponieważ ogranicza się do pewnej określonej treści, mianowicie do czystego jeno poznania *a priori*, nie może co do tego podziału naśladować tamtej. Okazuje się bowiem, że transcendentalne użycie rozumu nie ma ważności przedmiotowej, więc nie należy do *logiki prawdy*, tj. do analityki, lecz jako logika złudy wymaga osobnej części w szkolnym układzie naukowym pod nazwą *dialektyki transcendentalnej*.

Rozsądek tedy i rozważa mają swój kanon przedmiotowo ważnego, więc prawdziwego użycia w logice transcendentalnej i należą tym samym do jej części analitycznej. Lecz *rozum* w wysiłkach swoich, by coś orzec o przedmiotach apriorycznych i rozszerzyć poznawanie poza granice możliwego doświadczenia, jest całkowicie *dialektycznym* tylko, a jego pozorne twierdzenia nie nadają się zgoła do kanonu, jaki analityka powinna przecie zawierać.

Stąd *analityka zasad* będzie jeno kanonem dla *rozważa*, uczącym ją zastosowania pojęć rozsądkowych, — zawierających uwarunkowanie apriorycznych prawideł, — do zjawisk. Z tego powodu, biorąc za temat właściwe *zasady rozsądku*, posłużę się nazwą *nauki* [*Doctrin*] *rozważa*, przez co ta sprawa dokładniej się odznamiuje.

WSTĘP. O ROZWADZE TRANSCENDENTALNEJ W OGÓLE

Jeżeli rozsądek w ogóle objaśniają jako władzę tworzenia prawideł, to rozważa jest władzą *podciągania* [zu *subsumiren*] pod prawidła, tj. odróżnienia, czy coś podpada pod dane prawidła, czy nie (*casus datae legis* (=wypadek, w którym dane prawo znajduje zastosowanie)). Logika ogólna nie zawiera wcale przepisów dla rozważa i nie może ich nawet zawierać. Bo *nie zważając zgoła na treść poznania*, za całe zajęcie swoje ma to jedynie, by gołą formę poznania w pojęciach, sądach i wnioskach rozczłonkować analitycznie i tym sposobem wydobyć formalne prawidła wszelkiego użytkowania z rozsądku. Gdyby zaś chciała okazać ogólnie, jak trzeba podciągać pod te prawidła, tj. odróżniać, czy coś pod nie podpada czy nie; to nie mogłoby się to stać inaczej jak znowuż za pośrednictwem prawidła. A to, właśnie dlatego, że jest prawidłem, wymaga wskazówki rozważa; i tak się okazuje, że rozsądek jest wprawdzie zdalny do pouczenia i zaopatrzenia w prawidła, lecz że rozważa jest tym szczególnym talentem, który nie żąda być pouczanym, lecz uprawianym tylko. Stąd też jest ona cechą specyficzną tak zwanego dowcipu naturalnego [*Mutterwitz*], którego braku żadna szkoła nie wynagrodzi; bo chociaż ta może ograniczonemu rozsądkowi dostarczyć pełni prawideł, wziętych z cudzego zasobu, i wszczepić je weń niejako: to przecież zdolność właściwego posługiwania się nimi, musi istnieć w samym uczniu, i żadne prawidło, jakie by mu się w tym celu przepisało, nie jest zabezpieczone od złego użycia, w braku owego daru przyrodzonego¹⁰⁰. Zatem lekarz, sędzia lub statysta

¹⁰⁰rozsądek jest wprawdzie zdalny do pouczenia i zaopatrzenia w prawidła, lecz że rozważa jest tym szczególnym talentem, który nie żąda być pouczanym, lecz uprawianym tylko — brak rozważa jest właściwie tym, co nazywają głupotą [*Dummheit*], a takiej ułomności naprawić niepodobna. Głowa tępa czy ograniczona, której brak jedynie należytego stopnia rozsądku i własnych tegoż pojęć, da się doskonale zaopatrzyć w naukę, aż do uczoności nawet. Ale ponieważ zazwyczaj nie dostaje takim ludziom i tamtej (*secunda Petri* [*secunda Petri* jest

może mieć w głowie dużo pięknych prawideł patologicznych, prawnych lub politycznych, tak dalece, że potrafiliby gruntownym ich zostać nauczycielem, a przecież w ich zastosowaniu łatwo się potknie, albo dlatego, że mu brak przyrodzonej rozważliwości (choćby nie rozsądku), i lubo wybornie zna rzeczy ogólne *in abstracto*, niezdoła jest rozstrzygnąć, czy jakiś wypadek *in concreto* do nich należy, — albo też dlatego, że nie przygotował się dostatecznie do takiego sądu za pośrednictwem przykładów i rzeczywistego wykonywania zajęć. Jest to jedna z wielkich korzyści przykładów, że zaostrzają rozważliwość. Bo co się tyczy właściwości i ścisłości wiedzy rozsądkowej, to przykłady pospolicie robią im pewien uszczerbek, gdyż rzadko jeno z całą dokładnością spełniają warunek prawidła (jako *casus in terminis* [=wypadek w ściśle oznaczonych granicach]), a nadto osłabiają częstokroć ów wysiłek rozsądku, by roztrząsać prawidła ogólnie i niezależnie od szczegółowych okoliczności doświadczenia, według ich przydatności, wreszcie przyzwyczajają do posługiwania się nimi jako formułami raczej niż zasadami. Tak więc przykłady są podpórkami rozważliwości, bez których nigdy nie może się obejść ten, co z natury nie posiada talentu w tej mierze.

Atoli chociaż *logika ogólna* nie może dać rozważliwym przepisów, zupełnie inaczej się rzecz ma z logiką transcendentalną, tak iż się nawet wydaje, jakoby jej właściwym zajęciem było, za pomocą określonych prawideł poprawiać i ubezpieczać rozważliwość w użyciu czystego rozsądku. Bo do tego, ażeby rozsądkowi na polu czystego poznania *a priori* zapewnić rozszerzenie, więc jako doktryna¹⁰¹, wydaje się filozofia zupełnie niepotrzebną, albo raczej źle zastosowaną, gdyż po wszystkich dotychczasowych z tym próbach mało zdobyto gruntu, albo nic wcale; natomiast jako krytyka, chroniąca od fałszywych kroków rozważliwości (*lapsus iudicii*) w użyciu niewielu czystych pojęć rozsądkowych, jakie posiadamy, chociaż pożytek w tym razie jest tylko ujemny, to ku temu nadaje się filozofia z całą swoją przenikliwością i sztuką badawczą.

Ma atoli filozofia transcendentalna to w sobie szczególne, że oprócz prawidła (a raczej ogólnego warunku prawidła), danego w czystym pojęciu rozsądku, może zarazem wskazać *a priori* wypadek, w którym ono winno być zastosowane. Przyczyna tej wyższości, jaką ma w tym względzie przed wszystkimi innymi pouczającymi umiejętnościami (prócz matematyki), leży w tym właśnie, że mówi o pojęciach, które powinny odnosić się *a priori* do swoich przedmiotów; a więc ich przedmiotowa ważność nie może być wykazana *a posteriori*, gdyż to by zgoła nie naruszyło owego ich dostojeństwa; równocześnie atoli musi wyłożyć warunki, pod którymi dane być mogą przedmioty w zgodzie z owymi pojęciami, w ogólnych lecz wystarczających znamionach, bo w przeciwnym razie pozostałyby one bez wszelkiej treści, jako gołe formy logiczne, a nie jako czyste pojęcia rozsądkowe.

Ta *transcendentalna nauka rozważliwości* zawierać będzie dwa główne oddziały: pierwszy, traktujący o warunku zmysłowym, pod którym jedynie używane być mogą czyste pojęcia rozsądkowe, tj. o *schematyzmie* czystego rozsądku; drugi zaś o sędach syntetycznych, wypływających *a priori* z czystych pojęć rozsądkowych pod tymi warunkami, a stanowiących podstawę wszystkich innych poznań apriorycznych, — tj. o *zasadach* czystego rozsądku.

TRANSCENDENTALNEJ NAUKI ROZWAŻLIWY (CZYLI ANALITYKI ZASAD) ODDZIAŁ PIERWSZY. O SCHEMATYZMIE CZYSTYCH POJĘĆ ROZSĄDKOWYCH

We wszystkich podciągnięciach jakiegoś przedmiotu pod jakieś pojęcie — wyobrażenie pierwszego musi być z drugim *jednorodne* [*gleichartig*]. tj. pojęcie musi zawierać to, co jest wyobrażone w przedmiocie, mającym być pod nie podciągniętym, gdyż takie jest

to nazwa wzięta z opowiedzianego w Ewangeliach zapomnienia się ucznia Chrystusowego, Piotra, który wobec sług Kaifasza zaparł się mistrza po trzykroć i dopiero gdy kur zapiał, przypomniał sobie przepowiednię Jezusa i gorzko zapłakał (*Mt 26: 69–75*. W tej „sekundzie” dopiero przyszła mu rozważliwość, stłumiona poprzednio przez obawę, a rozbudzona potem przypomnieniem sobie przepowiedni mistrza; przyp. tłum.), nieraz się więc zdarza napotykać bardzo uczonych mężów, którzy w stosowaniu swej umiejętności często wykazują ową niedającą się wykorzenić wadę. [przypis autorski]

¹⁰¹*doktryna* (z łac. *docere*: nauczać) — oznacza tu naukę stosowaną, zawierającą prawidła użycia pewnych wiadomości, pewnych zasad w poszczególnych wypadkach czy to w rozwinięciu myśli, czy też w życiu praktycznym. W dalszym ciągu będę ten wyraz wprost przez wyraz „nauka” przekładał, rozumiejąc przez nią zawsze naukę stosowaną; gdyż dla teoretycznej zachowuję wyraz „umiejętność” (*die Wissenschaft*). [przypis tłumacza]

właśnie znaczenie wyrażenia, iż przedmiot jakiś zawiera się w pojęciu. I tak empiryczne pojęcie talerza z czystym geometrycznym pojęciem okręgu koła łączy jednorodność, gdyż okrągłość, *pomyślana* w pierwszym, daje się *ogłądać* w drugim. Otóż czyste pojęcia rozsądkowe, w porównaniu z empirycznymi (owszem ze zmysłowymi w ogóle) oglądami, są całkiem niejednorodne i nigdy nie można ich napotkać w jakim bądź oglądzie. W jaki więc sposób możliwym jest *podciągnięcie* drugiego pod pierwsze, a więc *zastosowanie* kategorii do zjawisk, kiedy nikt przecie nie powie, że kategoria, np. przyczynowość, może być także zmysłami oglądana i mieści się w zjawisku? To tak naturalne a tak ważne pytanie jest właściwym powodem, że transcendentalna nauka rozważa jest konieczną, by okazać mianowicie *możliwość zastosowania czystych pojęć rozsądkowych* do zjawisk w ogóle. We wszystkich innych umiejętnościach, gdzie pojęcia, przez które bywa przedmiot pomyślany ogólnie, od tych, które go wyobrażają *in concreto*, jak jest dany, nie są tak różne i różnorodne [*heterogen*], nie ma potrzeby szczegółowego wykładu co do zastosowania jednych względem drugich.

Jasnym jest tedy, iż musi być coś trzeciego, co z jednej strony z kategorią, a z drugiej ze zjawiskiem podziela jednorodność i umożliwia zastosowanie pierwszej do drugiego. To pośrednie wyobrażenie musi być czyste (bez przymieszki empirycznej) a przecież z jednej strony *umysłowe*, a z drugiej *zmysłowe*. Takim wyobrażeniem jest *transcendentalny schemat* [wzorzec]¹⁰².

Pojęcie rozsądkowe zawiera w sobie czystą syntetyczną jedność różnaitości w ogóle. Czas, jako formalny warunek różnaitości zmysłu wewnętrznego, więc i łączności wszystkich wyobrażeń, zawiera aprioryczną różnaitość w czystym oglądzie. Otóż transcendentalne określenie czasu jest z *kategorią* (wytwarzającą jego jedność) o tyle jednorodne, iż jest powszechne i opiera się na prawie apriorycznym. Z drugiej strony jest ono ze *zjawiskiem* jednorodne o tyle, że czas mieści się w każdym empirycznym wyobrażeniu różnaitości. Stąd możliwym będzie zastosowanie kategorii do zjawisk, za pośrednictwem transcendentalnego określenia czasu, które jako schemat pojęć rozsądkowych, dopomaga do podciągnięcia zjawisk pod kategorię.

Po tym, co się okazało w wywodzie kategorii, nikt, spodziewam się, nie będzie miał wątpliwości w rozstrzygnięciu pytania, czy z owych czystych pojęć rozsądkowych można zrobić użytek nie tylko empiryczny, lecz i transcendentalny, tj. czy się one odnoszą *a priori* tylko do zjawisk, jako warunki możliwego doświadczenia, czy też mogą być rozciągnięte także, jako warunki możliwości rzeczy w ogóle, na przedmioty same w sobie (bez ograniczenia ich do naszej zmysłowości). Tam bowiem widzieliśmy, że pojęcia są zgoła niemożliwe i żadnego znaczenia mieć nie mogą, jeżeli albo im samym, albo przynajmniej pierwiastkom, z których się składają, dany nie jest przedmiot; a zatem nie mogą się zgoła rozciągać na rzeczy same w sobie (bez względu na to, czy i jakim sposobem dane by nam były); — że dalej jedynym sposobem, w jaki nam przedmioty bywają dawane, jest modyfikacja zmysłowości naszej; — na koniec, że czyste pojęcia *a priori*, prócz czynności rozsądku w kategorii, muszą jeszcze zawierać *a priori* formalne warunki zmysłowości (zwłaszcza zmysłu wewnętrznego), mieszczące w sobie warunek ogólny, pod którym jedynie może być kategoria zastosowana do jakiegoś przedmiotu. Ten formalny i czysty warunek zmysłowości, którym skrupowane jest pojęcie rozsądkowe w swoim użyciu, nazwiemy *schematem* [wzorcem] tego pojęcia rozsądkowego, a postępowanie rozsądku z tymi schematami — *schematyzmem* czystego rozsądku.

Schemat jest sam w sobie zawsze tylko wytworem wyobraźni; ale ponieważ synteza teje nie ma na widoku poszczególnego oglądu, lecz tylko jedność w określeniu zmysłowości, należy więc wyróżnić schemat od *obrazu*. I tak kiedy kładę kolejno po sobie pięć kropek, jest to *obraz* liczby pięć. Przeciwnie, kiedy sobie pomyślę tylko jakąś liczbę w ogóle, czy to będzie pięć, czy sto, to myśl ta jest raczej wyobrażeniem meto-

¹⁰²*schemat* (gr. *σχῆμα*: kształt, postawa; przen. figura retoryczna a. gramatyczna np. wyrzutnia, zamiennia itp.) — jako wyraz techniczny filozofii transcendentalnej został wprowadzony przez Kanta. Objasnienie jego znajdzie czytelnik w samym tekście. U nas Trentowski schemata, jako jeden z przejawów metafizycznej jedni, nazwał *łączami* (*Mysłini* II, 443), tak je objaśniając: „Łęcz jest układem rzeczy wedle jakiego *a priori* wymyślonego wzorca. *Ołęcz*, *schematissimus*, jest ciągłym i monotonnym samych łączów następstwem. Łęcz i ołęcz otrzymują nazwę swą stąd, że *łączą* wszystko w spekulacyjną jedność, że sadowią naszego ducha na *łeku* dowolnej jakiej idei”. [przypis redakcyjny]

dy, żeby zgodnie z pewnym pojęciem wystawić w jakimś obrazie mnogość (np. tysiąc), aniżeli samym tym obrazem, którego bym w ostatnim wypadku chyba nie mógł objąć okiem i porównać z pojęciem. Otóż wyobrażenie o ogólnym postępowaniu wyobraźni, by pojęciu wytworzyć jego obraz, nazywam *schematem* do tego pojęcia.

Istotnie podstawą naszych czystych zmysłowych pojęć¹⁰³ nie są obrazy przedmiotów, lecz schematy. Pojęciu trójkąta w ogóle nigdy by nie dorównał w zupełności jego obraz; gdyż nie osiągnąłby tej ogólności pojęcia, która sprawia, że ono popłaca co do wszystkich, czy prostokątnych, czy ostrokątnych itp., tylko zawsze byłby zacieśniony do pewnej części tego zakresu. Schemat trójkąta nigdy gdzie indziej istnieć nie może jak tylko w myślach i oznacza prawidło syntezy wyobraźni co do czystych kształtów w przestrzeni. Tym mniej jeszcze jakikolwiek przedmiot doświadczenia lub jego obraz dosięga pojęcia empirycznego, lecz ono odnosi się zawsze bezpośrednio do schematu wyobraźni, jako prawidło określające nasz ogląd, zgodnie z pewnym pojęciem ogólnym. Pojęcie o psie oznacza prawidło, wedle którego wyobraźnia moja może wykreślić ogólny kształt pewnego czworonożnego zwierzęcia, nie będąc ograniczoną do jakiejś jedynej postaci, którą mi nasuwa doświadczenie, ani do jakiegoś możliwego obrazu, który mogę przedstawić *in concreto*.

Ten schematyzm naszego rozsądku co do zjawisk i ich gołej formy jest to ukryta w głębiach duszy ludzkiej sztuka, której środków wykonawczych nigdy chyba nie wydobędziemy od przyrody i nie przedstawimy ich oczom nieosłoniętymi. Tyle jeno możemy powiedzieć, że *obraz* jest wytworem empirycznego uzdolnienia wyobraźni wytwórczej; *schemat* zaś pojęć zmysłowych (jako figur w przestrzeni) jest wytworem i jakby monogramem czystej wyobraźni *a priori*, przez którą i wedle której dopiero możliwymi się stają obrazy, które muszą być powiązane z pojęciem zawsze tylko za pośrednictwem schematu, przez nie oznaczonego, a same przez siebie niezupełnie z nim się schodzą [*congruiren*], Natomiast schemat czystego pojęcia rozsądkowego jest czymś, co nie może być ujęte w żaden zgoła obraz, lecz stanowi jeno czystą syntezę, zgodnie z prawidłem jedności według pojęć w ogóle, wyrażonym przez kategorię, i jest transcendentnym wytworem wyobraźni, dotyczącym określenia zmysłu wewnętrznego w ogóle, wedle warunków jego formy (czasu), co do wszystkich wyobrażeń, o ile te zgodnie z jedną apercepcji winny się *a priori* łączyć z sobą w pewnym pojęciu.

Nie zatrzymując się przy suchym i nudnym rozczłonkowywaniu tego, czego się w ogóle wymaga od transcendentnych schematów do czystych pojęć rozsądkowych, wolimy je raczej przedstawić tu porządkiem kategorii i w powiązaniu z nimi.

Czystym *obrazem* wszystkich *ilostek* (*quantorum*) dla zmysłu zewnętrznego jest przestrzeń; wszystkich przedmiotów zmysłowych w ogóle — czas. Czystym *schematem* zaś *ilości* (*quantitatis*), jako pojęcia rozsądkowego, jest liczba, będąca wyobrażeniem, obejmującym w sobie kolejne dodawanie jednego do jednego (jednorodnego). A więc liczba jest to po prostu jedność syntezy różnorodności jednorodnego oglądu w ogóle, dokonana przez to, że ja sam wytwarzam czas w ujęciu oglądu.

Realnością w czystym pojęciu rozsądkowym jest to, co odpowiada jakiemuś wrażeniu w ogóle, a więc to, czego pojęcie samo przez się wskazuje byt (w czasie); — *przeczeniem* to, czego pojęcie wyobraża niebyt (w czasie). Przeciwstawienie jednego drugiemu dzieje się zatem w różnicy tegoż samego czasu, jako czasu wypełnionego, lub pustego. A ponieważ czas jest tylko formą oglądu, zatem i przedmiotów jako zjawisk; więc tym, co w nich odpowiada wrażeniu, jest transcendentna materia wszystkich przedmiotów, jako rzeczy samych w sobie (rzeczowość [*die Sachheit*], realność). Otóż każde wrażenie ma jakiś stopień czyli wielkość, którą mniej lub więcej wypełnić może ten sam czas, tj. zmysł wewnętrzny, co do tego samego wyobrażenia przedmiotu, — dopóki się nie zmieni w nic (=o=*negatio*). Stąd stosunek i związek, albo raczej przejście od realności do przeczenia, wystawiające każdą realność jako *ilostkę* [*ein Quantum*], a schemat realności jako *ilości* [*Quantität*] czegoś, o ile to coś wypełnia czas, jest właśnie to ciągle [nieprzerwane] i jednostajne wytwarzanie jej w czasie, kiedy od wrażenia, posiadającego pewien stopień,

¹⁰³podstawą naszych czystych zmysłowych pojęć — „Kant nazywa nasze pojęcia *zmysłowymi*, dlatego że przedmiotową realność osiągają jedynie tylko przez odnoszenie się do oglądów *zmysłowych* (w przeciwstawieniu do umysłowych). Czyste zmysłowe pojęcia pochodzą od *czystych* oglądów (przeźreni i czasu).” (Objaśnienie Adickesa w wydaniu *Krytyki czystego rozumu* s. 175). [przypis redakcyjny]

schodzi się w czasie aż do zniknięcia wrażenia, lub też przeciwnie od jego zaprzeczenia postępuje się zwolna aż do pewnej jego wielkości.

Schematem *substancji* jest trwanie realności w czasie, tj. wyobrażenie realności jako podścieliska [*Substratum*] do empirycznego określenia czasu w ogóle, pozostającego tedy nawet wówczas, gdy wszystko inne się zmienia. (Czas nie upływa, lecz w nim upływa istnienie rzeczy zmiennych. Czasowi więc, który sam jest niezmienny, odpowiada czynnik niezmienny w istnieniu, tj. substancja, i w niej tylko może być określone następstwo i spółbytność zjawiska pod względem czasu).

Schematem *przyczyny i przyczynowości* rzeczy w ogóle jest czynnik realny, po którym, jeżeli go się dowolnie stwierdzi¹⁰⁴, zawsze następuje jakiś inny. Polega zatem na kolejnym następstwie różnitości, o ile kolejność ta poddana jest prawidłu.

Schematem *wspólności (wzajemnego oddziaływania)* czyli wzajemnej przyczynowości substancji ze względu na ich przypadłość jest spółbytność określeń jednych wraz z określeniami drugich, według jakiegoś ogólnego prawidła.

Schematem *możliwości* jest zgodność syntezy rozmaitych wyobrażeń z warunkami czasu w ogóle (np. że przeciwstawne sobie właściwości w pewnej rzeczy nie mogą być równocześnie, lecz tylko następować po sobie), a więc określenie wyobrażenia jakiejś rzeczy w jakim bądź czasie.

Schematem *rzeczywistości* jest istnienie w czasie określonym.

Schematem *konieczności* jest istnienie przedmiotu w każdym czasie.

Z tego wszystkiego widać tedy, że schemat każdej kategorii jest jeno określeniem czasowym¹⁰⁵: jako schemat ilości, zawiera w sobie i wyobraża wytwarzanie (syntezę) samego czasu w kolejnym ujęciu przedmiotu; jako schemat jakości — syntezę wrażenia (sposrzeżenia) z wyobrażeniem czasu czyli wypełnienie czasu; jako schemat stosunku — stosunek sposrzeżeń pomiędzy sobą w każdym czasie (tj. według prawidła określenia czasowego); wreszcie schemat sposobowości i jej kategorii — sam czas jako współzależnik [*Correlatum*] określenia przedmiotu, czy i jak należy on do czasu. Schematy więc są po prostu apriorycznymi określeniami czasowymi według prawideł, a te odnoszą się porządkiem kategorii do *szeregu czasu*, do *treści czasu*, do *porządku czasu*, wreszcie do *ogółu czasu* — ze względu na wszystkie możliwe przedmioty.

Stąd jasnym się staje, że schematyzm rozsądku za pomocą transcendentalnej syntezy wyobraźni zmierza po prostu jeno do zjednoczenia wszelkiej różnitości oglądu w zmysle wewnętrznym, a tak pośrednio do jedni apercpcji, jako czynności, odpowiadającej zmysłowi wewnętrznemu (wrażliwości). Są więc schematy czystych pojęć rozsądkowych prawdziwymi i jedynymi warunkami, by tym pojęciom zapewnić odnoszenie się do przedmiotów, a zatem *znaczenie*; a kategorie ostatecznie nie służą do żadnego innego użytku, jak tylko do możliwego empirycznego, gdyż na to są jeno potrzebne, by przez uzasadnienie koniecznej *a priori* jedni (z powodu koniecznego zjednoczenia wszelkiej świadomości w pierwotnej apercpcji) poddać zjawiska prawidłom powszechnym syntezy i tym sposobem uczynić je przydatnymi do nieprzerwanego powiązania w jakimś doświadczeniu.

W całości zaś wszelkiego możliwego doświadczenia tkwią wszystkie nasze poznania, a na powszechnym odnoszeniu się do nich polega transcendentalna prawda, wyprzedzająca wszelką empiryczną i umożliwiającą ją.

¹⁰⁴Schematem *przyczyny i przyczynowości* rzeczy w ogóle jest czynnik realny, po którym, jeżeli go się dowolnie stwierdzi — „Prosty fakt uznania (stwierdzenia) realności Kant przyjmuje jako dowolny; przynajmniej może być dowolnym, przypuszczalnym. Narzuca mi się coś jako fakt *realny* czy to w świadomości samej w sobie, czy też jako coś działającego na świadomość. Skąd pochodzi to uznanie faktu realności, tego Kant tu nie bada, lecz chce tylko stwierdzić, że skoro przyjmujemy coś realnego, to zawsze coś z niego wynika; i widzi w tym właśnie ogólny schemat przyczynowości. Czy samo uznanie czegoś realnego już się opiera na przyczynowości, to może kwestia; bo realność może się bezpośrednio narzucać, a dopiero gdy ją uznajemy, postulujemy (*setzen*), zaczyna się działanie kategorii przyczynowości. W samej rzeczy bez uznania czegoś istniejącego przyczynowość nie miałaby przedmiotu, do którego by się odnosiła. Prawda, że uznanie realności jako realności już jest faktycznie objawem wnioskowania z wrażenia podmiotowego o rzeczywistości czegoś, wywołującego to wrażenie, a więc opiera się już na przyczynowości, jako *realnym* związku między zjawiskami; Kant pozostaje i tutaj w zakresie subiektywizmu” (Objaśnienie prof. H. Struwego w liście do tłumacza z 27 marca 1903 r.). [przypis redakcyjny]

¹⁰⁵jest jeno określeniem czasowym — wyrazy: „jeno określeniem czasowym” dodałem według wskazówki E. Adickesa. [przypis tłumacza]

Wpada atoli w oczy to, iż lubo schemata zmysłowości są dopiero zrealizowaniem kategorii, mimo to ograniczają je także, tj. zacieśniają do warunków, leżących po zewnątrz rozsądku (mianowicie w zmysłowości). Stąd schemat jest właściwie tylko zjawiskiem czyli zmysłowym pojęciem przedmiotu, w zgodzie z kategorią. (*Numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurable rerum substantia phaenomenon* — — *aeternitas necessitas phaenomenon etc.* [=Liczba jest to ilość w zjawisku; wrażenie jest to realność w zjawisku, stałość i trwałość rzeczy jest to substancja w zjawisku — — *wieczność* jest to konieczność w zjawisku itd.]). Otóż jeżeli ten ścieśniający warunek odrzucimy, i w ten sposób uobszernimy, jak się zdaje, ograniczone poprzednio pojęcie; natenczas kategorie w swoim czystym znaczeniu, bez wszelkiego uwarunkowania zmysłowości, musiałyby rozciągać się i na rzeczy w ogóle, *jak one są*, pomimo że ich schematy wyobrażają tylko, *jak się one zjawiają*, — a więc musiałyby mieć znaczenie od schematów niezależne i daleko-dalej sięgające. Istotnie, czystym pojęciom rozsądkowym, nawet po oddzieleniu wszelkiego zmysłowego uwarunkowania, pozostaje bądź co bądź jakieś, ale tylko logiczne znaczenie gołej jedności wyobrażeń, którym atoli nie odpowiada żaden przedmiot, a więc i żadne znaczenie, mogące dać pojęcie o przedmiocie. I tak np. substancja, gdy ktoś odrzuci zmysłowe określenie trwałości, nie znaczyłaby nic innego tylko coś, co może być pomyślane jako podmiot (nie będący orzeczeniem czegoś drugiego). Z tym wyobrażeniem nie mogę nic począć, gdyż nie wskazuje mi ono zgoła, jakie ma określenie ta rzecz, która jako taka musiałaby być pierwszym podmiotem. A zatem kategorie, bez schematów, są tylko czynnościami rozsądku wytwarzającymi pojęcia, ale nie wyobrażają żadnego przedmiotu. Takie znaczenie nadaje im dopiero zmysłowość, która realizuje rozsądek, równocześnie go ścieśniając.

TRANSCENDENTALNEJ NAUKI ROZWAGI (CZYLI ANALITYKI ZASAD) ODDZIAŁ DRUGI. SYSTEMAT WSZYSTKICH ZASAD CZYSTEGO ROZSĄDKU

W oddziale poprzednim rozpatrzyliśmy transcendentálną rozwagę tylko według warunków ogólnych, pod którymi jeno wolno jej używać czystych pojęć rozsądkowych do sądów syntetycznych. Teraz zadaniem naszym jest: sądy, *rzeczywiście a priori* przez rozum wśród tej krytycznej przezorności wytwarzane, przedstawić w związku systematycznym, do czego nam bezwątpienia nasz wykaz kategorii winien być naturalnym i bezpiecznym przewodem nikiem. One to bowiem, swoim odnoszeniem się do możliwego doświadczenia, wytworzyć winny wszelkie czyste rozsądkowe poznanie *a priori*; ich zaś stosunek do zmysłowości w ogóle dlatego właśnie wykaże w całości i systematycznie wszystkie transcendentálne zasady użytkowania z rozsądku.

Zasady aprioryczne noszą tę nazwę nie stąd tylko, że zawierają w sobie podstawy innych sądów, ale i stąd również, że one same nie polegają na wyższych i powszechniejszych poznaniach. Właściwość ta jednak nie zawsze zwalnia je od udowodnienia. Bo chociaż ono nie mogłoby przedmiotowo być rozwiniętym, gdyż stanowi raczej podstawę wszelkiego poznania przedmiotu, nie przeszkadza to wszelako, żeby nie można było zaczerpnąć dowodu z podmiotowych źródeł możliwości poznania przedmiotu w ogóle, owszem jest on nawet niezbędny, gdyż inaczej zasada obarczona byłaby największym podejrzeniem o podstępne jeno twierdzenie [*einer bloss erschlichenen Behauptung*].

Po wtóre, poprzestaniemy na tych tylko zasadach, które się odnoszą do kategorii. A więc zasady Estetyki transcendentálnej, wedle których przestrzeń i czas są warunkami możliwości wszech rzeczy jako zjawisk; podobnież zacieśnienie tych zasad, mianowicie, iż one nie mogą być stosowane do rzeczy samych w sobie, — nie należą do naszego wyodrębnionego tu pola badania. Również i zasady matematyczne nie stanowią części tego systematu, gdyż zostały one wydobyte tylko z oglądu, a nie z czystych pojęć rozsądkowych; możliwość ich atoli, gdyż są przecie sądami syntetycznymi *a priori*, znajdzie tu z konieczności swe miejsce, nie po to zaiste, ażeby dowodzić ich trafności i apodyktycznej pewności, czego wcale nie potrzebują, — lecz tylko, by uczynić zrozumiałą i dedukcyjnie wykazać możliwość takich oczywistych poznań *a priori*.

Będziemy jednak musieli mówić także o zasadzie sądów analitycznych, a to zwłaszcza w przeciwstawieniu do zasady sądów syntetycznych, którymi się właściwie zajmujemy, — ponieważ właśnie to przeciwstawienie oswobadza teorię tych drugich od wszelkiego fałszywego rozumienia i stawia je wyraźnie przed oczy we właściwej ich przyrodzie.

Systematu zasad czystego rozsadku rozdział pierwszy. O najwyższej zasadzie wszystkich sądów analitycznych

Jakakolwiek byłaby treść poznania naszego, i w jakikolwiek by sposób odnosiło się ono do przedmiotu: to ogólnym, choć tylko ujemnym warunkiem wszystkich sądów naszych w ogóle jest, żeby sobie wzajem nie przeczyły; w przeciwnym razie sądy te same w sobie (nawet bez względu na przedmiot) są niczym. Atoli lubo nawet w sądzie naszym nie ma sprzeczności, może on przecież pojęcia tak powiązać, jak tego przedmiot nie dopuszcza, lub też bez jakiegokolwiek podstawy danej nam *a priori* lub *a posteriori*, która by sąd taki usprawiedliwiała; i tak sąd, pomimo że jest wolny od wszelkiej sprzeczności, może być albo fałszywym albo bezpodstawnym.

Otóż zdanie: żadnej rzeczy nie przynależy orzeczenie z nią sprzeczne, zowie się prawem sprzeczności i jest ogólnym, chociaż ujemnym tylko sprawdzianem wszelkiej prawdy; lecz należy też dlatego do logiki tylko, gdyż popłaca jedynie co do poznań, jako poznań w ogólności, bez względu na ich treść, — i powiada, że sprzeczność całkiem je niszczy i znosi.

Można jednak zrobić z niego i użytek dodatni, tj. nie tylko by wygnąć fałsz i błąd (o ile polega na sprzeczności), ale także by poznać prawdę. Bo jeżeli *sąd* jest *analityczny*, czy to przeczący, czy twierdzący, to jego prawdziwość musi zawsze móc być dostatecznie poznana według prawa sprzeczności. Przeciwnieństwo bowiem tego, co w poznaniu przedmiotu już się zawiera i jest pomyślane jako pojęcie, słusznie zawsze ulegnie zaprzeczeniu, a samo pojęcie musi być stwierdzone jako konieczne, gdyż jego odwrotnik [*das Gegenteil*] byłby sprzeczny z przedmiotem.

Stąd też winniśmy *prawo sprzeczności* uznać za powszechną, zupełnie dostateczną zasadę wszelkiego *poznania analitycznego*; lecz dalej nie sięga jego ważność i przydatność jako dostatecznego sprawdzianu prawdy. To bowiem, że mu się nie może przeciwieć żadne zgoła (poznanie, samo siebie nie niszcząc, czyni je wprawdzie *conditio sine qua non* [=warunkiem nieodzownym], lecz nie podstawą określającą prawdziwość poznania naszego. A że my tu właściwie mamy do czynienia tylko z częścią syntetyczną poznania naszego: to będziemy zawsze wprawdzie zważali na to, by nigdy nie postępować wbrew tej nienaruszalnej zasadzie, ale też co do prawdziwości tego rodzaju poznania, nigdy od tej zasady nie możemy się spodziewać jakiegos wyjaśnienia.

Istnieje wszakże jedna formuła tego sławnego, choć wszelkiej treści pozbawionego i formalnego jeno prawa, zawierająca syntezę, którą do niego przymieszano nieogłędnie i całkiem niepotrzebnie. Brzmi ona: Niepodobna, ażeby coś równocześnie było i nie było. Prócz tego, że tu przyłączono bez potrzeby pewność apodyktyczną (przez słowo: *niepodobna*), która sama przez się rozumieć się musi, jako płynąca z zasady; zdanie to zawarunkowane jest *czasem*, i mówi jakoby rzecz: A, która jest czymś=B, nie mogła być równocześnie *non-B*; ale i jedno i drugie (zarówno B, jak *non-B*) mogą być kolejno po sobie. Np. człowiek, który jest młodym, nie może być równocześnie starym, ale tenże człowiek może bardzo dobrze być w pewnej chwili młodym, a w innej nie-młodym tj. starym. Otóż prawo sprzeczności, jako logiczna tylko zasada, nie powinno ograniczać wyroków swoich do stosunków czasowych; stąd owa formuła jest z celem jego sprzeczna. Nieporozumienie stąd jeno pochodzi, że orzeczenie o pewnej rzeczy oddziela się najprzód od jej pojęcia, a potem jego odwrotnik wiąże się z tym orzeczeniem, co nie wydaje nigdy sprzeczności z podmiotem, lecz tylko z jego orzeczeniem, które syntetycznie z tamtym zostało złączone, — i to wówczas tylko, gdy pierwsze i drugie orzeczenia umieszczone zostaną w tym samym czasie. Gdy powiadam: człowiek, który jest nieuczony, nie jest uczony, warunek: *równocześnie* musi być przy tym: gdyż ten, co w pewnym czasie jest nieuczonym, może być przecież uczonym w innym czasie. Ale jeżeli powiadam: żaden nieuczony człowiek nie jest uczonym, to zdanie jest analityczne, gdyż cecha (nieuczoności) wchodzi teraz do pojęcia podmiotu, a w takim razie zdanie przeczące wynika bezpośrednio z prawa sprzeczności, i warunku: *równocześnie*, wcale tu dodawać nie trzeba. I to

jest właśnie powodem, żem powyżej jego formułę tak odmienił, ażeby przyroda zdania analitycznego wyrażona przez nią została dobitnie.

Systematu zasad czystego rozsądku rozdział drugi. O najwyższej zasadzie wszystkich sądów syntetycznych

Wyjaśnienie możliwości sądów syntetycznych jest zadaniem, którym logika ogólna nie zajmuje się wcale i którego nawet z nazwy znać nie potrzebuje. Ale w logice transcendentalnej stanowi ono zajęcie najważniejsze ze wszystkich, a nawet jedyne, jeśli jest mowa o możliwości sądów syntetycznych *a priori*, jako też o warunkach i zakresie ich ważności. Dokonawszy bowiem tego, może ona zupełnie odpowiedzieć swojemu celowi, by mianowicie określić obszar i granice czystego rozsądku.

W sądzie analitycznym pozostają przy danym pojęciu, by z niego coś wydobyć. Jeżeli ma być twierdzącym, przypisuję temu pojęciu to tylko, co w nim zostało już pomyślane; jeżeli ma być przeczącym, wykluczam z niego tylko jego odwrotnik. W sądach zaś syntetycznych winienem wyjść z danego pojęcia, by coś zupełnie innego, niż w nim było pomyślane, rozpatrywać w stosunku z nim, — co zatem nigdy nie bywa ani stosunkiem tożsamości, ani też sprzeczności, i przy czym dojrzeć nie można w sądzie samym sobie ani prawdy ani błędu.

A więc przyzwoliwszy, że trzeba wyjść poza dane pojęcie, by z nim porównać inne syntetycznie, to niezbędnym jest coś trzeciego, w czym jedynie powstać może synteza dwu pojęć. A czymże jest to trzecie, jako pośrednik wszelkich sądów syntetycznych? Jest nim tylko jakiś ogół [*Inbegriff*], w którym mieszczą się wszystkie nasze wyobrażenia, mianowicie zmysł wewnętrzny i jego aprioryczna forma, czas. Synteza wyobrażeń polega na wyobraźni; syntetyczna zaś ich jedność (nieodzowna dla sądu) — na jedni apercpcji. W tym więc szukać należy możliwości sądów syntetycznych, a ponieważ wszystko troje zawiera źródła wyobrażeń apriorycznych, zarazem możliwości czystych sądów syntetycznych, owszem będą one nawet koniecznymi z tych powodów, jeżeli ma przyjść do skutku poznanie przedmiotów, zasadzające się wyłącznie na syntezie wyobrażeń.

Jeżeli poznanie ma posiadać realność przedmiotową, tj. odnosić się do jakiegoś przedmiotu i mieć w nim znaczenie i sens, to przedmiot winien móc być danym w jaki bądź sposób. Bez tego, pojęcia są czcze; myśli się wprawdzie coś przez nie, ale przez to myślenie nic w istocie się nie poznaje, tylko się igra samymi wyobrażeniami. Dać jakiś przedmiot, jeśli to znowuż nie ma się pojmować pośrednio tylko, lecz przedstawiać się bezpośrednio w oglądzie, znaczy nie co innego tylko wyobrażenie przedmiotu odnieść do doświadczenia (czy to rzeczywistego, czy możliwego jeno). Nawet przestrzeń i czas, chociaż pojęcia te tak są wolne od wszelkiej przymieszki empirycznej i chociaż pewnym jest, że się w umyśle wyobrażają całkiem *a priori*, nie miałyby przecież ważności przedmiotowej, ani też sensu i znaczenia, gdyby ich konieczne użytkowanie nie wykazało się na przedmiotach doświadczenia; ba, ich wyobrażenie jest gołym schematem, odnoszącym się wciąż do odwrotnej wyobraźni, przywołującej przedmioty doświadczenia, bez którego nie miałyby one żadnego znaczenia; — i tak też jest ze wszystkimi pojęciami bez różnicy.

A więc *możliwość doświadczenia* jest tym, co wszystkim poznaniom naszym *a priori* nadaje realność przedmiotową. Otóż doświadczenie polega na syntetycznej jedności zjawisk, tj. na syntezie według pojęć o przedmiocie zjawisk w ogóle, bez której nie byłyby one nawet poznaniem, lecz rapsodią¹⁰⁶ spostrzeżeń, które by się nie dawały spoić w jakiś wątek według prawideł nieprzerwanie z sobą powiązanej (możliwej) świadomości, a więc też i w transcendentalną a konieczną jednię apercpcji. Podstawą zatem doświadczenia są zasady jego formy apriorycznej, mianowicie powszechne prawidła jedności w syntezie zjawisk, a przedmiotowa tych prawideł realność, jako warunków koniecznych, może być zawsze wykazana w doświadczeniu, a nawet w jego możliwości. Atoli poza tym stosunkiem syntetyczne sądy *a priori* są całkiem niemożliwe, gdyż nie mają nic trzeciego, mianowicie żadnego przedmiotu, na którym by syntetyczna jedność ich pojęć mogła dowieść realności przedmiotowej.

¹⁰⁶*rapsodia* (ῥαψωδία) — znaczyła u Greków wygłaszanie *poszczególnych* pieśni, mianowicie z *Iliady* i *Odysei*. Stąd przenośnie używa się na oznaczenie urywkowego, niesystematycznego wykładu. Trentowski nazwał ją (*Mysłini* II, 443) w tym znaczeniu „siczą” pojęć (przez aluzję do Siczy Zaporoskiej). Od tego wyrazu pochodzą oczywiście używane później przez Kanta formy: rapsodyczny, rapsodycznie. [przypis redakcyjny]

Jakkolwiek więc o przestrzeni w ogóle, czyli o kształtach, jakie w niej kreśli wytwórcza wyobraźnia, poznajemy *a priori* w sądach syntetycznych tak wiele, że istotnie nie potrzebujemy ku temu żadnego doświadczenia; to przecież poznawanie to było by prostu jeno zajmowaniem się samymi urojeniami, gdybyśmy nie musieli uważać przestrzeni za warunek zjawisk, tworzących materiał doświadczenia zewnętrznego; stąd owe czyste sądy syntetyczne, lubo pośrednio tylko, odnoszą się przecież do możliwego doświadczenia, albo raczej do samej jego możliwości, i na tym jedynie opierają przedmiotową ważność syntezy swojej.

A ponieważ doświadczenie, jako synteza empiryczna, w możliwości swojej jest jedynym rodzajem poznania, które wszelkiej innej syntezie nadaje realność; więc ta, jako poznanie *a priori*, przez to tylko osiąga prawdę (zgodność z przedmiotem), że nie mieści w sobie nic innego prócz tego, co jest konieczne do syntetycznej jedności doświadczenia w ogóle.

Najwyższą więc zasadą wszystkich sądów syntetycznych jest: każdy przedmiot zależy od koniecznych warunków syntetycznej jedności rozmaitych szczegółów oglądu w możliwym doświadczeniu.

Tym to sposobem stają się możliwymi syntetyczne sądy *a priori*, gdy formalne warunki apriorycznego oglądu, syntezę wyobraźni, i konieczną jej jedność w apercepcji transcendentalnej odnosimy do możliwego poznawania doświadczalnego w ogóle, i powiadamy: warunki *możliwości doświadczenia* w ogóle są zarazem warunkami *możliwości przedmiotów doświadczenia*, i dlatego posiadają przedmiotową ważność w syntetycznym sądzie *a priori*.

Systematu zasad czystego rozsądku rozdział trzeci. Systematyczne przedstawienie wszystkich syntetycznych zasad czystego rozsądku

Że w ogóle istnieją gdziekolwiek zasady, należy to przypisać jedynie czystemu rozsądkowi, który jest nie tylko władzą prawideł względem tego, co się dzieje, lecz samym źródłem zasad, wedle których wszystko (co nam jeno jako przedmiot ukazywać się może) z konieczności zależy od prawideł, gdyż bez nich nigdy by zjawiskom nie mogło przysługiwać poznanie odpowiadającego im przedmiotowi. Nawet prawa przyrody, rozważane jako zasady empirycznego użytkowania z rozsądku, mieszczą w sobie równocześnie wyrażenie konieczności, a więc co najmniej przypuszczenie określenia, które wypływa z powodów, ważnych *a priori* i przed wszelkim doświadczeniem. Atoli wszystkie bez równicy prawa przyrody zależne są od wyższych zasad rozsądku, ponieważ zastosowują je tylko do poszczególnych wypadków zjawiska. Te tylko zatem wyłącznie dają pojęcie, zawierające warunek i jakby wykładnik prawidła w ogóle; doświadczenie zaś daje wypadek jeno, zależny od prawidła.

Nie może być w tym właściwie żadnego niebezpieczeństwa, że tylko zasady empiryczne poczytuje się za zasady czystego rozsądku, lub też na odwrót; konieczność bowiem według pojęć; odznaczająca te drugie, a jej brak w jakim bądź twierdzeniu empirycznym, chociażby nawet miało ważność powszechną, dostrzec łatwo, więc bez trudu ustrzec się można takiego pomieszania. Są atoli czyste zasady *a priori*, których przecież nie chciałbym podawać za właściwe czystemu rozsądkowi, dlatego, że wydobyte zostały nie z czystych pojęć, lecz z czystych oglądów (lubo za pośrednictwem rozsądku); rozsądek zaś jest władzą pojęć. Matematyka ma takie zasady, lecz ich zastosowanie do doświadczenia, więc ich ważność przedmiotowa, owszem możliwość takiego syntetycznego poznania *a priori* (ich dedukcja) opiera się przecież zawsze na czystym rozsądku.

Stąd do moich zasad nie wliczę zasad matematyki, ale wliczę te, na których opiera się *a priori* ich możliwość i przedmiotowa ważność, które zatem należy uważać za naczelne zasady tych zasad [*Principien dieser Grundsätze*], — i przejdę od pojęć do oglądu, nie zaś od oglądu do pojęć.

W zastosowaniu czystych pojęć rozsądkowych do możliwego doświadczenia, użycie ich syntezy jest albo *matematyczne*, albo *dynamiczne*, gdyż rozciąga się już to na ogląd tylko, już to na *istnienie* zjawiska w ogóle. Aprioryczne warunki oglądu są atoli co do możliwego doświadczenia na wskroś konieczne; a warunki istnienia przedmiotów możliwego empirycznego oglądu same w sobie są tylko przypadkowe. Stąd zasady użycia matematycznego są bezwarunkowo konieczne, tj. brzmią apodyktycznie; zasady zaś użycia

dynamicznego będą mieć wprawdzie także znamię apriorycznej konieczności, lecz tylko pod warunkiem empirycznego myślenia w doświadczeniu, więc tylko pośrednio i nie wprost, a zatem nie będą zawierały owej bezpośredniej oczywistości (bez szkody wszelako ich pewności odnoszonej powszechnie do doświadczenia), jaka tamtym jest właściwa. Ale to lepiej da się ocenić przy zamknięciu tego systematu zasad.

Wykaz kategorii daje nam całkiem naturalną wskazówkę co do wykazu zasad, gdyż te są jedynie prawidłami przedmiotowego użycia pierwszych. Według tego wszystkie zasady czystego rozsądku są to:

1. Pewniki [*Axiomen*] oglądania
2. Antycypacje [Przypustniki] spostrzegania
3. Analogie [Podobieństwa] doświadczenia
4. Wymagalniki [*Postulate*] empirycznego myślenia w ogóle

Nazw tych dobrałem przezornie, aby nie zatrzeć różnic co do oczywistości i sposobu stosowania tych zasad. Niebawem atoli okaże się, że co się tyczy zarówno oczywistości jak i apriorycznego określania zjawisk według kategorii *ilości* i *jakości* (gdy się baczy na formę tychże), zasady ich tym się mianowicie wyróżniają od zasad dwu innych kategorii, że tamte mogą osiągnąć pewność naoczną [intuitywną], te zaś tylko pojęciową [dyskursywną], lubo i jedne i drugie — zupełną. Tamte więc nazwę *matematycznymi*, te zaś *dynamicznymi* zasadami¹⁰⁷. Zauważyć jednak trzeba, że w pierwszym razie nie mam zasad matematyki, a w drugim zasad ogólnej (fizycznej) dynamiki na widoku, lecz tylko zasady czystego rozsądku w stosunku do zmysłu wewnętrznego (bez różnicy danych w nim wyobrażeń), przez które otrzymują wszystkie tamte swą możliwość. Nazywam je więc tak raczej ze względu na zastosowanie niż na ich treść; i przechodzę do ich rozważania w tym samym porządku, jak zostały wymienione w wykazie.

1) Pewniki oglądania

Zasadą ich jest: *Wszystkie oglądy są to wielkości ekstensywne*¹⁰⁸¹⁰⁹.

DOWODZENIE

Wszystkie zjawiska zawierają, co do formy, jakiś ogląd w przestrzeni i czasie, będący dla nich w ogóle podstawą aprioryczną. Nie mogą więc być ujęte, tj. wejść do empirycznej świadomości inaczej, jak tylko za pośrednictwem syntezy rozmaitych szczegółów, przez którą wytwarzają się wyobrażenia określonej przestrzeni lub określonego czasu, tj. za pośrednictwem złożenia jednorodnych czynników i uświadomienia syntetycznej jedni tej różnorodności (jednorodności). Otóż świadomość urozmaiconej jednorodności w oglądzie w ogóle, o ile przez to dopiero możliwym się staje wyobrażenie pewnego przedmiotu, jest pojęciem pewnej wielkości (*quantum*). A zatem nawet spostrzeżenie jakiegoś przedmiotu, jako zjawiska, umożliwia się tylko przez tę syntetyczną jedni różnorodności danego

¹⁰⁷Wszelkie połączenie (*conjunctio*) jest albo złożeniem (*compositio*), albo powiązaniem (*nexus*). Pierwsze jest syntezą rozmaitych szczegółów, *nie koniecznie należących do siebie*, jak np. dwa trójkąty, na które podzielony zostanie kwadrat przez przekątnią, same przez się nie koniecznie należą do siebie; taką też jest synteza *jednorodnych* czynników we wszystkim, co może być rozważane *matematycznie* (a tę syntezę znowuż można podzielić na *nagromadzenie* [*Aggregation*] i zespolenie [*Coalition*], z których pierwsze zwraca się ku wielkościom *ekstensywnym*, a drugie ku *intensywnym*). Powiązanie zaś (*nexus*) jest to synteza rozmaitych szczegółów, o ile te *koniecznie należą do siebie*, jak sp. przypadłość do jakiejś substancji, lub skutek do przyczyny, – a zatem wyobrażane bywają jako choć *niejednorodne*, a przecież *a priori* połączone; takie połączenie, że jest dowolne, nazywam więc *dynamicznym*, gdyż dotyczy połączenia w *istnieniu* różnorodności (tę znowuż syntezę można podzielić na *fizyczną* zjawisk między sobą, i *metafizyczną* — ich połączenie *a priori* we władzy poznawczej). [Tej uwagi nie ma w pierwszym wydaniu — przyp. tłum]. [przypis autorski]

¹⁰⁸Zasadą ich jest: *Wszystkie oglądy są to wielkości ekstensywne* — w pierwszym wydaniu: „Zasada czystego rozsądku: Wszystkie zjawiska są co do swego oglądu wielkościami ekstensywnymi”. [przypis tłumacza]

¹⁰⁹wielkości ekstensywne — ażeby czytelnik nie moził się na próżno, winien pamiętać, że kategoria „ilości” zawiera w sobie zarówno pojęcia liczbowe jak i przestrzenne, a więc i „wielkości”. Kant na jedno i drugie używa najczęściej wyrazu *Größe*, jako ogólniejszego. Trzeba też uważać, że raz się mówi o szczegółach określonych (*quanta*), drugi raz o pojęciu ogólnym (*quantitas*). W liczbowym rozumieniu nazwałem *quantum*, idąc za Trentowskim, „ilością” (na podobieństwo wyrazów: jednostka, całośćka); ale w znaczeniu przestrzennym nie mogłem się zdecydować na „wielkość”, ani na „lik” użyty przez Józefa Kremera, bo wyraz ten już prawie tylko w zwrocie: „bez liku” jest zrozumiały; i musiałem uciec się do wyrażen złożonych, gdzie przeciwstawienie *quantum* i *quantitas* było nieodzowne. Wyrazów *intensywny* i *ekstensywny* nie spolszczyłem na wzór Trentowskiego: *rozpięty* i *napięty*. [przypis redakcyjny]

zmysłowego oglądu, przez co pomyślaną zostaje jedność złożenia urozmaiconej jednorodności w pojęciu jakiejś wielkości; tj. zjawiska ogółem są wielkościami, i to wielkościami ekstensywnymi, ponieważ jako oglądy w przestrzeni lub czasie muszą być wyobrażone przez tę samą syntezę, przez którą określane są przestrzeń i czas w ogóle¹¹⁰.

Wielkością ekstensywną nazywam taką, w której wyobrażenie części wytwarza możliwość wyobrażenia całości (a więc je koniecznie poprzedza). Nie mogę sobie wyobrazić żadnej linii, choćby najmniejszej, nie kreśląc jej w myśli, tj. nie wytwarzając z jednego punktu kolejno wszystkich części i tym dopiero sposobem unaoczniając ten ogląd. Tak samo rzecz się ma z każdym by najmniejszym czasem. Wystawiam sobie w nim tylko kolejne następstwo jednej chwili po drugiej, przez co wytwarzają się wszystkie cząstki czasu i przez ich dodanie do siebie wreszcie — pewna określona wielkość czasu. A ponieważ gołym oglądem we wszystkich zjawiskach jest albo przestrzeń, albo czas, więc każde zjawisko jako ogląd jest wielkością ekstensywną, gdyż tylko przez kolejną syntezę (części z częścią) w ujęciu może zostać poznane. Wszystkie zjawiska tedy są już oglądane jako nagromadzenia (mnogość danych poprzednio części), co nie zdarza się z wielkościami każdego rodzaju, lecz z takimi jeno, które przez nas są wyobrażane i ujmowane jako wielkości ekstensywne.

Na tej kolejnej syntezie wyobraźni wytwórczej, w wytwarzaniu kształtów, opiera się matematyka rozciągłości (geometria) ze swymi pewnikami, wyrażającymi warunki zmysłowego oglądania *a priori*, pod którymi jedynie może się skutecznym schemat czystego pojęcia zjawiska zewnętrznego; np. między dwoma punktami można przeprowadzić jedną tylko linię prostą; dwie linie proste nie zamykają przestrzeni itd. To są pewniki, dotyczące właściwie tylko poszczególnych wielkości (*quanta*) jako takich.

Ale co się tyczy samej wielkości (*quantitas*) tj. odpowiedzi na pytanie: jak wielkim coś jest? — to nie ma w tej mierze we właściwym rozumieniu żadnych pewników, chociaż te i owe z pomiędzy takich twierdzeń są syntetycznie bezpośrednio pewnymi (*indemonstrabilia* [=twierdzenia, których się nie dowodzi]). Bo że równe dodane do równego lub od niego odjęte daje w wyniku także równe¹¹¹, są to zdania analityczne, gdyż jestem bezpośrednio świadom tożsamości jednego wytwarzania wielkości z drugim; pewniki zaś powinny być zdaniami syntetycznymi *a priori*. Natomiast oczywiste zdania stosunków liczbowych są wprawdzie istotnie syntetycznymi, ale nie powszechnymi, jak twierdzenia geometryczne, i właśnie też dlatego nie — pewnikami, lecz mogą być nazwane formułami liczbowymi. Że $7 + 5 = 12$, to nie jest zdanie analityczne. Bo ani w wyobrażeniu 7, ani w 5, ani w wyobrażeniu złożenia obu nie wystawiam sobie liczby 12 (że w *dodawaniu obu liczb* powinienem ją sobie pomyśleć, o tym tu nie mówimy, bo w sądzie analitycznym o to jedynie chodzi, czy w wyobrażeniu podmiotu myślowo mieszczą istotnie orzeczenie). Ale chociaż jest ono syntetycznym, to jest przecież tylko zdaniem jednostkowym. O ile tu patrzy się tylko na syntezę jednorodnych szczegółów (jednostek), synteza dokonać się może w jeden-jedyny sposób, jakkolwiek *użycie* tych liczb jest potem powszechne. Kiedy powiadam: trzema iniami, z których dwie, razem wzięte, są większe od trzeciej, daje się narysować trójkąt; to mam tu jedynie czynność wytwórczej wyobraźni, która może kreślić linie większe i mniejsze oraz kazać się im zbiegać pod wszelakimi dowolnymi kątami. Przeciwnie liczba 7 możliwą jest tylko w jeden-jedyny sposób, tak samo jak liczba 12, wytworzona przez syntezę 7 z 5. Takie tedy zdania należy nazywać nie pewnikami (inaczej bowiem byłoby ich nieskończenie wiele), lecz formułami liczbowymi.

Owa transcendentálna zasada matematyki zjawisk pozwala naszemu poznawaniu *a priori* znacznie się rozszerzyć. Ona to bowiem jedynie sprawia, że czysta matematyka z całą swą ścisłością daje się stosować do przedmiotów doświadczenia, co bez tej zasady nie byłoby wcale jasnym samo przez się, owszem powodowało niejedną już sprzeczność. Zjawiska nie są wcale rzeczami samymi w sobie. Ogląd empiryczny jest możliwym tylko za pomocą czystego (przestrzeni i czasu); co zatem mówi geometria o tym oglądzie, waż-

¹¹⁰Wszystkie zjawiska zawierają... — ustęp od: „Wszystkie zjawiska (...)” do „(...) przestrzeń i czas w ogóle” jest dodatkiem drugiego wydania. [przypis tłumacza]

¹¹¹równe dodane do równego lub od niego odjęte daje w wyniku także równe — Kant ma tu niewątpliwie na myśli taki np. pewnik: 1. $a = b$, $a + c = b + c$; 2. $a = b$, $a - c = b - c$. Dlatego też użył w połączeniu zdań wyrazu *oder*, bo wystawiał sobie jeden przypadek lub też drugi. (Objaśnienie S. Dicksteina w liście do tłumacza). [przypis redakcyjny]

nym jest także bezsprzecznie o tamtym, a takie wybiegi, jakoby przedmioty zmysłowe nie zgadzały się z prawidłami konstrukcji w przestrzeni (np. nieskończonej podzielności linii lub kątów), muszą zamilknąć. Przez nie bowiem odmawia się przestrzeni, a z nią zarazem całej matematyce — ważności przedmiotowej, i nie wie się już zgoła, dlaczego i jak dalece ma być stosowana do zjawisk. Synteza obszarów przestrzennych i czasów, jako istotnej formy wszelkiego oglądania, jest tym, co umożliwia zarazem ujęcie zjawiska, więc wszelkie zewnętrzne doświadczenie, a zatem wszelkie poznanie przedmiotów, i co matematyka w czystym użyciu udowadnia co do tamtego, to z konieczności ważnym jest i co do tego. Wszystkie przeciw temu zarzuty są to jeno szermowania [*Chicanen*] mylnie pouczonego rozumu, który błędnie zamierza przedmioty zmysłowe oswobodzić od formalnego warunku zmysłowości naszej, i wyobraża je, chociaż są jeno zjawiskami, jako przedmioty same w sobie, dane rozsądkowi; w którym to razie nic by o nich poznać nie było można syntetycznie *a priori*, a więc i za pomocą czystych pojęć o przestrzeni; umiejętność zaś, to pojęcie określająca, mianowicie geometria, nie byłaby nawet możliwą.

2) Antycypacje spostrzegania

Zasadą ich jest: *We wszystkich zjawiskach realność, będąca przedmiotem wrażenia, ma wielkość intensywną, tj. pewien stopień*¹¹².

DOWODZENIE

Spostrzeganie jest to świadomość empiryczna tj. taka, w której jest równocześnie wrażenie. Zjawiska, jako przedmioty spostrzegania, nie są czystymi (formalnymi tylko) oglądami, jak przestrzeń i czas (gdyż te same w sobie nie mogą być spostrzegane). Zawierają zatem prócz oglądu jeszcze materie do jakiego bądź przedmiotu w ogóle (przez co wyobrażamy sobie coś istniejącego w przestrzeni lub w czasie), tj. realność wrażenia, a więc jedynie podmiotowe wyobrażenie, którego świadomymi stać się możemy stąd tylko, iż podmiot doznaje na sobie działania, — i które odnosimy do przedmiotu w ogóle. Otóż w przejściu od świadomości empirycznej do czystej możliwa jest przemiana stopniowa, gdy realność świadomości całkowicie znika a pozostaje tylko formalna świadomość (*a priori*) rozmaitych szczegółów w przestrzeni i czasie, a więc i synteza wytwarzania wielkości wrażenia, od jego początku, czystego oglądu=0, aż do jego dowolnej wielkości. A ponieważ wrażenie samo w sobie nie jest wcale wyobrażeniem przedmiotowym i nie napotyka w nim oglądu ani przestrzeni, ani czasu; przysługiwać mu przeto będzie nie ekstensywna wprawdzie, ale zawsze jakaś wielkość (a to przez jego ujęcie, w którym świadomość empiryczna w pewnym czasie może urósć z niczego=0 do danej sobie miary), to jest *wielkość intensywna*, odpowiednio do której trzeba będzie wszystkim przedmiotom spostrzegania, o ile ono zawiera w sobie wrażenie, przypisać *wielkość intensywną*, tj. pewien stopień wpływu na zmysł¹¹³.

Wszelkie poznanie, przez które mogą poznać i określić *a priori* to, co należy do poznania empirycznego, można, nazwać antycypacją; i bezwątpienia w tym to znaczeniu używał *Epikur* swego wyrażenia *πρόληψις*¹¹⁴. Ale ponieważ jest coś w zjawiskach, czego nigdy nie poznajemy *a priori* i co też zatem stanowi właściwą różnicę poznania empirycznego od apriorycznego, mianowicie wrażenie (jako materia spostrzegania), więc wynika, że jego to istotnie wcale antycypować nie można. Natomiast czyste określenia w przestrzeni i czasie, zarówno co do kształtu, jak wielkości, moglibyśmy nazywać antycypacjami zjawisk, gdyż one *a priori* wyobrażają to, cokolwiek *a posteriori* danym bywa w doświadczeniu. Przypuściwszy atoli, że się coś przecie znajduje, co daje się *a priori* poznać w owym wrażeniu jako wrażeniu w ogóle (choćby jakieś poszczególne wrażenie nie zostało dane); zasługiwałoby to w wyjątkowym jeno rozumieniu [*im ausnehmenden Verstande*] na nazwę antycypacji;

¹¹²Zasadą ich jest: *We wszystkich zjawiskach (...)* — w pierwszym wydaniu: „Zasada, antycypująca wszystkie spostrzeżenia jako takie, brzmi w ten sposób: We wszystkich zjawiskach wrażenie i ta realność, co mu w przedmiocie odpowiada (*realitas phaenomenon*), ma wielkość intensywną, tj. pewien stopień”. [przypis tłumacza]

¹¹³Spostrzeganie jest to świadomość empiryczna... — ustęp od: „Spostrzeganie jest to (...)” do: „(...) wpływu na zmysł” jest dodatkiem drugiego wydania. [przypis tłumacza]

¹¹⁴*πρόληψις* — według *Epikura* jest to ogólny obraz pamięciowy, trwający w nas, jest to przypominanie sobie wielu jednorodnych spostrzeżeń przedmiotu: *καθολικὴν νόησιν, μὴ μὴν τοῦ πολλὰκις ἔξωθεν φαινέντος*, jak podaje *Diogenes Laertios* w ks. X, 33. Wyobrażenie to powstaje w nas wówczas mianowicie, gdy używamy wyrazu, którym się oznacza dany przedmiot. [przypis redakcyjny]

dziwnym się bowiem wydaje, że się wyprzedza doświadczenie w tym właśnie, co dotyczy jego materii, którą tylko z niego można zaczerpnąć. I tak się ma tu rzecz istotnie.

Ujęcie, za pomocą wrażenia jedynie, wypełnia tylko chwilę (jeżeli zwłaszcza nie biorę pod uwagę kolejnego następstwa wielu wrażeń). Więc jako coś w zjawisku, czego ujęcie nie jest wcale kolejny syntezą, idącą od części do całego wyobrażenia, nie ma wcale wielkości ekstensywnej; brak wrażenia w tejże chwili wyobrażałby ją jako pustą, zatem=0. Otóż tym, co w oglądzie empirycznym odpowiada wrażeniu, jest realność (*realitas phaenomenon*), co brakowi tegoż — przeczeniem=0. Każde atoli wrażenie ulegać może uszczupleniu, tak że może maleć, i tym sposobem powoli znikać. Stąd pomiędzy realnością w zjawisku i przeczeniem istnieje ciągła [nieprzerwana] łączność wielu możliwych wrażeń pośrednich, których różnica między sobą jest wciąż mniejsza od różnicy między danym wrażeniem a zerem, czyli całkowitym przeczeniem. To znaczy: czynnik realny w zjawisku ma zawsze jakąś wielkość, której jednak nie znajdujemy w ujęciu, gdy to odbywa się przy pomocy wrażenia tylko w jednej chwili, a nie przy pomocy kolejnej syntezy wielu wrażeń, więc nie idzie od części do całości, — ma zatem jakąś wielkość, lecz nie ekstensywną.

Otóż tę wielkość, którą ujmujemy tylko jako jednostkę, i w której wielość tylko przez przybliżenie do przeczenia=0 może być wyobrażona, nazywam *wielkością intensywną*. A więc realność w zjawisku ma wielkość intensywną, tj. pewien stopień. Jeśli tę realność rozważa się jako *przyczynę* (czy to wrażenia, czy innej realności w zjawisku, np. zmiany), to stopień realności jako przyczyny nazywa się *momentem*, np. momentem ciężkości, a to dlatego, że stopień oznacza tu wielkość, której ujęcie nie jest kolejne, lecz chwilowe tylko. Ale to poruszam tutaj mimochodem tylko, gdyż zajmować się przyczynowością nie mam jeszcze obecnie potrzeby.

I tak tedy każde wrażenie, więc i każda realność w zjawisku, jakkolwiek byłaby małą, posiada pewien stopień, tj. wielkość intensywną, mogącą wciąż jeszcze się uszczuplać, i między realnością a przeczeniem jest ciągła łączność możliwych realności i możliwych mniejszych spostrzeżeń. Każda barwa, np. czerwona, ma pewien stopień, który jakkolwiek byłby małym, nigdy nie jest najmniejszym; i tak też rzecz się ma wszędzie z ciepłem, z momentem ciężkości itd.

Własność wielkości szczegółowych, wedle której żadna w nich część nie jest możliwie najmniejszą (żadna część nie jest pojedynczą), zowie się ich *ciągłością* [*Continuität*]. Przestrzeń i czas są to *quanta continua* [=wielkości ciągłe], gdyż żadna ich część nie może być daną bez zamknięcia jej w granice (punkty i chwile), a więc tak jeno, iż ta część jest sama znowuż przestrzenią lub czasem. Przestrzeń zatem składa się tylko z obszarów przestrzennych, czas — z czasów. Punkty i chwile są jeno granicami, tj. miejscami ich ścieśnienia; miejsca atoli wskazują zawsze z góry na owe oglądy, które mają się ograniczyć czyli określić, a z samych tylko miejsc, jako ze składowych części, które by mogły być dane jeszcze przed przestrzenią i czasem, niepodobna złożyć ani przestrzeni ani czasu. Takie wielkości nazwać też można *płynącymi* [*fließende*], ponieważ synteza (wyobraźni wytwórczej) w ich wytwarzaniu jest pochodem w czasie, którego ciągłość zwykło się oznaczać zwłaszcza wyrażeniem płynienia (upływu).

Wszystkie zjawiska w ogóle są to zatem wielkości ciągłe, czy to według ich oglądu, jako ekstensywne, czy też według spostrzeżenia tylko (wrażenia, a stąd realności), jako intensywne wielkości. Jeżeli synteza rozmaitych szczegółów zjawiska przerywa się, to będziemy mieli nagromadzenie [*Aggregat*] wielu zjawisk, nie zaś zjawisko we właściwym znaczeniu jako *quantum*; nagromadzenie bowiem powstaje nie wskutek samego dokonywania *wytwórczej* syntezy pewnego rodzaju, lecz wskutek powtarzania ciągle przerywanej syntezy. Kiedy 13 talarów nazywam pewnym *quantum* pieniędzy, to używam tej nazwy o tyle słusznie, że rozumiem przez to zawartość grzywny czystego srebra, która jest bądź co bądź wielkością ciągłą, gdzie żadna część nie jest najmniejszą, lecz każda część mogłaby wytworzyć kawałek pieniężny, który by zawierał w sobie zawsze materię do jeszcze mniejszych. Ale jeżeli przez ową nazwę rozumiem 13 okrągłych talarów, jako tyleż monet (bez względu na to, jaka w nich jest zawartość srebra), to niestosownie nazywam to jakimś *quantum* talarów, lecz muszę je mianować nagromadzeniem [agregatem] tj. pewną liczbą pieniędzy. A ponieważ podstawą wszelkiej liczby jest jednostka, więc zjawisko jako jedność jest pewnym *quantum*, a jako takie jest zawsze czymś ciągłym [*continuum*].

Jeżeli tedy wszystkie zjawiska, rozważane czy to jako ekstensywne czy jako intensywne, są wielkościami ciągłymi, to i zdanie, że wszelka też zmiana (przejście jakiejś rzeczy z jednego stanu w inny) jest ciągłą, łatwo by tu udowodnić z matematyczną oczywistością, gdyby przyczynowość zmiany w ogóle nie leżała całkowicie poza granicami filozofii transcendentalnej i nie domagała się zasad empirycznych. Bo że jest możliwą jakąś przyczyna, co by zmieniała stan rzeczy, tj. czyniła je odwrotnikiem pewnego danego stanu, o tym rozsądek nie daje nam *a priori* żadnej wiadomości, nie tylko dlatego, że zgoła nie pojmuje możliwości takiej (gdyż tej jedni brak nam w wielu poznaniach *a priori*), lecz i dlatego, że zmienność dotyka pewnych jeno określeń zjawisk, o jakich doświadczenie jedynie pouczyć może, gdy tymczasem jej przyczyna mieści się w czynniku niezmiennym. A ponieważ nie mamy tu nic przed sobą, czym byśmy posłużyć się mogli, prócz czystych zasadniczych pojęć wszelkiego możliwego doświadczenia, w których nie powinno być nic empirycznego; to, by nie naruszyć jedności systematu, nie możemy tu wyprzedzać ogólnego przyrodoznawstwa, opartego na pewnych zasadniczych doświadczeniach.

Mimo to nie brak nam dowodów wielkiego wpływu, jaki ma ta nasza zasada, — w antycypowaniu spostrzeżeń i w dopełnianiu nawet ich niedostatku tak dalece, że przecina ona drogę wszystkim mylnym wnioskom, jakie by stąd wyciągnąć chciano.

Jeżeli wszelka realność w spostrzeżeniu ma pewien stopień, między którym a przeczeniem znajdują się nieskończone schody coraz to mniejszych stopni, a jednak każdy zmysł musi mieć pewien określony stopień odbierania wrażeń; więc jest niemożliwym żadne spostrzeżenie, a zatem i żadne doświadczenie, które by wykazywało całkowity brak wszelkiego realnego czynnika w zjawisku, czy to bezpośrednio czy pośrednio (jakimi bądź wykrętami we wnioskowaniu), tj. z doświadczenia nie można nigdy wyciągnąć dowodu o pustej przestrzeni albo o pustym czasie. Bo po pierwsze, całkowitego braku czynnika realnego w oglądzie zmysłowym nie można nawet spostrzec, a po wtóre, nie można go wywnioskować z żadnego poszczególnego zjawiska ani z różnicy stopnia jego realności, czyli nie wolno go nigdy przyjąć dla wyjaśnienia zjawiska. Bo chociaż cały ogląd pewnej przestrzeni lub czasu jest na wskroś realny, tj. żadna ich część nie jest pusta, to przecie, ponieważ każda realność ma swój stopień, który wobec niezmiętej wielkości ekstensywnej zjawiska może poprzez niezliczone schody maleć aż do nicstwa (do pustki), muszą istnieć nieskończone rozmaite stopnie, którymi by się wypełniały przestrzeń i czas, a wielkość intensywna musi móc być w rozmaitych zjawiskach mniejszą lub większą, jakkolwiek wielkość ekstensywna oglądu pozostaje jednakową.

Podamy na to przykład. Prawie wszyscy przyrodoznawcy, spostrzegając wielką różnicę ilości materii różnego rodzaju w tej samej objętości (już to skutek momentu ciężkości czyli wagi, już to skutek momentu oporu względem innych ruchomych materii), wnioskuje z tego jednogłośnie, że objętość ta (wielkość ekstensywna zjawiska) musi być we wszystkich materiach pustą, lubo w rozmaitej mierze. Ale któremu z tych po większej części matematycznych i mechanicznych przyrodników przysłoby kiedy na myśl, że ten swój wniosek oparli jedynie na założeniu metafizycznym, którego tak niby bardzo unikają? przyjmując, że czynnik *realny* w przestrzeni (nie chciałbym go nazwać nieprzenikliwością lub ciężarem, bo to są pojęcia empiryczne) *wszędę jest jednakowy* i daje się wyróżnić tylko według wielkości *ekstensywnej*, tj. według mnogości. Temu założeniu, ku któremu nie mogli mieć żadnej podstawy doświadczalnej, które zatem jest tylko metafizyczne, przeciwstawiam dowód transcendentalny, który nie zamierza wprawdzie wyjaśnić różnicy w wypełnianiu przestrzeni, ale całkowicie usuwa rzekomą konieczność owego założenia, iż wspomnianej różnicy nie można wyjaśnić inaczej, jak tylko przez przyjęcie pustych przestrzeni, — i ma tę zaletę, że przynajmniej użycza rozsądkowi swobody pomyślenia sobie owej różnicy w inny sposób, gdyby dla wyjaśnienia przyrody konieczną się okazała jakaś hipoteza. Widzimy bowiem, że chociażby jednakowe przestrzenie wypełnione były całkowicie różnorodnymi materiami tak, iż w żadnym z dwu nie byłoby punktu, w którym by nie można było odnaleźć obecności materii; to przecie każdy czynnik realny posiada, przy tej samej jakości, pewien stopień (oporu czyli wazenia), który bez zmniejszenia wielkości ekstensywnej czyli mnogości może maleć w nieskończoność, zanim przejdzie w pustkę i zniknie. I tak jakieś zgęszczenie, wypełniające pewną przestrzeń, np. ciepło, i w takiż sposób każda inna realność (w zjawisku), nie pozostawiając wcale pustą by najmniejszej nawet cząstki przestrzeni tej, może w stopniach swoich maleć

w nieskończoność, a przecież tymi mniejszymi stopniami tak samo wypełniać, jak większymi — inne zjawiska. Zamiarem moim nie jest tu zgoła utrzymywać, że tak istotnie rzecz się ma z różnorodnymi materiami, według ich ciężaru właściwego, lecz tylko dowieść z zasady czystego rozsądku, iż przyroda spostrzeżeń naszych umożliwia taki sposób objaśnienia, i że mylnie przyjmują czynnik realny zjawiska za jednakowy co do stopnia, a za różny tylko co do nagromadzenia [*Aggregation*] i jego wielkości ekstensywnej, oraz że to twierdzą jakoby na mocy zasady rozsądku *a priori*.

Wszelako ta antycypacja spostrzeżenia dla badacza, obytego z rozmyślaniami transcendentalnym i przez to trzymającego się na ostrożności, ma zawsze w sobie coś rażącego i budzi w tej mierze pewną wątpliwość, jakoby rozsądek mógł antycypować takie syntetyczne zdania, jakim jest zdanie o stopniu wszelkiej realności w zjawiskach, a więc i zdanie o możliwości różnicy wewnętrznej wrażenia samego, choć się usunie na bok empiryczną jego jakość; stąd warto zająć się jeszcze rozwiązaniem pytania: jakim sposobem może tu rozsądek orzekać syntetycznie *a priori* o zjawiskach, i antycypować je w tym nawet, co właściwie i jedynie jest empirycznym, mianowicie co dotyczy wrażenia.

Jakość wrażenia jest zawsze tylko empiryczna i nie może być zgoła wyobrażona *a priori* (np. barwy, smak itd.) Atoli czynnik realny, odpowiadający wrażeniom w ogóle, w przeciwieństwie do przeczenia = 0, wyobraża tylko coś, czego pojęcie mieści w sobie byt, i oznacza jeno syntezę w empirycznej świadomości w ogóle. Mianowicie w zmyśle wewnętrznym świadomość empiryczna może się wznosić od 0 do każdego wyższego stopnia, tak że wielkość ekstensywna oglądu (np. oświetlona powierzchnia) wzbudza równie wielkie wrażenie, jak nagromadzenie [*Aggregat*] wielu innych (słabiej oświetlonych) razem. Można więc całkiem nie zważać na ekstensywną wielkość zjawiska, a jednak przy samym tylko wrażeniu w jednej chwili wyobrazić sobie syntezę równomiernego wzmaganie się od zera aż do danej empirycznej świadomości. A zatem wszystkie wrażenia, jako takie, dane bywają wprawdzie tylko *a posteriori*, ale ich właściwość, że mają pewien stopień, można poznać *a priori*. Rzecz godna zastanowienia, że co wielkości w ogóle możemy poznać *a priori* tylko jedną-jedyną *jakość*, mianowicie ciągłość, a co do wszelkiej jakości (czynnika realnego zjawisk) nic więcej *a priori* prócz *intensywnej wielkości*, mianowicie, że mają pewien stopień, wszystko inne pozostawia się doświadczeniu.

3) Analogie doświadczenia

Zasadą ich jest: *Doświadczenie możliwym jest tylko wskutek wyobrażenia o koniecznym powiązaniu z sobą wrażeń*¹¹⁵.

DOWODZENIE

Doświadczenie jest poznawaniem empirycznym, tj. poznawaniem, określającym przedmiot za pomocą spostrzeżeń. Jest ono zatem syntezą spostrzeżeń, która nie jest sama zawarta w spostrzeganiu, lecz zawiera w sobie syntetyczną jednię rozmaitych szczegółów w świadomości, stanowiącą czynnik istotny poznania *przedmiotów* zmysłowych tj. doświadczenia (nie tylko oglądu lub wrażenia zmysłowego). Otóż w doświadczeniu, spostrzeżenia przyłączają się do siebie przypadkowo tylko, tak że konieczność ich powiązania nie widnieje, ani widnieć nie może z samychże spostrzeżeń, gdyż ujęcie jest tylko zestawieniem rozmaitych szczegółów zmysłowego oglądu, ale nie napotyka się w nim wyobrażenia o konieczności połączonego istnienia zjawisk, zestawionych ze sobą przez nie, w przestrzeni i czasie. Ale ponieważ doświadczenie jest poznaniem przedmiotów za pomocą spostrzeżeń; więc ma być w nim wyobrażony stosunek w istnieniu różności, nie tak jak ona zestawiona bywa w czasie, ale jak jest w czasie przedmiotowo, a czasu samego nie można spostrzegać; zatem określenie istnienia przedmiotów w czasie może się dokonać jedynie przez połączenie w czasie w ogóle, czyli tylko przez łączące *a priori* pojęcia. A że te zawsze prowadzą za sobą zarazem konieczność, więc doświadczenie możliwym jest tylko w skutek wyobrażenia o koniecznym powiązaniu spostrzeżeń¹¹⁶.

¹¹⁵Zasadą ich jest: *Doświadczenie możliwym jest (...)* — w pierwszym wydaniu: „Ogólna zasada ich jest: Wszystkie zjawiska, co do swego istnienia, zależne są *a priori* od prawideł określenia ich stosunku wzajemnego w czasie”. [przypis tłumacza]

¹¹⁶*Doświadczenie jest poznawaniem empirycznym (...)* — ustęp od: „Doświadczenie jest poznawaniem (...)” do: „(...) o koniecznym powiązaniu spostrzeżeń” jest dodatkiem drugiego wydania. [przypis tłumacza]

Trzy sposoby [modi] czasu są to: *trwałość, następstwo i współistnienie* [Zugleichsein]. Stąd trzy prawidła wszelkich stosunków czasowych w zjawiskach, wedle których to prawideł istnienie każdego ze zjawisk można określić co do jedności wszelkiego czasu, wyprzedzą wszelkie doświadczenie i możliwym je dopiero uczynią.

Ogólna zasada wszystkich trzech analogii polega na koniecznej *jedności* apercepcji ze względu na wszelką możliwą empiryczną świadomość (spozstrzeżenie) *w każdym czasie*; zatem, ponieważ tamta jest podstawą *a priori*, na syntetycznej jedności wszelkich zjawisk wedle ich stosunku w czasie. Pierwotna bowiem apercepcja odnosi się do zmysłu wewnętrznego (ogółu wszystkich wyobrażeń), a to *a priori* do jego formy, tj. do stosunku urozmaiconej empirycznej świadomości w czasie. W pierwotnej apercepcji ma być tedy zjednoczona cała ta różnorodność, według swych stosunków czasowych; gdyż orzeka to *a priori* transcendentálna ich jedność, od której zależy wszystko, co do mego (tj. mego jednolitego) poznania winno się liczyć, a więc co może stać się dla mnie przedmiotem. Ta *syntetyczna jedność* w stosunku czasowym wszelkich spostrzeżeń, *określona a priori*, jest więc prawem orzekającym, że wszystkie empiryczne określenia czasu muszą się stosować do prawideł ogólnego określenia czasu; analogie zaś doświadczenia, o których teraz rozprawiać mamy, winny być takimi prawidłami.

Zasady te mają w sobie to szczególne, że rozważają nie zjawiska i nie syntezę ich empirycznego oglądu, lecz tylko *istnienie* i ich *stosunek* wzajemny ze względu na to ich istnienie. Otóż sposób, w jaki coś w zjawisku się ujmuje, może być *a priori* tak określony, że prawidło jego syntezy zdoła zarazem dać *a priori* ten ogląd w każdym nasuwającym się empirycznym przykładzie, t. j. wydobyć go stamtąd. Istnienie atoli zjawisk nie może zostać poznane *a priori*, a chociaż na tej drodze moglibyśmy dojść do wywnioskowania jakiegoś istnienia, nie poznalibyśmy go jednak jako określone, tj. nie moglibyśmy antycypować tego, czym jego empiryczny ogląd różni się od innych.

Dwie poprzednie zasady, nazwane przeze mnie matematycznymi ze względu na to, że uprawniają zastosowanie matematyki do zjawisk, rozciągały się na zjawiska co do ich możliwości tylko i uczyły, jak mogły według prawideł syntezy matematycznej powstawać zjawiska zarówno co do swego oglądu, jak i co do realnego czynnika w ich spostrzeganiu; stąd zarówno przy jednym, jak przy drugim mogą być użyte ilości liczbowe a wraz z nimi określenie zjawiska jako wielkości. I tak np. mogą stopień wrażeń światła słonecznego złożyć z jakich 200000 oświetleń księżycowych i podać go określonym *a priori*, tj. skonstruować. Stąd tamte zasady możemy nazwać *ustawodawczymi* [constitutive].

Zupełnie inaczej musi się mieć rzecz z tymi, które mają *a priori* podciągnąć pod prawidła istnienie zjawisk. Ponieważ bowiem nie da się ono skonstruować, więc rozciągać się one będą jedynie na stosunek istnienia i nie mogą wydać wcale innych zasad jak tylko *kierownicze* [regulative]. Niepodobna tu więc myśleć ani o pewnikach, ani o antycypacjach; ale, kiedy dane nam jest jakieś spostrzeżenie w pewnym stosunku czasowym do innego (choć nieokreślonego), to nie można powiedzieć *a priori*, *jakie to inne* i *jak wielkie* spostrzeżenie, lecz tylko, jak ono co do istnienia, w tym *sposobie* [modus] czasu, połączone jest koniecznie z tym. W filozofii analogie znaczą coś bardzo odmiennego niż to, co przedstawiają w matematyce. W tej są to formuły, orzekające równość dwu stosunków wielkościowych i są zawsze *ustawodawczymi*, tak że gdy są dane trzy człony proporcji, to dany jest już przez to i czwarty, tj. może być skonstruowany. W filozofii zaś analogia jest równością nie dwu *ilościowych*, lecz *jakościowych* stosunków, gdzie z trzech danych członów mogą tylko poznać i *a priori* podać *stosunek* do czwartego, ale nie *ten czwarty człon* sam; posiadam wszakże prawidło do szukania tego członka w doświadczeniu i cechę odnalezienia go w nim. Analogia doświadczenia będzie więc tylko prawidłem, wedle którego ze spostrzeżeń ma wyniknąć jedność doświadczenia (nie spostrzeżenie samo jako ogląd empiryczny w ogóle); a jako zasada przedmiotów (zjawisk) mieć będzie ważność nie *ustawodawczą*, lecz *kierowniczą* tylko. Toż samo powie się również o postulatach empirycznego myślenia w ogóle, dotyczących i syntezy gołego oglądu (formy zjawiska) i spostrzegania (materii zjawiska) i doświadczenia (stosunku tych spostrzeżeń), mianowicie, że są one tylko zasadami kierowniczymi i różnią się od matematycznych, będących ustawodawczymi, nie co do pewności wprowadzienia, zaręczonej i jednym i drugim apriorycznie, lecz co do rodzaju oczywistości, tj. co do ich czynnika oglądowego (a więc i co do unaocznienia).

Ale cośmy przy wszystkich zasadach syntetycznych zaznaczyli, to i tu szczególnie trzeba uwydatnić, a mianowicie, że analogie te mają znaczenie i ważność nie jako zasady transcendentalnego¹¹⁷, lecz tylko empirycznego użycia rozsądku, a więc mogą być dowiedzione wyłącznie jako takie, że zatem zjawiska powinny być podciągane nie pod kategorie wprost, lecz tylko pod ich schematy. Albowiem, gdyby przedmioty, do których by miały być stosowane te zasady, były rzeczami samymi w sobie, to niepodobieństwem byłoby cokolwiek w nich poznać *a priori* syntetycznie. Otóż są to przecież tylko zjawiska, których dokładne poznanie, na czym wszystkie zasady aprioryczne ostatecznie muszą zakończyć, stanowi wyłącznie możliwe doświadczenie; a więc celem tych zasad nie może być co innego jak tylko uwarunkowanie jedności poznania empirycznego w syntezie zjawisk, a tę pomyśleć można jeno w schemacie czystego pojęcia rozsądkowego; jej zaś jedność, jako syntezy w ogóle, doprowadza do skutku kategoria, żadnym zmysłowym warunkiem nie ścięsniona. A więc za pomocą tych zasad uprawnieni będziemy składać zjawiska, tylko według analogii, z logiczną i ogólną jednością pojęć, a stąd w samejże zasadzie posługiwać się wprowadzając kategorią, lecz w wykonaniu (w zastosowaniu do zjawisk) położyć obok schemat jej, niby klucz do jej użycia, zamiast tegoż użycia samego a raczej zamiast kategorii, jako ścięśniający warunek, pod nazwą formuły jej użytkowania.

A. Pierwsza analogia. Zasada trwałości substancji

Wobec wszelkiej przemiany zjawisk substancja trwa, a jej ilość [Quantum] ani się pomnaża ani maleje w przyrodzie¹¹⁸.

DOWODZENIE

Wszystkie zjawiska są w czasie, w którym, jako podścielisku [*Substrat*] (jako trwałe w formie oglądu wewnętrznego), jedynie wyobrażona być może zarówno *spółbytność* [jednocześnieść, *Zugleichsein*] jak i *następstwo* [*Folge*]. Czas zatem, w którym ma być pomyślana wszelka przemiana zjawisk, pozostaje i nie zmienia się, ponieważ jest tym, w czym może być wyobrażone następstwo po sobie i *spółbytność* tylko jako ich określenia. Otóż czas sam przez się nie może być spostrzegany. A więc w przedmiotach spostrzegania, tj. w zjawiskach, musi się znajdować podścielisko, wyobrażające czas w ogóle i umożliwiające spostrzeganie wszelkiej przemiany czy jednocześnieści przez stosunek zjawisk do niej w ujęciu. Podścieliskiem zaś wszelkiej rzeczywistości, tj. tego, co należy do istnienia rzeczy, jest *substancja*, wobec której wszystko, co należy do istnienia, może być pomyślane tylko jako określenie. A zatem czynnikiem trwałym, w stosunku do którego mogą być jedynie określone wszystkie stosunki czasowe zjawisk, jest substancja w zjawisku, tj. rzeczywistość jego, co jako podścielisko wszelkiej przemiany pozostaje zawsze tym samym. A ponieważ ta w istnieniu nie może się przemieniać, więc jej ilość [*Quantum*] w przyrodzie nie może się ani pomnażać, ani maleć¹¹⁹.

Nasze ujęcie różnorodności zjawiska jest zawsze kolejne, a zatem zawsze przemienne. Przy jego jedynie pomocy nie możemy nigdy określić, czy ta różnorodność, jako przedmiot doświadczenia, istnieje równocześnie czy też następuje po sobie, jeżeli podstawy jej nie stanowi coś, co *jest zawsze*, tj. coś *stałego i trwałego*, czego wszelka przemiana i jednocześnieść są po prostu *sposobami* tylko (*modi* czasu) istnienia czynnika trwałego. Jedynie więc w tym czynniku trwałym możliwe są stosunki czasowe (bo *spółbytność* i kolejność są jedynymi stosunkami w czasie), tj. czynnik trwały jest *podścieliskiem* samegoż empirycznego wyobrażenia o czasie, jedynie umożliwiającym wszelkie określenie czasowe. Trwałość wyraża w ogóle czas jako ustawiczny współzależnik [*correlatum*] wszelkiego istnienia zjawisk, wszelkiej przemiany i wszelkich okoliczności. Bo przemiana nie dotyka samego czasu, tylko zjawisk w czasie (tak jak jednocześnieść nie jest sposobem [*modus*] samego czasu, gdyż w nim części nie są równoczesne, lecz wszystkie idą po sobie). Gdyby się chciało przypisać samemu czasowi następstwo po sobie, to trzeba by sobie pomyśleć jeszcze inny czas, w którym by to następstwo było możliwe. Jedynie tylko skutek czyn-

¹¹⁷transcendentalnego (...) użycia — właściwie: *transcendentnego*. [przypis tłumacza]

¹¹⁸Wobec wszelkiej przemiany zjawisk substancja trwa (...) — w pierwszym wydaniu: „Wszystkie zjawiska zawierają coś trwałego (*substancję*) jako przedmiot sam, a coś przemienne jako jego tylko określenie, tj. sposób, w jaki przedmiot istnieje”. [przypis tłumacza]

¹¹⁹Wszystkie zjawiska są w czasie (...) — zamiast ustępu: „Wszystkie zjawiska są w czasie (...)” do „(...) ani maleć” w pierwszym wydaniu są zdania następujące: „Wszystkie zjawiska są w czasie. Ten może określać stosunek w ich istnieniu dwojakim sposobem: albo o ile następują po sobie, albo o ile są równocześnie. Ze względu na pierwsze rozważamy czas jako *kolej czasu*, ze względu na drugie — jako *zakres czasu*”. [przypis tłumacza]

nika trwałego osiąga *istnienie* w rozmaitych częściach kolei czasu po sobie jakąś *wielkość*, którą nazywamy *trwaniem* [*Dauer*]. Bo w samym jeno następstwie istnienie ciągle znika i zaczyna się, i nigdy nie ma najmniejszej wielkości. Bez tego zatem czynnika trwałego nie ma zgoła stosunku czasu. Atoli czas sam przez się nie może być spostrzegany, więc ten czynnik trwały w zjawiskach jest podścieliskiem wszelkiego określenia czasowego, a zatem i warunkiem możliwości wszelkiej syntetycznej jedni spostrzeżeń, tj. doświadczenia, i w tym trwałym czynniku wszelkie istnienie i wszelka przemiana w czasie może być tylko uważana za sposób [*modus*] istnienia tego, co powstaje i trwa. A więc we wszystkich zjawiskach czynnik trwały jest samymże przedmiotem, tj. substancją (*phaenomenon*); wszystko zaś, co się przemienia lub przemieniać się może, należy jeno do sposobu, w jaki ta substancja czy substancje istnieją, a zatem do ich określeń.

Sądę, że po wszystkie czasy nie tylko filozof, lecz nawet zwykły zdrowy rozsądek przyjmował i zawsze też niewątpliwie przyjmować będzie tę trwałość, jako podścielisko wszelkiej przemiany zjawisk, tylko że filozof wyraża się o tym w sposób trochę bardziej określony, mówiąc: wobec wszystkich zmian w świecie, *substancja* trwa, a zmieniają się jeno *przypadłości*. Nigdzie atoli nie napotykam próby nawet dowodu na to tak syntetyczne zdanie; rzadko też kładą je na czele, co mu przecież przystoi, czystych i całkowicie *a priori* ustalonych praw przyrody. Istotnie zdanie, że substancja jest trwałą, brzmi tautologicznie. Tylko ta trwałość bowiem jest powodem, dla którego kategorię substancji stosujemy do zjawiska, i trzeba było by dowodzić, że we wszelkich zjawiskach jest coś trwałego, przy którym zmienność jest tylko określeniem jego istnienia. A ponieważ dowodu takiego nie można nigdy przeprowadzić dogmatycznie, tj. z pojęć, gdyż dotyczy on syntetycznego zdania *a priori*, i nigdy nie pomyślano o tym, że takie zdania ważne być mogą jedynie w odniesieniu do możliwego doświadczenia, a więc i dowieść ich można tylko przez wywód możliwości tegoż doświadczenia; to nie dziw, że go przy wszelkim doświadczeniu brano wprawdzie za podstawę (bo czuje się jego potrzebę wobec poznania empirycznego), ale nigdy go nie dowodzono.

Zapytano pewnego filozofa: ile waży dym? On odpowiedział: od wagi spalonego drewna odejmij wagę pozostałego popiołu, a będziesz miał wagę dymu. Z góry więc przyjmował jako rzecz niezaprzeczoną, że materia (substancja) nawet w ogniu nie ginie, tylko jej forma doznaje odmiany. Podobnie zdanie: z niczego nic nie powstaje, było tylko innym wnioskiem z zasady trwałości, albo raczej stałego istnienia podmiotu właściwego — w zjawiskach. Bo jeżeli to w zjawisku, co się chce nazwać substancją, ma być właściwym podścieliskiem wszelkiego określenia czasowego, to tym jedynie i wyłącznie powinno móc być określone zarówno wszelkie istnienie w czasie ubiegłym, jak i przyszłym. Stąd pewnemu zjawisku dlatego jeno możemy dać nazwę substancji, że przyjmujemy jej byt we wszelkim czasie, czego wyrazem: trwałość, nie uwydatniamy nawet należycie, bo on głównie odnosi się do przyszłości. Ale że wewnętrzna konieczność trwania nadal jest nieoddzielnie złączona z koniecznością ciągłego istnienia i w przeszłości, więc wyraz ten niech pozostanie. *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti* (=nic nie może rodzić się z niczego, ani też w nic się obracać] oto dwa zdania, złączone z sobą przez starożytnych nierozdzielnie, a które teraz niekiedy rozdzielają w skutek złego ich rozumienia, bo sobie wyobrażają, iż zdania te rozciągają się na rzeczy same w sobie, i że pierwsze z nich byłoby jakoby przeciwne zależności świata od przyczyny najwyższej (nawet co do jego substancji); ale troska to niepotrzebna, gdyż mówi się tutaj jeno o zjawiskach na polu doświadczenia, którego jedność nigdy nie byłaby możliwa, gdybyśmy przyznali, że powstają wciąż nowe rzeczy (co do substancji). Wówczas bowiem odpadłoby to, co wyłącznie może wyobrażać jedność czasu, mianowicie tożsamość podścieliska, przy której wyłącznie wszelka przemiana ma jedność nieprzerwaną. A ta trwałość jest po prostu tylko dla nas sposobem wyobrażania sobie istnienia rzeczy (w zjawisku).

Określenia substancji, nie będące niczym innym jeno szczególnymi sposobami jej istnienia, zowią się *przypadłościami*. Są one zawsze realne, gdyż dotyczą istnienia substancji (przeczenia są to jedynie określenia, wyrażające niebyt czegoś w substancji). Jeżeli tedy temu czynnikowi realnemu w substancji przyznaje się osobne istnienie (np. ruchowi, jako przypadłości materii), to istnienie to zowie się *inherencją*, w różnicy od istnienia substancji, które zowią *subsystencją*. Z tego jednak wypływa dużo nieporozumień; dokładniej więc i trafniej się powie, gdy się oznaczy przypadłość tylko jako sposób, w który substancja

określona jest dodatnio (twierdząco — *positiv*). Jednakowoż, dzięki warunkom logicznego użycia rozsądku naszego, nieuchronną jest rzeczą jakby oddzielać to, co może się zmieniać w istnieniu substancji, kiedy sama substancja pozostaje niezmieniona, i rozpatrywać to w stosunku do właściwego czynnika trwałego i zasadniczego [*das Radicale*]; stąd też i ta kategoria mieści się w rubryce stosunków, więcej jako ich uwarunkowanie, aniżeli iżby sama zawierała jakiś stosunek.

Na tej trwałości opiera się także sprostowanie pojęcia *zmiany*. Powstawanie i ginienie nie są zmianami tego, co powstaje lub ginie. Zmiana jest to sposób istnienia, następujący po innym sposobie istnienia tegoż samego przedmiotu. Stąd wszystko, co się przemienia, jest *trwającym*, a tylko jego stan się *odmienia*. A ponieważ ta odmiana dotyczy tylko określeń, które mogą ustać lub też na nowo się zacząć, możemy więc użyć wyrażenia, wydającego się trochę paradoksalnym: tylko czynnik trwały (substancja) ulega przemianie; czynnik zaś ruchomy [*das Wandelbare*] nie doznaje wcale przemiany (przeinaczenia [*Veränderung*]), lecz odmiany kolejnej [*Wechsel*], gdyż jedno określenie ustaje, a drugie się zaczyna.

Przemianę tedy można spostrzec tylko w substancjach, a powstawanie i ginienie samo przez się, gdy nie dotyczy określenia jeno czynnika trwałego, nie może być zgoła możliwym spostrzeżeniem, gdyż właśnie ten czynnik trwały możliwym czyni wyobrażenie o przejściu z jednego stanu w drugi, i z niebytu do bytu, które zatem poznane być mogą empirycznie tylko jako kolejno odmieniające się określenia tego, co pozostaje niezmiennym. Jeżeli przyzwolicie, że coś wprost bytować zaczyna, to musicie mieć jakąś chwilę czasu, kiedy tego nie było. Ale do czegoż ją przyczepicie, jeśli nie do tego, co już istnieje? Bo pusty czas, który by to wyprzedzał, nie jest wcale przedmiotem spostrzegania; a jeżeli to powstawanie zwiążecie z rzeczami, które wprzód były i trwały aż do tego, co powstaje, to to drugie było jeno określeniem pierwszego, jako czynnika trwałego. Tak też jest i z ginieniem; ono bowiem przypuszcza z góry empiryczne wyobrażenie czasu, kiedy jakies zjawisko już nie istnieje.

Substancje (w zjawisku) są podścieliskami wszelkich określeń czasowych. Powstawanie jednych a ginienie drugich z pomiędzy nich zniosłoby jedyny warunek empirycznej jedności czasu, a zjawiska odnosiłyby się wtedy do dwojakiego czasu, w którym by upływało obok siebie istnienie, co jest niedorzecznością. Bo jest *jeden* tylko czas, w którym wszystkie różne czasy muszą być wstawiane nie razem, lecz tylko kolejno po sobie.

A zatem trwałość jest koniecznym warunkiem, jedynie pozwalającym określić w możliwym doświadczeniu wszystkie zjawiska jako rzeczy czyli przedmioty. Jakim zaś jest empiryczny sprawdzian tej koniecznej trwałości a z nią i substancjalności zjawisk, o tym dalszy ciąg da nam sposobność powiedzieć, co potrzeba.

B. Druga analogia. Zasada kolei czasu według praw przyczynowości

*Wszystkie przemiany dokonywają się według prawa powiązania przyczyny ze skutkiem*¹²⁰.

DOWODZENIE

(Poprzednia zasada wykazała, że wszystkie zjawiska kolei czasu razem są tylko *przemianami*, tj. kolejnym bytem i niebytem określeń substancji, która trwa; więc bytem samejże substancji, następującym po jej niebycie, lub jej niebytem, następującym po bycie, innymi słowy, że powstawania i ginienia samej substancji wcale niema. Zasadę tę można by też w ten sposób wyrazić: *Wszelka odmiana (kolejność) zjawisk jest tylko przemianą [przeinaczeniem]*; gdyż powstawanie i ginienie substancji nie są jej przemianami, bo pojęcie przemiany przyjmuje z góry tenże sam podmiot z dwoma przeciwnymi określeniami jako istniejący, a więc i trwający. — Po tym ostrzeżeniu następuje dowodzenie).

Spostrzegam, że zjawiska następują po sobie, tj. że w jakimś czasie istnieje pewien stan rzeczy, którego odwrotnik istniał w stanie poprzednim. Łączę zatem właściwie dwa spostrzeżenia w czasie. Otóż połączenie nie jest bynajmniej dziełem samego jeno zmysłu i oglądu, lecz wytworem syntetycznej władzy wyobraźni, określającej zmysł wewnętrzny pod względem stosunku czasowego. Dwa wspomniane stany może ona złączyć dwojakim sposobem, tak żeby albo jeden albo drugi wyprzedzał w czasie: bo czas sam w sobie nie może być spostrzegany i w odniesieniu do niego nie może być określonym jakoby

¹²⁰Wszystkie przemiany dokonywają się według prawa powiązania przyczyny ze skutkiem — w pierwszym wydaniu: „Zasada tworzenia [*Grundsatz der Erzeugung*]. Wszystko, co się dzieje (zaczyna być), uprzedza z góry, że istnieje coś, po czym ono następuje, *wedle pewnego prawidła*”. [przypis tłumacza]

empirycznie w przedmiocie to, co poprzedza i co następuje. Jestem więc tylko świadom, że wyobraźnia moja umieszcza jedno wpierw, drugie potem, nie zaś, że w przedmiocie jeden stan wyprzedza drugi, czyli, innymi słowy, samo spostrzeganie bynajmniej nie określa przedmiotowego stosunku następujących po sobie zjawisk. Ażeby ten poznać jako określony, trzeba sobie stosunek między obu stanami tak pomyśleć, żeby przez to określonym zostało jako konieczne, który z nich należy umieścić wpierw, a który potem, nie zaś odwrotnie. Pojęciem zaś, prowadzącym za sobą konieczność syntetycznej jedni, może być tylko czyste pojęcie rozsądkowe, nie znajdujące się w spostrzeganiu, a takim jest tu pojęcie *stosunku przyczyny i skutku*, z których pierwsza określa drugi w czasie jako następstwo, nie zaś jako coś, co by mogło wyprzedzać w wyobraźni (lub w ogóle nie być wcale spostrzeżonym). A więc przez to jedynie, że następstwo zjawisk, zatem wszelką przemianę, poddajemy prawu przyczynowości, staje się możliwym samo doświadczenie tj. empiryczne poznawanie zjawisk; to też i one same, jako przedmioty doświadczenia, są możliwymi tylko według tego prawa¹²¹.

Ujęcie różnaitości zjawiska jest zawsze kolejne. Wyobrażenia części następują po sobie. Czy tak też następują w przedmiocie, to jest drugim punktem zastanowienia [*Reflexion*], który nie jest zawarty w pierwszym. Można wprawdzie wszystko, a nawet każde wyobrażenie, o ile jesteśmy go świadomi, nazwać przedmiotem [*Object*], ale głębszego wymaga to badania, co ma znaczyć to słowo wobec zjawisk, nie o ile są one (jako wyobrażenia) przedmiotami, lecz tylko o ile oznaczają przedmiot. O ile one, tylko jako wyobrażenia, są zarazem przedmiotami świadomości, wtedy nie różnią się wcale od ujęcia, tj. od włączenia ich w syntezę wyobraźni; trzeba więc powiedzieć: różnaitość zjawisk rodzi się w umyśle zawsze kolejno. Gdyby zjawiska były rzeczami samymi w sobie, to żaden człowiek nie zdołałby z kolejności wyobrażeń rozpoznać, jak ich rozmaite szczegóły są powiązane w przedmiocie. Bo mamy przecie do czynienia tylko z naszymi wyobrażeniami; — jakimi są rzeczy same w sobie (bez względu na wyobrażenia, którymi na nas działają), to leży całkowicie poza dziedziną naszego poznania. Chociaż tedy zjawiska nie są rzeczami samymi w sobie, lecz że one jedynie mogą nam być dane do poznania; winienem więc okazać, jaka to łączność w czasie przysługuje różnaitości w samychże zjawiskach, kiedy jej wyobrażenie w ujęciu jest zawsze kolejne. I tak np. ujęcie rozmaitych szczegółów w zjawisku domu, stojącego przede mną, jest kolejne. Otóż pytamy się, czy rozmaite szczegóły tego domu są kolejnymi także w sobie, — na co chyba nikt nie przystanie. Atoli, skoro swoje pojęcia o jakimś przedmiocie podniosę aż do znaczenia transcendentnego, to ten dom nie będzie rzeczą samą w sobie, tylko zjawiskiem, tj. wyobrażeniem, którego transcendentny przedmiot jest nieznan. Cóż więc rozumiem przez pytanie: jakim by sposobem łączyły się rozmaite szczegóły w zjawisku (która przecież samo w sobie jest niczym). Tutaj to, co się mieści w ujęciu kolejnym, rozpatruje się jako wyobrażenie, a zjawisko dane mi, aczkolwiek jest po prostu jeno ogółem wyobrażeń, jako ich przedmiot, z którym moje pojęcie, wydobyte z wyobrażeń ujęcia, powinno się zgadzać. Nietrudno dostrzec, że, ponieważ zgodność poznania z przedmiotem jest prawdą, można się tu pytać jeno o formalne warunki prawdy empirycznej, i że zjawisko, w przeciwstawieniu do wyobrażeń ujęcia, wtedy tylko może być wyobrażonym jako ich przedmiot, różny od nich, jeżeli zależy od prawidła, odróżniającego je od wszelkiego innego ujęcia i czyniącego koniecznym jakiś sposób połączenia różnaitości. Tym w zjawisku, co zawiera warunek tego koniecznego prawidła ujęcia, jest przedmiot.

Ale zajmijmy się dalej zadaniem naszym. Że coś się dzieje, tj. że coś czyli stan jakiś się wytwarza, czego przedtem nie było, tego nie można spostrzec empirycznie, jeśli nie wyprzedzi zjawisko, stanu tego nie zawierające w sobie, gdyż rzeczywistość, następująca po jakimś pustym czasie, więc i powstawanie, którego nie wyprzedza żaden stan rzeczy, nie może być ujęta, podobnie jak i sam pusty czas. Każde ujęcie zdarzenia jest zatem spostrzeżeniem, które następuje po innym. Ale ponieważ we wszelkiej syntezie ujęcia tak się rzeczy mają, jak to powyżej wskazałem co do zjawiska domu, więc przez to jeszcze nie wyróżnia się owo spostrzeżenie od innych. Widzę atoli także, iż, gdy nazwę w jakimś zjawisku, zawierającym stawanie się, poprzedni stan spostrzegania A, następny zaś B, to

¹²¹Poprzednia zasada wykazała, że wszystkie zjawiska... — ustęp od słów: „Poprzednia zasada wykazała (...)” do: „(...) tylko według tego prawa” jest dodatkiem drugiego wydania. [przypis tłumacza]

B po A w ujęciu może tylko następować, spostrzeżenie zaś A nie następować po B, lecz je wyprzedzać. Widzę np. statek płynący w dół rzeki, moje spostrzeżenie jego miejsca poniżej następuje po spostrzeżeniu jego miejsca powyżej biegu rzeki, i niepodobna, ażeby w ujęciu tego zjawiska statek miał być spostrzeżonym w pierw powyżej, a potem poniżej nurtu. Porządek w następstwie spostrzegania w ujęciu jest tu zatem określony i od niego zależy właśnie ujęcie. W poprzednim przykładzie domu spostrzeżenia moje w ujęciu mogły zacząć od jego wierzchu a skończyć na poziomie, albo też zacząć od dołu a skończyć na górze; podobnie mogły różnicę oglądu empirycznego ujmować z prawej lub lewej strony. W szeregu tych spostrzeżeń nie było wcale tego określonego porządku, który by koniecznie wymagał, abym w ujęciu od czegoś zaczął, chcąc rozmaite szczegóły powiązać z sobą empirycznie. Natomiast prawidło to znajduje się zawsze przy spostrzeganiu tego, co się staje, i ono to czym *koniecznym* porządek następujących po sobie spostrzeżeń (w ujęciu tego zjawiska).

W tym tedy razie będę musiał *podmiotowe następstwo* ujęcia wyprowadzić z *przedmiotowego następstwa* zjawisk, gdyż tamto jest zresztą całkiem nieokreślone i nie odróżnia jednego zjawiska od drugiego. Tamto samo jedynie nic nie dowodzi co do powiązania różnicowości w przedmiocie, gdyż jest zupełnie dowolne. To zatem polegać będzie na porządku rozmaitych szczegółów zjawiska, porządku, wedle którego ujęcie jednego (co się staje) następuje po ujęciu drugiego (co wyprzedza) zgodnie z pewnym prawidłem. Przez to tylko mogę być uprawnionym do powiedzenia o samym zjawisku, a nie tylko o moim ujęciu, że w tamtym znajduje się jakieś następstwo, czyli innymi słowy, że nie mogę dokonać ujęcia inaczej tylko właśnie wedle tego następstwa.

A więc wedle takiego prawidła musi w tym, co w ogóle poprzedza jakieś zdarzenie, mieścić się warunek do prawidła, zgodnie z którym zawsze i w sposób konieczny następuje to zdarzenie; na odwrót atoli nie mogę cofać się od zdarzenia i (za pomocą ujęcia) określać tego, co poprzedza. Bo od chwili następnej nie wraca się żadne zjawisko do poprzedniej, chociaż odnosi się do jakiejś poprzedniej; od danego zaś czasu przejście do określonego następnego jest natomiast konieczne. Stąd, ponieważ jest przeciwieństwo, co następuje, to muszę to koniecznie odnieść do czegoś innego, co poprzedza, i po czym według jakiegoś prawidła, tj. w sposób konieczny, następuje, tak że zdarzenie, jako uwarunkowane uwiadamia nas na pewno o jakimś warunku, ten zaś jest określeniem zdarzenia.

Przypuśćmy, że nie poprzedza pewnego zdarzenia nic, po czym by ono według pewnego prawidła nastąpić musiało; w takim razie wszelkie następstwo spostrzegania byłoby określonym tylko w ujęciu, tj. tylko podmiotowo, ale bynajmniej nie przedmiotowo, i nie wiedzielibyśmy, co winno być poprzedzającym a co następującym w spostrzeżeniach. Mielibyśmy tym sposobem grę jeno wyobrażeń, nie odnoszącą się do żadnego zgoła przedmiotu, tj. nasze spostrzeganie nie wyróżniłoby wcale jednego zjawiska od drugiego co do stosunków czasowych, ponieważ kolejność w ujmowaniu wciąż jest jednorodna, a więc nie ma nic w zjawisku, co je określa, tak że przez to pewne następstwo staje się koniecznym przedmiotowo. Nie powiem tedy, że w zjawisku następują po sobie dwa stany, lecz tylko, że jedno ujęcie następuje po drugim, co jest czymś jeno *podmiotowym* i nie określa żadnego przedmiotu, a więc nie może zgoła popłacać *przed* poznaniem jakiegokolwiek przedmiotu (choćby tylko w zjawisku).

Dowiadując się więc, że się coś dzieje, przyjmujemy przy tym zawsze z góry, że poprzedza coś, po czym tamto coś następuje według prawidła. Bo bez tego nie powiedziałbym o przedmiocie, że następuje, gdyż następowanie samo w moim ujęciu, jeżeli nie jest prawidłem określone ze względu na coś poprzedzającego, nie uprawnia żadnego następowania w przedmiocie. A więc odbywa się to zawsze ze względu na prawidło, wedle którego zjawiska w następstwie swoim, tj. tak jak się stają, określone są stanem poprzednim, że ja moją podmiotową syntezę (ujęcia) czynię przedmiotową, i jedynie tylko przy takim założeniu, możliwym jest samo doświadczenie czegoś, co się staje.

Zdaje się wprawdzie, że to sprzeciwia się wszystkim uwagom, jakie zawsze czyniono co do trybu naszego użytkowania z rozsądku, jakobyśmy spostrzeżonymi i porównanymi zgodnymi następstwami wielu zdarzeń po poprzednich zjawiskach spowodowani byli dopiero do odkrycia prawidła, zgodnie z którym pewne zdarzenia zawsze następują po pewnych zjawiskach; i przez to dopiero zdecydowali się do wytworzenia pojęcia przyczyn-

ny. W takim razie pojęcie to byłoby jeno empirycznym, a prawidło, podane przez nie, że wszystko, co się dzieje, ma przyczynę, byłoby równie przypadkowe, jak samo doświadczenie; jego powszechność i konieczność byłyby wtedy tylko wymyślone [*angedichtet*] i nie miałyby wcale prawdziwej powszechnej ważności, gdyż nie posiadałyby podstawy apriorycznej, tylko indukcyjną. Ale z tym tak się ma rzecz jak z innymi czystymi wyobrażeniami *a priori* (np. przestrzeń i czas), które dlatego tylko możemy wydobyć z doświadczenia jako jasne pojęcia, że je sami włożyliśmy w doświadczenie i tego dopiero przez tamte dokonaliśmy. Zapewne, logiczna jasność tego wyobrażenia o prawidle określającym kolejność zdarzeń, jako o pojęciu przyczyny, wtedy jeno jest możliwa, kiedyśmy w doświadczeniu użytek z niego zrobili; lecz względ na to prawidło, jako warunek syntetycznej jedności zjawisk w czasie, był przecie podstawą samegoż doświadczenia, a więc wyprzedzał je *a priori*.

Idzie więc o to, by pokazać na przykładzie, że my nigdy, nawet w doświadczeniu, nie przyznajemy następstwa (zdarzenia, że się coś dzieje, czego poprzednio nie było) przedmiotowi, i nie odróżniamy go od następstwa podmiotowego w ujęciu naszym, jak tylko wówczas, kiedy służy nam za podstawę prawidło, zmuszające nas do zauważenia raczej takiego porządku spostrzeżeń niż innego, owszem, to zmuszenie jest właściwie tym, co umożliwia wyobrażenie kolejności w przedmiocie.

Mamy w sobie wyobrażenia, których możemy też stać się świadomi. Ale choćby świadomość ta była nie wiem jak dokładną i ścisłą [*pünktlich*], to przecież pozostają one tylko wyobrażeniami, tj. wewnętrznymi określeniami umysłu naszego, w tym lub owym stosunku czasowym. Czym się więc to dzieje, że wyobrażeniom tym naznaczamy przedmiot, czyli poza ich realnością podmiotową, jako modyfikacji, przypisujemy im jeszcze jakąś tam przedmiotową? Znaczenie przedmiotowe nie może polegać na odnoszeniu się do innego wyobrażenia (o tym, co by się chciało powiedzieć o przedmiocie); bo wznawia się wtedy pytanie: jakim sposobem wyobrażenie wychodzi znowu z siebie samego i zyskuje znaczenie przedmiotowe jeszcze poza podmiotowym, właściwym mu jako określeniu stanu umysłu? Badając, jaką to nową właściwość nadaje wyobrażeniom naszym *odnoszenie się do przedmiotu* i co za dostojność przez to otrzymują, przekonywamy się, że nie czyni ono nic innego, tylko koniecznie zmusza do połączenia wyobrażeń w pewien sposób, i poddaje je pewnemu prawidłu, że na odwrót tylko przez to iż koniecznym jest pewien porządek w stosunku czasowym wyobrażeń naszych, udziela się im znaczenia przedmiotowego.

W syntezie zjawisk rozmaite szczegóły wyobrażeń następują zawsze po sobie. Przez to nie wyobrażamy żadnego przedmiotu, gdyż przez to następstwo, wspólne wszystkim ujęciom, nic nie jest wyróżnionym jedno od drugiego. Ale skoro spostrzegę lub z góry przyjmę, że w tym następstwie jest odnoszenie się do stanu poprzedniego, z którego wynika wyobrażenie według pewnego prawidła; to wyobrażam coś jako zdarzenie czyli coś, co się dzieje, tj. poznaję przedmiot, który muszę umieścić w czasie w pewnym określonym miejscu, nie mogącym mu być wydzielonym inaczej, stosownie do stanu poprzedniego. Kiedy więc spostrzegam, że się coś dzieje, to w tym wyobrażeniu zawiera się przede wszystkim to, że coś poprzedza, gdyż dopiero w odniesieniu do tego ukazuje się zjawisko w stosunku czasowym, mianowicie, iż istnieje teraz, gdy w poprzedzającym czasie nie było go wcale. Swoje atoli określone miejsce czasowe w tym stosunku może ono osiągnąć przez to jedynie, iż w stanie poprzednim przyjmujemy z góry coś, po czym ono następuje zawsze, tj. według pewnego prawidła. Z tego wynika po pierwsze, że nie mogę odwrócić szeregu i nie mogę tego, co się dzieje, umieścić przed tym, po czym następuje, a po wtóre, że jeżeli istnieje stan, który poprzedza, to to określone zdarzenie następuje nieodwołalnie i koniecznie. To sprawia, że wśród wyobrażeń naszych nastaje porządek, w którym to, obecne (o ile się stało), wskazuje na jakiś stan poprzedni, jako na nieokreślony jeszcze co prawda spótzależnik [*Correlatum*] tego zdarzenia, nam danego, który jednak odnosi się do tegoż, jako do swego następstwa w sposób określający i wiąże je z sobą koniecznie w szeregu czasu.

Otóż jeżeli koniecznym prawem zmysłowości naszej, więc *formalnym warunkiem* wszelkich spostrzeżeń, jest, że czas poprzedni określa następny w sposób konieczny (gdyż do czasu następnego nie mogę się dostać inaczej jak tylko poprzez poprzedzający); to nieuchronnym *prawem empirycznego wyobrażenia szeregu czasu* jest, że zjawiska czasu minionego określają każde istnienie w czasie następnym, i że te, jako zdarzenia, istnieją

o tyle tylko, o ile tamte określają ich istnienie w czasie, tj. ustalają je według pewnego prawidła. Bo *w zjawiskach tylko możemy poznać empirycznie tę ciągłość w łączności czasów*.

Do wszelkiego doświadczenia i jego możliwości potrzebny jest rozsądek, a pierwszym jego tu przyczynkiem nie to jest, że czyni wyobrażenie przedmiotów wyraźnym, lecz to, że umożliwia wyobrażenie przedmiotu w ogóle. Dzieje się to w ten sposób, że rozsądek przenosi porządek czasu na zjawiska i ich istnienie, przyznając każdemu z nich jako następstwo w stosunku do zjawisk poprzednich miejsce w czasie określone *a priori*, bez którego by nie zgadzały się z samym czasem, określającym *a priori* miejsce wszystkim swoim częściom. To określenie miejsca nie może być przecież wzięte ze stosunku zjawisk do czasu bezwzględnego (gdyż ten nie jest wcale przedmiotem spostrzegania), lecz na odwrót, zjawiska muszą swoje miejsca w czasie same wzajemnie określać i czynić je koniecznymi w porządku czasu; t j. to, co następuje lub się dzieje, musi według powszechnego prawidła następować po tym, co się zawierało w stanie poprzednim; z czego powstaje szereg zjawisk, wywołujący za pośrednictwem rozsądku i czyniący koniecznym tenże sam porządek i stały związek w szeregu możliwych spostrzeżeń, jaki odnajdujemy *a priori* w formie oglądu wewnętrznego (czasie), w którym muszą się mieścić wszystkie spostrzeżenia.

Że się zatem coś dzieje, jest to spostrzeżenie, należące do możliwego doświadczenia, a stające się rzeczywistym wówczas, kiedy patrzę na zjawisko jako na określone co do swego miejsca w czasie, więc jako na przedmiot, który według prawidła zawsze znalezionym być może w łączności spostrzeżeń. Tym prawidłem zaś określania czegoś według następstwa czasu jest: że w tym, co poprzedza, mieścić się musi warunek, pod którym zdarzenie następuje zawsze (tj. w sposób konieczny). A więc prawo dostatecznej przyczyny jest podstawą możliwego doświadczenia, mianowicie przedmiotowego poznania zjawisk co do ich stosunku w następczym szeregu czasu.

Dowód zaś tego prawa polega tylko na czynnikach następujących. Do wszelkiego empirycznego poznania potrzebna jest synteza różnorodności przez wyobrażenie, synteza, która zawsze jest kolejną, tj. wyobrażenia następują w niej zawsze jedno po drugim. Następstwo atoli w wyobraźni co do porządku (co winno poprzedzać, a co następować) nie jest wcale określone, a szereg jakichś następujących wyobrażeń może być brany zarówno wstecz jak i wprost. Ale jeśli ta synteza jest syntezą ujęcia (różnorodności danego zjawiska), to porządek jest określony w przedmiocie, albo, mówiąc dokładniej, jest tu porządek kolejnej syntezy określony przez przedmiot, porządek, wedle którego gdy coś jest danym, coś innego musi koniecznie nastąpić. Jeżeli tedy spostrzeżenie moje ma zawierać w sobie poznanie pewnego zdarzenia, że coś mianowicie się dzieje rzeczywiście; to musi być ono sądem empirycznym, w którym myślimy, że następstwo jest określone, tj. że dopuszcza inne zjawisko wyprzedzające w czasie, po którym następuje w sposób konieczny, według prawidła. W przeciwnym razie, gdybym stwierdził to poprzedzające zjawisko, a zdarzenie nie nastąpiło potem koniecznie; to musiałbym uważać całą sprawę za podmiotową igraszkę urojeń moich, a gdybym przecie wyobrażał sobie przez to coś przedmiotowego, musiałbym to nazwać sennym marzeniem. A więc stosunek zjawisk (jako możliwych spostrzeżeń), wedle którego coś, co następuje (co się dzieje), jest określone w czasie co do swego istnienia w sposób konieczny i według prawidła przez coś, co poprzedza; zatem stosunek przyczyny do skutku jest warunkiem przedmiotowej ważności naszych sądów empirycznych co do szeregu spostrzeżeń, a więc ich empirycznej prawdy, a zatem i doświadczenia. Stąd zasada stosunku przyczynowego w następstwie zjawisk ważną jest również co do wszystkich przedmiotów doświadczenia (pod warunkami kolejności), gdyż jest ona podstawą możliwości takiego doświadczenia.

Odsłania się tu atoli jeszcze jedna wątpliwość, którą usunąć potrzeba. Zasada powiązania przyczynowego wśród zjawisk ograniczona jest w naszej formule do ich kolejnego następstwa, kiedy przy jej zastosowaniu okazuje się, że odpowiada ona i towarzyszeniu sobie zjawisk, tak że przyczyna i skutek mogłyby istnieć *równocześnie*. Np. w pokoju mamy ciepło, jakiego nie znajdujemy na otwartym powietrzu. Oglądam się za przyczyną i znajduję piec gorący. Otóż ten, jako przyczyna, jest równocześnie ze swoim skutkiem, ciepłem pokojowym; nie ma więc tu kolejnego następstwa co do czasu między przyczyną a skutkiem, lecz są one razem, a prawo jednak obowiązuje. Największa część przyczyn sprawczych w przyrodzie istnieją równocześnie ze swymi skutkami, a następstwo czasowe

tych ostatnich przez to tylko jest spowodowane, że przyczyna nie może wyrzucić całego swego skutku w jednej chwili. Atoli w chwili, kiedy ten dopiero co powstaje, zawsze jest równocześnie z przyczynowością swojej przyczyny [*mit der Causalität ihrer Ursache*], bo gdyby tamta na chwilę przedtem ustała, to ten nigdy by nie nastąpił. Tu trzeba zauważyć, że mamy na uwadze *porządek* czasu, nie zaś jego *upływanie*; stosunek pozostaje, choćby czas wcale nie upływał. Czas między przyczynowością przyczyny i jej bezpośrednim skutkiem może być *niedostrzegalnie znikomym* [*verschwindend*], (a więc zarazem i skutek), lecz stosunek jednej do drugiego daje się przecie zawsze określić co do czasu. Kiedy kulę, leżącą na wypchanej poduszce i wygniatającą w niej dołek, uważam za przyczynę, to istnieje ona równocześnie ze skutkiem. Rozróżniam atoli jedną od drugiego za pomocą stosunku czasowego w dynamicznym połączeniu obojga. Bo gdy kulę na poduszkę kładę, to na jej poprzednio gładkiej powierzchni powstaje dołek; jeżeli zaś poduszka ma już (nie wiem skąd) jakiś dołek, to z niego wcale nie powstaje ołowiana kula.

A zatem następstwo czasu jest bądź co bądź jedynym empirycznym sprawdzianem skutku w odniesieniu do przyczynowości przyczyny, która go poprzedza. Szklanka jest przyczyną podniesienia się wody ponad swój poziom, chociaż oba zjawiska są równoczesne. Bo gdy czerpię szklanką z jakiegoś większego naczynia, to następuje coś, mianowicie zmiana stanu poziomego, jaki w tamtym się znajdowała, na wklęsły, jaki przybiera w szklance.

Przyczynowość ta prowadzi do pojęcia czynności, to do pojęcia siły, a przez nią do pojęcia substancji. Ponieważ mego zamiaru krytycznego, rozciągającego się jedynie do źródeł syntetycznego poznania *a priori*, nie chcę pomnażać rozbiorami, mającymi na widoku tylko wyjaśnienie (nie zaś rozszerzenie) pojęć, więc pozostawiam szczegółowy ich wykład przysłusznemu systematowi czystego rozumu; jakkolwiek analizę taką napotyka się w obfitości nawet już w dotychczas znanych podręcznikach tego rodzaju. Nie mogę jednak pominąć zastanowienia się nad empirycznym sprawdzianem substancji, o ile ta zdaje się lepiej i łatwiej objawiać przez działanie aniżeli przez trwałość zjawiska.

Gdzie jest działanie, więc czynność i siła, tam jest także substancja, i w niej to jedynie trzeba szukać siedziby owego owocnego źródła zjawisk. Doskonale, ani słowa! ale gdy się ma orzec, co się rozumie przez substancję, a chce się uniknąć błędnego koła, to nie tak łatwo za to odpowiadać. Jakimże sposobem z działania wywnioskujemy zaraz *trwałość* czynnika działającego, co przecież jest tak istotnym i tak szczególnym znamieniem substancji (*phaenomenon*)? Jednakże po tym, cośmy powiedzieli, rozwiązanie pytania nie przedstawia znów tak wielkiej trudności, chociaż byłoby ono całkiem nierozwiązalnym wedle pospolitego sposobu postępowania (ze swymi pojęciami analitycznie tylko). Działanie oznacza już stosunek podmiotu przyczynowości do skutku. A ponieważ wszelki skutek polega na tym, co się dzieje, a więc na czynniku przemiennym, oznaczającym czas podług kolejności; ostatnim więc jego podmiotem jest *czynnik trwały* jako podścielisko wszystkiego, co mija, to jest *substancja*. Bo wedle zasady przyczynowości, działania są zawsze podstawą wszelkiej [kolejnej] zmiany zjawisk, nie mogą zatem mieścić się w podmiocie, który sam przemija gdyż inaczej potrzebne były by inne działania i inny podmiot, który by tę [kolejną] zmianę określał. Dzięki temu działanie, jako dostateczny sprawdzian empiryczny, dowodzi tedy substancjalności, i nie potrzebują dopiero szukać jego trwałości przez porównywanie spostrzeżeń, czego by zresztą na tej drodze nie można było dokonać tak wyczerpująco, jak tego się wymaga dla wielkości i ścisłej powszechności pojęcia. Bo że pierwszy podmiot przyczynowości wszelkiego powstawania i ginienia nie może sam (na polu zjawisk) powstawać i ginąć, to wniosek niewątpliwy, znaczący toż samo co empiryczna konieczność i trwałość w istnieniu, a więc toż samo co pojęcie substancji jako zjawiska.

Kiedy się coś dzieje, to już powstawanie, bez względu na to, co powstaje, jest samo w sobie przedmiotem badania. Przejście z niebytu jakiegoś stanu w ten stan, przypuściwszy nawet, iż ten nie zawiera żadnej jakości w zjawisku, wymaga już samo przez się zbadania. Powstawanie to dotyczy, jak pod numerem A okazano, nie substancji (bo ta nie powstaje), lecz jej stanu. Jest to więc tylko przemiana [*Veränderung*], nie zaś poczęcie się z niczego. Jeżeli to poczęcie się uważamy za działanie jakiejś obcej przyczyny, to nazywamy je stworzeniem [*Schöpfung*], którego nie można przyjąć za zdarzenie wśród zjawisk, gdyż sama jego możliwość już by usunęła jednię doświadczenia; chociaż, jeśli

wszystkie rzeczy rozważam nie jako zjawiska, lecz jako rzeczy same w sobie i jako przedmioty samego tylko rozumu; to lubo są one substancjami, mogą być przecież poczytane za zależne, co do swego istnienia, od obcej przyczyny; wówczas atoli pociągnęłoby to za sobą całkiem inne znaczenie wyrazów i nie odnosiłoby się do zjawisk, jako możliwych przedmiotów doświadczenia.

Jakim sposobem cośkolwiek w ogóle zdoła się przemienić; jak to być może, iżby po jednym stanie w pewnym punkcie czasu mógł następować stan przeciwny w innym punkcie czasu: o tym nie mamy *a priori* najmniejszego nawet pojęcia. Do tego potrzeba znajomości sił rzeczywistych, która daną być może tylko empirycznie, np. sił poruszających, czyli, co na jedno wychodzi, pewnych kolejnych zjawisk (jako ruchów), wykazujących takie siły. Formę atoli każdej przemiany, warunek, pod którym ona jedynie zajść może jako powstanie innego stanu (jakąkolwiek byłaby jej treść, tj. stan ulegający przemianie), a zatem kolejność samychże stanów (to co się stało) można przecież rozważać *a priori* według prawa konieczności i warunków czasu¹²².

Kiedy jakaś substancja ze stanu *a* przechodzi w stan inny *b*, to chwila pierwszego stanu jest różna od chwili drugiego i następuje po niej. Podobnie i drugi stan jako realność (w zjawisku) jest różny od pierwszego, w którym jej nie było, jak różne *b* od zera; tj. choćby stan *b* różnił się od stanu *a* tylko co do wielkości, to przemiana jest powstawaniem *ba*, którego w poprzednim stanie nie było, i w stosunku do którego on jest = 0 (zeru).

Pytamy więc: jak przechodzi pewna rzecz ze stanu = *a* w inny stan = *b*. Między dwiema chwilami jest zawsze czas, a między dwoma stanami jest w nich zawsze różnica, mająca pewną wielkość (gdyż wszystkie części zjawisk są wciąż znowu wielkościami). Każde zatem przejście z jednego stanu w inny odbywa się w czasie, zawartym pomiędzy dwiema chwilami, z których pierwsza określa stan, z którego rzecz wychodzi, a druga stan, w który przechodzi. Obie więc są granicami czasu przemiany, zatem i stanu pośredniego między obu stanami i jako takie należą spólnie do całej przemiany. Otóż każda przemiana ma przyczynę, wykazującą w całym czasie, w którym tamta się odbywa, przyczynowość swoją. A zatem przyczyna ta nie wywołuje swojej zmiany nagle (od razu czyli w jednej chwili), lecz w przeciągu pewnego czasu, tak że w miarę, jak czas od chwili zaczącia *a* rośnie aż do swego wykończenia w *b*, wytwarza się też wielkość realności (*ba*) poprzez wszystkie pomniejsze stopnie, zawarte pomiędzy pierwszym a ostatnim. Wszelka więc przemiana umożliwia się jedynie ciągłym działaniem przyczynowości, które, o ile jest jednostajne, zowie się *momentem*. Z tych momentów nie składa się przemiana, ale wytwarza się przez nie jako ich skutek.

Oto jest prawo *ciągłości* przemiany wszelkiej, a jego podstawą jest to, że ani czas, ani też zjawisko w czasie nie składa się z części, które są najmniejszymi: i że mimo to stan rzeczy przy swej przemianie przechodzi przez wszystkie te części, jako pierwiastki, do swego drugiego stanu. Żadna różnica realności w zjawisku, tak samo jak żadna różnica w wielkości czasów, nie jest *najmniejsza* i tak wyklucza się nowy stan realności z pierwszego, w którym jej nie było, poprzez wszystkie nieskończone jej stopnie, których wzajemne różnice ogółem są mniejsze od różnicy między 0 (zero) a *a*.

Nie obchodzi nas tutaj, jaką korzyść z tej zasady mogłoby wyciągnąć przyrodoznawstwo. Ale to, jakim sposobem taka zasada, która zdaje się tak rozszerzać nasze poznanie przyrody, możliwą jest całkiem *a priori*, wymaga — i bardzo — starannego zbadania, choćby pierwszy rzut oka dowodził, iż jest rzeczywista i słuszna, i choćbyśmy się stąd uważali za zwolnionych od odpowiedzi na pytanie, jakim sposobem jest ona możliwą. Bo tyle jest nieuzasadnionych uroszczeń rozszerzenia poznania naszego przez czysty rozum, że trzeba wziąć sobie za ogólną zasadę nieufność w tej wierze zupełną, i bez dokumentów, jakich dostarczyć może wywód gruntowny, w nic podobnego nie wierzyć i nie przyjmować nawet na mocy najjaśniejszego dowodzenia *dogmatycznego*.

Wszelki przyrost poznawania empirycznego i każdy krok naprzód w spostrzeganiu jest tylko po prostu rozszerzeniem określenia zmysłu wewnętrznego, tj. pochodem [*Fortgang*] w czasie, jakiegokolwiek byłyby przedmioty: zjawiska lub czyste oglądy. Ten pochod w czasie określa wszystko, a nie jest w sobie niczym już dalszym określony; tj. części jego

¹²²Proszę zauważyć, że mówię nie o przemianie pewnych stosunków [*Relationen*] w ogóle, lecz o przemianie stanu. A więc, kiedy jakieś ciało porusza się jednostajnie, to wcale nie przemienia swego stanu (ruchu); ale przemienia wtedy, gdy jego ruch zwiększa się lub zmniejsza. [przypis autorski]

są dane tylko w czasie i przez jego syntezę, ale synteza nie jest dana *przed* nim. Z tego powodu każde przejście w spostrzeganiu do czegoś, co następuje w czasie, jest określeniem czasu przez wzbudzenie tego spostrzegania, a ponieważ tamten jest zawsze i we wszystkich swych częściach jakąś wielkością, więc przez wzbudzenie spostrzegania jako pewnej wielkości poprzez wszystkie stopnie, z których żaden nie jest najmniejszym, od zera poczynając aż do swego określonego stopnia. Stąd tedy widnieje możliwość apriorycznego poznania prawa przemian pod względem ich formy. Antycypujemy tylko nasze własne ujęcie, którego formalny warunek, jako mieszczący się w nas samych przed wszelkim danym zjawiskiem, musi bądź co bądź móc być poznany *a priori*.

A zatem, jako czas zawiera w sobie zmysłowy aprioryczny warunek możliwości nieprzerwanego pochodzenia rzeczy istniejących do następujących, tak samo rozsądek, za pośrednictwem jedni apercpcji, jest apriorycznym warunkiem możliwości nieprzerwanego określania wszystkich miejsc dla zjawisk w tym czasie, szeregiem przyczyn i skutków, z których pierwsze pociągają za sobą nieuchronnie istnienie drugich, i przez to empirycznemu poznaniu stosunków czasowych nadają ważność na wszystkie czasy (powszechnie), a więc ważność przedmiotową.

C. Trzecia analogia. Zasada spółbytności [równoczesności, Zugleichsein], według prawa wzajemnego oddziaływania czyli wspólności

*Wszystkie substancje, o ile mogą być spostrzegane w przestrzeni jako równoczesne, oddziaływają wzajem na siebie ustawicznie*¹²³.

DOWODZENIE

Rzeczy istnieją równocześnie, jeżeli w oglądaniu empirycznym spostrzeganie jednej może nastąpić po spostrzeganiu drugiej i nawzajem (co w czasowym następstwie zjawisk dzieć się nie może, jak to okazaliśmy przy drugiej zasadzie). I tak mogą skierować swoje spostrzeganie najprzód na księżyc a potem na ziemię, lub też na odwrót najprzód na ziemię, a potem na księżyc, i dlatego, że spostrzeganie tych przedmiotów mogą na przemian po sobie następować, powiadam, że istnieją równocześnie. Spółbytność tedy jest to istnienie różnorodności w tym samym czasie. Ale samego czasu nie można spostrzegać, ażeby stąd, iż rzeczy mieszczą się w tym samym czasie, wywnioskować, że ich spostrzeżenia mogą na przemian po sobie następować. Synteza więc wyobraźni w ujęciu podawałaby każde z tych spostrzeżeń tylko jako takie, które istnieje w podmiocie, kiedy nie ma drugiego, i nawzajem nie zaznaczałaby jednak, że przedmioty są równocześnie, tj. kiedy jest jeden, w tym samym czasie jest i drugi, i że to jest konieczne, ażeby spostrzeżenia mogły na przemian po sobie następować. A zatem potrzeba będzie jakiegoś pojęcia rozsądkowego o wzajemnym następstwie określeń rzeczy tych istniejących razem obok siebie, by powiedzieć, że wzajemne następstwo wrażeń ma podstawę w przedmiocie, i spółbytność przez to wyobrazić przedmiotowo. Otóż stosunek substancji, gdzie jedna zawiera określenia, których podstawa mieści się w drugiej, jest stosunkiem wpływu [*das Verhältniss des Einflusses*], a jeżeli nawzajem ten zawiera podstawę określeń w drugi, — stosunkiem wspólności czyli wzajemnego oddziaływania [*das Verhältniss der Gemeinschaft oder Wechselwirkung*]. A więc spółbytność substancji w przestrzeni nie inaczej może być poznana w doświadczeniu, tylko przez przyjęcie z góry wzajemnego ich na siebie oddziaływania; ono zatem jest też warunkiem możliwości samych rzeczy jako przedmiotów doświadczenia¹²⁴.

Rzeczy są spółbytny [*zugleich*], o ile istnieją w jednym i tym samym czasie. Ale po czym poznajemy, że są w jednym i tym samym czasie? Po tym, gdy porządek w syntezie ujęcia tej różnorodności jest obojętny, tj. może od A iść przez B, C, D do E, lub też na odwrót od E do A. Bo gdyby synteza zachodziła w czasie po kolei (w porządku poczynającym od A a kończącym na E), to byłoby niemożliwym ujęcie we wrażeniu rozpoczynać od E i iść wstecz ku A, gdyż A należy do czasu minionego, i nie może już być wcale przedmiotem ujęcia.

¹²³Wszystkie substancje, o ile mogą być spostrzegane w przestrzeni (...) — w pierwszym wydaniu: „Zasada wspólności. Wszystkie substancje, o ile są spółcześnie, znajdują się w ustawicznej wspólności (tj. we wzajemnym na siebie oddziaływaniu)”. [przypis tłumacza]

¹²⁴Rzeczy istnieją równocześnie... — ustęp od słów: „Rzeczy są równocześnie (...)” do: „(...) jako przedmiotów doświadczenia” jest dodatkiem drugiego wydania. [przypis tłumacza]

Przypuśćcie teraz, że w różnolitości substancji jako zjawisk każda z nich jest całkiem odosobniona, tj. żadna nie działa na drugą; to powiadam, że ich spółbytność nie stałaby się przedmiotem możliwego spostrzegania, i że istnienie jednej żadną ścieżką syntezy empirycznej nie zaprowadziłoby do istnienia drugiej. Bo jeżeli pomyślicie sobie, iż dzieli je od siebie zupełnie pusta przestrzeń, to spostrzeganie, idące od jednej do drugiej w czasie, określiłoby wprawdzie istnienie jednego spostrzeżenia za pośrednictwem następującego, ale nie mogłoby rozróżnić, czy zjawisko przedmiotowo następuje po pierwszym, czy też raczej jest mu równoczesne.

A więc prócz samego istnienia musi być jeszcze coś, przez co A określa miejsce dla B w czasie, i na odwrót znów B dla A, gdyż pod tym tylko warunkiem można sobie owe substancje empirycznie wyobrazić jako istniejące równocześnie. Otóż to tylko określa drugiemu jego miejsce w czasie, co jest przyczyną jego lub jego określeń. A zatem każda substancja (ponieważ może być następstwem tylko te względu na swe określenia) musi zawierać w sobie przyczynowość pewnych określeń w drugiej, a zarazem skutki przyczynowości teje drugiej, tj. muszą one posiadać wspólność dynamiczną (bezpośrednio lub pośrednio), jeżeli ma być poznana równoczesność w jakimkolwiek możliwym doświadczeniu. Otóż to wszystko jest konieczne co do przedmiotów doświadczenia, gdyż inaczej niemożliwym by się stało samo doświadczenie o tych przedmiotach. Dla wszystkich tedy substancji w zjawisku, o ile są równocześnie, koniecznym jest pozostawać ze sobą w ustawicznej wspólności wzajemnego na siebie oddziaływania.

Wyraz wspólność [*Gemeinschaft*] jest w naszym [niemieckim] języku dwuznaczny i może znaczyć zarówno tyle co *communio*, jak i tyle co *commercium*. Używamy go tutaj w tym drugim rozumieniu, jako wspólności dynamicznej, bez której nawet wspólność miejsca (*communio spatii*) nigdy by nie mogła być poznana empirycznie. Łatwo w doświadczeniach naszych zauważyć, że tylko ciągłe [nieprzerwane] wpływy we wszystkich miejscach przestrzeni mogą zmyśl nasz kierować od jednego przedmiotu do drugiego, że światło, igrające między naszym okiem a ciałami wszechświata, wywołuje pośrednią wspólność między nami a nimi, i tym sposobem dowodzi równoczesnego ich bytu, że nie moglibyśmy żadnego miejsca empirycznie zmienić (tej zmiany spostrzec), gdyby materia nie umożliwiała nam wciąż spostrzegania miejsca naszego; a to tylko za pośrednictwem swego wzajemnego wpływu może wykazać ich równoczesność, a przez to (lubo pośrednio tylko), aż do najodleglejszych przedmiotów, ich współistnienie [*die Coexistenz*]. Bez wspólności każde spostrzeżenie (zjawiska w przestrzeni) jest od drugiego odcięte, a łańcuch wyobrażeń empirycznych, tj. doświadczenie, trzeba by przy każdym nowym przedmiocie wciąż na nowo rozpoczynać, gdyż poprzedni nie mógłby się z nim bynajmniej złączyć czyli znaleźć się w stosunku czasowym. Przez to nie chcę wcale zbijać pustej przestrzeni, bo ona może istnieć tam, dokąd spostrzeżenia nasze nie sięgają, gdzie zatem nie ma empirycznego poznania równoczesności; ale wtedy nie jest ona przedmiotem dla jakiego bądź naszego możliwego doświadczenia.

Do objaśnienia może posłużyć, co następuje. W umyśle naszym wszystkie zjawiska, jako zawarte w możliwym doświadczeniu, muszą zostawać we wspólności (*communio*) apercpcji; a o ile przedmioty mają być wyobrażone w powiązaniu ze sobą, jako istniejące równocześnie, muszą miejsce swoje w czasie wzajemnie określać i przez to tworzyć całość. Jeżeli ta podmiotowa wspólność ma się oprzeć na podstawie przedmiotowej lub być odniesiona do zjawisk jako substancji, to spostrzeganie jednej jako podstawa winno umożliwiać spostrzeganie drugiej, i na odwrót, aby kolejność, istniejąca zawsze w spostrzeżeniach jako ujęciach, nie była przyznawana przedmiotom, lecz żeby te mogły zostać wyobrażone jako bytujące równocześnie. A to jest właśnie wpływ wzajemny, tj. wspólność realna (*commercium* [=obcowanie]) substancji, bez której empiryczny stosunek równoczesności nie mógłby się też znaleźć w doświadczeniu. Przez tę wspólność realną, zjawiska, o ile są rozdzielone, a jednakże pozostają w łączności z sobą, wytwarzają rzecz złożoną (*compositum reale*), a takie złożenia możliwymi się stają w sposób rozmaity.

Trzema dynamicznymi stosunkami, z których wynikają wszystkie inne, są więc: stosunek przypadłości [*Inhärenz*], następstwa [*Consequenz*] i złożenia [*Composition*].

Takie oto są trzy analogie doświadczenia. Są one po prostu zasadami określania istnienia zjawisk w czasie, według wszystkich trzech jego sposobów [*modi*], według stosunku do samegoż czasu jako pewnej wielkości (wielkości istnienia tj. trwania), według stosunku w czasie jako szeregu (następstwo po sobie), na koniec według stosunku w czasie jako ogóle wszelkiego istnienia (spółbytności). Ta jednia określenia czasowego jest na wskroś dynamiczna, tj. czas nie jest tu uważany za coś takiego, w czym by doświadczenie bezpośrednio wyznaczało każdemu istnieniu jego miejsce, bo to niemożliwe, gdyż czas bezwzględny nie jest zgoła przedmiotem spostrzegania, przez co by zjawiska mogły być trzymane w kupie; lecz tylko prawidło rozsądku, przez które wyłącznie może istnienie zjawisk osiągnąć jedni syntetyczną co do stosunków czasu, wyznacza każdemu z nich jego miejsce w czasie, a więc *a priori* i jako ważne na wszelki czas i po wszystkie czasy.

Przez przyrodę (w znaczeniu empirycznym) rozumiemy łączność zjawisk co do ich istnienia, według prawideł koniecznych, tj. według praw. Są więc pewne prawa i to aprioryczne, umożliwiające dopiero jakąś przyrodę; prawa empiryczne mogą istnieć i można je odnaleźć tylko za pośrednictwem doświadczenia, lecz jedynie dzięki owym prawom pierwotnym, umożliwiającym dopiero samo doświadczenie. Nasze analogie przedstawiają zatem właściwie jedność przyrody w łączności wszystkich zjawisk pod pewnymi wykładnikami, wyrażającymi po prostu tylko stosunek czasu (jako obejmującego w sobie wszelkie istnienie) do jedni apercpcji, jedni, mogącej zejść tylko w syntezie według prawideł. Razem wzięte, orzekają więc: wszystkie zjawiska mieszczą się w *jednej* przyrodzie i muszą się w niej mieścić, gdyż bez tej jedności apriorycznej nie byłaby możliwą jedność doświadczenia, a więc i określenie w niej przedmiotów.

A co do sposobu dowodzenia, jakim się posługiwaliśmy przy tych transcendentálních prawach przyrody, i co do ich właściwości, trzeba zrobić uwagę, która bardzo doniosłą chyba będzie zarazem jako przepis dla każdej innej próby dowodzenia umysłowych a równocześnie syntetycznych zdań *a priori*. Gdybyśmy chcieli byli dowodzić tych analogii dogmatycznie, tj. z pojęć, mianowicie, że wszystko, co istnieje, znajduje się w tym jeno, co jest trwałe; że wszelkie zdarzenie dopuszcza w poprzednim stanie coś, po czym ono następuje według prawidła, na koniec, że w różnaitości, istniejącej równocześnie, stany w odniesieniu do siebie nawzajem są razem (związane są wspólnością): to wszelki wysiłek byłby zupełnie daremny. Bo przy pomocy samych tylko pojęć o rzeczach, choć by się te pojęcia nie wiem jak rozczłonkowywało, niepodobna przejść od jednego przedmiotu i jego istnienia do istnienia przedmiotu drugiego lub do sposobu jego bytowania. Cóż nam tedy pozostawało? Możliwość doświadczenia, jako poznania, w którym wszystkie przedmioty muszą nam ostatecznie móc być danymi, jeśli ich wyobrażenie ma mieć dla nas realność przedmiotową. W tym tedy trzecim czynniku, którego istotna forma polega na syntetycznej jedni apercpcji wszystkich zjawisk, znaleźliśmy aprioryczne warunki nieprzerwanego i koniecznego określenia czasu istnienia wszelkiego w zjawisku, określenia, bez którego niemożliwym byłoby nawet empiryczne określenie czasowe; znaleźliśmy też prawidła syntetycznej jedni *a priori*, za pośrednictwem których mogliśmy antycypować doświadczenie.

Wobec braku tej metody i wobec urojenia, że zdania syntetyczne, zalecane przez doświadczałne użycie rozsądku jako jego zasady, dadzą się dowieść dogmatycznie, skutek był ten, że tak często, a zawsze na próżno próbowano znaleźć dowód na prawo dostatecznej przyczyny. O dwu innych analogiach nikt nie pomyślał, chociaż się nimi milczkiem zawsze posługiwano¹²⁵; brakowało bowiem wskazówki kategorii, która sama tylko może wykryć i uwydatnić wszelką przerwę [*Lücke*] rozsądku zarówno w pojęciach, jak i w zasadach.

¹²⁵ *Wobec braku tej metody i wobec urojenia, że zdania syntetyczne (...) dadzą się dowieść dogmatycznie (...) często, a zawsze na próżno, próbowano znaleźć dowód na prawo dostatecznej przyczyny. O dwu innych analogiach nikt nie pomyślał, chociaż się nimi milczkiem zawsze posługiwano — jedność całości świata, gdzie wszystkie zjawiska wiązać się z sobą powinny, jest widocznie wnioskiem tylko przyjętej tajemnie zasady wspólności wszystkich substancji, istniejących równocześnie; bo, gdyby one były odosobnione, to jako części nie wytworzyłyby całości; a gdyby ich powiązanie (wzajemne oddziaływanie rozmaitych szczegółów) nie było koniecznym już z powodu spółbytności; to by z tego, jako idealnego tylko stosunku, nie można było wnioskować o tamtym, jako realnym. A przecież okazaliśmy na swoim miejscu, że wspólność jest właściwie podstawą możliwości poznania empirycznego, spółistnienia, że zatem właściwie tylko z tego wnioskuje się o tamtej, jako jego warunku.* [przypis autorski]

4). Wymagalniki empirycznego myślenia w ogóle

1. Co się zgadza z formalnymi warunkami doświadczenia (wedle oglądu i pojęć), jest *możliwe*¹²⁶.

2. Co się wiąże z materialnymi warunkami doświadczenia (wrażenia), jest *rzeczywiste*.

3. Czego łączność z rzeczywistością określają powszechne warunki doświadczenia, jest *konieczne* (istnieje w sposób konieczny).

OBJAŚNIENIE

Kategorie sposobowości to mają w sobie szczególnego, że pojęcia, któremu są dodane jako orzeczenia, w najmniejszej mierze nie pomnażają jako określenia przedmiotu, lecz wyrażają tylko stosunek do władzy poznawczej. Choć pojęcie jakiejś rzeczy jest już całkiem zupełne, mogą przecież jeszcze pytać co do tego przedmiotu, czy on jest jeno możliwy, czy też rzeczywisty, albo jeżeli jest takim, czy nawet musi być koniecznym? Przez to nie są pomyślane jakieś dalsze określenia w samymże przedmiocie; tylko pytamy się jedynie, jak on się ma (wraz ze wszystkimi określeniami swoimi) względem rozsądku i jego empirycznego użytkowania, względem rozważki empirycznej i względem rozumu (w jego zastosowaniu do doświadczenia)?

Stąd też właśnie zasady sposobowości są po prostu tylko wyjaśnieniami pojęć możliwości, rzeczywistości i konieczności w ich użyciu empirycznym, a zarazem są zacieśnieniami [*Restrictionen*] wszystkich kategorii do użytku jedynie empirycznego, nie pozwalając na transcendentalny¹²⁷ i nie dopuszczając go. Bo jeżeli te posiadają nie samo tylko logiczne znaczenie, wyrażając analitycznie formę *myślenia*, lecz mają także dotyczyć *rzeczy* i ich możliwości, rzeczywistości i konieczności, to muszą się rozciągać na możliwe¹²⁸ doświadczenie i jego syntetyczną jednię, w której wyłącznie dawane nam bywają przedmioty poznania.

Wymagalnik możliwości rzeczy żąda tedy, żeby ich pojęcie zgadzało się z formalnymi warunkami doświadczenia w ogóle. Ta za przedmiotowa forma doświadczenia w ogóle zawiera w sobie wszelką syntezę, potrzebną do poznania przedmiotów. Pojęcie, obejmujące w sobie jakąś syntezę, trzeba uważać za *czcze*; nie odnosi się ono do żadnego przedmiotu, jeżeli synteza ta nie należy do doświadczenia, czy to jako z niego wzięta, a wtedy nazywa się *pojęciem empirycznym*, czy też jako taka, na której, jako na warunku apriorycznym polega doświadczenie w ogóle (jego forma), a wtedy jest *pojęciem czystym*, które przecież należy do doświadczenia, ponieważ jego przedmiot w nim jedynie napotkać można. Bo skądże weźmiemy cechę możliwości jakiegoś przedmiotu, pomyślanego przez syntetyczne pojęcie *a priori*, jeżeli nie dostarczy jej nam synteza, stanowiąca formę empirycznego poznania przedmiotów? Że w pojęciu takim nie powinna się mieścić żadna sprzeczność, jest to oczywiście koniecznym logicznym warunkiem; ale to nie wystarcza wcale do zapewnienia przedmiotowej rzeczywistości pojęcia, tj. możliwości takiego przedmiotu, jaki w pojęciu został pomyślany. I tak w pojęciu figury, zamkniętej między dwiema liniami prostymi, nie ma sprzeczności, bo pojęcia o dwu liniach prostych i ich zetknięciu się nie zawierają zaprzeczenia jakiejś figury; niemożliwość atoli nie polega tutaj na pojęciu samym w sobie, lecz na jego konstrukcji w przestrzeni, tj. na warunkach przestrzeni i jej określeniu; a te mają znów swoją przedmiotową rzeczywistość, tj. rozciągają się do możliwych *rzeczy*, ponieważ zawierają w sobie *a priori* formę doświadczenia w ogóle.

A teraz pokażemy naocznie rozległy pożytek i wpływ tego wymagalnika możliwości. Kiedy sobie wyobrażam rzecz jakąś, która jest trwałą tak, że wszystko, co się kolejno zmienia, liczy się tylko do jej stanu: to z takiego jeno pojęcia nigdy nie mogę poznać, czy rzecz taka jest możliwą. Albo wyobrażam sobie coś, co ma mieć tę własność, że gdy ono istnieje, to zawsze i nieuchronnie następuje po nim coś innego; można by to sobie bądź co bądź pomyśleć bez sprzeczności, ale nie można z tego osądzić, czy własność

¹²⁶*możliwe* — w całym tym ustępie Kant bierze wyrazy: „*möglich*”, „*Möglichkeit*” w trojakim znaczeniu: 1-0 według określenia zawartego w pierwszym wymagalniku; 2-0 jako równoznaczne z wyrażeniem: „realny przedmiotowo, transcendentalna prawda”; 3-0 jako najogólniejsze przeciwstawienie rzeczywistości bez wglądania w jakie bądź warunki. Można by próbować wyróżnienia za pomocą: „możliwy” i „możliwy”; ale mało by się to przyczyniło do jasności wykładu. Poprzestać więc postanowiłem na tym tylko ostrzeżeniu, które zawdzięczam E. Adickesowi. [przypis redakcyjny]

¹²⁷*transcendentalny [użytek]* — właściwie: transcendentny. [przypis tłumacza]

¹²⁸*możliwe* — tj. jakie bądź. [przypis tłumacza]

taka (jako przyczynowość) napotyka się w jakiejś możliwej rzeczy. Wreszcie mogą sobie wyobrazić różne rzeczy (substancje), tak urządzone, że stan jednej pociąga za sobą jakieś następstwo w stanie drugiej, i nawzajem; ale czy taki stosunek może przysługiwać jakimś rzeczom, tego niepodobna wyprowadzić z tych pojęć, zawierających dowolną jedynie syntezę. Przez to więc tylko, że w pojęciach tych wyrażają się *a priori* stosunki spostrzeżeń w każdym doświadczeniu, poznaje się ich przedmiotową realność, tj. ich transcendentálną prawdziwość, i to zaiste niezależnie od doświadczenia, ale bynajmniej nie niezależnie od odnoszenia się do formy doświadczenia w ogóle, — oraz syntetyczną jednię, w której wyłącznie można poznać przedmioty empirycznie.

Gdyby się atoli zechciało tworzyć nowe pojęcia o substancjach, siłach, wzajemnych oddziaływaniach, z tego materiału, jakiego dostarcza nam spostrzeganie, lecz nie biorąc w doświadczeniu przykładu nawet ich powiązania: to by się popadło w same urojenia, których możliwość nie ma w sobie żadnej zgoła cechy, gdyż przy nich nie bierze się doświadczenia za nauczyciela, ani z niego nie wydobywa się tych pojęć. Takie pojęcia urojone mogą osiągnąć znanie swej możliwości nie *a priori*, jak kategorie, jako warunki, od których zależy całe doświadczenie, lecz tylko *a posteriori* jako takie, które dają nam samo doświadczenie; s możliwość ich albo winna być poznana *a posteriori* i empirycznie, albo też wcale poznana być nie może. Jakaś substancja, która by trwale obecną była w przestrzeni, nie wypełniając jej jednak (np. owa rzecz pośrednia między materią a myślącymi istotami, jaką niektórzy chcieli wprowadzić), albo jakaś osobna zasadnicza siła umysłu naszego, mogąc naprzód *ogłądać* przyszłość (a nie wywnioskowywać ją tylko); albo wreszcie jakaś jego władza pozostawania we wspólności myśli z innymi ludźmi (choćby nie wiem jak oddalonymi): są to pojęcia, których możliwość jest zgoła bezpodstawna, gdyż nie mogą one się oprzeć na doświadczeniu i jego znanych prawach, a bez tego jest to dowolne połączenie myśli, które chociaż nie zawiera w sobie sprzeczności, nie może przecież rościć żadnej pretensji do przedmiotowej realności, a więc i do możliwości takiego przedmiotu, jaki się pomyśleć zapragnie. Co dotyczy realności, to zakazanym jest samo przez się pomyśleć ją sobie *in concreto*, nie biorąc doświadczenia na pomoc, gdyż ona rozdana się tylko na wrażenie, jako materię doświadczenia, a nie dotyka formy stosunku, z którą by bądź co bądź igrac było można w urojeniach.

Pomijam atoli wszystko, czego możliwość da się wyprowadzić tylko z rzeczywistości w doświadczeniu, i rozważam tu jedynie możliwość rzeczy z pojęć apriorycznych, o których to rzeczach nie przestaję utrzymywać, że one nigdy nie mogą wynikać z takich pojęć same dla siebie, lecz zawsze tylko jako formalne i przedmiotowe warunki doświadczenia w ogóle.

Wydaje się wprawdzie na pozór, jakoby możliwość trójkąta mogła być sama w sobie poznana z pojęcia o nim (od doświadczenia jest ono niezależne na pewno); bo istotnie możemy mu całkiem *a priori* dać przedmiot, tj. skonstruować go. Ale ponieważ jest to tylko forma przedmiotu, pozostałby on zawsze tylko wytworem wyobraźni, którego przedmiot co do możliwości byłby wciąż wątpliwym, bo do tego wymaga się czegoś więcej jeszcze, mianowicie, żeby taka figura pomyślaną została zgodnie z tymi samymi warunkami, na których opierają się wszystkie przedmioty doświadczenia. Otóż, że przestrzeń jest formalnym apriorycznym warunkiem doświadczeń zewnętrznych, że ta sama kształtująca synteza, przez którą kreślimy w wyobraźni trójkąt, jest całkiem jednorodną z tą, jakiej dokonywamy w ujęciu zjawiska, by z tego utworzyć sobie pojęcie doświadczalne: — to tylko i to jedynie wiąże z tym pojęciem wyobrażenie o możliwości takiej rzeczy. I tak też możliwość wielkości ciągłych, owszem wielkości w ogóle, ponieważ, pojęcia o nich są wszystkie syntetyczne, nigdy nie widnieje z samych pojęć, lecz dopiero z pojęć jako formalnych warunków określenia przedmiotów w doświadczeniu w ogóle. I gdzieżby miano szukać przedmiotów, odpowiadających pojęciom, jeżeli nie w doświadczeniu, które jedynie daje nam przedmioty? — jakkolwiek my, nie czekając na doświadczenie, możemy poznawać i charakteryzować możliwość rzeczy, jedynie w odniesieniu do formalnych warunków, pod którymi w doświadczeniu w ogóle bywa coś określone jako przedmiot, a zatem całkiem *a priori*, lecz zawsze tylko w odniesieniu do doświadczenia i w jego granicach.

Wymagalnik poznawania *rzeczywistości rzeczy* żąda *spostrzegania*, więc wrażenia świadomego siebie, wprawdzie nie bezpośrednio od samego przedmiotu, którego istnienie

mamy poznać, ale w każdym razie od jego łączności z jakimś rzeczywistym spostrzeżeniem, według analogii doświadczenia, przedstawiających wszelkie realne powiązanie w doświadczeniu w ogóle.

W *samym tylko pojęciu* jakiejś rzeczy nie można odnaleźć żadnej cechy jego istnienia. Bo chociażby ono było tak zupełne, iżby najmniejszej nie brakło drobnostki, by pomyśleć sobie rzecz ze wszystkimi jej wewnętrznymi określeniami; to istnienie nie ma z tym wszystkim nic zgola do czynienia, lecz tylko z pytaniem: czy rzecz taka jest nam dana, tak żeby jej spostrzeżenie mogło bądź co bądź iść przed pojęciem. Bo gdy pojęcie idzie przed spostrzeżeniem, to znaczy tylko, że jest możliwe; natomiast spostrzeżenie, dające materiał pojęciu, jest jedynym znamieniem rzeczywistości. Można wszelako nawet przed spostrzeżeniem rzeczy, a zatem porównawczo *a priori* poznać jej istnienie, jeśli tylko łączy się ona z niektórymi spostrzeżeniami, według zasad empirycznego ich powiązania (według analogii). Wówczas bowiem istnienie rzeczy łączy się z naszymi spostrzeżeniami w możliwym doświadczeniu, i możemy według wskazówki owych analogii przedostać się od naszego rzeczywistego spostrzeżenia do rzeczy w szeregu możliwych spostrzeżeń. I tak poznajemy istnienie materii magnetycznej, przenikającej wszystkie ciała, ze spostrzeżenia przyciągania opilek żelaznych, chociaż z powodu właściwości narządów naszych niemożliwym jest dla nas bezpośrednie spostrzeganie owej materii. w ogóle bowiem, wedle praw zmysłowości i osnowy [Context] spostrzeżeń naszych, doszlibyśmy w doświadczeniu nawet do bezpośredniego empirycznego ich oglądania, gdyby zmysły nasze były delikatniejsze, gdyż ich grubość nic nie obchodzi formę możliwego doświadczenia w ogóle. Dokąd zatem starczy spostrzeganie i jego przynależność według praw empirycznych, dotąd sięga też nasze poznanie istnienia rzeczy. Jeżeli nie rozpoczniemy od doświadczenia, albo jeżeli nie będziemy postępowali wedle praw empirycznej łączności zjawisk, to na próżno puszyć się będziemy, że chcemy odgadnąć czy wy badać istnienie jakiejś rzeczy.

Potężny atoli zarzut¹²⁹ przeciwko tym prawidłom pośredniego dowodzenia istnienia czyni *idealizm*, którego odparcie znajdzie tu miejsce odpowiednie.

ODPARCIE IDEALIZMU

Idealizm (rozumiem tu id. *materialny* [tj. treściowy]) jest to teoria, utrzymująca, że istnienie przedmiotów w przestrzeni po zewnątrz nas jest albo wątpliwe i nieudowodnione, albo też wprost nieprawdziwe i niemożliwe; pierwszy jest to *problematyczny* idealizm Kartezjusza, podającego *jedno* tylko empiryczne twierdzenie (*assertio*), mianowicie: *ja jestem*, za niewątpliwe; drugi jest to *dogmatyczny* idealizm Berkeley'a, który oświadcza, że przestrzeń ze wszystkimi rzeczami, którym on naznacza ją jako warunek nieodłączny, jest czymś, co samo w sobie jest niemożliwe a stąd i rzeczy w przestrzeni poczytuje za proste urojenia. Idealizm dogmatyczny jest nieuchronny, jeżeli się uważa przestrzeń za przymiot, mający przysługiwać rzeczom samym w sobie; gdyż wówczas jest ona wraz ze wszystkim, czemu służy za uwarunkowanie, marą [*ein Unding*]. Podstawę atoli tego idealizmu jużesmy zburzyli w Estetyce transcendentalnej. Idealizm problematyczny, który nic w tej mierze nie twierdzi, lecz tylko uwydatnia niemożność udowodnienia istnień innych prócz naszego własnego za pośrednictwem bezpośredniego doświadczenia, jest rozumny i zgodny z gruntownym filozoficznym trybem myśli, mianowicie, że zanim się znajdzie dostateczny dowód, nie można sobie pozwolić na jakiś sąd stanowczy. Żądany dowód winien więc wykazać, że o rzeczach zewnętrznych mamy także *doświadczenie*, a nie tylko *urojenie*; a tego niepodobna dokonać inaczej, jak mogąc udowodnić, że nawet nasze wewnętrzne doświadczenie, dla Kartezjusza niewątpliwe, umożliwia się tylko przez przyznanie z góry oświadczenia zewnętrznego.

Twierdzenie

Już sama tylko, empirycznie atoli określona, świadomość mego własnego istnienia dowodzi istnienia przedmiotów w przestrzeni po zewnątrz mnie.

DOWODZENIE

¹²⁹ Potężny atoli zarzut (...) — od tego miejsca aż do Uwagi 3. [...] całe odparcie „idealizmu” jest dodatkiem drugiego wydania. [przypis tłumacza]

Jestem świadom swego istnienia jako określonego w czasie. Wszelkie określenie czasowe dopuszcza z góry coś *trwałego* w spostrzeżeniu. Ten trwały pierwiastek jednak nie może być we mnie oglądem. Wszystkie bowiem określniki mojego istnienia, dające się we omie odnaleźć, są to wyobrażeniami jako takie wymagają same wyróżnionego od siebie trwałego pierwiastku, względnie do którego mogłaby zostać określona ich przemiana, a więc i moje istnienie w czasie, w którym one przemianie ulegają¹³⁰. Zatem spostrzeganie tego trwałego pierwiastku umożliwia się tylko przez *rzecz* po zewnątrz mnie, a nie przez samo *wyobrażenie* rzeczy po zewnątrz mnie. A więc określenie mego istnienia w czasie możliwym jest jedynie dzięki istnieniu przedmiotów rzeczywistych, jakie po zewnątrz siebie spostrzegam. A że świadomość w czasie jest połączona sposobem koniecznym ze świadomością możliwości tego określenia czasowego, jest więc również sposobem koniecznym połączona z istnieniem rzeczy po zewnątrz mnie, jako warunkiem określenia czasowego, tj. świadomość mego własnego istnienia jest zarazem bezpośrednią świadomością istnienia innych rzeczy po zewnątrz mnie.

Uwaga 1. W dowodzeniu powyższym można spostrzec, że grę, prowadzoną przez idealizm, zwróciło się z większą słusznością przeciwko niemu samemu. On przyjmował, że jedynym bezpośrednim doświadczeniem jest wewnętrzne, i że z niego dopiero *wyprowadza się wnioski* o rzeczach zewnętrznych, ale tylko w sposób niepewny, jak bywa zawsze, kiedy się z danych skutków wnioskuje o *określonych* przyczynach, boć przecie i w nas samych może leżeć przyczyna wyobrażeń, które przypisujemy, może mylnie, rzeczom zewnętrznym. Tymczasem tutaj dowodzi się, że właściwie doświadczenie zewnętrzne jest bezpośrednim¹³¹, że tylko za jego pośrednictwem umożliwia się, wprawdzie nie świadomość naszego własnego istnienia, ale przecie jego określenie w czasie, tj. doświadczenie wewnętrzne. Zapewne, wyobrażenie: *ja jestem*, wyrażające świadomość, mogącą towarzyszyć wszelkiemu istnieniu, jest tym, co zawiera w sobie bezpośrednio istnienie podmiotu; nie zawiera jednak żadnego jego *poznania*, a więc i nie empirycznego, tj. doświadczenia; bo do tego potrzeba, prócz myśli o czymś istniejącym, jeszcze oglądania, jak tu, wewnętrznego, co do którego, tj. co do czasu, podmiot musi być określonym, ku czemu przedmioty zewnętrzne są nieodzowne; a więc nawet samo wewnętrzne doświadczenie możliwym jest tylko pośrednio i tylko przy pomocy zewnętrznego.

Uwaga 2. Z tym też zgadza się doskonale wszelkie doświadczalne użytkowanie z naszej władzy poznawczej w określeniu czasu. Nie tylko że wszelkie określenie czasowe możemy postrzegać jedynie dzięki kolejnej zmianie w stosunkach zewnętrznych (ruch) w odniesieniu do pierwiastku trwałego w przestrzeni (np. ruch słońca względem przedmiotów ziemskich); lecz nie mamy nawet nic trwałego, co byśmy podłożyć mogli pod pojęcie substancji, jako ogląd, prócz tylko *materii*; a nawet ta trwałość nie jest zaczerpnięta z doświadczenia zewnętrznego, lecz przypuszczona *a priori* jako konieczny warunek wszelkiego określenia czasowego, a więc także jako określenie zmysłu wewnętrznego, co do naszego własnego myślenia, przez istnienie rzeczy zewnętrznych. Świadomość samego siebie w wyobrażeniu *Ja* nie jest wcale oglądem, lecz tylko wyobrażeniem *umysłowym* [*eine blosse intellektuelle Vorstellung*] samoistności myślącego podmiotu. Stąd to *Ja* nie ma też najmniejszego orzeczenia oglądu, które by, jako trwałe, mogło służyć za współzależnik [*Correlat*] określeniu czasowemu w zmyśle wewnętrznym, jakim jest, dajmy na to, *nieprzenikliwość* w materii, jako oglądu *empirycznego*.

Uwaga 3. Z tego, że do umożliwienia określonej świadomości nas samych niezbędnym jest istnienie przedmiotów zewnętrznych, nie wynika, jakoby każde oglądowe wyobrażenie

¹³⁰ *Ten trwały pierwiastek...* — ustęp „Ten trwały pierwiastek (...)” do „(...) przemianie ulegają” włożono tu stosownie do żądania Kanta, wyrażonego w przedmowie do drugiego wydania (...). W samym zaś tym wydaniu są tylko słowa następujące: „Ten trwały pierwiastek jednak nie może być czymś we mnie; ponieważ właśnie moje istnienie w czasie może zostać określonym dopiero przez ten trwały pierwiastek”. [przypis tłumacza]

¹³¹ *Tymczasem tutaj dowodzi się, że właściwie doświadczenie zewnętrzne jest bezpośrednim* — *Bezpośrednia świadomość istnienia rzeczy zewnętrznych nie przypuszcza się w obecnym twierdzeniu, lecz się dowodzi, czy rozumiemy możliwość tej świadomości, czy nie. Pytanie co do tej możliwości byłoby takie: czy mamy tylko zmysł wewnętrzny, a nie mamy zewnętrznego, tylko zewnętrzne urojenie [äusere Einbildung]? Jasnym jest atoli, że ażeby sobie coś bodaj uroić jeno jako coś zewnętrznego, tj. przedstawić zmysłowi w unaocznieniu, musimy już posiadać zmysł zewnętrzny, a tym sposobem wyróżnić bezpośrednio samą wrażliwość zewnętrznego oglądania od samorzutności, znamionującej każde urojenie. Bo uroić sobie tylko nawet zmysł zewnętrzny znaczyłoby to zniszczyć samą zdolność oglądania, która ma zostać określona przez wyobrażenie.* [przypis autorski]

rzeczy zewnętrznych zamykało w sobie zarazem ich istnienie, gdyż owo wyobrażenie może być przecież skutkiem tylko wyobraźni (tak w sennych marzeniach, jak w obłąkaniu); istnieje ono tylko dzięki odtworzeniu dawniejszych spostrzeżeń zewnętrznych, które, jak okazano, możliwe są jedynie przy pomocy *rzeczywistości zewnętrznych przedmiotów*. Tu miano tylko dowieść, że doświadczenie wewnętrzne w ogóle staje się możliwym wyłącznie dzięki doświadczeniu zewnętrznemu w ogóle. Czy to lub owo mniemane doświadczenie nie jest urojeniem tylko, to potrzeba wy badać wedle jego szczegółowych określeń i przez zestawienie ze sprawdzianami wszelkiego rzeczywistego doświadczenia.

Co się wreszcie tyczy trzeciego wymagalnika, to rozciąga się on na materialną konieczność w istnieniu, a nie na formalną tylko i logiczną — w powiązaniu pojęć. A ponieważ żadne istnienie przedmiotów zmysłowych nie może być poznane całkiem *a priori*, ale jeno porównawczo *a priori* względnie do innego danego już istnienia, lecz i wtedy nawet może przyjść do takiego tylko istnienia, jakie gdzieś zawartym być musi w związku doświadczenia, którego dane spostrzeżenie jest częścią: więc też konieczność istnienia nigdy nie może zostać poznana z pojęć, lecz zawsze tylko z łączności z tym, co jest spostrzegającym, wedle powszechnych praw doświadczenia. Otóż nie ma żadnego istnienia, które by mogło zostać poznane jako konieczne pod warunkiem innych danych zjawisk, prócz istnienia skutków z danych przyczyn wedle praw przyczynowości. A zatem poznać możemy nie konieczność istnienia rzeczy (substancji), lecz tylko konieczność istnienia ich stanu i to z innych stanów, danych w spostrzeganiu, według empirycznych praw przyczynowości. Stąd wynika, że sprawdzian konieczności mieści się jedynie w prawie możliwego doświadczenia, iż wszystko, co się dzieje, określone jest *a priori*, przez swoją przyczynę w zjawisku. Poznajemy zatem jeno konieczność *skutków* w przyrodzie, których przyczyny są nam dane, a cecha konieczności w istnieniu nie sięga dalej niż pole możliwego doświadczenia, a nawet na tym polu nie popłaca ona co do istnienia rzeczy jako substancji, gdyż te nigdy nie mogą być rozpatrywane jako skutki empiryczne czyli coś, co się dzieje i powstaje. Konieczność tedy dotyczy tylko stosunków zjawisk wedle dynamicznego prawa przyczynowości; i na tym opiera się możliwość wnioskowania *a priori* z jakiegoś danego istnienia (przyczyny) o innym istnieniu (skutku). Wszystko, co się dzieje, jest koniecznym hipotetycznie: oto zasada, poddająca przemianę w świecie pewnemu prawu, tj. prawidłu istnienia koniecznego, bez czego by nie istniała sama przyroda. Stąd zdanie: nic się nie dzieje z ślepego przypadku (*in mundo non datur casus*) jest apriorycznym prawem przyrody; podobnie, żadna konieczność w przyrodzie nie jest ślepą, lecz uwarunkowaną, więc zrozumiałą koniecznością (*non datur fatum* (=nie ma Przeznaczenia]). Oba są takimi prawami, co poddają grę przemian *przyrodzie rzeczy* (jako zjawiskom), czyli, co jest równoznaczne, jedności rozsądku, w którym wyłącznie tylko należeć mogą do doświadczenia, jako syntetycznej jedni zjawisk.

Obie te zasady liczą się do dynamicznych. Pierwsza jest właściwie wynikiem zasady przyczynowości (pod analogiami doświadczenia). Druga należy do zasad sposobowości, przydającej do określenia przyczynowego jeszcze pojęcie konieczności, zależnej jednak od prawidła rozsądku.

Zasada ciągłości w szeregu zjawisk (przemian) zakazała wszelkiego przeskoku (*in mundo non datur saltus*), ale też w ogóle wszystkich empirycznych oglądów w przestrzeni, zakazała wszelkiej przerwy czy rozpadliny między dwoma zjawiskami (*non datur hiatus*); tak bowiem wyrazić da się to zdanie, że nic nie może wejść do doświadczenia, co by do wodziło próżni (*vacuum*), lub ją dopuszczało bodaj jako część syntezy empirycznej. Bo co się tyczy próżni [*das Leere*], dającej się pomyśleć poza polem możliwego doświadczenia (świata), to nie należy ona do jurysdykcji samego rozsądku, rozstrzygającego jeno pytania, odnoszące się do użytkowania danych zjawisk na rzecz poznania empirycznego, — i stanowi zadanie dla idealnego [*idealistische*] rozumu, który wybiega poza dziedzinę możliwego doświadczenia i chce wydawać sądy o tym, co je samo otacza i ogranicza; musi więc być rozważonym w dialektyce transcendentnej.

Te cztery zdania (*in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum*) łatwo moglibyśmy, tak jak wszystkie zasady transcendentnego pochodzenia, wystawić wedle ich porządku, zgodnie z porządkiem kategorii i każdemu wskazać właści-

we jego miejsce; lecz wyćwiczony już czytelnik sam tego dokona lub też łatwo odkryje ku temu wskazówkę. Jednocześnie zaś one wszystkie w tym, by w syntezie empirycznej nie dopuszczać nic takiego, co by uszczerbek i szkodę wyrządzić mogło rozsądkowi i nieprzerwanemu związkowi wszystkich zjawisk, tj. jedności jego pojęć. W nim bowiem tylko możliwą jest jednia doświadczenia, w której wszystkie spostrzeżenia miejsce swoje mieć muszą.

Czy pole możliwości jest większe od pola obejmującego całą rzeczywistość, a to znów większe od mnogości tego, co jest konieczne, są to ładne [*artige*] pytania, mogące nawet znaleźć rozwiązanie syntetyczne; ale i one podpadają tylko jurysdykcji rozumu; gdyż wypowiadają mniej więcej tyleż co: czy wszystkie rzeczy, jako zjawiska, należą wręcz do ogółu i osnowy [*Context*] jednego-jedynego doświadczenia, którego częścią jest każde dane spostrzeżenie, tak że ten ogół nie mógłby zostać złączonym z żadnymi innymi zjawiskami; czy też moje spostrzeżenia mogą należeć do więcej niż *jednego* możebnego doświadczenia (w jego powszechnej łączności). Rozsądek doświadczeniu w ogóle daje *a priori* prawidło tylko co do podmiotowych i formalnych warunków, zarówno zmysłowości jak apercepcji, umożliwiających toż doświadczenie. Innych form oglądania (niż przestrzeń i czas), oraz innych form rozsądku (niż dyskursywnego myślenia czyli poznania przez pojęcia), chociażby były możebne, nie zdołamy sobie w żaden sposób wymyślić i uczynić zrozumiałymi; ale, gdybyśmy nawet zrobić to zdołali, nie przystawałyby one do doświadczenia, jako jedynego poznawania, w którym przedmioty są nam dane. Czy mogą być jakieś inna spostrzeżenia niż te, co należą w ogóle do naszego całego możliwego doświadczenia¹³²; czy zatem może istnieć całkiem inne jeszcze pole materii, — tego rozsądek rozstrzygnąć nie potrafi; zajmuje się on tylko syntezą tego, co jest dane. Zresztą wielce rażąca jest nędzota naszych zwykłych wniosków, służących do wytworzenia wielkiego państwa możliwości, którego małą jeno częścią jest wszelka rzeczywistość (wszelki przedmiot doświadczenia). Wszystko, co rzeczywiste, jest możliwe; z tego wolno tylko wedle logicznych prawideł odwracania sądów wyprowadzić zdanie szczegółowe: niektóra możliwość jest rzeczywistą, co tyle chyba znaczy jak: wiele jest możliwości, które nie są rzeczywistymi. Z pozoru zdaje się wprawdzie, jakoby można wprost nawet podnieść liczbę możliwości ponad liczbę rzeczywistości przez to, że coś jeszcze przybyć musi do tamtej, ażeby tę wytworzyć. Ale ja takiego przybytku do możliwości nie znam. Bo co by ponad nią dodanym być musiało, byłoby niemożliwym. Może przybyć tylko do mego rozsądku coś ponad zgodność z formalnymi warunkami doświadczenia, mianowicie powiązanie z jakimś spostrzeżeniem; lecz co z nim jest powiązane według praw empirycznych, jest rzeczywistym, chociaż bezpośrednio nie da się postrzegać. Atoli żeby w nieprzerwanym związku z tym, co mi jest dane w spostrzeżeniu możliwym był inny szereg zjawisk, a zatem więcej niż jedno-jedne, wszechobejmujące doświadczenie, — nie da się wywnioskować z tego, co jest danym, a tym mniej jeszcze gdy nic danym nie jest, gdyż bez materiału nic nigdzie pomyśleć niepodobna. Co jest możliwym tylko pod warunkami, które same są tylko możebnymi, nie jest możliwym *w całej pełni* [*in aller Absicht*]. A w takiej pełni właśnie pojmuje się to pytanie, kiedy chce się wiedzieć, czy możliwość rzeczy rozciąga się dalej, niż sięgnąć może doświadczenie.

Wzmiankowałem tylko o tych pytaniach, aby nie zostawić żadnej przerwy w tym, co wedle pospolitego mniemania należy do pojęć rozsądkowych. W istocie jednak bezwzględna możliwość (ważna w całej pełni) nie jest wcale pojęciem tylko rozsądkowym i w żaden sposób nie może mieć zastosowania empirycznego, lecz należy wyłącznie do rozumu, wybiegającego poza wszelkie możliwe empiryczne użytkowanie z rozsądku. Musieliśmy się tedy zadowolić tutaj krytycznym jedynie zastrzeżeniem, pozostawiając zresztą tę sprawę w ciemności aż do dalszego kiedyś zastanowienia.

Mając zakończyć ten czwarty numer a wraz z nim i systemat wszystkich zasad czystego rozsądku, muszę jeszcze wskazać powód, dla czego zasady sposobowości nazwałem właśnie wymagalnikami. Wyrazu tego nie biorę tutaj w tym znaczeniu, jakie mu niektórzy nowsi pisarze filozoficzni nadali, wbrew rozumieniu matematyków, do których on przecie właściwie należy, mianowicie, jakoby słowo „wymagać” [*postuliren*] miało znaczyć toż samo, co podawać jakieś zdanie za bezpośrednio pewne, bez uzasadnienia lub dowodu; gdyż

¹³²*całego możliwego doświadczenia* — tj. jakiego bądź. [przypis tłumacza]

gdybyśmy się na to zgodzić mieli przy sądach syntetycznych, jakkolwiek byłyby oczywistymi, iż wolno je uczcić bezwarunkowym uznaniem, bez dedukcji, na mocy własnego ich wyroku: to przypadłaby wszelka krytyka rozsądku; a ponieważ nie brak najzuchwalszych uroszczeń, jakimi nie gardzi nawet wiara pospolita (która przecież nie jest uwierzytelnieniem [*kein Creditiv*]); więc rozsadek nasz stanie otworem każdemu obłudowi, nie mogąc odmówić swego uznania wyrzeczeniom takim, które, choć bezprawnie, lecz tym samym tonem pewności zażądają przyjęcia jako pewniki rzeczywiste. A więc kiedy do pojęcia jakiejś rzeczy dołącza się syntetycznie *a priori* jakieś określenie, to do takiego zdania niezbędnie dodać należy, jeżeli nie dowód, to przynajmniej wywód uprawnienia tego, co się w nim utrzymuje.

Zasady sposobowości nie są jednak przedmiotowo-syntetycznymi, gdyż orzeczenia możliwości, rzeczywistości i konieczności nie pomnażają bynajmniej pojęcia, o którym zostały wypowiedziane, przez to, iż do wyobrażenia przedmiotu dodają coś jeszcze. Ale ponieważ mimo to są one bądź co bądź syntetycznymi, więc są nimi tylko podmiotowo, tj. do pojęcia jakiejś rzeczy (realności), nic zresztą o niej nie wypowiadając, dołączają siłę poznawczą, w której owo pojęcie powstaje i ma swą siedzibę, tak że jeśli w rozsądku jeno wiąże się z formalnymi warunkami doświadczenia, to przedmiot jego zowie się *możliwym*; jeżeli się łączy ze spostrzeżeniem (wrażeniem, jako materią zmysłów) i przez nie jest określone za pośrednictwem rozsądku, to przedmiot jest *rzeczywistym*; a jeżeli przez łączność spostrzeżeń jest określony według pojęć, to przedmiot nazywa się *koniecznym*. A więc zasady sposobowości nie wypowiadają o jakimś pojęciu nic innego prócz czynności władzy poznawczej, która pojęcie to rodzi. Otóż w matematyce wymagalnikiem zwie się twierdzenie praktyczne, mieszczące w sobie tylko syntezę, za pomocą którego dajemy sobie dopiero jakiś przedmiot i wytwarzamy jego pojęcie, np. daną linią, z danego punktu na płaszczyźnie nakreślić okrąg koła; takiego twierdzenia nie można dowodzić dlatego, że postępowanie, przez nie żądane, jest właśnie tym, przez co dopiero wytwarzamy pojęcie o takiej figurze. Stąd takim samym prawem możemy także „wymagać” zasad sposobowości, gdyż one nie pomnażają swego pojęcia o rzeczach w ogóle¹³³, lecz wskazują tylko sposób, w jaki ono się łączy z siłą poznawczą.

Ogólna uwaga do systematu zasad¹³⁴

Jest to godnym pilnego baczenia, że nie zdołamy zrozumieć możliwości żadnej rzeczy według kategorii, lecz zawsze musimy mieć w pogotowiu ogląd, by nim dowieść przedmiotowej realności czystego pojęcia rozsądkowego. Weźmy np. kategorie stosunku. Z samych tylko pojęć niepodobna zrozumieć, jak 1) może coś istnieć tylko jako *podmiot*, a nie jako określenie jeno innych rzeczy, tj. jak może być *substancją*; albo jak 2) musi być coś innego dlatego, że coś je poprzedziło, więc jak cośkolwiek w ogóle może być przyczyną; albo jak 3) gdy istnieje kilka rzeczy, to z tego, że jedna z nich jest, coś wpływa na resztę i nawzajem, i w ten sposób może się ujawnić jakaś wspólność substancji. To samo stosuje się do wszystkich innych kategorii, np. jak rzecz pewna może być jednorodna z wieloma, tj. być jakąś wielkością itd. Dopóki tedy brak oglądu, nie wiadomo, czy za pomocą kategorii jest jakiś przedmiot pomyślanym, i czy gdziekolwiek może im przysługiwać jakiś przedmiot; i tak stwierdzamy, że one same w sobie nie są wcale *poznaniem*, lecz tylko *formami myślenia*, aby z danych oglądów wytwarzać poznania.

Stąd też pochodzi także, iż z samych kategorii nie można utworzyć żadnego zdania syntetycznego. Np. we wszelkim istnieniu jest substancja, tj. coś, co może istnieć tylko jako podmiot, a nie jako gołe orzeczenie; albo, każda rzecz jest jakąś wielkością [*ein Quantum*] itd. — w takich zdaniach nie ma nic, co by nam mogło posłużyć do wyjścia poza dane pojęcie i połączenia z niem innego. Dlatego to nigdy się nie powiodło dowiedzenie jakiegoś syntetycznego zdania za pomocą samych czystych pojęć rozsądkowych, np. zdania: wszystko, co przypadkiem istnieje, ma jakąś przyczynę. Nigdy tu dalej

¹³³Zapewne, mówiąc o *rzeczywistości* jakiejś rzeczy, twierdzę więcej, niż mówiąc o *możliwości*; lecz nie w samej rzeczy, gdyż ona nie może nigdy więcej zawierać w rzeczywistości, niż było zawarte w jej całkowitej możliwości. Tylko ponieważ możliwość była tylko stwierdzeniem [*Position*] rzeczy w odniesieniu do rozsądku (do empirycznego jego użytkowania), rzeczywistość tedy jest zarazem powiązaniem rzeczy ze spostrzeżaniem. [przypis autorski]

¹³⁴Ogólna uwaga do systematu zasad — ta cała „Ogólna Uwaga” jest dodatkiem drugiego wydania. [przypis tłumacza]

posuwać się było niepodobna, jak do dowodzenia, że bez takiego związku nigdy byśmy nie mogli pojąć istnienia czegoś przypadkowego, tj. nie moglibyśmy *a priori* za pomocą rozsądku poznać istnienia takiej rzeczy; ale z tego bynajmniej nie wynika, iżby ten związek był zarazem warunkiem możliwości rzeczy samych. Jeżeli tedy zechcemy sobie przypomnieć nasze dowodzenie zasady przyczynowości, to zauważymy, że mogliśmy ją udowodnić tylko co do przedmiotów możliwego doświadczenia: wszystko, co się dzieje (wszelkie zdarzenie) przypuszcza z góry przyczynę; — i to w ten sposób, że mogliśmy ją udowodnić nie z samych pojęć, lecz tylko jako podstawę możliwości doświadczenia, więc *poznania* jakiegoś przedmiotu danego w *ogłądzie empirycznym*. Niepodobna wprawdzie zaprzeczyć, że mimo to zdanie, iż wszelka przypadkowość musi mieć jakąś przyczynę, jasno się każdemu przedstawia z samych tylko pojęć; ale wówczas pojęcie czegoś przypadkowego jest już tak urobione, że mieści w sobie nie kategorię sposobowości (jako coś, czego niebyt daje się pomyśleć), lecz kategorię stosunku (jako coś, co może istnieć jedynie jako wynik czegoś innego); a w takim razie jest zdaniem identycznym: Co może istnieć tylko jako wynik, ma swoją przyczynę. Istotnie, kiedy mamy podać przykłady istnienia przypadkowego, powołujemy się zawsze na *przemiany*, a nie tylko na *możliwość myśli o odwrotniku*¹³⁵. Przemiana zaś jest to zdarzenie, które jako takie jest możliwe tylko dzięki przyczynie, którego zatem niebyt jest w sobie możliwy; i tak poznajemy przypadkowość stąd, że coś może istnieć tylko jako skutek działania pewnej przyczyny; jeżeli więc jakąś rzecz uważamy za przypadkową, to jest to zdaniem analitycznym, gdy się powiada, że ma ona jakąś przyczynę.

Dziwniejszym jest jeszcze to, że chcąc zrozumieć możliwość rzeczy, zgodnie z kategoriami, a więc okazać *przedmiotową realność tychże*, potrzebujemy nie tylko jakichś *ogłądów*, lecz zawsze właśnie *ogłądów zewnętrznych*. Wziąwszy np. pod uwagę czyste pojęcia *stosunku*, przekonywamy się, że 1) by pojęciu *substancji* odpowiednio dać coś *trwałego* w ogłądzie (i przez to wykazać przedmiotową realność tego pojęcia), potrzebujemy oglądu przestrzeni (materii), bo tylko przestrzeń określa trwale; czas zaś, więc i wszystko, co jest w zmyśle wewnętrznym, upływa ustawicznie; 2) aby przedstawić *przemianę* jako ogład odpowiadający pojęciu *przyczynowości*, musimy wziąć dla przykładu ruch, jako przemianę w przestrzeni, ba, jedynie tym sposobem możemy sobie unaocznić przemiany, których możliwości nie zdoła pojąć żaden czysty rozsądek. Przemiana jest to połączenie wręcz sobie przeciwstawnych określeń w istnieniu teź samej rzeczy. Jak to być może, iżby z pewnego danego stanu wynikał wręcz mu przeciwny stan tej samej rzeczy, tego żaden rozum nie może bez przykładu nie tylko pojąć, lecz bez oglądu nie może nawet zrozumieć sobie uczynić; a ten ogład jest ogładaniem ruchu pewnego punktu w przestrzeni, którego istnienie w rozmaitych miejscach (jako następstwo przeciwstawnych określeń) jedynie dopiero unaocznia nam zmianę. Bo nawet, gdy następnie zechcemy przemiany wewnętrzne wystawić sobie w myśli, to nosimy przez ogład zewnętrzny uczynić kształtownie pochwytnym czas, jako formę zmysłu wewnętrznego, za pomocą linii, a wewnętrzną przemianę jako kreślenie tej linii (ruch), a więc kolejne istnienie nas samych w rozmaitym stanie. A właściwym tego powodem jest to, że wszelka przemiana przypuszcza z góry coś trwałego w ogłądzie choćby tylko zostać spostrzeżoną jako przemiana; w zmyśle zaś wewnętrznym nie napotykamy żadnego zgoła trwałego oglądu. — Nakoniec kategoria *wspólności*, co do możliwości swojej, nie da się wcale pojąć samym tylko rozumem, i niepodobna też przedmiotowej realności tego pojęcia dojrzeć bez oglądu i to oglądu zewnętrznego w przestrzeni. Bo jakże pomyśleć sobie taką możliwość, że, kiedy istnieje kilka substancji, może coś z istnienia jednej wynikać dla istnienia drugiej i nawzajem (jako skutek), i dlatego, że w pierwszej coś jest, to i w innych także musi być coś, czego z istnienia tylko tych drugich wyrozumieć niepodobna? — tego

¹³⁵ Istotnie, kiedy mamy podać przykłady istnienia przypadkowego, powołujemy się zawsze na przemiany, a nie tylko na możliwość myśli o odwrotniku — łatwo sobie pomyśleć niebyt materii, lecz starożytni nie wyprowadzali stąd przecie jej przypadkowości. Atoli nawet kolejna zmiana bytu i niebytu stanu danego jakiejś rzeczy, na czym polega wszelka przemiana, nie dowodzi wcale przypadkowości tego stanu, jakoby z rzeczywistości jego odwrotnika, np. spokój ciała jakiegos, następujący po ruchu, nie dowodzi jeszcze przypadkowości jego ruchu stąd, iż pierwszy jest odwrotnikiem drugiego. Ten bowiem odwrotnik jest tu tylko logicznie, nie zaś realnie drugiemu *przeciwstawny*. Trzeba by było dowieść, że *zamiast* ruchu w poprzedniej chwili czasu, możliwym było, iżby ciało *wtedy* spoczywało, chcąc dowieść przypadkowości jego ruchu, nie zaś, że spoczywa *potem*; gdyż wtedy oba odwrotniki mogą bardzo dobrze mieścić się przy sobie. [przypis autorski]

bowiem wymaga wspólność, ale nie można tego pojąć wśród rzeczy, z których każda przez swoją subsystencję całkowicie się od innych odosabia. Stąd Leibniz, przypisując wspólność substancjom świata takim, jakimi się przedstawiają myśli tylko w rozsądku, musiał użyć bóstwa za pośrednika, gdyż z samego ich istnienia wydała mu się ona, i słusznie, nie-do-pojęcia. A przecież możliwość wspólności (substancji jako zjawisk) bardzo dobrze pochwytaną dla siebie uczynić możemy, wyobrażając ją sobie w przestrzeni, a zatem w oglądzie zewnętrznym. Przestrzeń bowiem zawiera w sobie już *a priori* formalne zewnętrzne stosunki jako uwarunkowanie możliwości stosunków realnych (w działaniu i przeciwdziałaniu, więc we wspólności). — Równie łatwo okazać można, że możliwość rzeczy jako pewnych *wielkości* a więc i przedmiotowa realność kategorii ilości, da się wyłożyć tylko w oglądzie zewnętrznym, a za jego pośrednictwem następnie zastosować także do zmysłu wewnętrznego. Atoli, by uniknąć rozwlekłości, muszę pozostawić objaśnienie tego przykładami rozmyślaniu czytelnika.

Cała ta uwaga jest bardzo doniosła, nie tyle z powodu potwierdzenia odparcia idealizmu, jakieśmy poprzednio podali, lecz raczej ze względu jeszcze na to, że gdy mówić będziemy o *samopoznaniu* [*Selbsterkenntnis*] z wewnętrznej jedynie świadomości i określeniu przyrody naszej bez pomocy zewnętrznych empirycznych oglądów, wskaże nam obręby możliwości takiego samopoznania.

Ostatnim wnioskiem z całego tego rozdziału jest zatem: wszystkie zasady czystego rozsądku są po prostu jeno zasadami apriorycznymi możliwości doświadczenia, i do doświadczenia tylko odnoszą się wszystkie syntetyczne zdania *a priori*; owszem ich możliwość nawet polega całkowicie na tym odnoszeniu się.

TRANSCENDENTALNEJ NAUKI ROZWAGI (CZYLI ANALITYKI ZASAD) ODDZIAŁ TRZECI. O PODSTAWIE ROZRÓŻNIANIA WSZYSTKICH PRZEDMIOTÓW W OGÓLE NA *Phaenomena* I *Noumena*¹³⁶

Krainę czystego rozsądku nie tylkośmy obecnie przejechali, i każdą jej część troskliwie obejrzeni, lecz i przemierzeli nawet i każdej w niej rzeczy określili miejsce stosowne. Ale kraina ta jest wyspą, zamkniętą przez samą przyrodą w granice niezmiennie. Jest to kraina prawdy (nazwa urocza!), otoczona szerokim i burzliwym oceanem, właściwą siedzibą złudy, gdzie niejedna ława mgły i niejedna rychło topniejąca bryła lodu kłamie nowe łądy i zwodząc wciąż żeglarza puszczającego się na odkrycia czczymi nadziejami, płacze go w przygody, których się nigdy wyrzec, ale też nigdy z nich wywikłać się nie zdoła. Zanim się atoli odważymy wypłynąć na to morze, by je wybać we wszystkich szerokościach i zapewnić się, czy też czego spodziewać się na nim wolno; pożytecznym będzie wprzód raz jeszcze rzucić okiem na mapę ładu, który opuścić mamy, i zapytać najpierw, czybyśmy się nie mogli bądź co bądź zadowolić tym, co on w sobie mieści, lub czy z konieczności zadowolić się tym nie musimy, jeżeli zresztą nigdzie nie ma gruntu, na którym byśmy pobudować się mogli; po wtóre zaś, z jakiego też tytułu posiadać możemy sam ten ład i uważać się za zabezpieczonych przeciwko wszelkim wrogim uroszczeniom. Chociaż na te pytania odpowiedzieliśmy już dostatecznie w ciągu Analityki; to przecież treściwym przegłędem jej rozwiązań wzmocnić można przekonanie, zbierając w jednym punkcie ich składniki.

Widzieliśmy mianowicie, że wszystko, co rozsądek czerpie z samego siebie, nie zapożyczając się u doświadczenia, do tego mu bądź co bądź jedynie służy, iżby mógł to zastosować wyłącznie w doświadczeniu. Zasady czystego rozsądku, czy są *a priori* ustawodawczymi (jak matematyczne), czy tylko kierowniczymi (jak dynamiczne), mieszczą w sobie wyłącznie tylko czysty schemat do możliwego doświadczenia; to bowiem otrzy-

¹³⁶*phaenomena* i *noumena* (*φαινόμενα* και *νοούμενα*) — początkowo zastępowały tylko dawniejsze wyrażenia: *αισθητά* και *νοητά*, lecz niebawem przybrały znaczenie odmienne, jako przeciwstawienie rzeczy widzialnych (zmysłami dostrzegalnych) i niewidzialnych (myślą tylko ogarnąć się dających, bo przez nią tylko właściwie wytworzonych). Do tego odnosi się protest Kanta, pomieszczony pod koniec tego rozdziału. Nawiasem dodać winienem, że *no-umena* trzeba wymawiać tak, jak się pisze ten wyraz, zwłaszcza że fałszywe wymawianie *numena* poprowadziło już (nawet rozważnych skądinąd pisarzy) do jeszcze fałszywszego zestawienia go z łacińskim *numen*=bóstwo. [przypis redakcyjny]

muje swoją jedność tylko od jedni syntetycznej, której używa rozsądek pierwotnie i sam przez się syntezie wyobraźni w odniesieniu do apercepcji, i z którą zjawiska, jako dane (*data*) do możliwego poznawania, muszą już być *a priori* w związku i w zgodzie. Atoli, chociaż te prawidła rozsądkowe nie tylko są prawdziwe *a priori*, lecz są nawet źródłem wszelkiej prawdy, tj. zgodności naszego poznania z przedmiotami, przez to że zawierają w sobie podstawę możliwości doświadczenia, jako ogółu poznania wszelkiego; nie dość nam się przecie wydaje, żeby nam wykładano to tylko, co jest prawdziwe, lecz i to także, co wiedzieć pragniemy. Jeżeli tedy przez to krytyczne poszukiwanie niczego więcej nie dowiadujemy się ponad to, czego byśmy sami przez się mogli dokonać w empirycznym tylko użytkowaniu z rozsądku, nawet bez tego tak subtelnego badania; to wydaje się, jakoby korzyść, z niego płynąca, nie warta była zachu i przygotowań. Można wprawdzie odpowiedzieć na to, że nie ma niekorzystniejszej dla rozszerzenia poznania naszego ciekawostki nad tę, co zawsze naprzód chce się dowiedzieć o pożytku, zanim się zapuścimy w poszukiwania i zanimbyśmy wyrobić sobie mogli najmniejsze pojęcie o tym pożytku, nawet gdyby ten postawiono nam przed oczyma. Wszelako istnieje pewna korzyść, którą nawet najtępszemu i najniechętniejszemu uczniowi takiego transcendentalnego poszukiwania można uczynić zrozumiałą a zarazem nawet interesującą, a mianowicie to, że rozsądek zajęty tylko swoim empirycznym zastosowaniem, nie zastanawiający się nad źródłami swego własnego poznania, może się wprawdzie bogacić, ale nie zdoła dokonać jednej rzeczy, tj. wytknąć granic swemu zastosowaniu i wiedzieć, co też leży wewnątrz lub po zewnątrz jego całej dziedziny; gdyż do tego niezbędne są te głębokie badania, jakieśmy podjęli. A jeżeli nie potrafi rozróżnić, czy pewne pytania należą do jego widnokregu czy nie, to nigdy bezpiecznym nie będzie ani co do twoich praw ani co do swego posiadania, lecz musi się przygotować na wielokrotne zawstydzające upomnienia, gdy wciąż przekracza granice swej posiadłości (co jest nieuniknionym) i błąka się wśród urojeń i mamideł.

Ze więc rozsądek ze wszystkich swoich apriorycznych zasad, ba, ze wszystkich swoich pojęć nie może zrobić innego użytku nad empiryczny, nigdy zaś transcendentalnego, jest to twierdzenie, które, jeżeli trafić zdoła do przekonania, ciągnie za sobą doniosłe ustępstwa. Transcendentalnym¹³⁷ jest użycie pewnego pojęcia w jakiejś zasadzie wówczas, gdy to pojęcie odnosimy do *rzeczy w ogóle i samych w sobie*; empirycznym zaś, gdy je odnosimy tylko do *zjawisk*, tj. przedmiotów możliwego *doświadczenia*. A że wszędzie to drugie tylko zachodzić może, widać z tego, co następuje. Do każdego pojęcia potrzebna jest po pierwsze forma logiczna pojęcia (myślenia) w ogóle, a po wtóre także możliwość dania mu przedmiotu, do którego by się odnosił. Bez przedmiotu nie ma ono żadnego sensu i jest zupełnie *czcze* co do treści, chociażby zresztą mieściło w sobie wciąż logiczną czynność wytwarzania pojęcia z jakichś danych. Otóż przedmiot nie może być dany pojęciu inaczej, jak tylko w oglądzie, a lubo czysty ogląd możliwy jest *a priori* jeszcze przed przedmiotem, to przecież i on może uzyskać swój przedmiot, więc i przedmiotową ważność, dopiero przez ogląd empiryczny, którego jest gołą jeno formą. A zatem wszystkie pojęcia, a wraz z nimi wszystkie zasady, chociażby nie wiem jak były możliwymi *a priori*, odnoszą się przecież do oglądów empirycznych, tj. do danych (*data*) możliwego doświadczenia. Bez tego nie mają one zgoła ważności przedmiotowej, ale są prostą igraszką, czy to wyobraźni, czy rozsądku, względnie — z ich wyobrażeniami. Dla przykładu weźmy jeno pojęcia matematyki i to najpierw w ich oglądach czystych. Przestrzeń ma trzy wymiary; między dwoma punktami może być tylko jedna linia prosta itd. Chociaż wszystkie te zasady i wyobrażenie przedmiotu, którym się zajmuje owa umiejętność, rodzą się w umyśle całkiem *a priori*; to przecież nic by zgoła nie znaczyły, gdybyśmy nie mogli przedstawić ich znaczenia na zjawiskach (na przedmiotach empirycznych). Stąd wymaga się też *uzmysłowienia* [*sinnlich zu machen*] pojęcia oderwanego, tj. przedstawienia przedmiotu, odpowiadającego mu, za pomocą unaocznienia [oglądu], gdyż bez tego, pojęcie nie miałoby (jak powiadają) sensu [*Sinn*] tj. pozostałoby bez znaczenia. Matematyka spełnia to żądanie dzięki konstrukcji kształtu, który jest zjawiskiem uobecnionym dla zmysłów (choć powstał *a priori*). Pojęcie wielkości w tej samej umiejętności szuka opory i sensu w liczbie, a ta w palcach, w gąłkach liczydła [*an den Korallen des Rechenbretts*], albo w kreskach i punktach, stawianych przed oczy. Pojęcie zawsze rodzi

¹³⁷Transcendentalnym jest użycie pewnego pojęcia — właściwie: transcendentnym. [przypis tłumacza]

się *a priori*, wraz z syntetycznymi zasadami lub formułami z takich pojęć; lecz ich użycia i odniesienia do domniemanych przedmiotów nie można ostatecznie szukać nigdzie indziej, jak w doświadczeniu, którego możliwość (co do formy) tamte zawierają w sobie *a priori*.

Że w takim właśnie wypadku znajdują się też wszystkie kategorie i wysnute z nich zasady, widać stąd także, że ani jednej z nich nie możemy określić realnie tj. możliwości ich przedmiotu nie możemy uczynić zrozumiałą¹³⁸, nie schodząc natychmiast do warunków zmysłowości, więc do formy zjawisk, gdyż do nich, jako do swych jedynych przedmiotów, muszą być one ostatecznie ograniczone; jeśli bowiem odejmiemy ten warunek, odpada wszelkie znaczenie tj. odnoszenie się do przedmiotu, i niepodobna sobie żadnym przykładem uprzytomnić, co właściwie za rzecz rozumieć trzeba przez takie pojęcia¹³⁹.

Pojęcia *wielkości* w ogóle nikt nie może wyjaśnić, chyba tak: że jest ona określeniem jakiejś rzeczy, przez które można sobie pomyśleć, ile razy jednostka w niej się mieści. Ale to „ile-razy” opiera się na kolejnym powtórzeniu, więc na czasie i na syntezie (jednorodności) w tym czasie. — *Realność* można w przeciwieństwie do przeczenia wtedy tylko wyjaśnić, gdy się wspomni o czasie (jako ogóle wszelkiego bytu), który albo czymś jest wypełniony, albo pusty. — Jeżeli odrzucę trwałość (będącą istnieniem po wszystkich czasach), to do pojęcia *substancji* nic mi nie zostaje, prócz logicznego wyobrażenia podmiotu, które zamyslam zrealizować przez to, iż wyobrażam sobie coś, co istnieć może tylko jako podmiot (nie będąc orzeczeniem czegośkolwiek). Ale nie tylko że nie znam zgoła warunków, pod którymi by ten logiczny przymiot mógł przysługiwać jakiej bądź rzeczy, lecz nawet niepodobna nic z tego dalej zrobić, ani wyciągnąć najbliższego wniosku, gdyż nie zostaje przez to określony przedmiot użycia pojęcia tego, i wcale się nawet nie wie, czy ono w ogóle znaczy cośkolwiek. — Z pojęcia *przyczyny* (odrzucając czas, w którym coś po czymś następuje według jakiegoś prawidła) nie znalazłbym w czystej kategorii nic innego nad to, że jest coś takiego, z czego da się wnioskować o istnieniu czegoś innego; a przez to nie tylko nie można by zgoła wyróżnić od siebie przyczyny i skutku, lecz przy tym ponieważ owa możliwość wnioskowania wymaga niebawem warunków, o których nic nie wiem, więc pojęcie nie miałoby żadnego określenia, jak ono ma przystawać do jakiegoś przedmiotu. Mniemana zasada: wszelka przypadkowość ma jakąś przyczynę, kroczy wprawdzie dosyć poważnie, jakby miała w sobie samej własną swą godność. Jednakże, pytam: co rozumiecie przez przypadkowość? a wy odpowiadacie: jest to to, czego niebytu jest możliwy. Chciałbym więc bardzo wiedzieć, po czym poznać tę możliwość niebytu, jeżeli nie wyobrazicie sobie w szeregu zjawisk kolejności, a w niej istnienia, następującego po niebycie (lub na odwrót), a więc kolejnej zmiany. Bo że niebytu jakiejś rzeczy nie jest sam a sobą sprzeczny, to jest kulawym powołaniem się na warunek logiczny, który wprawdzie jest dla pojęcia konieczny, ale wcale nie wystarcza dla realnej możliwości. Toć mogę każdą istniejącą substancję usunąć w myślach, nie będąc sprzecznym sam z sobą; ale stąd nie mogę wnioskować o przedmiotowej przypadkowości substancji w jej istnieniu,

¹³⁸nie możemy określić realnie... — słowa: „realnie (...)” do „(...) uczynić zrozumiałą” są dodatkiem drugiego wydania. [przypis tłumacza]

¹³⁹Że w takim właśnie wypadku znajdują się też wszystkie kategorie (...) rozumieć trzeba przez takie pojęcia — w I wydaniu były tu jeszcze zdania następujące: „Powyżej, przedstawiając wykaz kategorii, zwołaliśmy się od definicji każdej z nich mówiąc, iż zamiar nasz, rozciągający się tylko do syntetycznego z nich użytkowania, czyni ją niepotrzebną i że nie wystawiamy się na żadną odpowiedzialność za niepotrzebne przedsięwzięcia, od których zwolnić się można. Nie był to wcale wykręt, lecz dość doniosłe prawidło roztropności, żeby nie brać się pochopnie do definiowania i nie starać się lub udawać staranie o zupełność czy ścisłość w określeniu pojęcia, jeżeli wydolać można przy pomocy jednej czy drugiej jego cechy, nie potrzebując ku temu pełnego wyliczenia tych wszystkich, które wytwarzają całe pojęcie. Teraz atoli pokazuje się, że powód tej ostrożności leży jeszcze głębiej, mianowicie, żeśmy ich definiować nie mogli, choćbyśmy chcieli [Rozumiem tu definicję realną, która pod nazwą jakiejś rzeczy nie tylko podstawiła inne a zrozumialsze słowa, lecz która zawiera w sobie tak jasną cechę, że po niej przedmiot (*definitum*) może być zawsze na pewno poznany i czyni wyjaśnione pojęcie zdającym do zastosowania. Realnym tedy określeniem byłoby takie, które czyni wyraźnym nie tylko pojęcie, lecz zarazem przedmiotową jego realność. Określenia matematyczne, przedstawiające przedmiot, zgodny z pojęciem, w anaocznieniu, są właśnie takiego rodzaju; przyp. aut.]; bo, odrzucając wszystkie warunki zmysłowości, odznaczające je jako pojęcia możliwego empirycznego użytku, i wzięwszy je za pojęcia o rzeczach w ogóle (więc w użyciu transcendentnym), nic już z nimi innego począć nie można tylko poczytywać logiczną czynność w sądach za warunek możliwości rzeczy samych; przy czym jednak niepodobna wcale wskazać, gdzie też one mogą mieć zastosowanie i swój przedmiot, a więc jak one w czystym rozsądku bez zmysłowości mieć mogą jakie bądź znaczenie i przedmiotową ważność”. [przypis tłumacza]

tj. o możliwości jego niebytu w samym sobie. — Co się tyczy pojęcia *wspólności*, to łatwo wymiarkować, że, kiedy czyste kategorie, zarówno substancji jak przyczynowości, nie dopuszczają żadnego wyjaśnienia określającego przedmiot, to i przyczynowość wzajemna w obcowaniu substancji ze sobą (*commercium*) również mieć go nie może. Możliwości, istnienia i konieczności nikt jeszcze dotąd nie mógł objaśnić inaczej jak tylko za pomocą oczywistej tautologii, jeżeli chciano czerpać ich definicję z samego jeno czystego rozsądku. Bo mamidło, polegające na tym, że logiczną możliwość *pojęcia* (że samo sobie nie przeczy) podsuwa się pod transcendentalną możliwość *rzeczy* (że pojęciu odpowiada jakiś przedmiot), może oszukać i zadowolić tylko niedoświadczonych¹⁴⁰.

Z tego wypływa bezspornie, że czyste pojęcia rozsądkowe nigdy nie mogą być użytkowane *transcendentalnie*, lecz *zawsze* tylko *empirycznie*, i że zasady czystego rozsądku mają znaczenie tylko w odniesieniu do powszechnych warunków możliwego doświadczenia, do przedmiotów zmysłowych, ale nigdy nie można ich odnieść do rzeczy w ogóle (nie biorąc pod uwagę sposobu, w jaki je oglądać-byśmy zdołali).

Analityka transcendentalna ma zatem ten ważny wynik, że rozsądek nigdy nie może *a priori* nic więcej dokonać, jak tylko antycypować formę możliwego doświadczenia w ogóle; a ponieważ to, co nie jest zjawiskiem, nie może być wcale przedmiotem doświadczenia, więc nigdy nie może przekroczyć obrębów zmysłowości, w zakresie której jedynie przedmioty bywają nam dawane. Jego zasady są jedynie zasadami wykładu zjawisk, a dumna nazwa ontologii, pyszniącej się, że może *a priori* dać syntetyczne poznanie rzeczy w ogóle w systematycznej doktrynie (np. zasadę przyczynowości), musi ustąpić miejsca skromniejszej nazwie analityki jeno czystego rozsądku.

Myślenie jest to czynność, odnosząca dany ogląd do pewnego przedmiotu. Jeżeli sposób tego oglądania nie jest dany w jaki bądź sposób, to przedmiot jest tylko transcendentalny, a pojęcie rozsądkowe nie ma innego zastosowania prócz transcendentalnego, mianowicie jednę w pomyśleniu rozmaitości w ogóle. Czysta tedy kategoria, w której odrzucony zostaje wszelki warunek oglądu zmysłowego, jako jedyne dla nas możliwe, nie określa żadnego przedmiotu, tylko wyraża mydlenie o przedmiocie w ogóle, według rozmaitych *sposobów* (*modi*). Otóż do użytkowania z pojęcia należy jeszcze czynność rozważa, przez którą jakiś przedmiot zostaje pod nie podciągnięty, więc przynajmniej formalny warunek, pod jakim coś nam może zostać danym w oglądzie. Jeżeli brakuje tego warunku rozważa (schematu), to odpada wszelkie podciąganie; gdyż nic nam nie zostaje dane, co by mogło zostać podciągniętym pod pojęcie. Samo transcendentalne zatem

¹⁴⁰ *mamidło, polegające na tym, że logiczną możliwość pojęcia (że samo sobie nie przeczy) podsuwa się pod transcendentalną możliwość rzeczy (że pojęciu odpowiada jakiś przedmiot), może oszukać i zadowolić tylko niedoświadczonych* — jednym słowem, wszystkie te pojęcia nie dają się niczym *poprzeć* [*belegen*] i tym sposobem udowodnić swoją realną możliwość, jeżeli odjęty zostanie wszelki zmysłowy ogląd (jedeny, jaki mamy), i pozostaje tylko jeszcze możliwość *logiczna*, tj. że pojęcie (myśl) jest możliwe; ale o to przecie nie idzie, lecz o to, czy odnosi się ono do jakiegoś przedmiotu, a więc czy znaczy cośkolwiek [Zamiast tej uwagi znajduje się w I wydaniu w samym tekście po słowach: „tylko niedoświadczonych”, co następuje: „Jest coś dziwnego, a nawet niedorzecznego w tym, że ma być jakieś pojęcie, któremu musi przecie przysługiwać jakieś znaczenie, ale które wcale określić się nie daje. Atoli tu z kategoriami zachodzi ta szczególność, że one tylko za pośrednictwem powszechnego zmysłowego warunku mogą mieć określone znaczenie i odnosić się do jakiegoś przedmiotu, ale że ten warunek został wyrzucony z czystej kategorii, gdyż ta nic więcej zawierać nie może prócz logicznej czynności podciągania rozmaitych szczegółów pod jedno pojęcie. Z tej czynności tj. formy pojęcia tylko nic nie można poznać ani odróżnić, jaki przedmiot pod nią podchodzi, gdyż właśnie całkiem pominięto ten zmysłowy warunek, pod którym jedynie mogą w ogóle podchodzić pod nią przedmioty. Stąd kategorie, poza czystym pojęciem rozsądkowym, potrzebują jeszcze określić swego zastosowania do zmysłowości w ogóle (schematów), i bez tego nie są wcale pojęciami, dzięki którym można by poznać i wyróżnić od innych jakiś przedmiot, lecz tyluż jedyne sposobami, by pomyśleć jakiś przedmiot do możliwych oglądów i nadać mu wedle jakiej bądź czynności rozsądku znaczenie (pod pewnymi jeszcze wymaganymi warunkami), tj. by je *zdefiniować*; same więc nie mogą być definiowane. Logiczne czynności sądów w ogóle: jedność i wielość, twierdzenie i przeczenie, podmiot i orzeczenie, nie mogą, bez wpadnięcia w błędne koło, zostać zdefiniowanymi, gdyż ta definicja także by musiała być sądem, a więc zawierać już tę czynność. Czyste kategorie są jeno wyobrażeniami rzeczy w ogóle, o ile rozmaite szczegóły ich oglądu muszą zostać pomyślanymi przez jedną lub drugą z tych logicznych czynności; wielkość jest określeniem, które pomyśleć sobie można jedynie dzięki sądowi, mającemu ilość (*judicium commune*); realność jest określeniem, które pomyśleć można tylko dzięki sądowi twierdzącemu; substancja jest tym, co w odniesieniu do oglądu winno być ostatnim podmiotem wszystkich innych określeń. Ale czym są właśnie te rzeczy, co do których musimy się posługiwać tą czynnością raczej niż inną, pozostaje tu całkiem niewyjaśnione; a zatem kategorie, nieuwarunkowane oglądem zmysłowym, do którego mieszczą w sobie syntezę, nie odnoszą się wcale do jakiegokolwiek określonego przedmiotu; nie mogą więc żadnego definiować, a zatem same w sobie nie mają zgola ważności pojęć przedmiotowych; przyp. tłum.]. [przypis autorski]

użytkowanie z kategorii nie jest wistocie zgoła użytkowaniem i nie ma wcale określonego albo też, przynajmniej co do formy, określić się dającego przedmiotu. Stąd wynika, że czysta kategoria nie dochodzi też do żadnej syntetycznej zasady *a priori*, i że zasady czystego rozsądku mają empiryczne tylko zastosowanie, nigdy zaś transcendentalnego, a poza polem możliwego doświadczenia nigdzie nie może być syntetycznych zasad *a priori*.

Może więc dobrze będzie tak się wysłowić: czyste kategorie, bez formalnych warunków zmysłowości, mają tylko transcendentalne *znaczenie*, ale nie mają wcale transcendentalnego *zastosowania*, gdyż ono samo w sobie jest niemożliwe, ponieważ kategoriom brak wszelkich warunków jakiegos zastosowania (w sądach), mianowicie formalnych warunków podciągnięcia jakiego bądź domniemanego przedmiotu pod te pojęcia. A że one (jako czyste jeno kategorie) nie mają mieć zastosowania empirycznego, a transcendentalnego mieć nie mogą; więc nie posiadają żadnego zastosowania, kiedy się je odłączy od wszelkiej zmysłowości; tj. nie mogą być zastosowane do żadnego domniemanego przedmiotu; są raczej tylko czystą formą użycia rozsądku co do przedmiotów w ogóle i co do myślenia, lecz same przez się nie mogą służyć do pomyślenia lub określenia przedmiotu jakiego bądź.

¹⁴¹Jednakże tai się tu na dnie trudne do wyminięcia złudzenie. Kategorie, co do swego początku, nie opierają się na zmysłowości, jak *formy oglądu*, przestrzeń i czas; zdają się zatem pozwalać na zastosowanie rozszerzone poza wszelkie przedmioty zmysłów. Atoli są one ze swej strony znowuż tylko *formami myśli*, zawierającymi jedynie logiczną władzę jednoczenia z sobą *a priori* rozmaitych danych oglądu w jedną świadomość; a więc, gdy im się odejmie jedyne dla nas możliwe oglądanie, to mniej jeszcze mają znaczenia niż owe czyste zmysłowe formy, przez które przynajmniej dany nam bywa jakiś przedmiot, gdy tymczasem właściwy rozsądkowi naszemu sposób wiązania rozmaitych szczegółów

¹⁴¹Jednakże tai się tu (...) — zamiast dużego ustępu zaczynającego się od: „Jednakże tai się” aż do „tylko w znaczeniu ujemnym”, w pierwszym wydaniu było, co następuje: „Zjawiska, o ile pomyślane jako przedmiot według jednocy kategorii, zowią się *Phaenomena*. Gdy zaś przyjmuję rzeczy, które są tylko przedmiotami rozsądku, a jednak jako takie mogą zostać dane oglądowi, lubo nie zmysłowemu (jako *coram intuitu intellectuali* [=wobec wzroku umysłowego]); to takie rzeczy nazywałyby się *Noumena* (*intelligibilia*). Otóż można by myśleć, że ograniczone przez Estetykę transcendentalną pojęcie zjawisk poręcza już samo przez się za przedmiotową realność *Noumenów* i uprawnia podział przedmiotów na *Phaenomena* i *Noumena*, a więc i podział świata na świat zmysłowy i świat myślny (*mundus sensibilis et intelligibilis*), i to tak że różnica dotyczy tu nie tylko formy logicznej niewyraźnego lub wyraźnego poznania jednej i tej samej rzeczy, lecz także odmiennego sposobu, w jaki one mogą zostać dane poznaniu naszemu i wedle którego są one od siebie różne same w sobie, co do swego gatunku. Bo jeżeli nam zmysły coś wyobrażają tylko, jak się to zjawia, to musi to coś być samo w sobie jakąś rzeczą i jakimś przedmiotem niezmysłowego oglądu, tj. rozsądku; czyli musi być możliwym takie poznanie, w którym nie ma wcale zmysłowości i które samo tylko ma wręcz przedmiotową realność; ponieważ przez nie wyobrażamy sobie przedmioty, *jakimi one są*, gdy przeciwnie w empirycznym użyciu naszego rozsądku poznajemy rzeczy tak jeno, *jak się nam ukazują* (*zjawiają*). Byłoby zatem jeszcze, oprócz empirycznego zastosowania kategorii (ograniczonego do warunków zmysłowych), czyste także, a jednak przedmiotowo ważne; i nie moglibyśmy utrzymywać, jak dotychczas mniemaliśmy, iżby nasze czyste poznania rozsądkowe nigdzie nie były niczym więcej, jak tylko zasadami wykładu zjawiska, które by nawet *a priori* rozciągały się tylko do formalnej możliwości doświadczenia; gdyż tutaj stałoby nam otworem całkiem inne pole, niby świat w duchu pomyślany (a może nawet oglądany), co by zdołał nie mniej, ba, daleko szlachetniej, zająć nasz czysty rozsądek. Wszystkie wyobrażenia nasze istotnie odnosi rozsądek do jakiegoś przedmiotu, a że zjawiska są także niczym więcej, jak wyobrażeniami, więc rozsądek odnosi je do czegoś, jako do przedmiotu oglądania zmysłowego; ale to coś jest w takim razie tylko transcendentalnym przedmiotem. A to znaczy, że to coś = *x*, o którym nic zgoła nie wiemy, ani też nic w ogóle (wedle obecnego ustroju rozsądku naszego) wiedzieć nie możemy, ale które może jedynie służyć za współzależnik [*Correlatum*] jedni apercepcji do zjednoczenia różnocy w oglądzie zmysłowym, za pośrednictwem której rozsądek jednoczy ją w pojęcie jakiegoś przedmiotu. Ten przedmiot transcendentalny nie daje się zgoła oddzielić od danych (*data*) zmysłowych; gdyż wówczas nie pozostaje nic, przez co by mógł zostać pomyślany. Nie jest on więc sam w sobie przedmiotem poznania, lecz tylko wyobrażeniem zjawisk pod pojęciem przedmiotu w ogóle, dającego się określić przez rozmaite ich szczegóły. Z tegoż powodu i kategorii także nie wyobrażają jakiegoś osobnego, rozsądkowi jedynie danego przedmiotu, lecz służą do tego jeno, by przedmiot transcendentalny (pojęcie o czymś w ogóle) określić przez to, co nam daje zmysłowość, i tym sposobem poznać empirycznie zjawiska pod pojęciami przedmiotów. Co się zaś tyczy przyczyny, dlaczego, nie zadowolając się jeszcze podścieliskiem zmysłowości, *Fenomenom* dodano jeszcze *Noumena*, które może pomyśleć tylko czysty rozsądek, to polega ona na tym, co następuje. Zmysłowość i jej pole, mianowicie pole zjawisk, zostaje przez rozsądek ograniczona do tego, iż rozciąga się nie do rzeczy samych w sobie, lecz tylko do sposobu, w jaki nam, dzięki naszej podmiotowej właściwości, rzeczy się zjawiają. To był wynik całej Etyki transcendentalnej, i wypływa też w sposób naturalny z pojęcia zjawiska w ogóle, że mu coś musi odpowiadać, co samo w sobie nie jest zjawiskiem, gdyż zjawisko niczym być nie może samo przez się i poza naszym sposobem wyobrażania, a zatem jeżeli nie ma powstawać ustawicznie koło-błędne, sam już wyraz zjawisko wskazuje, że się odnosi do czegoś, czego bezpośrednie wyobrażenie jest wprawdzie zmysłowe, ale co samo w sobie, nawet bez owej właściwości zmysłów naszych (na której polega forma naszego oglądania) musi być czymś, tj. jakimś od zmysłowości niezależnym przedmiotem. Stąd wytryska tedy pojęcie o jakimś *Noumenon*, które jednak nie jest wcale dodatnim [*positivum*] i nie stanowi określonego poznania jakiejś rzeczy, lecz znaczy tylko myślenie o czymś w ogóle, przy którym odrywam się od wszelkiej formy oglądu zmysłowego. Ażeby atoli jakieś *Noumenon* znaczyło jakiś prawdziwy, od wszelkich *Fenomenów* dający się odróżnić przedmiot, nie dosyć jest, żebym myśl moją oswoił od wszelkich warunków oglądu zmysłowego, muszę jeszcze prócz tego mieć ku temu podstawę, bym przyjął inny rodzaj oglądania niż zmysłowy, któremu by taki przedmiot mógł zostać danym; gdyż inaczej myśl moja pozostanie czczą, lubo bez sprzeczności w sobie. Nie moglibyśmy wprawdzie dowieść powyżej, iżby oglądanie zmysłowe było jedynym możliwym oglądaniem w ogóle, lecz że jest takim tylko *dla nas*; ale nie moglibyśmy także dowieść, iżby możliwym był jeszcze inny rodzaj oglądania, a, chociaż myślenie nasze może oderwać się od wszelkiej zmysłowości, to przecież nasuwa się wciąż pytanie, czy nie jest ono wówczas gołą jeno formą pojęcia i czy przy tym oderwaniu się pozostanie gdzieś jakikolwiek przedmiot? Przedmiot, do którego odnoszę zjawisko w ogóle, jest przedmiotem transcendentalnym, tj. całkiem nieokreśloną myślą o czymś w ogóle. Nie może on zwać się *noumenon*, gdyż nie wiem o nim, czym jest sam w sobie, i nie mam o nim żadnego zgoła pojęcia, prócz tego, że jest przedmiotem zmysłowego oglądu w ogóle, a więc jednakowym dla wszystkich zjawisk. Nie mogę go pomyśleć przez go kategorię, gdyż te ważne są jeno co do oglądu empirycznego, by go podciągnąć pod pojęcie przedmiotu w ogóle. Czyste użycie kategorii jest wprawdzie możliwe, tj. bez sprzeczności w sobie, lecz nie ma wcale ważności przedmiotowej, gdyż nie rozciąga się zgoła do oglądu, który by przez to mógł osiągnąć jedność przedmiotu; bo kategoria jest przeciwieństwem czynności myślenia, za pomocą której nie bywa mi dany żaden przedmiot, lecz tylko zostaje pomyślany, co by mogło zostać danym w oglądzie. [przypis tłumacza]

nie znaczy nic zgoła, jeżeli nie przyłączy się ów ogląd, w którym jedynie szczegóły te mogą być dane. — Mimo to w pojęciu naszym, gdy pewne przedmioty, jako zjawiska, nazywamy istotami zmysłowymi (*Phaenomena*), odróżniając sposób, w jaki oglądamy, od ich właściwości samej w sobie — tkwi już to, że albo te istoty według tejże właściwości, lubo jej w nich nie oglądamy, albo też inne możliwe rzeczy, nie będące wcale przedmiotami zmysłów naszych, jako przedmioty pomyślane tylko przez rozsądek, przeciwstawiamy jakoby tamtym i nazywamy istotami myślными (*Noumena* [*Verstandeswesen*]). Otóż pytamy, czy nasze czyste pojęcia rozsądkowe nie mają znaczenia co do tych drugich i czy nie mogą być jakimś sposobem ich poznania?

Zaraz atoli z początku pokazuje się tu dwuznaczność, mogąca spowodować wielkie nieporozumienie. Ponieważ rozsądek, nazywając jakiś przedmiot pod jakimś względem fenomenem tylko, wytwarza oprócz tego względu zarazem jeszcze wyobrażenie o jakimś przedmiocie samym w sobie, i mniema, że może i o takim przedmiocie utworzyć pojęcia; a ponieważ rozsądek nie dostarcza innych pojęć prócz kategorii; więc przedmiot w tym drugim znaczeniu musiałby móc zostać pomyślanym przynajmniej przez te czyste pojęcia rozsądkowe; ale przez to doznaje pokusy uważania całkiem nieokreślonego pojęcia o jakiejś istocie myślnej, jako o czymś w ogóle zostającym poza naszą zmysłowością, za pojęcie określone o istocie, którąbyśmy w jakiś sposób rozsądkiem poznać niby mogli.

Jeżeli przez noumenon rozumiemy jakąś rzecz, nie będącą przedmiotem naszego zmysłowego oglądu, gdy oderwiemy się od naszego sposobu oglądania jej; to jest to noumenon w rozumieniu ujemnym [*im negativem Verstande*]. Ale jeśli rozumiemy przez to przedmiot oglądania niezmysłowego, to przyjmujemy jakiś osobny rodzaj oglądania, mianowicie umysłowy [*intellectuelle*], który jednak nie jest naszym, którego też możliwości dostrzedz nie możemy; — a to by było noumenon w znaczeniu dodatnim [*in positiver Bedeutung*]. Otóż nauka o zmysłowości jest zarazem nauką o noumenach w rozumieniu ujemnym, tj. o rzeczach, które rozsądek musi sobie pomyśleć bez owego odnoszenia się do naszego sposobu oglądania, a więc nie tylko jako zjawiska, lecz jako rzeczy same w sobie, o których jednak w tym oderwaniu miarkuje równocześnie, iż żadnego nie może zrobić użytku ze swoich kategorii w tym sposobie rozważania ich, gdyż one mają znaczenie tylko w odniesieniu do jedności oglądów w przestrzeni i czasie, i tę właśnie jedność mogą określić *a priori* ogólnymi łącznymi pojęciami jedynie dzięki samej idealności przestrzeni i czasu. Gdzie tej jedności czasu znaleźć nie można, a więc przy noumenie, tam ustaje zupełnie całe użycie, a nawet całe znaczenie kategorii; gdyż nie daje się zrozumieć nawet możliwość rzeczy, mających odpowiadać kategoriom, a z tego powodu śmiem tylko powołać się na to, com w ogólnej uwadze do poprzedniego oddziału przytoczył zaraz na początku. Otóż możliwości rzeczy jakiejś nigdy nie można dowieść z samego braku sprzeczności w pojęciu o niej, lecz dowodzi się jej, opatrując pojęcie w odpowiadający mu ogląd. Gdybyśmy zatem zechcieli zastosować kategorie do przedmiotów, których nie uważamy za zjawiska; to musielibyśmy mieć za podstawę jakiejś inne oglądanie aniżeli zmysłowe, — a wówczas przedmiot byłby noumenem w znaczeniu dodatnim. A ponieważ takie oglądanie, mianowicie umysłowe [*die intellectuelle Anschauung*] wręcz leży poza granicą naszej władcy poznawczej, więc też i użycie kategorii nie może sięgać poza obręb przedmiotów doświadczenia; a istotom zmysłowym odpowiadają wprawdzie istoty myślne; może nawet bytują istoty myślne, do których nasz zmysłowy sposób oglądania wcale się nie odnosi; lecz nasze pojęcia rozsądkowe, jako formy tylko myśli dla naszego zmysłowego oglądu, nie sięgają tamtych w najmniejszej mierze; to więc, co nazywamy noumenem, trzeba jako takie rozumieć tylko w znaczeniu ujemnym [*in negativer Bedeutung*].

Jeżeli z empirycznego poznania usunę wszelkie myślenie (za pośrednictwem kategorii); to nie pozostanie żadne zgoła poznanie jakiego bądź przedmiotu, ponieważ przez sam tylko ogląd nic nie bywa pomyślanym, a choć to podrażnienie zmysłowości jest we mnie, nie sprawia ono wcale, iżby takie wyobrażenie odnosiło się do jakiegos przedmiotu. Jeżeli zaś na odwrót odrzucę wszelki ogląd, to pozostanie jeszcze przecie forma myślenia, tj. sposób określenia jakiegos przedmiotu dla rozmaitych szczegółów możliwego oglądu. Stąd kategorie rozciągają się o tyle dalej, niż ogląd zmysłowy, iż pomyśleć mogą przedmioty w ogóle, nie zważając na szczególny sposób (zmysłowości), w jaki by te dane nam być mogły. Ale nie określają przez to większej dziedziny przedmiotów, bo żeby one da-

nymi być mogły, niepodobna przyznać, nie przypuściwszy wprzód, że jest możliwy inny rodzaj oglądania niż zmysłowy, a do tego nie jesteśmy żadną miarą uprawnieni.

Nazywam *problematicznym* pojęcie takie, które nie zawiera w sobie sprzeczności, które również jako granicznik danych pojęć zgadza się z innymi poznaniem, lecz którego przedmiotowej realności nie można poznać w żaden sposób. Pojęcie noumenu tj. rzeczy, którą pomyśleć sobie trzeba nie jako przedmiot zmysłów bynajmniej, lecz jako rzecz tamą w sobie (za pomocą czystego rozsądku), nie jest wcale sprzeczne z sobą, boć przecie nie można utrzymywać o zmysłowości, iż jest jedynym możliwym rodzajem oglądania. Następnie, pojęcie to jest konieczne, by nie rozciągać oglądu zmysłowego aż na rzeczy same w sobie, a zatem, aby ograniczyć przedmiotową ważność zmysłowego poznania (bo reszta, do której ogląd ów nie sięga, dlatego właśnie zowie się noumenami, aby przez to wskazać, iż owe poznania nie mogą rozszerzać swej dziedziny na wszystko, co rozsądek myśli). Ostatecznie jednak możliwość takich noumenów nie daje się zrozumieć, a obszar poza dziedziną zjawisk jest (dla nas) pusty, tj. posiadamy rozsądek, rozciągający się *problematicznie* dalej niż ona, lecz nie mamy oglądu, ba, nawet pojęcia o jakimś możliwym oglądzie, który by nam mógł dać przedmioty poza polem zmysłowości i umożliwił *assertoryczne* użycie rozsądku ponad nią. Pojęcie noumenu jest więc tylko *pojęciem granicznym* [*ein Grenzbegriff*], by oglądu zmysłowości w pewnych obrębach utrzymać; a zatem może mieć tylko *ujemne* zastosowanie. Mimo to nie jest ono dowolnie zmyślone, lecz wiąże się z ograniczeniem zmysłowości, nie mogąc wszakże twierdzić nic *dodatniego* poza jej obszarem.

Podział przedmiotów na *fenomena* i *noumena*, a świata na świat zmysłowy i świat myślny, nie może być zatem dopuszczony w znaczeniu *dodatnim*¹⁴², chociaż pojęcia bądź co bądź dopuszczają podział na zmysłowe i umysłowe, gdyż tym drugim nie można naznaczyć przedmiotu, a więc też i podawać ich za przedmiotowo ważne. Jeżeli odstępujemy od zmysłów, to jakże chcemy uczynić zrozumiałym, iż kategorie nasze (które byłyby jedynymi rozporządzalnymi pojęciami dla noumenów) mają gdziekolwiek jeszcze jakieś znaczenie, kiedy na to, ażeby się odnosiły do jakiegoś przedmiotu, potrzeba czegoś więcej jeszcze niż samej jedności myślenia, mianowicie danym być musi jakiś możliwy ogląd, do którego tamte mogłyby zostać zastosowane?

Pojęcie noumenu, wzięte tylko *problematicznie*, pozostaje mimo to nie tylko dopuszczalnym, ale nawet nieuchronnym, jako pojęcie, utrzymujące zmysłowość w pewnych obrębach. Ale w takim razie nie jest to jakiś osobny *myślny przedmiot* dla naszego rozsądku; owszem rozsądek, dla którego by on istniał, jest sam problematem, mianowicie problematem poznawania przedmiotu nie *pojęciowo* przez kategorie, lecz *intuitywnie* w jakimś nie-zmysłowym oglądaniu; a o możliwości tego nie możemy utworzyć sobie najmniejszego nawet wyobrażenia. Tym sposobem tedy rozsądek nasz osiąga rozszerzenie *ujemne*, tj. nie zostaje zamkniętym w obrębach zmysłowości, lecz raczej sam jej *naznacza* obręby przez to, iż rzeczy same w sobie (rozważane nie jako zjawiska) zowie noumenami. Natychmiast atoli sam sobie *naznacza* granice, tak iż noumenów tych nie poznaje wcale za pomocą kategorii, a więc myśleć o nich może tylko pod nazwą Czegoś Nieznanego.

Tymczasem w pismach autorów nowszych znajduję całkiem inne użycie wyrażań: świat zmysłowy i świat myślny [*mundus sensibilis et intelligibilis*]¹⁴³, zupełnie oddalające się od znaczenia przyjętego przez starożytnych; przy czym nie zachodzi wprawdzie żadna trudność, ale też nie napotyka się nic więcej nad *częstą gadaninę*. Wedle tego użycia podobało się niektórym nazywać ogół zjawisk, o ile jest oglądany, światem zmysłowym, a o ile pomyślaną zostaje ich łączność według powszechnych praw rozsądku, — światem myślnym. Astronomia teoretyczna, wykładająca tylko obserwacje nad gwiazdzistym niebem, dawałaby wyobrażenie o pierwszym; astronomia zaś kontemplacyjna (dajmy na to wedle Kopernikowego systemu świata lub też objaśniana według Newtonowskich praw

¹⁴²w znaczeniu *dodatnim* — wyrazy te: „w znaczeniu *dodatnim*” to dodatek drugiego wydania. [przypis tłumacza]

¹⁴³*świat myślny (...)* *intelligibilis* — nie należy zamiast tego wyrażenia używać wyrażenia: „świat intelektualny” (*die intellectuelle Welt*), jak to zazwyczaj robić się zwykło w wykładzie niemieckim; bo intelektualnymi czy sensywnymi [*sensitiv*] są tylko *poznania*. Ale to, co może być tylko *przedmiotem* [*Gegenstand*] jednego lub drugiego rodzaju oglądania, a więc *obiekt* [*Objecte*], muszą się nazywać (pomimo twardości brzmienia): *intelligibel* lub *sensibel*. [Uwaga ta jest dodatkiem drugiego wydania — przyp. tłum.]. [przypis autorski]

ciążenia) — drugi, mianowicie świat myślny. Ale takie przekręcanie wyrazów jest jeno sofistycznym wybiegiem, by się wywinąć od uciążliwego pytania, tym sposobem, iż ich znaczenie obniża się do poziomu swego umysłu. Zapewne, ze względu na zjawiska, daje się użyć i rozsądek i rozum; ale pytanie w tym, czy one mają jeszcze jakie zastosowanie, jeżeli przedmiot jest nie-zjawiskiem (*noumenon*), a bierze się go w tym znaczeniu, jeżeli go pomyślimy sobie tylko jako myślny, tj. dany jedynie rozsądkowi, a nie zmysłom bynajmniej. Jest zatem pytanie: czy poza owym empirycznym użyciem rozsądku (nawet w Newtonowskim przedstawieniu budowy świata) możliwym jest użycie transcendentalne, które by się rozciągało na *noumenon* jako na przedmiot, — i na to pytanie odpowiedzieliśmy w sposób przeczący.

Jeżeli tedy powiadamy: zmysły wyobrazają nam przedmioty, *jak się te zjawiają* [ukazują], rozsądek zaś, *jak są*; to drugie brać trzeba nie w transcendentalnym, lecz tylko w empirycznym znaczeniu, mianowicie, jak musimy je sobie wyobrażać jako przedmioty doświadczenia, w ustawicznej łączności zjawisk, nie zaś według tego, czym by one były poza odnoszeniem się do możliwego doświadczenia, a więc i do zmysłów w ogóle, zatem jako przedmioty czystego rozsądku. Bo to na zawsze pozostanie nam nieznanym, tak dalece, że nawet nie wiadomo, czy takie transcendentalne (nadzwyczajne) poznanie jest w ogóle możliwe, a przynajmniej jako takie, które zależy od naszych zwykłych kategorii. Rozsądek zależy od naszych zwykłych kategorii. *Rozsądek i zmysłowość* mogą w nas tylko w *połączeniu* określać przedmioty. Kiedy je rozdzielamy, to mamy oglądy bez pojęć lub pojęcia bez oglądów, w obu zaś razach — wyobrażenia, których nie możemy odnieść do żadnego określonego przedmiotu.

Jeżeli, po tych wszystkich przełożeniach, wahałby się ktoś jeszcze wyrzec się transcendentalnego użytkowania z kategorii, to niech zrobi z nimi próbę w jakim bądź syntetycznym twierdzeniu. Analityczne bowiem nie rozprzestrzenia rozsądku; a ponieważ ten zajmuje się tym tylko, co już w pojęciu pomyślanym zostało, więc wcale nie rozstrzyga, czy ono samo w sobie odnosi się do przedmiotów, czy też oznacza tylko jedność myślenia w ogóle (która całkiem nie zważa na to, w jaki sposób przedmiot mógł być dany); dosyć mu wiedzieć, co się zawiera w pojęciu, a obojętnym mu jest, do czego toż pojęcie ściągać się będzie. Niech zatem zrobi próbę z jaką bądź syntetyczną i domniemanie transcendentalną zasadą, jak np. wszystko, co jest, istnieje jako substancja, lub też jako w niej tkwiące określenie; wszelka przypadkowość istnieje jako skutek innej jakiejś rzeczy, mianowicie swojej przyczyny itd. Otóż pytam: skąd on weźmie te zdania syntetyczne, jeśli pojęcia mają posiadać ważność nie w odniesieniu jeno do możliwego doświadczenia, lecz co do rzeczy samych w sobie (*noumena*)? Gdzież tu jest człon trzeci, niezbędny zawsze w zdaniu syntetycznym, by w nim powiązać z sobą pojęcia, nie mające żadnego logicznego (analitycznego) powinowactwa? Nigdy on twierdzenia swego nie dowiedzie, a co większa, nie zdoła się nawet usprawiedliwić co do możliwości takiego czystego twierdzenia, jeżeli nie uwzględni empirycznego zastosowania rozsądku, a tym sposobem całkiem nie wyrzeknie się czystego i wolnego od zmysłowości sądu. Tak więc pojęcie przedmiotów czystych, wyłącznie myślnych, jest zupełnie czcze co do wszelkich zasad w ich zastosowaniu, gdyż niepodobna wymiarkować, w jaki by sposób miały zostać dane, a myśl problematyczna, pozostawiająca dla nich wciąż miejsce otwarte, służy jeno, tak samo jak pusta przestrzeń, do ograniczenia zasad empirycznych, nie zawierając jednak i nie wykazując jakiego bądź innego przedmiotu poznania poza ich dziedziną.

DODATEK

O amfibolii¹⁴⁴ pojęć refleksyjnych, wskutek pomieszania użytku rozsądkowego empirycznego z transcendentalnym.

Zastanowienie (*reflexio* [=die Ueberlegung]) nie ma do czynienia z samymi przedmiotami, aby wprost z nich wydobywać pojęcia, lecz jest to stan umysłu, w którym najpierw przygotowujemy się do tego, aby odnaleźć warunki podmiotowe, pod którymi możemy dobrać się do pojęć. Jest ono świadomością stosunku danych pojęć do rozmaitych naszych źródeł poznania; ono jedynie określić może trafnie ich wzajemny do siebie stosunek.

Pierwszym pytaniem przed wszelkim dalszym rozbiorem wyobrażeń naszych jest: w jakiej władzy poznawczej łączą się wzajem? Czy wiąże je z sobą lub też porównywa rozsądek czy też zmysły? Niejeden sąd przyjmujemy z przyzwyczajenia, lub wiążemy z innym wskutek skłonności; ale ponieważ nie poprzedza go wcale zastanowienie, lub też przynajmniej nie następuje po nim krytycznie, więc uważa się go za taki, który miał swój początek w rozsądku. Nie wszystkie sądy wymagają zbadania [*Untersuchung*], tj. baczności na podstawy prawdy, bo, jeżeli są pewne bezpośrednio, np. między dwoma punktami może być tylko jedna linia prosta; to niepodobna co do nich wskazać dokładniejszego jeszcze znamienia prawdy niż to, jakie wyrażają one same. Ale wszystkie sądy, a nawet wszystkie porównania wymagają *zastanowienia*, tj. wyróżnienia siły poznawczej, do której dane pojęcia należą. Czynność, przez którą dokonywam porównania wyobrażeń w ogóle z siłą poznawczą, gdzie się ona odbywa, i przez którą rozróżniam, czy one są porównywane z sobą jako należące do czystego rozsądku lub też do zmysłowego oglądu, nazywam *zastanowieniem transcendentalnym*. Stosunek zaś, w jakim pojęcia w danym stanie umysłu mogą do siebie należeć, jest stosunkiem *jednorodności i różnorodności, zgodności i sprzeczności, wnętrza i zewnątrz, wreszcie czynnika określonego i określenia* (materii i formy). Trafne oznaczenie tego stosunku polega na tym, w jakiej sile poznawczej należą one do siebie *podmiotowo*, czy w zmysłowości czy też w rozsądku. Różnica bowiem tych drugich wywołuje wielką różnicę w sposobie, w jaki należy pomyśleć sobie pierwsze.

Przed wszelkimi przedmiotowymi sądami porównujemy ze sobą pojęcia, aby dojść do *jednorodności* (wielu wyobrażeń w jednym pojęciu) celem wytworzenia sądów *ogólnych*, lub też do ich *różnorodności* dla wytworzenia *szczegółowych*, do *zgodności*, z której powstają sądy *twierdzące*, i *sprzeczności*, z której wynikają sądy *przeczące* itd. Z tego powodu zdawałoby się, że wspomniane pojęcia należało by nazwać pojęciami porównawczymi (*conceptus comparationis*). Ale ponieważ, gdy nie chodzi o formę logiczną, lecz o treść pojęć, tj. czy same rzeczy są jednorodne lub różnorodne, zgodne z sobą czy sprzeczne itd., rzeczy mogą mieć dwojaki stosunek do naszej siły poznawczej, to jest do zmysłowości i rozsądku, a co do miejsca, *do którego* należą, idzie o sposób, *w jaki* do siebie wzajem należą: to jedynie określić zdoła transcendentalna refleksja, tj. oznaczyć stosunek danych wyobrażeń do jednego lub drugiego rodzaju poznania, oraz stosunek ich do siebie. To, czy rzeczy są jednorodne czy różnorodne, zgodne z sobą czy sprzeczne itd. nie da się wykazać odrazu z samych pojęć przez porównanie (*comparatio*) tylko, lecz dopiero przez wyróżnienie rodzaju poznania, do którego należą za pośrednictwem transcendentalnego zastanowienia (*reflexio*). Można by więc wprawdzie powiedzieć, że *logiczna refleksja* jest tylko porównaniem, gdyż w niej nie zważamy zgoła na siłę poznawczą, do której należą dane wyobrażenia, i stąd rozważać je wypada jako jednorodne co do ich siedziby w umyśle; *refleksja zaś transcendentalna* (rozciągająca się do samych przedmiotów) zawiera podstawę możliwości przedmiotowego porównania wyobrażeń pomiędzy sobą, jest zatem od tegoż bardzo odmienna, ponieważ władza poznawcza, do której one

¹⁴⁴*amfibolia* (gr. ἀμφιβολία) — znaczy pierwotnie: przykre położenie, kłopot, następnie: dwuznaczność. Jako wyraz techniczny służył u Arystotelesa do określenia jednego z sofizmatów wyrazowych (ἐλεγχὴ παρὰ τὴν λέξιν) polegającego na tym, że w sylogizmie korzystamy z przemiany podobnych do siebie form wyrazu, znaczących co innego. Kant tę przemianę przeniósł na pole treści, wykazując, że wyliczone przezeń pary pojęć innego nabierają znaczenia, gdy się nimi posługujemy w zakresie czystego myślenia, niż gdy je stosujemy do przedmiotów realnych. Wyróżnienie to posłużyło mu do wykazania ułomności systematu Leibnizowo-Wolffowskiego. W tym rozszerzonym znaczeniu amfibolię nazwał Trentowski „ślepowronem” (*Myśli* II, 401–4–5), określając go jako „loiczny potwór w postaci syreniej” i cytując przykład nań z Okena (gdyby ktoś brał to dosłownie): „Wszelki organizm rozwija się z mułu wodnego i jest powstającą z piany morza Wenerą. Muł wodny jest żywy; całe morze jest życiem. Proces chemiczny staje się w wodnym mule galwanizmem, a w dalszym mułu tego rozwikłaniu życiem. Woda i siła jej życiorodna jest falującym, zawiązującym i rozwiązującym się co chwila organizmem. Życie jest ustawicznym podnoszeniem się i opadaniem morza”. [przypis redakcyjny]

[wyobrażenia] należą, nie jest też sama. To transcendentalne zastanowienie jest obowiązkiem, od którego nie może się uwolnić nikt, kto chce *a priori* wydać jakiś sąd o rzeczach. Weźmiemy je sobie teraz za przewodnika i wydobędziemy z niego niemalże światła, by oznaczyć właściwe zatrudnienie rozsądku.

1. *Jednorodność i różnorodność*. Kiedy nam jakiś przedmiot przedstawiany bywa kilkakrotnie, ale za każdym razem z tymi samymi wewnętrznymi określeniami (*qualitas et quantitas*); to on, jeżeli uchodzi za przedmiot czystego rozsądku, zawsze jest tymże samym, i nie tworzy wielu rzeczy, ale jedną tylko (*numerica identitas [=tożsamość liczebna]*); ale jeśli jest zjawiskiem, to nie chodzi wcale o porównywanie pojęć, lecz chociażby ze względu na nie wszystko było jak najbardziej jednorodnym, różność miejsc tego zjawiska stanowi równocześnie dostateczną podstawę *liczebnej różnorodności* samegoż przedmiotu (zmysłowego). I tak wobec dwu kropli wody można całkiem usunąć wszelką wewnętrzną różnorodność (jakość i ilość), a już to, iż je oglądamy w dwu różnych miejscach, wystarcza, by je uważać za różnorodne liczebnie. *Leibniz* wziął zjawiska za rzeczy same w sobie, więc za *intelligibilia*, tj. przedmioty czystego rozsądku (choć im, z powodu zagmatwania ich wyobrażeń, nadawał nazwę fenomenów), a w takim razie jego zasada [tożsamości] *cech nieodróżnialnych* (*principium identitatis indiscernibilium*) nie mogła ulec zaprzeczeniu; — ale ponieważ są to przedmioty zmysłowości, a rozsądek względem nich nie może mieć zastosowania czystego, lecz tylko empiryczne, więc wielość i liczebna różnorodność już przez samą przestrzeń podana zostaje jako warunek zjawisk zewnętrznych. Bo jakaś część przestrzeni, choćby zupełnie była podobna i równa jakiejś drugiej, jest wszakże poza nią, i właśnie przez to od pierwszej odmienną częścią, przyłączającą się do pierwszej, by utworzyć większą przestrzeń; — a toż tamo popłaca względem wszystkiego, co jest w kilku miejscach przestrzeni jednocześnie, choćby zresztą nie wiem jak było podobne i jednakowe.

2. *Zgodność i sprzeczność*. Kiedy czysty rozsądek wyobraża sobie realność (*realitas noumenon*), niepodobna pomyśleć żadnej sprzeczności między realnościami, tj. takiego stosunku, żeby powiązane w jednym podmiocie znosiły wzajem swoje wyniki i żeby było $33 = 0$. Natomiast realność w zjawisku (*realitas phaenomenon*) może być z sobą istotnie w sprzeczności, i zjednoczona w tym samym podmiocie zniszczyć całkowicie lub częściowo wynik jednego czy drugiego czynnika, jak dwie poruszające siły po tej samej linii prostej, kiedy jakiś punkt w przeciwnym sobie kierunku albo ciągną, albo uciskają, — lub jak przyjemność równoważąca cierpienie.

3. *Wnętrze i zewnątrz*. W przedmiocie czystego rozsądku to tylko jest wewnętrznym, co się zgoła nie odnosi (ze względu na istnienie) do czego bądź odrębnego od siebie. Natomiast wewnętrzne określenia substancji jako zjawiska (*substantia phaenomenon*) w przestrzeni są jedynie stosunkami, a ona sama — tylko ogółem samych stosunków. Substancję w przestrzeni znamy jeno dzięki siłom, które są w tej przestrzeni czynne, by, albo inne przypędzać (przyciąganie), lub od wejścia w nią powstrzymać (odpychanie i nieprzenikliwość); innych własności, które tworzą pojęcie substancji, zjawiającej się w przestrzeni, a nazywanej przez nas materią, zgoła nie znamy. Przeciwnie, każda substancja jako przedmiot czystego rozsądku musi mieć wewnętrzne określenia i siły, rozciągające się na wewnętrzną realność. Atoli jakież ja przypadłości wewnętrzne pomyśleć sobie mogą prócz tych, których mi dostarcza mój zmysł wewnętrzny? mianowicie to, co albo samo jest *myśleniem* lub też czymś analogicznym. Dlatego *Leibniz*, wyobrażając sobie substancje jako *noumena*, zrobił z nich, a nawet ze składowych części materii, odjąwszy im myślowo wszystko, co by oznaczało stosunek zewnętrzny, a więc także i *złożoność*, — niezłożone podmioty, obdarzone siłami wyobrażania, jednym słowem, *monady*.

4. *Materia i forma*. Są to dwa pojęcia, stanowiące podstawę wszelkiej innej refleksji, tak dalece nierozdzielnie się wiążą z każdym użyciem rozsądku. Pierwsze z nich oznacza czynnik określany [*das Bestimmbare*] w ogóle, drugie — jego określenie [*dessen Bestimmung*] — (oboje w rozumieniu transcendentalnym, kiedy się zupełnie nie zważa na jaką bądź różnicę tego, co jest dane, i na sposób, w jaki jest określone). Logicy nazywali dawniej ogólność materią, gatunkową zaś różnicę — formą. W każdym sądzie można dane pojęcia nazwać logiczną materią (dla sądu), stosunek ich (za pośrednictwem łącznika) — formą sądu. W każdym jestestwie [*Wesen*] składowe jego części (*essentialia*) są materią; sposób, jakim są powiązane ze sobą w pewnej rzeczy, — istotną formą [*die wesentliche*]

Form]. I co do rzeczy w ogóle nieograniczoną realność uważano za materię wszelkiej możliwości, a jej ograniczenie (przeczenie) za taką formę, przez którą wyróżnia się jedna rzecz od drugiej wedle pojęć transcendentalnych. Mianowicie, rozsądek wymaga przede wszystkim, żeby cośkolwiek było dane (przynajmniej w pojęciu), aby je móc określić w pewien sposób. Dlatego w pojęciu czystego rozsądku materia wyprzedza formę; i z tego powodu Leibniz przyjął najprzód rzeczy (monady) a wewnątrz nich siłę wyobrażania, aby następnie oprzeć na tym ich zewnętrzny stosunek i wspólność ich stanów (mianowicie wyobrażeń). Stąd możliwymi się stały przestrzeń i czas; tamta tylko dzięki stosunkowi substancji, ten dzięki powiązaniu z sobą ich określeń, jako powodów i następstw. Rzeczywiście tak by musiało być, gdyby czysty rozsądek mógł się odnosić bezpośrednio do przedmiotów, i gdyby przestrzeń i czas były określeniami rzeczy samych w sobie. Atoli jeśli to są tylko zmysłowe oglądy, w których wszystkie przedmioty określamy tylko jako zjawiska, to forma oglądu (jako przedmiotowa właściwość zmysłowości) wyprzedza wszelką materię (wrażenia); więc przestrzeń i czas wyprzedzają wszelkie zjawiska i wszelkie dane doświadczenia, i czynią je raczej dopiero możliwym. Filozof umysłowości [*der Intellectualphilosoph*]¹⁴⁵ nie mógł znieść tego, żeby forma wyprzedzać miała same rzeczy i określać ich możliwość; całkiem słuszną krytyką, skoro przyjmował, że my oglądamy rzeczy, jak są (choć w zagmatwanym wyobrażeniu). Ale ponieważ ogląd zmysłowy jest zupełnie szczególnym podmiotowym warunkiem, stanowiącym aprioryczną podstawę wszelkiego spostrzegania, a jego forma jest pierwotną: więc forma dana jest sama dla siebie, a materia (czyli same rzeczy, które się zjawiają) nie stanowi bynajmniej jej podstawy, lecz raczej możliwość swoją zawdzięcza temu, iż ogląd formalny (czas i przestrzeń) jest nam dany.

Uwaga do amfibolii pojęć refleksyjnych

Niech mi wolno będzie stanowisko, jakie udzielamy pojęciu czy to w zmysłowości czy w czystym rozsądku, nazwać *miejscem transcendentalnym*. Tym sposobem ocena tego stanowiska, jakie przysługuje każdemu pojęciu wedle różnorodności jego użycia, i wskazówka, na prawidła oparta, do oznaczenia tego miejsca wszystkim pojęciom, stanowiłaby *transcendentalną topikę*, naukę, która by zasadniczo chroniła od podejść czystego rozsądku i wynikających stąd mamideł, gdyby wciąż rozróżniała, do jakiej właściwie siły poznawczej należą pojęcia. Można każde pojęcie, każdą rubrykę, pod którą podchodzi wiele poznań, nazwać *miejszem logicznym*. Na tym opiera się *logiczna topika Arystotelesa*, którą posługiwać się mogli nauczyciele i mówcy, aby pod pewnymi rubrykami myślenia odszukać, co by się im dla założonej treści najlepiej nadawało, i, z pewnym pozorem gruntowności, o tym rozumkować albo gadać obfitymi słowy.

Natomiast *topika transcendentalna* nie zawiera nic więcej ponad owe wymienione cztery rubryki wszelkiego porównania i rozróżniania, tym od kategorii odmienne, iż przedstawiają w całej rozmaitości nie przedmiot ze względu na to, co stanowi jego pojęcie (wielkość, realność), lecz tylko porównanie wyobrażeń, idące przed pojęciem o rzeczach. Ale to porównanie wymaga przede wszystkim zastanowienia, tj. określenia miejsca, do którego należą wyobrażenia o rzeczach porównywanych, czy je obmyśla czysty rozsądek, czy też je daje zmysłowość w zjawisku.

Pojęcia można porównywać logicznie, nie troszcząc się o to, dokąd należą ich przedmioty, czy jako noumena do rozsądku, czy jako fenomena do zmysłowości. Jedli jednak z tymi pojęciami chcemy zwrócić się do przedmiotów, to potrzebne jest przede wszystkim transcendentalne zastanowienie, dla jakiej siły poznawczej mają one być przedmiotami, czy dla czystego rozsądku, czy dla zmysłowości. Bez takiego zastanowienia użycie tych pojęć jest bardzo niepewne; wylaniają się też rzekome zasady syntetyczne, których rozum krytyczny uznać nie może, a które opierają się jedynie na transcendentalnej amfibolii, tj. na pomieszaniu czystego przedmiotu rozsądkowego ze zjawiskiem.

W braku takiej transcendentalnej topiki, a stąd oszukany przez amfibolię pojęć refleksyjnych, sławny Leibniz zbudował *umysłowy system świata*, albo raczej sądził, iż pozna-

¹⁴⁵filozof umysłowości (*der Intellectualphilosoph*) — filozofem umysłowości Kant nazywa Leibniza dlatego, że ten przez nadanie monadom zdolności dochodzenia do wyobrażeń uumysłował (z-intelektualizował) wszystko od kamieni do człowieka, jako to niebawem przeczytamy w *Krytyce*. Z grecka nazwał go później (przy końcu *Nauki o metodzie*) Kant *noologią*. [przypis redakcyjny]

wał wewnętrzną właściwość rzeczy, porównując wszystkie przedmioty tylko za pomocą rozsądku i oderwanych formalnych pojęć jego myślenia. Nasz wykaz pojęć refleksyjnych nastręcza nam tę niespodzianą korzyść, że możemy jasno wyłożyć cechę wyróżniającą jego naukę we wszystkich jej częściach a zarazem przewodnią pobudkę tego osobliwego sposobu myślenia, polegającą po prostu na nieporozumieniu. Porównywał on wszystkie rzeczy ze sobą jedynie za pomocą pojęć i nie odnalazł, jak naturalna, innej odrębności prócz tej, za pośrednictwem której rozsadek rozróżnia pomiędzy sobą czyste pojęcia. Warunków zmysłowego oglądania, wiodących za sobą swoje własne różnice, nie uważał on za pierwotne, gdyż zmysłowość była dla niego zagmatwanym jeno rodzajem wyobrażenia, a nie osobnym źródłem wyobrażeń; zjawisko było dla niego wyobrażeniem *rzeczy samej w sobie*, chociaż różnym, co do formy logicznej, od poznania za pomocą rozumu; bo tamto, wobec zwykłego swego braku rozczłonkowania, wprowadza pewną mieszaninę pobocznych wyobrażeń do pojęcia o rzeczy, a rozsadek umie tę mieszaninę oddzielić. Jednym słowem: *Leibniz uumysłowił [intellectuirte]* zjawiska, tak jak *Locke* wedle swego systematu *noogonii*¹⁴⁶ (jeżeli mi wolno użyć tych wyrażań) wszystkie pojęcia rozsądkowe *uzmysłowił [sensificirt hatte]*, tj. podał je wręcz za empiryczne czyli oderwane pojęcia refleksyjne. Zamiast szukać dwu całkiem różnych źródeł wyobrażeń w rozsądku i zmysłowości, mogących atoli jedynie *w powiązaniu z sobą* sądzić o rzeczach w sposób ważny przedmiotowo, każdy z tych wielkich mężów trzymał się jednego tylko źródła, które wedle ich mniemania odnosiło się jakoby bezpośrednio do rzeczy samych w sobie, kiedy drugie nie czyniło nic więcej, tylko albo gmatwało wyobrażenia pierwszego, albo je porządkowało.

Leibniz tedy porównywał przedmioty zmysłowe ze sobą jedynie w rozsądku jako rzeczy w ogóle:

Po pierwsze, o ile one przezeń mają być osądzone jako jednorodne lub różnorodne. Ponieważ tedy miał przed oczyma tylko ich pojęcia, a nie ich stanowisko w oglądzie, w którym jedynie dane być mogą przedmioty, i zupełnie spuścił z uwagi transcendentalne miejsce tych pojęć (czy przedmiot ma być zaliczony do zjawisk czy do rzeczy samych w sobie); to nie mogło wypaść inaczej, tylko że zasadę swoją o nierozróżnialności, popłatną jedynie co do pojęć o rzeczach w ogóle, rozszerzył także na przedmioty zmysłowe (*mundus phaenomenon*) i sądził, że przez to osiągnął niemałe rozszerzenie poznania przyrody. Zaiste, jeśli znam kroplę wody¹⁴⁷ jako rzecz samą w sobie wedle wszystkich wewnętrznych jej określeń; to żadnej z nich nie mogę podawać za różną od drugiej, jeśli całe pojęcie o niej jest z nią jednorodne. Ale jeśli ona jest zjawiskiem w przestrzeni, to ma swoje miejsce nie tylko w rozsądku (wśród pojęć), lecz i w zmysłowym zewnętrznym oglądzie (w przestrzeni); a tam miejsca fizyczne, co do wewnętrznych określeń rzeczy, są zupełnie obojętne, i miejsce = *b* może zająć rzecz, będąca całkiem podobną i równą drugiej w miejscu = *a*, tak samo, jak gdyby była od tej wewnątrznie nie wiem jak różną. Różność miejsc sprawia, że wielość i wyodrębnienie przedmiotów jako zjawisk, bez dalszych warunków, już same dla siebie nie tylko stają się możliwe, lecz nawet konieczne. A więc owo pozorne prawo nie jest wcale prawem przyrody. Jest ono tylko analitycznym prawidłem porównywania rzeczy za pomocą samych jeno pojęć.

Po wtóre, zasada, że realności (jako twierdzenia tylko) nigdy nie z sobą sprzeczne, jest zupełnie prawdziwym zdaniem o stosunku pojęć, ale nic zgoła nie znaczy, ani co do przyrody, ani też co do jakiegokolwiek bądź rzeczy samej w sobie (o tej nie mamy wcale pojęcia). Bo realna sprzeczność zachodzi wszędzie, gdzie jest $AB = 0$, tj. gdzie jedna realność z drugą, złączone w jednym podmiocie, znoszą nawzajem swoje działanie, co nam ustawicznie przed oczy stawiają wszystkie przeszkody i oddziaływania w przyrodzie, które

¹⁴⁶*noogonia* (z gr. *νοῦς*: rozum, *γίγνομαι*: staję się) — oznacza teorię powstania, zrodzenia się umysłu, jak u *Locke'a*, z wrażeń zmysłowych (*sensations*). [przypis redakcyjny]

¹⁴⁷jeśli znam kroplę wody jako rzecz samą w sobie... — Hipolit Taine w dziele *O Inteligencji* (przekład polski, 1873, s. 718), nie powołując się na Kanta, użył tegoż samego przykładu dla wyjaśnienia właściwości przedmiotu: „To, co nazywamy przedmiotem odrębnym, jest sumą lub połączeniem cech, które nie znajdują się wszystkie i ściśle też same w żadnym innym przedmiocie, chociażbyśmy wyobrazili go sobie najpodobniejszym do pierwszego. Ta np. kropla deszczu, chociaż nawet przypuścimy w niej kształt, objętość, budowę wewnętrzną zupełnie także same, co i w kropli sąsiedniej lub następującej po niej, posiada prócz tego cechy, których nie ma ani sąsiednia, ani następująca po niej kropla, a mianowicie położenie w czasie odnośnie do poprzednich kropel i położenie w przestrzeni odnośnie do kropel, otaczających ją”. [przypis redakcyjny]

przecież, jako polegające na siłach, musimy nazwać realnościami zjawiskowymi (*realitates phaenomena*). Mechanika ogólna może nawet podać empiryczny warunek tej sprzeczności w prawie *a priori*, bacząc na przeciwległość kierunków, — warunek, o którym nic nie wie transcendentalne pojęcie realności. Chociaż pan *von Leibniz* nie wygłosił tego zdania z okazałością jakiejś nowej zasady; to przecież posługiwał się nim w tworzeniu nowych twierdzeń, a jego następcy wprowadzili wyraźnie do swego systematu Leibnizowsko-Wolfowskiego. Wedle tej zasady np. wszelkie kłęski są jeno wynikami ograniczeń istot, tj. przeczeniami, gdyż te są jedyną sprzecznością w realności (w gołym jeno pojęciu rzeczy w ogóle jest tak rzeczywiście, ale nie w rzeczach jako zjawiskach). Podobnie zwolennicy tego systematu uważają nie tylko za możliwe, ale nawet za naturalne, gdy wszelką realność bez jakiego bądź niepokojącego przeciwieństwa jednoczą w *jednej* istocie, gdyż nie znają innego nad przeciwieństwo sprzeczności (przez którą pojęcie samej rzeczy zostaje usunięte), i nie wiedzą o przeciwieństwie wzajemnego uszczerbku, kiedy jakiś powód realny usuwa działanie drugiego; a do tego, aby go sobie wyobrazić, znajdujemy uwarunkowanie w zmysłowości tylko.

Po trzecie, Leibnizowska monadologia nie ma żadnej innej podstawy, prócz tej, że filozof ten różnicę wewnątrz i zewnątrz wystawiał sobie tylko w stosunku do rozsądku. Substancje w ogóle muszą mieć jakieś *wnętrze*, które jest wolne od wszelkich zewnętrznych stosunków, a zatem i od złożoności. Pojedynczość zatem jest podwaliną wewnątrz rzeczy samych w sobie. Wnętrze atoli ich stanu nie może też polegać na miejscu, kształcie, zetknięciu czy ruchu (bo te określenia są wszystkie stosunkami zewnętrznymi), a stąd nie możemy substancjom przyznać żadnego innego wewnętrznego stanu niż ten, jakim określamy wewnątrznie sam nasz zmysł, mianowicie *stan wyobrażeń*. A tak gotowe już były monady, mające tworzyć zasadniczy materiał całego wszechświata, których czynna siła polega atoli na wyobrażeniach, przez co właściwie działalnymi są jeno w samych sobie. — Lecz właśnie dlatego zasadą jego co do możliwej *wspólności substancyj* między sobą musiała być *przedustawna harmonia* [*harmonia praestabilita*], nie zaś wpływ fizyczny [*influxus physicus*]. Bo ponieważ wszystko zajęte jest tylko wewnątrznie, tj. swoimi wyobrażeniami, więc stan wyobrażeń jednej substancji nie mógł znajdować w żadnym a żadnym czynnym połączeniu ze stanem wyobrażeń drugiej, lecz musiała jakaś trzecia, a na wszystkie razem wpływająca przyczyna sprawiać, iż ich stany sobie wzajem odpowiadają, wprawdzie nie za pośrednictwem okolicznościowego i w każdym poszczególnym wypadku osobno udzielanego dopomagania (*systema assistentiae*), lecz za pośrednictwem jedności idei przyczyny, ważnej dla wszystkich, w której wszystkie osiągnąć muszą wedle praw powszechnych swoje istnienie i trwanie, a więc i wzajemną między sobą odpowiedniość [*wechselseitige Correspondenz*].

Po czwarte, sławna jego *nauka o czasie i przestrzeni*, uumysławiająca te formy zmysłowości, wyłoniła się również tylko z tegoż samego złudzenia refleksji transcendentalnej. Kiedy chcę sobie rozsądkiem tylko samym wyobrazić zewnętrzne stosunki rzeczy, to mogę tego dokonać jedynie za pośrednictwem pojęcia o ich wzajemnym na siebie oddziaływaniu; a jeśli mam jakiś stan tej samej rzeczy powiązać z innym jej stanem, to dokonać tego mogę jedynie uporządkowaniem powodów i następstw. I tak to Leibniz pomyślał sobie przestrzeń jako pewien porządek we wspólności substancji, czas zaś jako dynamiczne następstwo ich stanów. Tę zaś właściwość i niezależność od rzeczy, jakie czas i przestrzeń mieć w sobie zdają się, przypisał *zagmatwaniu* [*Verworrenheit*] tych pojęć, sprawiającemu, iż to, co jest tylko formą stosunków dynamicznych, poczytujemy za ogląd istniejący sam dla siebie i wyprzedzający nawet rzeczy same. Tak więc przestrzeń i czas stały się myślną formą [*die intelligibele Form*] powiązania z sobą rzeczy samych w sobie (substancji i ich stanów). Rzeczy zaś stały się myślnymi substancjami (*substantiae noumena*). Mimo to chciał on te pojęcia podać za zjawiska, gdyż zmysłowości nie przyznawał wcale odrębnego sposobu oglądania, lecz w rozsądku szukał wszelkiego, nawet empirycznego wyobrażenia przedmiotów, — nie pozostawiając zmysłom nic poza nikczemnym zajęciem gmatwania i wykrzywania wyobrażeń rozsądku.

Atoli, gdybyśmy mogli nawet coś czystym jeno rozsądkiem orzec syntetycznie o *rzeczach samych w sobie* (co przecież jest niepodobieństwem), to nie można by było odnieść tego no zjawisk, bo one nie wyobrażają rzeczy samych w sobie. W tym tedy drugim wypadku zmuszony będę w transcendentalnym zastanowieniu porównywać wciąż pojęcia

swoje tylko pod warunkami zmysłowości; a tak przestrzeń i czas będą nie określeniami rzeczy samych w sobie, lecz zjawisk; czym by były rzeczy same w sobie, nie wiem i nie potrzebuję nawet wiedzieć, ponieważ rzecz jakakolwiek nigdy mi się nie może ukazać inaczej jak tylko w zjawisku.

Tak też w dalszym ciągu załatwiam się z resztą pojęć refleksyjnych. Materia jest to substancja w zjawisku (*substantia phaenomenon*). Co jej przynależy wewnętrznie, szukam tego we wszystkich częściach przestrzeni, przez nią zajmowanej, i we wszystkich skutkach, przez nią wywieranych, a mogących być zaiste wciąż jeno zjawiskami zmysłów zewnętrznych. A zatem nie osiągam nic wręcz-wewnętrznego, lecz tylko porównawczo-wewnętrzne, co znowuż także polega na stosunkach zewnętrznych. Atoli, wedle czystego rozsądku wręcz-wewnętrzny czynnik materii jest jeno urojeniem; gdyż materia nigdzie nie jest przedmiotem dla czystego rozsądku; przedmiot zaś transcendentálny¹⁴⁸, który jest może podstawą zjawiska, nazywanego przez nas materią, jest to jeno coś, czego byśmy nawet nie zrozumieli w jego istocie, gdyby nam ktoś mógł to powiedzieć. Bo nie możemy zrozumieć nic prócz tego, co sprowadza z sobą w oglądzie coś naszym słowom odpowiadającego. Jeżeli skargi: *nie wglądamy zgoła we wnętrze rzeczy* mają tyle znaczyć co: nie pojmujemy czystym rozsądkiem, czym są rzeczy, nam się zjawiające, same w sobie; to są one niesłuszne i nierozumne, gdyż żądają, żeby można było bez zmysłów poznawać jednak rzeczy, a więc je oglądać; zatem, żebyśmy posiadali całkiem odmienną od ludzkiej nie tylko co do stopnia, lecz nawet co do oglądu i rodzaju, władzę poznawczą, czyli, żebyśmy byli nie ludźmi, lecz jestestwami, o których nie możemy nawet wiedzieć, czy są bodaj możliwe, a tym mniej, jakie są ich własności. We wnętrze przyrody wnika obserwacja i rozbiór zjawisk, i wiedzieć niepodobna, jak daleko w tym kiedyś zajdziemy. Na owe zaś transcendentálne¹⁴⁹ pytania, wybiegające poza przyrodę, przy tym wszystkim nie moglibyśmy przecie nigdy odpowiedzieć, choćby nam odsłoniła się cała przyroda, boć nam nie dano tego nawet, byśmy mogli własny nasz umysł obserwować innym jakimś oglądaniem, niż są pośrednictwem naszego zmysłu wewnętrznego. Bo w nim spoczywa tajemnica początku zmysłowości naszej. Jej odnośnienie się do przedmiotu oraz transcendentálna podstawa tej jedności, są bez wątpienia zbyt głęboko ukryte, ażebyśmy my, co nawet samych siebie znamy tylko za pomocą zmysłu wewnętrznego, a więc jako zjawisko, mogli użyć tak niedołęznego narzędzia badań naszych ku temu, by odnaleźć coś innego, niż znowuż zjawiska tylko, których niezmysłowej przyczyny dopytać-byśmy się przecie chcieli.

Niezmierny pożytek tej krytyki wniosków z samych jeno działań zastanowienia polega na tym, że wyraźnie dowodzi nicości wszelkich wniosków o przedmiotach, które się porównywa ze sobą jedynie w rozsądku: i że zarazem potwierdza to, cośmy głównie uwydatniali, iż lubo zjawiska nie mieszczą się wśród przedmiotów czystego rozsądku jako rzeczy same w sobie, są przecież jedynymi, w których poznanie nasze może mieć realność przedmiotową, bo w nich mianowicie pojęciom odpowiada ogląd.

Jeżeli refleksja nasza jest tylko logiczną, to porównujemy jedynie pojęcia swoje z sobą w rozsądku: czy oba zawierają toż samo, czy sprzeczne są z sobą czy nie, czy coś zawiera się w pojęciu wewnątrznie, lub czy do niego się przyłącza, i które z dwu ma uchodzić za dane, a które za sposób jeno. jak pomyśleć to dane. Ale jeśli zastosuję te pojęcia do przedmiotu w ogóle (w transcendentálnym rozumieniu), nie określając go dokładniej, czy jest przedmiotem zmysłowego czy umysłowego oglądania; to się ukazują natychmiast ograniczenia (by nie wybiegać poza to pojęcie), wypaczające wszelki empiryczny z nich użytek i dowodzące przez to właśnie, że wyobrażenie przedmiotu, jako rzeczy w ogóle, nie tylko chyba jest *niedostatecznym*, lecz, bez zmysłowego określenia i niezależnie od empirycznego uwarunkowania, jest *sprzeczne samo w sobie*; że zatem potrzeba albo oderwać się (w logice) od wszelkiego przedmiotu, albo też, jeśli się jakiś przyjmie, pomyśleć go pod warunkami zmysłowego oglądu, że więc to, co jest myślne [*das Intelligible*], wymagałoby zupełnie odrębnego oglądania, jakiego nie posiadamy, a w braku oglądu takiego jest ono niczym *dla nas*, ale też natomiast zjawiska nie mogą być przedmiotami samymi w sobie. Bo kiedy mam na myśli tylko przedmioty w ogóle, to różnorodność stosunków zewnętrznych nie

¹⁴⁸przedmiot zaś transcendentálny — właściwie: transcendentny. [przypis tłumacza]

¹⁴⁹transcendentálne pytania — właściwie: transcendentne. [przypis tłumacza]

może snadź stanowić różnorodności rzeczy samych, lecz raczej dopuszcza ją przed sobą, i jeżeli pojęcie o czymś jednym nie różni się wcale wewnętrznie od pojęcia czegoś drugiego, to jedną i tę samą rzecz ustawiam tylko w rozmaite stosunki. Następnie, przez przyłączenie się samego tylko twierdzenia (realności) do drugiego pomnaża się czynnik dodatni [*das Positive*], a nic mu się nie odejmuje, ani go się usuwa; stąd czynnik realny w rzeczach w ogóle nie może być ze sobą sprzeczny, itd.

Pojęcia refleksyjne, wskutek pewnego niewłaściwego rozumienia, jakieśmy wykazali, miały tak wielki wpływ na użytkowanie z rozsądku, że potrafiły jednego z najbystrzejszych wśród wszystkich filozofów skusić do utworzenia rzekomego systematu poznania umysłowego [*System intellectueller Erkenntnis*], który zamierza określać swoje przedmioty bez przyłożenia się zmysłów. Właśnie dlatego wyjaśnienie złudnej przyczyny amfibolii tych pojęć, z powodu mylnych zasad, zapewnia wielki pożytek, bo określa i ubezpiecza na pewno granice rozsądku.

Trzeba wprawdzie powiedzieć: co przysługuje ogólnie pewnemu pojęciu lub z nim jest sprzeczne, to przysługuje również lub sprzeciwia się wszelkiemu szczegółowi, zawartemu w owym pojęciu (*dictum de omni et nullo* (=orzeczenie o wszystkim i o niczym)); byłoby jednak niedorzecznością tę zasadę logiczną tak przemieniać, iżby brzmiała: co się nie zawiera w pojęciu ogólnym, to nie zawiera się również i w szczegółowych, zależących od niego; gdyż te są dlatego właśnie pojęciami szczegółowymi, iż zawierają w sobie więcej, niż pomyślano w ogólnym. Otóż rzeczywiście na tej drugiej zasadzie zbudowany jest przecie cały umysłowy systemat Leibniza; razem z nią więc upada, jak i cała z niego wypływająca dwuznaczność w użytkowaniu z rozsądku.

Twierdzenie o czynniku nieodróżnialnym opierało się właściwie na założeniu, że, jeśli w pojęciu o jakiejś rzeczy w ogóle nie napotyka się pewnej jakiejś różnicy, to nie znajdzie się jej także w rzeczach samych, że zatem wszystkie rzeczy są zupełnie jednorodne (*numero eadem*), jeżeli już w samym pojęciu swoim (co do jakości i ilości) nie różnią się od siebie. Ale że przy samym pojęciu o jakiejś rzeczy nie zważano na niektóre konieczne uwarunkowania oglądu jego, więc przez dziwny pośpiech to właśnie, na co nie zważano, tak zrozumiano, że ono nigdzie zgoła się nie napotyka, i przyznano rzeczy to tylko, co się zawiera w jej pojęciu.

Pojęcie o sześciennym stopie przestrzeni, gdziekolwiek i jakkolwiek często ją pomyśle, jest w sobie zupełnie jednorodne. Ale dwie stopy sześcienne są przecie w przestrzeni wyróżnione swoimi miejscami (*numero diversa* [=odmienne co do liczby]); te miejsca są warunkami oglądania, w którym przedmiot tego pojęcia zostaje dany, warunkami, należącymi nie do pojęcia, lecz do całej zmysłowości. Podobnież w pojęciu o jakiejś rzeczy nie ma wcale sprzeczności, jeśli nie przeczącego nie zostało złączone z czymś twierdzącym; a same tylko twierdzące pojęcia nie mogą, w połączeniu, spowodować jakiegoś wykluczenia. Atoli w zmysłowym oglądaniu, w którym dana jest nam realność (np. ruch), znajduje się uwarunkowanie (przeciwległe kierunki), na które nie zważano w pojęciu ruchu w ogóle, a które umożliwiają przeciwieństwo, co prawda niebędące logicznym, mianowicie, że dodatniość zamienia się w zero = 0; i nie można było powiedzieć, że dlatego wszelka realność zostaje w zgodzie ze sobą, iż wśród jej pojęć nie zaszła sprzeczność¹⁵⁰. Według samych tylko pojęć wewnątrz jest podścieliskiem wszystkich określeń stosunkowych czyli zewnętrznych. Kiedy więc odrywam się od wszelkich uwarunkowań oglądu i trzymam się jedynie pojęcia o rzeczy w ogóle, to mogę oderwać się od wszelkiego zewnętrznego stosunku, a jednak musi przecie pozostać pojęcie o tym, co oznacza nie jakiś stosunek, lecz same wewnętrzne określenia. Otóż wydaje się, że z tego wynika, jakoby w każdej rzeczy (substancji) było coś, co jest wręcz wewnętrznym i co wyprzedza wszelkie określenia zewnętrzne, czyniąc je dopiero możliwymi: więc jakoby to podścielisko było czymś, co

¹⁵⁰(...) nie można było powiedzieć, że dlatego wszelka realność zostaje w zgodzie ze sobą, iż wśród jej pojęć nie zaszła sprzeczność — gdyby się chciało posłużyć tutaj zwykłym wybiegiem, że przynajmniej *realitates noumena* nie mogą sobie przeciwdziałać, to trzeba było by przecie przytoczyć przykład takiej czystej i wolnej od zmysłów realności, żeby się pojęło, czy taka w ogóle wyobraża cośkolwiek czy też nie. Ale przykładu niepodobna wziąć skądinąd jak tylko z doświadczenia, które nigdy nic więcej nad *fenomena* nie użycza; tak więc owo zdanie znaczy jedynie, że pojęcie, zawierające samo jeno twierdzenia, nie zawiera nic przeczącego: zdanie, o którym nigdyśmy nie wątpili. [przypis autorski]

już nie zawiera w sobie żadnych zewnętrznych stosunków, a zatem jakoby było *pojedynczym* (boć rzeczy cielesne ta zawsze jeno stosunkami, bodaj części poza sobą będących); a ponieważ nie znamy wcale wręcz-wewnętrznych określeń prócz tych, jakich dokonywa nasz zmysł wewnętrzny; więc owo podścielisko byłoby nie tylko pojedynczym, lecz także (według: analogii z naszym zmysłem wewnętrznym) określonym przez *wyobrażenia*; tj. wszystkie rzeczy byłyby właściwie *monadami*, czyli jestestwami pojedynczymi zasobnymi w wyobrażenia. Miałoby to wszystko słuszność za sobą, gdyby coś więcej, niż pojęcie o jakiejś rzeczy w ogóle, nie należało do warunków, pod którymi jedynie nam dane zostać mogą przedmioty zewnętrznego oglądania, od których to warunków czyste pojęcie się odrywa. Boć się przecie okazuje, że jakieś trwałe zjawisko w przestrzeni (nieprzenikliwa rozciągłość) może zawierać same tylko stosunki a nic wręcz-wewnętrznego, a jednak być pierwszym podścieliskiem wszelkiego zewnętrznego spostrzegania. Za pomocą pojęć jedynie nie mogą zaiste pomyśleć nic zewnętrznego bez czegoś wewnętrznego, z tego właśnie powodu, że pojęcia stosunkowe wskazują na rzeczy wręcz-dane i bez nich nie są możliwe. Ale ponieważ w oglądzie mieści się coś, co w pojęciu o rzeczy w ogóle wcale nie leży, a co daje nam do rąk podścielisko, któregośmy przez same pojęcia zgoła nie poznali, mianowicie przestrzeń, składającą się wraz ze wszystkim, co w sobie zawiera, z samych jeno formalnych albo też realnych stosunków: nie mogą więc powiedzieć: dlatego że bez czegoś wręcz-wewnętrznego nie można sobie wyobrazić *żadnej rzeczy przez same pojęcia*, zatem i w rzeczach także, objętych tymi pojęciami i w ich *oglądzie* nie ma nic zewnętrznego, czego by podstawą nie było coś wręcz-wewnętrznego. Bo jeżeli oderwiemy się od wszelkich warunków oglądu, to w samym jeno pojęciu nie pozostanie nam nic prócz wnętrza w ogóle i jego stosunku z sobą samym, przez co jedynie możliwym się staje zewnątrz. Ta wszakże konieczność, polegająca tylko na abstrakcji [odrywaniu], nie rozciąga się na rzeczy, o ile dane nam bywają w oglądzie z takimi określeniami, które wyrażają jedynie stosunki, nie mając za podstawę żadnego wnętrza, dlatego że nie są rzeczami samymi w sobie, lecz tylko zjawiskami. Co jeno znamy w materii, to są wyłącznie stosunki (co nazywamy wewnętrznymi ich określeniami, jest to tylko porównawczo wewnętrznym); lecz pomiędzy nimi są samoistne i trwałe, przez które dany nam zostaje jakiś określony przedmiot. Że odsunawszy na bok te stosunki, nie mam już nic więcej do pomyślenia, nie usuwa to pojęcia o jakiejś rzeczy jako zjawisku, ani też pojęcia o jakimś przedmiocie *in abstracto*; lecz usuwa wszelką możliwość takiego przedmiotu, który by dał się określić wedle pojęć tylko, tj. możliwość noumenu. Dziwnym to jest zapewne, gdy się słyszy, jakoby rzecz składać się miała jedynie i wyłącznie ze stosunków; ależ bo taka rzecz jest tylko zjawiskiem i nie może być zgoła pomyślana przez czyste kategorie; ona sama polega jedynie na gołym stosunku czegoś w ogóle do zmysłów. Podobnie, kiedy poczynamy sobie z pojęciami tylko, to niepodobna stosunków *rzeczy in abstracto* pomyśleć inaczej, jak tylko w ten sposób, że jeden jest przyczyną określeń w drugim, gdyż takim jest nasze rozsądkowe pojęcie o samychże stosunkach. Atoli, ponieważ wówczas odrywamy się od wszelkiego spostrzegania, odpada więc cały sposób, w jaki rozmaite szczegóły mogą określać nawzajem miejsce swoje, tj. odpada forma zmysłowości (przestrzeń), wyprzedzająca przecie wszelką przyczynowość empiryczną.

Jeżeli przez myślne jeno przedmioty rozumiemy takie rzeczy, które pomyślanymi bywają za pomocą czystych kategorii bez jakiego bądź schematu zmysłowości: to one są niemożliwe. Warunkiem bowiem przedmiotowego użytkowania ze wszystkich naszych pojęć rozsądkowych jest jedynie rodzaj naszego zmysłowego oglądania, który daje nam przedmioty; a jeżeli się oderwiemy od tego drugiego, to pierwsze [tj. pojęcia] zgoła do żadnego nie odnoszą się przedmiotu. Owszem, gdybyśmy nawet zechcieli przyjąć jakiś inny rodzaj oglądania, niż jest to nasze zmysłowe; to by nasze czynności myślowe wobec niego nie miały żadnego zgoła znaczenia.

Jeżeli zaś rozumiemy przez nie [myślne przedmioty] tylko przedmioty jakiegoś niezmysłowego oglądania, co do których kategorie nasze nie mają wprawdzie ważności i o których zatem nigdy nie możemy mieć żadnego poznania (ani oglądu, ani pojęcia); to w tym ujemnym tylko znaczeniu trzeba bądź co bądź dopuścić *noumena*, gdyż one wypowiadają jeno po prostu, że nasz rodzaj oglądania rozciąga się nie na wszystkie rzeczy, lecz jedynie na przedmioty zmysłów naszych, że więc jego przedmiotowa ważność jest ograniczona, że zatem pozostaje jeszcze miejsce dla jakiegoś innego rodzaju oglądania, a także i dla

rzeczy jako przedmiotów tegoż. Lecz wtedy pojęcie *noumenu* jest *problematiczne*, czyli jest wyobrażeniem jakiejś rzeczy, o której nie możemy powiedzieć, że jest możliwa, ani że jest niemożliwa, ponieważ nie znamy innego rodzaju oglądania prócz naszego zmysłowego, i innego rodzaju pojęć, prócz kategorii; a żadne z dwojga nie osiąga przedmiotu pozazmysłowego. Tym tedy sposobem nie możemy pola przedmiotów myślenia naszego rozszerzyć dodatnio poza warunki naszej zmysłowości i przyjąć, prócz zjawisk, jeszcze przedmioty czystego myślenia tj. *noumena*, ponieważ kategorie nie posiadają wcale dającego się wykazać dodatniego znaczenia. Bo trzeba przyznać co do kategorii, że one same tylko nie wystarczają bynajmniej do poznania rzeczy samych w sobie i bez danych (*data*) zmysłowości byłyby jeno podmiotowymi formami jedności rozsądkowej, ale bez przedmiotu. Myślenie nie jest wprawdzie samo w sobie wytworem zmysłów, a więc też przez nie nie jest ograniczonym, lecz przez to nie zyskuje zaraz własnego i czystego zastosowania, bez przyczynienia się zmysłowości, gdyż jest wówczas bez przedmiotu. Nie można też nazwać *noumenu* takim *przedmiotem*, gdyż oznacza on właśnie *problematiczne* pojęcie o jakimś przedmiocie [*Gegenstand*] dla jakiegoś całkiem innego oglądu i całkiem innego rozsądku niż nasze, który zatem jest sam problematem. Pojęcie *noumenu* nie jest więc pojęciem o przedmiocie [*Object*], lecz jest to nieuchronnie z ograniczeniem zmysłowości naszej związane zagadnienie, czy nie istnieją przedmioty całkiem oswobodzone od owego oglądu; a na pytanie to można odpowiedzieć jedynie w sposób nieokreślony, mianowicie, że ponieważ oglądanie zmysłowe nie rozciąga się na wszystkie rzeczy bez różnicy, pozostaje tedy jeszcze miejsce na więcej i to innych przedmiotów; nie można ich więc wręcz zaprzeczyć, ale też, z braku pojęcia określonego (gdyż żadna kategoria tu się nie przyda), nie można ich stwierdzić jako przedmiotów dla naszego rozsądku.

Rozsądek zatem ogranicza zmysły, lecz nie rozszerza przez to własnego swego pola: ostrzegając tamte, ażeby nie rościły pretensji do rozciągania się na rzeczy same w sobie, tylko na zjawiska, wytwarza w myśli jakiś przedmiot sam w sobie, ale tylko jako przedmiot transcendentálny, będący przyczyną zjawiska (więc sam nie jest zjawiskiem) i nie może być pomyślanym ani jako wielkość, ani jako realność, ani jako substancja itd., (te bowiem pojęcia wymagają zawsze form zmysłowych, w których określają jakiś przedmiot); o którym więc całkiem nie wiadomo, czy go znaleźć da się jeno w nas czy też także poza nami, czy znika wraz z usunięciem zmysłowości, czy też pozostaje, choćbyśmy ją odrzucili. Jeżeli taki przedmiot zechcemy nazwać *noumenem* z powodu iż wyobrażenie o nim nie jest zmysłowe, zrobić to nam wolno. Ale ponieważ nie możemy zastosować do niego żadnego z naszych pojęć rozsądkowych, wyobrażenie to jest dla nas *czczym* i służy jedynie do wytknięcia granic naszego zmysłowego poznania, oraz do wyróżnienia przestrzeni, której niepodobna nam wypełnić ani możliwym doświadczeniem, ani też czystym rozsądkiem.

Krytyka czystego rozsądku nie dozwala więc na wytworzenie sobie nowej dziedziny przedmiotów poza tymi, które mogą mu ukazywać się jako zjawiska, ani na wrywanie się w światy myślnie, nawet w pojęcie o nich. Błąd, który kusi ku temu w najpokorniejszy sposób, i może być bądź co bądź niewinniony, choć nie usprawiedliwiony, leży w tym, że wbrew swemu przeznaczeniu użycie rozsądku czyni się transcendentálnym, i że przedmioty, tj. możliwe oglądy, mają się kierować według pojęć, a nie pojęcia według możliwych oglądów (gdyż na tych jedynie zasadza się ich ważność przedmiotowa). A przyczyną tego znowuż jest, że apercpcja a wraz z nią myślenie wyprzedza wszelkie możliwe określone uporządkowanie wyobrażeń. Mamy więc w myśli coś w ogóle i określamy to coś z jednej strony zmysłowo, lecz przecie odróżniamy przedmiot ogólny i wyobrażony *in abstracto* od owego sposobu oglądania go; wtedy pozostaje już nam tylko jedyny sposób określenia go przez samo myślenie, co wprawdzie jest gołą jeno formą logiczną bez treści, ale nam wydaje się jednak jakimś sposobem istnienia przedmiotu samego w sobie (*noumenon*), nie bacząc na ogląd, który na zmysłach tylko naszych poprzestać musi.

Zanim opuścimy *Analitykę transcendentálną*, musimy dodać coś jeszcze, co chociaż samo w sobie nie ma szczególnej doniosłości, może się jednak wydawać potrzebnym do uzupełnienia systematu. Najwyższym pojęciem, od jakiego zaczynać zwykła *filozofia transcendentálna*, jest zazwyczaj podział na to, co możliwe i co niemożliwe. Ale ponie-

waż wszelki podział opiera się na dzielonym pojęciu, trzeba więc podać jeszcze wyższe, a tym jest pojęcie o przedmiocie w ogóle (wziętym problematycznie i bez rozstrzygania, czy jest czymś czy niczym). A że kategorie są jedynymi pojęciami, odnoszącymi się do przedmiotów w ogóle, więc wyróżnienie przedmiotu, czy jest czymś czy niczym, musi się dokonać wedle porządku i wskazówek kategorii:

1) Pojęciom o wszystkim, o wielu i jednym przeciwstawnym jest pojęcie tego, co wszystko usuwa, tj. pojęcie o *żadnym*; i tak przedmiot pojęcia, któremu nie odpowiada żaden przywieść się mogący ogląd jest=nic, tj. pojęciem bez przedmiotu, jak *noumena*, których niepodobna zaliczyć do możliwości, chociaż nie powinny też być z tego powodu podawane za niemożliwe (*ens rationis* [=jestestwo myślne]); — lub jak, dajmy na to, pewne nowe siły zasadnicze, które tworzymy w myśli, mogą wprawdzie bez sprzeczności być pomyślanymi, ale też bez dania przykładu z doświadczenia, a więc nie muszą być zaliczane do możliwości.

2) Realność jest to *coś*, przeczenie jest to *nic*, mianowicie pojęcie o braku przedmiotu jakiegoś, jak cień, zimno (*nihil privativum* [=nic zaprzeczne]).

3) Goła forma oglądu, bez substancji, nie jest sama w sobie jakimś przedmiotem, lecz tylko formalnym jego warunkiem (jako zjawiska), jak czysta przestrzeń i czysty czas, które są wprawdzie czymś jako formy oglądania, ale same nie są wcale przedmiotami, które by oglądać się dało (*ens imaginarium* [=jestestwo urojone]).

4) Przedmiot jakiegoś pojęcia, które samo z sobą jest sprzeczne, jest niczym, ponieważ pojęcie jest *niczym*, jest niemożliwością, jak snadź prostolinijna figura o dwu bokach (*nihil negativum* [=nic ujemne]).

Wykaz tego podziału pojęcia o *Niczym* (bo równoległy podział Czegoś wynika stąd sam przez się), winien by zatem tak być przeprowadzony:

Nic jako

1. Czcze pojęcie bez przedmiotu. *Ens rationis*
2. Czczy przedmiot jakiegoś pojęcia. *Nihil privativum*
3. Czczy ogląd bez przedmiotu. *Ens imaginarium*
4. Czczy przedmiot bez pojęcia. *Nihil negativum*

Widać stąd, że rzecz myślna (Nr 1) tym odróżnioną została od nicestwa (Nr 4), że tamtej nie należy zaliczać do możliwości, gdyż jest tylko urojeniem (choć nie sprzecznym ze sobą), a to przeciwstawnie jest możliwości, ponieważ pojęcie usuwa nawet samo siebie. I jedno i drugie zaś są to czcze pojęcia. Natomiast *Nihil privativum* (Nr 2) i *Ens imaginarium* (Nr 3) są to czcze dane (*data*) do pojęć. Gdyby zmysłem nie było danym światło, tobyśmy nie mogli sobie wyobrazić i ciemności także, a gdybyśmy nie dostrzegali jestestw rozciągłych, tobyśmy nie mogli sobie wyobrazić przestrzeni. Zarówno przeczenie, jak i goła forma oglądu nie są wcale przedmiotami [*Objecte*], bez czynnika realnego.

LOGIKI TRANSCENDENTALNEJ DZIAŁ DRUGI. DIALEKTYKA TRANSCEN- DENTALNA

WSTĘP

I. O złudzie transcendentalnej

Dialektykę nazwaliśmy powyżej *Logiką złudy* [*eine Logik des Scheins*]. Nie znaczy to, jakoby była nauką *prawdopodobieństwa* [*der Wahrscheinlichkeit*], bo ono jest prawdą, lecz poznana z podstaw niedostatecznych, której poznanie zatem jest snadź ułomne, ale nie zwodnicze; nie trzeba go więc oddzielać od analitycznej części logiki. Tym mniej należy uważać zjawisko [*Erscheinung*] i *złudę* [*Schein*] za jedno¹⁵¹. Bo prawda czy złuda nie są w przedmiocie, o ile jest oglądany, lecz w sądzie o nim, o ile bywa pomyślany. Można więc zaiste powiedzieć słusznie, że zmysły nie błędzą, lecz nie dlatego, jakoby zawsze wydawały sąd trafny, lecz dlatego, że go wcale nie wydają. Stąd zarówno prawda jak błąd, a więc i złuda także, jako pokuszenie ku błędowi, mieszczą się w sądzie, tj. tylko w stosunku przedmiotu do naszego rozsądku. W poznaniu, zgadzającym się na wskroś z prawami rozsądkowymi, nie ma błędu. W wyobrażeniu zmysłowym (jako nie zawierającym sądu wcale) również błędu niema. Żadna bo siła przyrody sama przez się nie może się od praw własnych uchylać. Stąd ani rozsądek sam przez się (bez wpływu jakiejś innej przyczyny), ani zmysły same przez się nie błędziłyby zgoła; pierwszy dlatego, że gdy działa tylko wedle praw swoich, skutek (sąd) musi koniecznie zgadzać się z tymi prawami. Na zgodzie zaś z prawami rozsądku polega strona formalna wszelkiej prawdy. W zmysłach nie ma wcale sądu, ani prawdziwego, ani fałszywego. A ponieważ poza tymi dwoma źródłami poznania nie mamy wcale innych, wynika więc, że błąd wywołany zostaje tylko przez niedostrzeżony wpływ zmysłowości na rozsądek, czym się dzieje, iż podmiotowe podstawy sądy spływają z przedmiotowymi w jedno i wywołują odchylenie się tychże od swego określenia¹⁵², tak jak ciało w ruch wprawione zachowałoby zawsze samo przez się linię prostą w tym samym kierunku, lecz gdy inna siła w innym kierunku równocześnie na nie wpływa, przybiera ono ruch krzywoliniowy. Aby odróżnić tedy właściwą czynność rozsądku od siły, która się do niej wtrąca, trzeba będzie uważać sąd mylny za przekątną dwu sił, popychających sąd w dwu odmiennych kierunkach, tworzących niby kąt jakiś, oraz ten złożony wynik rozłożyć na pojedynczy wynik rozsądku i zmysłowości, czego w czystych apriorycznych sądach dokonać winno transcendentalne zastanowienie, które (jak to już wykazano) oznacza każdemu wyobrażeniu jego miejsce w odpowiedniej mu sile poznawczej, a więc wyróżnia wpływ teje na tamto [tj. na wyobrażenie].

Zadaniem naszym tutaj nie jest rozprawianie o złudzie empirycznej (np. optycznej), ukazującej się przy empirycznym zastosowaniu słusznych skądinąd prawideł rozsądku i wprowadzającej rozważę w błąd przez wpływ urojenia; lecz zając się mamy jedynie *złudą transcendentalną*, wpływającą na zasady, których zastosowanie nie rozciąga się wcale na doświadczenie, bo w tym wypadku mielibyśmy przynajmniej kamień probierczy względem ich trafności, lecz złuda ta, wbrew wszelkim ostrzeżeniom krytyki, wyprowadza nas całkowicie poza empiryczne stosowanie kategorii i przytrzymuje mamidłem *rozszerzenia rozsądku czystego*.

Zasady, których zastosowanie trzyma się wyłącznie i jedynie w obrębach możliwego doświadczenia, nazwiemy *immanentnymi*, te zaś, które mają przelecieć poza te granice, *transcendentnymi*. Nie rozumiem atoli przez te drugie *transcendentalnego* użycia lub

¹⁵¹*Schein, Erscheinung, Wahrscheinlichkeit* — w wyrazach: *Schein, Erscheinung, Wahrscheinlichkeit*, wspólnym pierwiastkiem jest: *schein*; stąd wynikło u Kanta zestawienie ich z sobą i wyróżnienie. Po polsku nie podobna mi było oddać tego wyrazowego powinowactwa; musiałem więc uprzytomnić je czytelnikowi przez podanie słów niemieckich w nawiasach. [przypis redakcyjny]

¹⁵²*A ponieważ poza tymi dwoma źródłami poznania nie mamy wcale innych, wynika więc, że błąd wywołany zostaje tylko przez niedostrzeżony wpływ zmysłowości na rozsądek (...)* — zmysłowość, podłożona pod rozsądek, jako przedmiot, na który tenże rozsądek zwraca swą czynność, jest źródłem poznań realnych. Ale taż sama zmysłowość, gdy wpływa na samą czynność rozsądku i skłania go do sądenia, jest powodem błędu. [przypis autorski]

nadużycia kategorii, będącego omyłką tylko rozważ, nie trzymanej należycie na wodzy przez krytykę, a stąd nie mającej baczności dostatecznej na granice gruntu, na którym jedynie jest dozwolone czystemu rozsądkowi pole działania; lecz istotne zasady, zachęcające nas, byśmy owe pale graniczne powyrywali i przywłaszczyli sobie grunt całkiem nowy, który nigdzie zgola nie uznaje rozgraniczeń [*Demarcation*]. Stąd *transcendentalny* i *transcendentny* to nie jedno. Zasady czystego rozsądku, któreśmy wyżej przedstawili, powinny mieć zastosowanie tylko empiryczne, nie zaś transcendentalne, tj. sięgające poza granicę doświadczenia. Zasada zaś, odrzucająca te obręby, owszem nakazująca je przekroczyć, zwie się *transcendentną*. Jeżeli krytyce naszej powiedzie się odkrycie złudy tych uroszczonych zasad, to tamte zasady, dotyczące empirycznego jeno zastosowania, w przeciwieństwie do tych drugich, będą mogły nazywać się *immanentnymi* zasadami czystego rozsądku.

Złuda logiczna, polegająca na samym tylko naśladowaniu formy rozumowej (złuda wniosków zwodniczych, mylników) wypływa jedynie z braku baczności na prawa logiczne. Skoro tylko baczność zaostri się w danym wypadku, złuda znika całkowicie. Złuda transcendentalna przeciwnie wcale nie ustaje nawet wówczas, gdy się ją wykryło i jej nicność wyraźnie wykazało za pomocą krytyki transcendentalnej (np. złuda w twierdzeniu: świat co do czasu musi mieć początek). Przyczyną tego jest, że w rozumie naszym (rozważanym podmiotowo jako ludzka władza poznawcza) tkwią prawa zasadnicze [*Grundregeln*] i maksymy jego użycia, mające całkowicie pozór zasad przedmiotowych, czym się dzieje, że podmiotowa konieczność pewnego powiązania pojęć naszych, dzięki rozsądkowi, uważaną bywa za przedmiotową konieczność określenia rzeczy samych w sobie. Omamienie to [*Illusion*], którego uniknąć niepodobna tak tamo, jak nie możemy umknąć tego, żeby nam morze nie wydawało się wyższym na środku niż u brzegu, gdyż tamten widzimy poprzez wyższe niż ten promienie świetlne, lub też co więcej, jak nawet astronom nie może przeszkodzić, by mu księżyc przy wschodzie nie wydawał się większym, chociaż ta złuda oszukać go nie zdoła.

Dialektyka transcendentalna tam się tedy zadowoli, że wykryje złudę sądów transcendentalnych i zarazem zapobieżę, by ona nie oszukiwała; nie może jednak nigdy sprawić, by ta złuda (jak złuda logiczna) znikła nawet i złudą być przestała. Mamy tu bowiem do czynienia z *omamieniem przyrodzonym i nieuchronnym*, polegającym na zasadach podmiotowych, a podsuwającym je za przedmiotowe; gdy tymczasem dialektyka logiczna, roztrząsając mylniki, ma do czynienia tylko z błędem w zastosowaniu zasad, lub też ze sztucznym pozorem w ich naśladowaniu. Istnieje tedy przyrodzona i nieuchronna dialektyka czystego rozumu, nie taka, w którą by się wplątywał snadź jaki partacz z braku wiedzy, lub którą by wymyślił kunsztownie jaki sofista, by oszołomić ludzi rozumnych; ale taka, co nieodparcie tkwi w rozumie ludzkim i wtedy nawet, gdy się wykryje jej mamiła, nie przestanie go przecie tumanić po kuglarsku, i nieustannie popychać go do chwilowych obłąkań, które potrzeba wciąż na nowo prostować.

II. O czystym rozumie jako siedlisku złudy transcendentalnej

A) O rozumie w ogóle

Wszelkie poznanie nasze poczyna się od zmysłów, przechodzi potem do rozsądku, a kończy na rozumie, ponad który nic wyższego w nas się nie napotyka, by materiał oglądu obrobić i podciągnąć go pod najwyższą jednię myślenia. Mając teraz dać wyjaśnienie tej najdosłowniejszej siły poznawczej, znajduję się w pewnym kłopotcie. Ma ona, tak samo jak rozsądek, zastosowanie czysto formalne, tj. logiczne, gdyż rozum odrywa się od wszelkiej treści poznania, lecz ma także i realne, gdyż mieści w sobie źródło niektórych pojęć i zasad, nie zapożyczonych ani od zmysłów, ani od rozsądku. Pierwsza zdolność została już snadź od dawna wyjaśniona przez logików jako zdolność wnioskowania pośredniego (w różnicy od wniosków bezpośrednich, *consequentiae immediatae*); druga atoli, która sama rodzi pojęcia, jeszcze przez to nie została zrozumiana. A że tu zachodzi podział rozumu na władzę logiczną i transcendentalną, to trzeba poszukać wyższego pojęcia o tej krynicy poznawczej, obejmującego w sobie oba pojęcia, zwłaszcza że według analogii z pojęciami rozsądkowymi można się spodziewać, że pojęcie logiczne da nam w ręce klucz do transcendentalnego, a wykaz czynności pierwszego będzie zarazem rodowodem pojęć rozumowych.

W pierwszej części naszej Logiki transcendentalnej, objaśniliśmy rozsądek jako *władzę prawideł*; tu wyróżniamy od niego rozum, tym, że go nazwiemy *władzą zasad naczelných* [*das Vermögen der Principien*].

Wyrażenie: „*principium*” jest dwuznaczne, i zazwyczaj określa jeno poznanie, którego można używać jako zasady naczelnej, chociaż samo w sobie i wedle swego pochodzenia wcale nie jest początkowym [nie jest *principium* tj. nie mieści w sobie *początku*, źródła innych]. Każde zdanie ogólne, choćby wzięte było nawet z doświadczenia (za pomocą indukcji), może służyć za przesłankę większą we wniosku rozumowym; ale przez to jeszcze nie jest samo „*principium*”. Pewniki matematyczne (np. między dwoma punktami może być tylko jedna linia prosta) są nawet ogólnymi poznaniem *a priori*, i słusznie bywają nazywane „*principiami*”, względnie do wypadków, które pod nie można podciągnąć. Ale stąd nie mogą przecie jeszcze powiedzieć, że tę własność linii prostych w ogóle i samych w sobie poznają z zasad naczelných (principiów), lecz tylko w czystym oglądaniu.

A więc poznaniem z zasad naczelných nazwałbym takie, w którym poznają za pomocą pojęć szczegółów w ogóle. Tak tedy każdy wniosek rozumowy jest formą wyprowadzenia poznania jakiegoś z jakiejś zasady naczelnej. Bo przesłanka większa podaje zawsze jakieś pojęcie, które sprawia, że wszystko, co zostaje podciągnięte pod jego uwarunkowanie, poznajemy z niego wedle pewnej zasady naczelnej. A ponieważ każde ogólne poznanie może służyć za przesłankę większą we wniosku rozumowym, a rozsądek dostarcza takich zdań ogólných *a priori*, to i one także, ze względu na swoje możliwe użycie, mogą być nazwane zasadami naczelnymi.

Ale jeśli rozpatrzmy te twierdzenia czystego rozsądku same w sobie według ich pochodzenia, to nie są one bynajmniej poznaniem z pojęć. Bo nie byłyby nawet możliwymi *a priori*, gdybyśmy na pomoc nie przywołali czystego oglądu (w matematyce) lub warunków możliwego doświadczenia w ogóle. Że to, co się dzieje, ma jakąś przyczynę, tego nie można zgoła wywnioskować z pojęcia o tym, co się dzieje w ogóle; raczej zasada dopiero wskazuje, jakby można osiągnąć z tego, co się dzieje, pewne określone pojęcie doświadczalne.

Poznań syntetycznych z pojęć nie może tedy wcale dostarczyć rozsądek; a te to właściwie nazywam wręcz zasadami naczelnymi, gdy tymczasem wszystkie ogólne zdania w ogóle mogą się nazywać zasadami porównawczymi [*comparative Principien*].

Jest to dawnym życzeniem, które nie wiadomo kiedy, ale może kiedyś spełnionym zostanie, żeby raz przecie zamiast nieskończonej różnorodności praw cywilnych, dało się wyszukać ich zasady naczelne, gdyż na tym jedynie polega tajemnica uproszczenia, jak powiadają, prawodawstwa. Atoli prawa są tutaj tylko ograniczeniami naszej wolności zgodnie z warunkami, pod którymi ona na wskroś zgodza się sama z sobą; a więc rozciągają się na coś, co jest całkowicie naszym własnym dziełem i czego możemy być nawet przyczyną za pośrednictwem owych pojęć. Ale jak przedmioty same w sobie, jak przyroda rzeczy podlegają zasadom naczelnym, rozstrzygać to jeżeli nie jest niepodobieństwem, to przynajmniej bardzo opaczny wymaganie. Ale jakkolwiek z tym jest (boć ta sprawa będzie dopiero przedmiotem badania), jasno przecie widać, że poznanie z zasad naczelných (samo w sobie) jest czymś zupełnie innym, niż poznaniem rozsądkowym tylko, które może wprawdzie wyprzedzać inne poznania w formie jakiejś zasady naczelnej, samo w sobie atoli (o ile jest syntetyczne) nie polega na myśleniu tylko wyłącznie, ni też nie zawiera w sobie jakiegoś ogółu według pojęć wytworzonego.

Jeśli rozsądek jest władzą jedni zjawisk za pośrednictwem prawideł, to rozum jest władzą jedni prawideł rozsądkowych sprowadzonej przez zasady naczelne. Nie rozciąga się on tedy wprost na doświadczenie lub na jaki bądź przedmiot, lecz na rozsądek, aby różnorodnym poznaniem jego nadać aprioryczną jedni za pomocą pojęć, którą nazwiemy jedni rozumową, bo jest ona zupełnie innego rodzaju, niż ta, której może dokonać rozsądek.

Oto jest ogólne pojęcie o władzy rozumowej, o ile ono, wobec całkowitego braku przykładów (które dopiero w dalszym ciągu podać mamy), mogło być zrozumiałe przedstawionym.

B) O logicznym użyciu rozumu

Robią różnicę między tym, co poznajemy bezpośrednio, a tym, co tylko wywnioskujemy. Że w figurze, ograniczonej trzema liniami prostymi, są trzy kąty, poznajemy

to bezpośrednio; ale że te trzy kąty razem wzięte równają się dwóm prostym, to tylko wnioskujemy. Ponieważ ustawicznie potrzebujemy wnioskowania i w końcu całkiem do niego przywykamy, to nareszcie nie dostrzegamy nawet tej różnicy i częstokroć, jak np. przy tak zwanym oszukiwaniu przez zmysły, poczytujemy coś za bezpośrednio spostrzeżone, cośmy przecie wywnioskowali tylko. W każdym wnioskowaniu jest zdanie, będące podstawą, i drugie, mianowicie pośrednie, które z tamtego wprowadzamy. wreszcie wniosek [*consequentia*], wedle którego prawda drugiego związana jest nieuchronnie z prawdą pierwszego. Jeżeli sąd wywnioskowany mieści się już w pierwszym tak, iż bez pośrednictwa wyobrażenia trzeciego może być stamtąd wyprowadzony, to wniosek nazywa się bezpośrednim (*consequentia immediata*); choć ja wolalbym go nazywać raczej wnioskiem rozsądkowym [*Verstandesschluss*]. Ale jeśli oprócz poznania wziętego za podstawę jest jeszcze potrzebny sąd drugi, by sprowadzić wynik, to wniosek zwie się wnioskiem rozumowym [*Vernunftschluss*]. W zdaniu: *wszyscy ludzie są śmiertelni*, mieszczą się już zdania: *niektórzy ludzie są śmiertelni*; *niektórzy śmiertelni są ludźmi*; nic co jest nieśmiertelnym, nie jest człowiekiem, — i to są bezpośrednie wyniki z pierwszego. Natomiast zdanie: *wszyscy uczeni są śmiertelni* nie mieści się w sędzie wziętym za podstawę (gdyż pojęcie uczonego w nim się wcale nie ukazuje) i może być z niego wydobyty tylko za pomocą sądu pośredniego.

W każdym wniosku rozumowym mam w myśli najpierw jakieś prawidło (*major* [=ogólnik]) wynikłe z rozsądku. Powtóre podciągam jakieś poznanie pod warunek tego prawidła (*minor* [=szczególnik]) za pośrednictwem *rozważa*¹⁵³. Wreszcie *określam* to moje poznanie orzeczeniem prawidła (*conclusio* [=wynik]), więc *a priori* za pomocą *rozumu*. A zatem stosunek, wyobrażony przez przesłankę większą jako prawidło, między jakimś poznaniem a jego warunkiem, wytwarza rozmaite rodzaje wniosków rozumowych. Są one tak samo trojaki, jak wszystkie sądy w ogóle, ponieważ się wyróżniają sposobem, w jaki wyrażają stosunek poznawania w rozsądku, mianowicie: albo *stanowcze* (*kategoryczne*), albo *hipotetyczne*, albo *rozjemcze* wnioski rozumowe.

Jeżeli, jak to się dzieje wielokrotnie, wynik podany jest jako sąd, by obaczyć, czy też on nie wypływa z danych już sądów, przez które całkiem inny przedmiot został pomyślany; to wyszukuję w rozsądku zapewnienia [*die Assertion*] tego wyniku, czy się w nim nie znajduje pod pewnymi warunkami według ogólnego prawidła. Jeżeli tedy znajdę taki warunek, i jeżeli przedmiot wyniku da się podciągnąć pod dany warunek, to wynik jest wywnioskowany z prawidła, *mającego także ważność dla innych przedmiotów poznania*. Widać z tego, że rozum we wnioskowaniu stara się wielką rozmaitość poznania rozsądkowego sprowadzić do najmniejszej liczby zasad naczelnych (warunków ogólnych) i tym sposobem dokonać najwyższej ich jedności.

C) O czystym użyciu rozumu

Czy można rozum odosobnić i czy wówczas jeszcze jest on odrębnym źródłem pojęć i sądów, które z niego tylko wytryskują i przez które odnosi się on do przedmiotów; czy też jest on władzą jeno podrzędną [*subalternes Vermögen*] przyoblekania danych poznań w pewną formę, która się nazywa logiczną, a przez którą poznania rozsądkowe zostają tylko podporządkowywane między sobą a niższe prawidła innym wyższym (których warunek zakresem swoim panuje nad warunkiem pierwszych), o ile to uskutecznić się da przy pomocy porównania ich z sobą? Jest to pytanie, którym obecnie zajmujemy się tylko tymczasowo. Istotnie rozmaitość prawideł i jedność zasad naczelnych jest wymaganiem rozumu, by doprowadzać rozsądek do nieprzerwanej z sobą samym łączności, tak jak rozsądek podciąga rozmaite szczegóły oglądu pod pojęcia a przez to dokonywa ich powiązania. Atoli taka zasada nie przypisuje przedmiotom żadnego prawa i nie zawiera w sobie podstawy możliwości poznawania ich i określania jako takich w ogóle, lecz

¹⁵³*major*, *minor*, *ogólnik*, *szczególnik* — nie zawadzi może przypomnieć, że w logice wyróżniają się zdania (*propositiones*) zwane przesłanką większą i mniejszą, od tzw. wyrazów (*æta*, *termini*), których w prawidłowym sylogizmie jest trzy: *maior*: będący orzeczeniem (P) w wyniku (konkluzji); *minor*: będący podmiotem (S) w wyniku, i *medius*: pośredniczący w połączeniu „minora” z „maiolem” (M), więc w wyniku zupełnie znikający. Ponieważ *maior* jest zawsze pojęciem ogólniejszym, a *minor* szczegółowszym, nazwałem pierwszy ogólnikiem, drugi szczegółownikiem; *medius* może być nazwany pośrednikiem. Bardzo często jednak utożsamia się nazwy przesłanek z nazwami „wyrazów”. U Trentowskiego trzy te „wyrazy” mają nazwy oryginalne i, jak sam przyznaje, dzięki, zaczynające się od tych samych liter, jakie logika przyjęła: tj. Szysz (=S), Piej (=P), Mirz (=M). [przypis redakcyjny]

jest tylko prawem podmiotowym gospodarowania zasobami naszego rozsądku, by przez porównywanie jego pojęć doprowadzić ogólne ich użycie do najmniejszej możliwie ich liczby, nie nabywając jednak przez to prawa do żądania od samychże przedmiotów takiej zgodności, która by dopomagała wygodzie i rozpostarcie się naszego rozsądku, ani też do nadawania zarazem owej maksymie — ważności przedmiotowej. Jednym słowem, pytamy: czy rozum sam w sobie tj. czysty rozum *a priori* zawiera syntetyczne zasady i prawidła i na czym też te „principia” polegają?

Formalne i logiczne zachowanie się jego we wnioskach rozumowych daje nam w tym względzie dostateczną już wskazówkę, na jakiej podstawie spocznie transcendentalna jego zasada naczelną w syntetycznym poznaniu za pomocą czystego rozumu.

Po pierwsze, wniosek rozumowy nie dotyczy oglądów, by je podciągnąć pod prawidła (jak rozsądek ze swymi kategoriami), lecz pojęć i sądów. Kiedy zatem rozum rozciąga się także na przedmioty, to przecież nie odnosi się bynajmniej do nich i o ich oglądu bezpośrednio, tylko do rozsądku i jego sądów, które zwracają się przede wszystkim do zmysłów i ich oglądu, by im ich przedmiot określić. Zatem jedność rozumowa nie jest jednością możliwego doświadczenia, lecz od niej jako od jedni rozsądkowej, różni się zasadniczo. Że wszystko, co się dzieje, ma jakąś przyczynę, nie jest wcale zasadą poznana i przepisana przez rozum. Ona umożliwia jedność doświadczenia i nie bierze nic z rozumu, który, gdyby się nie odnosił do możliwego doświadczenia, nie mógłby z samych jeno pojęć nakazać takiej syntetycznej jedni.

Po wtóre, rozum w logicznym użyciu swoim szuka ogólnego warunku sądu swego (wyniku), a wniosek rozumowy nie jest też czym innym jeno sądem, dokonany przez podciągnięcie jego warunku pod prawidło ogólne (przesłankę większą). A ponieważ to prawidło poddane jest znowuż tej samej próbie rozumu, i przez to poszukiwanym być musi warunek warunku (za pośrednictwem jakiegoś prosylogizmu¹⁵⁴), dopóki tylko potrzeba, to widać wyraźnie, że właściwą zasadą rozumu w ogóle (w użyciu logicznym) jest: do uwarunkowanego poznawania rozsądkowego wynajdywać czynnik bezwarunkowy [*das Unbedingte*], przez co dokonywa się jedności poznania.

Ta maksyma logiczna nie może się przecie stać naczelną zasadą *czystego rozumu* inaczej, tylko przez przyznanie, iż gdy dany jest czynnik uwarunkowany, zarazem dany jest cały szereg podporządkowanych sobie wzajem warunków, który sam zatem jest bezwarunkowy (tj. zawarty w przedmiocie i jego powiązaniu).

Taka atoli zasada czystego rozumu jest widocznie *syntetyczną*, gdyż czynnik uwarunkowany odnosi się wprawdzie analitycznie do jakiegoś warunku, lecz nie do czynnika bezwarunkowego. To też muszą z niej wylaniać się różne zdania syntetyczne, o jakich czysty rozsądek nic nie wie, mając do czynienia tylko z przedmiotami możliwego doświadczenia, którego poznanie i synteza zawsze jest uwarunkowana. Czynnik zaś bezwarunkowy, jeżeli rzeczywiście istnieje, może być osobno rozważany, wedle wszystkich tych określeń, które go od każdego uwarunkowanego odróżniają, i przez to musi dawać tworzywo [*Stoff*] do niektórych zdań syntetycznych *a priori*.

Z tego najwyższego „principium” czystego rozumu wypływające zasady będą jednakże ze względu na wszelkie zjawiska *transcendentnymi*; to znaczy, że nigdy nie będzie można zrobić empirycznego użytku z tego „principium”, który by z nim zupełnie był zgodny [*adäquat*]. Różnić się więc ono będzie całkowicie od wszelkich zasad rozsądku (których użycie jest zupełnie *immanentne*, bo ich wątkiem jest tylko możliwość doświadczenia).

Otóż czy owa zasada, że szereg warunków (w syntezie zjawisk, lub też myślenia o rzeczach w ogóle) ciągnie się aż do czynnika bezwarunkowego, — jest słuszną przedmiotowo czy nie; jakie wyniki stąd płyną dla empirycznego użytkowania z rozsądku, — lub też, czy raczej nigdzie nie ma żadnego takiego przedmiotowo ważnego zdania rozumowego, lecz tylko logiczny jeno przepis, byśmy, wznosząc się do coraz to wyższych warunków, zbliżali się do ich zupełności i przez to wprowadzali najwyższą dla nas możliwą jednię rozumową w poznanie nasze; — czy, powiadam, tę potrzebę rozumu, wskutek mylnego wykładu, uważano za transcendentalną zasadą czystego rozumu, wymagającą zanadto

¹⁵⁴prosylogizm — *prosylogizmem* nazywa się w sylogizmie złożonym taki wniosek, na którym opiera się wniosek dalszy; wynik prosylogizmu staje się jedną z przesłanek wniosku po nim następującego. Pierwsze zdanie prosylogizmu nie może mieć już żadnego udowodnienia; musi więc być pewnym bezwarunkowo. Wniosek oparty na prosylogizmie zwie się *episylogizmem*. [przypis redakcyjny]

pośpiesznie takiej nieograniczonej zupełności od szeregu warunków w samychże przedmiotach; i jakie w tym także razie fałszywe tłumaczenia i zaślepienia wcisnąć się mogą we wnioski rozumowe, których przesłanką większą wzięto z czystego rozumu (a która może jest raczej prośbą niż wymagalnikiem [*mehr Petition als Postulat*]) i które od doświadczenia wznoszą się w górę do jego warunków: to będzie zatrudnieniem naszym w dialektyce transcendentnej, którą zamierzamy obecnie rozwinąć z jej źródeł, głęboko ukrytych w rozumie ludzkim¹⁵⁵. Podzielimy ją na dwie księgi, z których *pierwsza* ma się zająć *transcendentnymi pojęciami* czystego rozumu, a druga *transcendentnymi i dialektycznymi wnioskami rozumu*.

¹⁵⁵czy owa zasada, że szereg warunków (...) ciągnie się aż do czynnika bezwarunkowego... — długi i zawily wywód Kanta o poszukiwaniu czynnika bezwarunkowego do wniosków uwarunkowanych (por. późniejszy jeszcze wywód w 2 rozdziale) streścił krótko i jasno Kuno Fischer (*Im. Kant und seine Lehre* IV wyd. 1898, t. I, s. 478), mówiąc: „Metafizyka dogmatyczna przyjmuje uwarunkowane istnienie jako pojęcie jedynie, nie rozróżniając zjawiska od rzeczy samej w sobie; bierze pojęcie czynnika uwarunkowanego niezależnie od naszego wyobrażenia, a odnosi je nie tylko do zjawisk, lecz do rzeczy w ogóle, a wniosek jej brzmi: Jeżeli czynnik uwarunkowany (jako rzecz sama w sobie) jest dany, to danym jest także czynnik bezwarunkowy. A że czynnik uwarunkowany (rzecz jako zjawisko) jest dany, więc dany jest i czynnik bezwarunkowy. Tu właśnie mylnik, na którym spoczywa cała metafizyka. widnieje wyraźnie przed oczyma każdego. Pojęcie czynnika uwarunkowanego staje się wyrazem pośrednim [*terminus medius*] wniosku a występuje w dwu zasadniczo różnych znaczeniach; w przesłance większej znaczy on rzecz w ogóle, w przesłance mniejszej może znaczyć tylko zjawisko; a w takim razie nie podobna pomyśleć wniosku, gdyż wynik wówczas tylko jest możliwy, kiedy wyraz pośredni znaczy zupełnie toż samo w obu przesłankach. A więc wniosek, stanowiący podstawę całej metafizyki nadzmysłowości, nie jest wcale wnioskiem, gdyż jego wyraz pośredni nie jest *jednym* pojęciem, lecz dwoma, różniącymi się tak jak niebo od ziemi; jest on tym, co starzy logicy nazywali *quaternio terminorum*”. [przypis redakcyjny]

DIALEKTYKI TRANSCENDENTALNEJ KSIĘGA PIERWSZA. O POJĘCIACH CZY- STEGO ROZUMU

Jakkolwiek rzecz się ma co do możliwości pojęć z czystego rozumu, to w każdym razie są one nie tylko refleksyjnymi, lecz i wywnioskowanymi pojęciami. I pojęcia rozsądkowe powstają w myśli *a priori* przed doświadczeniem a ku jego pomocy, lecz nie zawierają w sobie nic innego prócz jedni refleksji nad zjawiskami, o ile one należeć mają koniecznie do możliwej empirycznej świadomości. Przez nie jedynie umożliwia się poznanie i określenie jakiegoś przedmiotu. One tedy dają najpierw materiał do wnioskowania, i nie wyprzedzają ich żadne aprioryczne pojęcia o przedmiotach, skąd by mogły być wywnioskowane. Natomiast ich przedmiotowa realność zasadza się na tym jedynie, że ponieważ tworzą one umysłową formę wszelkiego doświadczenia, więc ich zastosowanie musi móc być zawsze okazanym w doświadczeniu.

Nazwa zaś pojęcia rozumowego uprzedza już z góry, że ono nie chce dać się ograniczyć obrębami doświadczenia, gdyż dotyczy poznania, którego częścią tylko jest każde empiryczne (może całością możliwego doświadczenia lub jego empirycznej syntezy), dokąd wprawdzie nie sięga nigdy całkowicie żadne rzeczywiste doświadczenie, ale zawsze przecież tam należy. Pojęcia rozumowe służą do *objęcia* [*zum Begreifen*], jak pojęcia rozsądkowe do *ujęcia* [=zrozumienia, *zum Verstehen*] (sposstrzeżeń). Jeżeli zawierają w sobie czynnik bezwarunkowy, to dotyczą czegoś, od czego zależy wszelkie doświadczenie, ale co samo nigdy nie jest przedmiotem doświadczenia; czegoś, ku czemu prowadzi rozum w swych wnioskach z doświadczenia i wedle czego ocenia i mierzy stopień swego empirycznego zastosowania, ale co nigdy nie stanowi członka syntezy empirycznej. Jeżeli, pomimo to, takie pojęcia mają ważność przedmiotową, to mogą się nazywać *conceptus ratiocinati* (prawidłowo wywnioskowanymi pojęciami); jeżeli nie, to się wcisnęły co najmniej przy pomocy pozorów wnioskowania: nazwijmy je tedy *conceptus ratiocinantes* (pojęciami rozumkującymi [*vernünftelnde Begriffe*]). Ale ponieważ to będzie można wyłożyć dopiero w oddziale o wnioskach dialektycznych czystego rozumu, więc możemy nie brać tego jeszcze pod uwagę, lecz tylko tymczasowo, tak jakśmy kategoriami nazwali pojęcia czystego rozsądku, nadamy pojęciom czystego rozumu nowe imię i nazwiemy je *ideami transcendentalnymi*, a nazwę tę obecnie objaśnimy i usprawiedliwimy.

PIERWSZEJ KSIĘGI DIALEKTYKI TRANSCENDENTALNEJ ROZDZIAŁ PIERWSZY. O IDEACH W OGÓLE.

Wobec wielkiego bogactwa języków naszych myśląca głowa znajduje się przecie często w kłopotcie co do wyrażenia, które by dokładnie przystawało do jej pojęcia, i w braku którego nie może być rzetelnie zrozumiałą ani dla innych, ani nawet dla siebie samej. Kuć nowe wyrazy — to uroszczenie do prawodawstwa językowego, rzadko szczęśliwy mające koniec, a zanim się chwycimy tego rozpaczliwego środka, słuszniej chyba będzie rozejrzeć się w jakiej mowie umarłej a uczonej, czy się tam nie odnajdzie tego pojęcia wraz ze stosownym dla niego wyrażeniem; choćby zaś stare jego użycie przez nieostrożność swoich początkodawców stało się nieco chwiejnym, to przecież lepiej umocnić znaczenie, jakie mu było przede wszystkim właściwe (aczkolwiek pozostać by miała wątpliwość, czy niegdyś dokładnie toż samo miano na myśli), niż pracę swoją psuć jeno, stając się niezrozumiałymi.

Z tego powodu, gdyby się dla pewnego pojęcia znajdowało jedno-jedyne tylko słowo, dokładnie w utartym już znaczeniu przystające do tego pojęcia, którego wyróżnienie od innych pokrewnych pojęć ma wielką doniosłość, to nie wypada obchodzić się z nim marnotrawnie, lub też używać tylko dla zmiany, synonimicznie zamiast innych, lecz trzeba starannie zachować mu jego właściwe znaczenie; gdyż inaczej łatwo się stać może, iż gdy wyrażenie nie zajmuje szczególnie uwagi, lecz ginie w kupie innych bardzo odmiennego znaczenia, to zaprzepaści się i myśl, którą ono jedynie mogło przechować.

Platon używał wyrazu *idea* tak, że widać doskonale, iż rozumiał przezeń coś, czego nie tylko nigdy nie wzięto ze zmysłów, ale co znacznie prześciga nawet pojęcia rozsądkowe,

jakimi się zajmował *Aristoteles*; w doświadczeniu bowiem nigdy się nie napotyka nic z nią zgodnego. Idee są u niego pierwowzorami rzeczy samych, a nie tylko kluczem do możliwych doświadczeń, jak kategorie. Wedle jego mniemania wypływały one z najwyższego rozumu, skąd udzieliły się ludzkiemu, który obecnie jednak już się nie znajduje w stanie swoim pierwotnym, lecz z trudem musi przywoływać dawne, teraz bardzo zaciemnione idee, za pomocą przypominania sobie (które się zwie filozofią). Nie myślę tu zapuszczać się w jakieś badanie literackie, by wydobyć sens, jaki złączył z tym wyrazem wzniosły filozof. Zauważę tylko, że nie jest to nic niezwykłego, zarówno w pospolitej rozmowie, jak w pismach, za pomocą porównania myśli, jakie autor wypowiada o swym przedmiocie, rozumieć go lepiej nawet, niż on sam siebie rozumiał, niedostatecznie określając swoje pojęcia a przez to niekiedy mówiąc, ba, myśląc, wbrew własnemu zamierzeniu.

Platon zauważył doskonale, że nasza siła poznawcza uczuwa potrzebę daleko wyższą niż głoskowanie samych jeno zjawisk według syntetycznej jedności, by je móc czytać jako doświadczenie, i że rozum nasz w sposób naturalny wzlatuje ku poznaniom, sięgającym daleko dalej, niż żeby jaki bądź przedmiot, który dać może doświadczenie, mógł kiedy z nimi się zgadzać, mającym przecież mimo to swoją realność i bynajmniej nie będącym samymi jeno urojeniami.

Platon znalazł swoje idee głównie w tym wszystkim, co jest *praktyczne*¹⁵⁶ tj. co polega na wolności¹⁵⁷, która ze swej strony zależy od poznań, będących właściwym wytworem rozumu. Kto by pojęcie cnoty chciał czerpać z doświadczenia; kto by to, co może służyć jedynie za przykład w niedoskonałym wyjaśnieniu, uczynić chciał jako wzór źródłem poznania (jak to rzeczywiście zrobiło wielu); ten by z cnoty zrobił jakąś dwuznaczną marę [*Unding*], zmienną wedle czasu i okoliczności i do żadnego prawidła nieprzydatną. Natomiast każdy pojmie, że, choćby mu kogoś przedstawiono jako wzór cnoty, to przecież on ma we własnej tylko głowie prawdziwy oryginał, z którym porównywa ten domniemany wzór i według którego tylko tenże ocenia. A tym oryginałem jest idea cnoty, względem której wszystkie możliwe rzeczy doświadczenia mogą wprawdzie posługiwać jako przykłady (dowody wykonalności w pewnym stopniu tego, co pojęcie rozumowe nakazuje), lecz nie jako pierwowzory. Że człowiek nigdy zupełnie nie dorówna czynem temu, co w sobie mieści idea cnoty, nie dowodzi to bynajmniej czegoś chimerycznego w tej myśli. Pomimo to bowiem wszelki sąd o wartości lub bez wartości moralnej możliwym się staje tylko za pośrednictwem tej idei; a więc jest ona konieczną podstawy wszelkiego przybliżenia się do doskonałości moralnej, chociażby przeszkody w przyrodzie ludzkiej, nie dające się określić co do swego stopnia, nie wiem jak oddalały nas od niej.

*Rzeczpospolita Platona*¹⁵⁸ poszła w przysłowie jako niby to jaskrawy przykład wyśnionej doskonałości, mogącej mieć siedlisko jedynie w mózgu próżniaczego myśliciela; a *Brucker*¹⁵⁹ za śmieszność poczytuje, iż ów filozof utrzymywał, że panujący nigdy nie mógłby rządzić dobrze, gdyby nie dotarł do idei. Lepiej atoli byłoby pójść dalej za tą myślą i wynieść ją nowym wysiłkiem (gdzie nas wyborny mąż zostawia bez pomocy) na światło, niż usuwać ją na bok jako bezużyteczną, pod nader nędznym i szkodliwym pozorem niewykonalności. Takie urządzenie *największej wolności ludzkiej* wedle praw, czyniących to, iż *wolność każdego może trwać równocześnie z wolnością innych, łącząc się wzajem* (nie urządzenie największej szczęśliwości, gdyż ta wyniknie już sama przez się): jest przecie co

¹⁵⁶*Platon* znalazł swoje idee głównie w tym wszystkim, co jest *praktyczne* — rozciągał on zaiste pojęcie swoje także i na poznanie spekulatywne, jeśli tylko były dane czysto i zupełnie *a priori*, nawet na matematykę, chociaż to nie ma swego przedmiotu nigdzie indziej, jak tylko w *możliwym* doświadczeniu. W tym ja z nim iść snadź nie mogę, tak samo jak w mistycznym wywodzie tych idei, lub w tych przesadziach, za pomocą których on je niby postaciował [*hypostasirte*], jakkolwiek ta wzniosła mowa, którą się na tym polu posługiwał, doskonale nadaje się do łagodniejszego i z przyrodą rzeczy zgodniejszego wykładu. [przypis autorski]

¹⁵⁷*co jest praktyczne, tj. co polega na wolności...* — *praktycznym* nazywa Kant, mając na pamięci greckie znaczenie wyrazu (*πράσσειν*=czynić, działać). wszystko, co się odnosi do zakresu działania, czynu; a więc i dążność do urzeczywistnienia *idealów* jest także *praktyczną*, i wchodzi w zakres moralności. Zob. w tej książce określenie praktyczności przez Kanta w dziale mówiącym o Kanonie [...]. [przypis redakcyjny]

¹⁵⁸*Rzeczpospolita Platona* — wydana została po polsku r. 1884 w Poznaniu jako III tom *Dzieł Platona* w przekładzie, niestety, zbyt niewolniczym A. Bronikowskiego. Studium socjologiczne: *Plato i jego Rzeczpospolita* ogłosił Bolesław Limanowski w piśmie zbiorowym: *Na dziś* Kraków, 1872, t. II i III. [przypis redakcyjny]

¹⁵⁹*Brucker, Jan Jakob* (1696–1770) — zwolennik filozofii Leibniza i ścisłej prawowierności protestanckiej, był pierwszym wśród Niemców historykiem filozofii, a jeżeli zważymy obszerność jego pracy, to pierwszym w ogóle. Główne jego dzieło ma napis: *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta* (Lipsk, 1742–44, pięć tomów; drugie wyd. w 6 tomach 1766–67). [przypis redakcyjny]

najmniej ideą konieczną, którą wziąć należy za podstawę nie tylko w pierwszym zarysie ustawy państwowej, lecz także dla praw wszystkich, nie zważając przy tym z początku na obecne przeszkody, które może nie wypływają nieuchronnie tyle z natury ludzkiej, ile raczej z zaniedbania rzetelnych idei przy prawodawstwie. Bo nic niepodobna znaleźć szkodliwszego i niegodniejszego filozofii nad motłochowe powoływanie się na rzekomo sprzeczne doświadczenie, które by przecież zgoła nie istniało, gdyby we właściwym czasie zaprowadzono owe urządzenia według idei i gdyby zamiast nich pojęcia grube właśnie dlatego, że je z doświadczenia zaczerpnięto, nie udaremniały wszelkiego dobrego zamiaru. Im zgodniej z tą ideą postępowałoby prawodawstwo i rząd, tym rzadszymi stawałyby się bądź co bądź kary, i to jest całkiem zgodne z rozumem (jak utrzymuje *Platon*), że przy doskonałym układzie tamtych, te stałyby się zgoła niepotrzebnymi. A choćby to ostatnie nigdy nie doszło do skutku, to wszelako słuszną całkiem jest idea, stawiająca za wzór to *maximum*, by coraz bardziej według niego zbliżać do możliwie największej doskonałości prawne urządzenie ludzi. Bo jakim ma być najwyższy stopień, przy którym by ludzkość zatrzymać się musiała, i jak wielką zatem ma być przepaść, dzieląca z konieczności ideę od jej wykonania: nie może tego i nie powinien nikt określać, właśnie dlatego, że to jest wolność, mogąca przekroczyć wszelką zakreśloną granicę.

Lecz nie tylko w tym, przy czym rozum ludzki okazuje prawdziwą przyczynowość i w czym idee stają się przyczynami sprawczymi (działań i ich przedmiotów), mianowicie w dziedzinie moralnej, lecz nawet co do samejże natury, *Platon* słusznie dostrzega wyraźne dowody jej początku z idei. Roślina, zwierzę, prawidłowy układ budowy świata (domyślnie zatem także cały porządek przyrody) okazują wyraźnie, że są możliwymi jedynie według idei, że wprawdzie żadne stworzenie, wśród poszczególnych warunków istnienia swego, nie spływa w jedno z ideą najdoskonalszego w swoim rodzaju (tak samo jak człowiek z ideą ludzkości, którą przecież sam nosi w swej duszy jako pierwowzór swoich działań), że mimo to przecież owe idee w najwyższym rozumieniu są jednolite, niezmiennie, na wskroś określone, że są pierwotnymi przyczynami rzeczy, i że tylko całość ich połączenia we wszechświecie jedynie i wyłącznie dorównywa zupełnie owej idei. Oddzieliwszy przesadę w wyrażeniu, polot duchowy filozofa, by od kopistowskiego rozpatrywania fizycznej strony porządku we wszechświecie wzniesć się do architektonicznego powiązania go według celów, tj. według idei, jest zaiste usiłowaniem, zasługującym na poważanie i dalsze rozwinięcie. A co do sprawy, dotyczącej zasad moralności, prawodawstwa i religii, gdzie dopiero idee umożliwiają samo doświadczenie (dobra), chociaż nigdy w nim nie mogą się wyrazić w zupełności, jest to nadzwyczajna zasługa, dlatego tylko nie uznana, że się ją ocenia za pomocą empirycznych właśnie prawideł, których ważność, jako zasad naczelnych, miała być przez idee usunięta. Bo ze względu na przyrodę doświadczenie daje nam do rąk prawidło i jest źródłem prawdy; lecz ze względu na prawa moralne jest doświadczenie (niestety!) rodzicielem złudy, i zaiste rzecz to w najwyższym stopniu opaczna, brać prawa, dotyczące tego, *co robić powinienem*, z tego, *co się robi*, lub też chcieć je w tym obrębie zacieśnić.

Zamiast tych wszystkich roztrząsań, których należyte wyłożenie nadaje rzeczywiście właściwą godność filozofii, zajmujemy się obecnie pracą nie tak świetną, lecz także nie bez zalety, mianowicie wyrównaniem i umocnieniem gruntu pod owe majestatyczne moralne budowle, gruntu, w którym znajdują się różnorodne krecie nory rozumu, pragnącego, lubo na próżno, ale z dobrą otuchą, dokopać się skarbów; nory, czyniące owo budowanie niepewnym. Transcendentalne użycie czystego rozumu, jego zasady naczelne i idee obowiązani jesteśmy poznać tedy dokładnie, by móc należycie określić i ocenić wpływ czystego rozumu i jego wartość.

Zanim jednak zakończę ten wstęp tymczasowy, proszę usilnie tych, którym filozofia leży na sercu (o czym mówi się częściej, niż się zazwyczaj naprawdę zdarza), żeby, jeśli mają dać się przekonać tym i dalszym wywodem, wzięli w opiekę wyraz: *idea* według jego pierwotnego znaczenia, by się nie zawieruszył pomiędzy inne wyrazy, którymi pospolicie oznaczane bywają wszelakie rodzaje wyobrażeń w niedbałym nieporządku, i by przy tym nie ucierpiała umiętność. Toż nie brak nam przecie nazw, należyście odpowiadających każdemu rodzajowi wyobrażeń, tak że nie potrzebujemy wdzierać się w posiadłości cudze. Oto jest ich drabina. Nazwą gatunkową jest *wyobrażenie* w ogóle (*repraesentatio*). Od niego zależy wyobrażenie uświadomione (*perceptio*, [sposrzeganie]). *Sposrzeganie*,

odnoszące się wyłącznie do podmiotu, jako modyfikacja jego stanu, jest *wrażeniem* (*sensatio*); spostrzeganie przedmiotowe jest *poznaniem* (*cognitio*). To albo jest *oglądem* albo *pojęciem* (*intuitus vel conceptus*). Tamten odnosi się bezpośrednio do przedmiotu i jest poszczególny; to zaś pośrednio przy pomocy cechy, mogącej być wspólną wielu rzeczom. Pojęcie jest albo *empirycznym* albo *czystym*; a czyste pojęcie, o ile ma swój początek w samym jeno rozsądku (nie w czystym obrazie zmysłowości), zowie się *pomysłem* (*notio*)¹⁶⁰. Pojęciem, wytworzonym z pomysłów, a przekraczającym możliwość doświadczenia, jest *idea* czyli pojęcie rozumowe [*Vernunftbegriff*]. — Tego, kto już przywykł do takiego wyróżniania, nieznośnie razić musi, gdy słyszy, jak wyobrażenie barwy czerwonej nazywają ideą; — toż przecie nie można go nazwać nawet pomysłem (pojęciem rozsądkowym [*Verstandesbegriff*]).

PIERWSZEJ KSIĘGI DIALEKTYKI TRANSCENDENTALNEJ ROZDZIAŁ DRUGI. O IDEACH TRANSCENDENTALNYCH

Analityka transcendentálna dała nam przykład, jak goła logiczna forma poznania naszego może mieścić w sobie źródło czystych pojęć *a priori*, wyobrażających przedmioty przed wszelkim doświadczeniem, a raczej wskazujących tę syntetyczną jedność, która umożliwia dopiero empiryczne poznanie przedmiotów. Forma sądów (przemieniona w pojęcia o syntezie oglądów) wydobyla na jaw kategorie, kierujące wszelkim użytkowaniem z rozsądku w doświadczeniu. Podobnie możemy się spodziewać, że forma wniosków rozumowych, zastosowana do syntetycznej jedni oglądów, wedle wymagania kategorii, zawierać w sobie będzie źródło szczególnych pojęć *a priori*, które możemy nazwać czystymi pojęciami rozumowymi albo *ideami transcendentálnymi*, a które określają wedle zasad naczelnych użytkowanie z rozsądku w całości wszelkiego doświadczenia.

Czynność rozumu przy jego wnioskach polega na ogólności poznania wedle pojęć; a sam wniosek rozumowy jest sądem, określonym *a priori* w całym zakresie swego uwarunkowania. Zdanie: Kajus jest śmiertelny, mógłbym też zaczerpnąć z doświadczenia tylko za pomocą rozsądku. Ale ja szukam jakiegoś pojęcia, zawierającego warunek, pod którym danym zostaje orzeczenie (zapewnienie w ogóle) tego sądu (tj. jak tutaj, pojęcia człowieka), a podciągając go pod ten warunek, wzięty w całym jego zakresie (wszyscy ludzie są śmiertelni), określam według tego poznanie mojego przedmiotu (Kajus jest śmiertelny).

A zatem w wyniku wniosku rozumowego ścieśniamy orzeczenie do pewnego przedmiotu, pomyślawszy je wprzód w przesłance większej w całym jego zakresie pod pewnym warunkiem. Ta wykończona wielkość zakresu, w odniesieniu do takiego warunku, nazywa się *powszechnością* (*universalitas*). Jej odpowiada w syntezie oglądów *wszystkość* (*universitas*) lub *całkowitość* [*totalitas*] warunków. A więc transcendentálne pojęcie rozumowe jest pojęciem o *całkowitości warunków* do jakiegoś danego uwarunkowanego przedmiotu. A ponieważ jedynie *czynnik bezwarunkowy* umożliwia *całkowitość warunków*, i na odwrót *całkowitość warunków* jest sama zawsze bezwarunkowa; zatem czyste pojęcie ro-

¹⁶⁰nie brak nam przecie nazw, należycie odpowiadających każdemu rodzajowi wyobrażeń (...) — nie wchodząc tu w rozbiór tej terminologii, muszę tylko zwrócić uwagę czytelnika, że w tym tylko ustępie używa Kant wyrazu *Perception*, gdyż w całej *Krytyce czystego rozumu* zamiast niego znajduje się *Wahrnehmung*. Podział też tej *percepcji* na *Empfindung* i *Erkenntnis* również w tym tylko miejscu się znajduje. *Erkenntnis* u Kanta jest (jak już wiadomo czytelnikowi *Krytyki*) sprawą bardziej skomplikowaną, niżby z tego prostego podziału wnosić było można. Wyrazu „idea” w znaczeniu: wyobrażenie, używali stale zarówno Descartes jak Locke, za nimi Francuzi i Anglicy, a po części i Niemcy w XVIII wieku; i na to właśnie skarży się tu Kant. Znaczenie nadane przez Kanta wyrazowi łacińskiemu *notio* (=pojęcie, częściej niż *conceptus*) nie utrzymało się. W myśl Kanta oddałem go wyrazem: pomysł, mając za sobą piękny wykład Libelta (w *Systemie Umnictwa*, t. II, s. 162): „Pomysł jest synem myśli; myśl go płodzi i jest ojcem jego. Myśl jest treścią; pomysł już jest tej treści obloczą, jest organizmem w sobie, jest całością, indywidualnością; jest to czyn nieurodzony jeszcze. Pomysł wyróżnia się nadto od myśli, że jest *podmiotowej* natury. Myśl jest wszędzie: jest w zwierzęciu, w roślinie, w kamieniu, jest w człowieku i zewnątrz człowieka; jest więc podmiotowa i przedmiotowa; pomysł jest tylko podmiotowy; nie ma go i nie może być w przedmiotowości, bo się jeszcze nie urodził i nie stał przedmiotem. Myśl, co pomysł spłodziła, świecić i przeziierać będzie w przedmiocie, w czynie, bo nie przestaje być jego duszą. Ale te sama myśl świeci także w pomysle. W czynie wszyscy ją dozierają; tu tylko widzi ją podmiot, w którym, jako w macicy, pomysł myślą zapłodzony, wyrabia się na pierwocie [*embrio*] czynu”. Przypominam, że mamy szczegółową, jasno napisaną rozprawę dra Kazimierza Twardowskiego pt. *Wyobrażenia i pojęcia* (Lwów, 1898). [przypis redakcyjny]

zumowe w ogóle może być wyjaśnione przez pojęcie czynnika bezwarunkowego, o ile mieści w sobie podstawę syntezy tego, co jest uwarunkowane.

Ile jest tedy rodzajów stosunku, wyobrażonych sobie przez rozum za pośrednictwem kategorii, tyleż równie będzie czystych pojęć rozumowych; a zatem trzeba będzie poszukiwać po pierwsze: *czynnika bezwarunkowego syntezy kategoriycznej w podmiocie*; po wtóre: *syntezy hipotetycznej członów jakiegoś szeregu*; po trzeciej: *rozjemczej syntezy części w jakimś systemacie*.

Istnieje bowiem tyleż rodzajów wniosków rozumowych, z których każdy za pomocą prosiogizmów posuwa się do czynnika bezwarunkowego: jeden do podmiotu, który już sam nie jest orzeczeniem; drugi do takiego założenia, które już nic dalszego nie dopuszcza; a trzeci do jakiegoś zbiorowiska [*Aggregat*] członów podziału, nie wymagających już nic dalszego, by wykończyć podział pewnego pojęcia. Stąd czyste pojęcia rozumowe o całkowitości w syntezie warunków są konieczne co najmniej jako zadania ku doprowadzeniu jedni rozsądku, jeśli można, aż do czynnika bezwarunkowego; są też one ugruntowane na przyrodzie rozumu ludzkiego, chociażby brakło zresztą tym transcendentalnym pojęciom odpowiedniego im zastosowania *in concreto*; a stąd nie mamy innego z nich pożytku nad ten, że nadają rozsądkowi kierunek, w którym jego użycie, rozszerzając się jak najdalej, staje się równocześnie wszędzie zgodnym ze samym sobą.

Atoli mówiąc tutaj o całkowitości warunków i o czynniku bezwarunkowym, jako o wspólnej rubryce wszystkich pojęć rozumowych, potykamy się znowuż o wyrażenie, bez którego nie możemy się obejść, a jednak, ze względu na tkwiącą w nim dwuznaczność wskutek długoletniego nadużycia, niepodobna posługiwać się nim bezpiecznie. Słowo *absolutny* jest jednym z tych niewielu słów, które w swoim pierwotnym znaczeniu przystawały do pojęcia, nie mającego na podporządku w tej samej mowie innego dokładnie przystającego słowa: a utrata tegoż lub też, co na jedno wychodzi, chwiejne jego użycie, musi tedy pociągnąć za sobą utratę samegoż pojęcia i to takiego pojęcia, którego jako nader mocno zaprzatającego rozum, niepodobna się pozbywać bez wielkiej szkody dla wszelkich ocen transcendentalnych. Słowa *absolutny* używają obecnie częstokroć na to jeno, by wskazać, że coś w pewnej rzeczy, rozważane *samo w sobie*, a więc *wewnętrznie*, ma swoją ważność. W tym rozumieniu *absolutnie-możliwe* znaczyłoby to, co samo w sobie (*interne*) jest możliwe, co rzeczywiście stanowi *najmniejszą* część tego, co da się o jakimś przedmiocie powiedzieć. Przeciwnie używa się go też niekiedy, by wskazać, że coś ważnym jest pod każdym względem (nieograniczenie) jak np. władza absolutna; a *absolutnie-możliwe* w tym rozumieniu znaczyłoby to, co jest możliwe w całej pełni, pod wszelkimi względami. — a co znowuż stanowi *maximum* tego, co mogę powiedzieć o możliwości rzeczy jakiejś. Czasami też oba te znaczenia spotykają się razem. Tak np. co jest niemożliwe wewnętrznie, to jest niemożliwe pod każdym względem, więc absolutnie. W większości atoli wypadków oddalają się one od siebie nieskończenie i w żaden sposób nie mogę zawnioskować, że ponieważ coś jest możliwe samo w sobie, już dlatego możliwe jest pod każdym względem, więc absolutnie. Owszem, co do konieczności absolutnej wykażę w dalszym ciągu, iż żadną miarą nie zależy ona we wszystkich wypadkach od wewnętrznej, a więc że nie musi być poczytywana za równoznaczną z nią. Czego odwrotnik jest niemożliwy wewnętrznie, tego odwrotnik jest zaiste niemożliwy także w całej pełni, jest więc sam konieczny absolutnie; lecz nie mogę wnioskować na odwrót, że co jest konieczne absolutnie, tego odwrotnik jest *wewnętrznie niemożliwy*, czyli, jakoby *absolutna* konieczność rzeczy była koniecznością *wewnętrzną*; gdyż ta wewnętrzna konieczność jest w pewnych wypadkach całkiem czczym wyrażeniem, z którym nie możemy związać najdrobniejszego nawet pojęcia; przeciwnie, wyrażenie o konieczności jakiejś rzeczy pod każdym względem (co do wszelkiej możliwości) prowadzi z sobą określenia bardzo osobliwe. A ponieważ zatrała pojęcia, mającego wielkie zastosowanie w mądrości spekulatywnej nigdy nie może być dla filozofa obojętną, spodziewam się więc, że określenie i staranne przechowanie wyrazu, o który zaczyna się pojęcie, także obojętnym nie będzie.

W tym tedy szerszym znaczeniu posługiwać się zamierzam słowem: *absolutny*¹⁶¹, przeciwstawiając je temu, co jest ważne tylko porównawczo lub pod szczególnym względem, gdyż to drugie zacieśnia się warunkami, a tamto pierwsze popłaca bez zacieśnienia.

Otóż transcendentale pojęcie rozumowe rozciąga się zawsze tylko na absolutną [bezwzględną] całkowitość w syntezie warunków, i kończy się jedynie dopiero przy czynniku wręcz bezwarunkowym, tj. bezwarunkowym pod każdym względem. Bo czysty rozum wszystko pozostawia rozsądkowi, który się odnosi najbliżej do przedmiotów oglądu albo raczej do ich syntezy w wyobraźni. Czysty rozum zastrzega sobie tylko bezwzględną [absolutną] całkowitość w użytkowaniu z pojęć rozsądkowych, i stara się syntetyczną jedność, pomyślaną w kategorii, przeprowadzić aż do czynnika wręcz bezwarunkowego. Można więc nazwać ją *jednością rozumową* zjawisk, tak jak tamtą, którą wyraża kategoria, zwiemy *jednością rozsądkową*. Tak tedy rozum odnosi się tylko do użytkowania z rozsądku i to nie w tej mierze, o ile toż mieści w sobie podstawę możliwego doświadczenia (gdyż bezwzględna całkowitość warunków nie jest wcale pojęciem przydatnym w jakimś doświadczeniu, bo żadne doświadczenie nie jest bezwarunkowe), lecz by mu przepisać kierunek ku pewnej jedności, o której rozsądek nie ma zgoła pojęcia, a która zmierza ku temu, by wszystkie czynności rozsądkowe co do każdego przedmiotu zebrać w jedną *całość bezwzględną*. Stąd przedmiotowe użycie czystych pojęć rozumowych jest zawsze *transcendentnym*, gdy tymczasem użycie pojęć rozsądkowych ze swojej przyrody musi być zawsze *immanentnym*, ponieważ poprzestaje tylko na możliwym doświadczeniu.

Przez *ideę* rozumiem konieczne pojęcie rozumowe, któremu żadnego odpowiedniego przedmiotu zmysłowego dać niepodobna. A więc nasze obecnie rozważane czyste pojęcia rozumowe są *ideami transcendentnymi*. Są to pojęcia czystego rozumu, gdyż rozpatrują całe poznanie doświadczalne jako określone bezwzględną całkowitością warunków. Nie są one dowolnie wymyślone, lecz *zadane* [*aufgegeben*] przez przyrodę samegoż rozumu i odnoszą się też koniecznym sposobem do całego użytkowania z rozsądku. Wreszcie są one transcendentnemu i przekraczają granicę wszelkiego doświadczenia, gdzie zatem nigdy nie może zająć przedmiot, który by zupełnie dorównywał idei transcendentalnej. Kiedy się wymienia jakąś ideę, to co do przedmiotu (jako jakiegoś przedmiotu rozsądku czystego) wypowiada się *bardzo wiele*, lecz co do podmiotu (tj. ze względu na jego rzeczywistość w uwarunkowaniu empirycznym) *bardzo mało* właśnie dlatego, że ona, jako pojęcie *maximum*, nigdy nie może być daną zupełnie odpowiednio [*congruent*] *in concreto*. A że to właśnie w spekulatywnym tylko użyciu rozumu stanowi zamiar istotny, i przybliżenie się do jakiegoś pojęcia, którego w wykonaniu nigdy się nie osiąga, tyleż znaczy, jak gdyby to pojęcie było najzupełniej chybione; więc mówi się o takim pojęciu: jest ono *tylko* ideą. A zatem można by rzec: bezwzględna całość wszech zjawisk jest *tylko* ideą, bo ponieważ nie zdołamy tego nigdy wystawić w obrazie, pozostaje to *problematem* [zagadnieniem] bez jakiego bądź rozwiązania. Natomiast, ponieważ w praktycznym użyciu rozsądku mamy do czynienia tylko z wykonywaniem według prawideł, to idea rozumu praktycznego może zostać zawsze daną rzeczywiście, tubo częściowo jeno, *in concreto*; jest ona owszem nieodzownym warunkiem każdego praktycznego zastosowania rozumu. Jej wykonanie jest zawsze ograniczone i ułomne, lecz wśród granic nie dających się wytknąć, więc zawsze pod wpływem pojęcia bezwzględnej zupełności [*Vollständigkeit*]. Skutkiem tego idea praktyczna jest zawsze niezmiernie owocna i co do rzeczywistego działania nieuchronnie konieczna. W niej czysty rozum okazuje nawet przyczynowość w tworzeniu tego rzeczywiście, co pojęcie jego w sobie mieści: nie można więc powiedzieć o mądrości jakoby lekceważąco: *jest ona tylko ideą*, lecz właśnie dlatego, że jest ideą o koniecznej jedni wszelkich możliwych celów, winna więc służyć wszystkiemu, co praktyczne, za pierwotny, a przynajmniej ograniczający warunek.

Chociaż tedy o transcendentnych pojęciach rozumowych musimy powiedzieć: są one tylko *ideami*, nie będziemy ich przecie poczytywali bynajmniej za zbyteczne i ni-cwarte. Bo lubo przez nie nie można określić żadnego przedmiotu, mogą one jednak w gruncie i niepostrzeżenie służyć rozsądkowi za *kanon* jego rozszerzonego a zgodnego z sobą użycia, przez co nie poznaje on już wprawdzie żadnego nowego przedmiotu po-

¹⁶¹ W tym tedy szerszym znaczeniu posługiwać się zamierzam słowem: absolutny — ponieważ u nas obecnie wyraz ten bywa nadużywany w mowie potocznej, zastępując go zazwyczaj w dalszym ciągu wyrazem: bezwzględny. [przypis tłumacza]

za tymi, jakie by poznał wedle swoich pojęć, lecz w tym właśnie poznaniu prowadzony zostaje i lepiej i dalej. Zamilczę już o tym, że idee umożliwią może przejście od pojęć o przyrodzie do pojęć praktycznych i mogą tym sposobem dostarczyć samymże ideom moralnym oparcia i łączności ze spekulatywnymi poznaniem rozumu. O tym wszystkim atoli trzeba oczekiwać wyjaśnienia w dalszym ciągu.

Zgodnie z zamiarem naszym odkładamy tu idee praktyczne na bok, i rozważamy tedy rozum tylko w użyciu spekulatywnym, a nawet w ciaśniejszym jeszcze, mianowicie tylko w transcendentnym. Musimy tutaj pójść tą samą drogą, jakąśmy obrali powyżej przy wywodzie kategorii, to jest, musimy rozważyć logiczną formę poznania rozumowego i obaczyć, czy też snadź rozum nie staje się przez to także źródłem pojęć do rozpatrywania przedmiotów samych w sobie, jako syntetycznie *a priori* określonych, ze względu na jedną lub drugą czynność rozumu.

Rozum, rozważany jako władza pewnej logicznej formy poznania, jest władzą wnioskowania, tj. sądenia pośrednio (przez podciągnięcie warunku sądu możliwego pod warunek sądu danego). Sąd dany jest to prawidło ogólne (przesłanka większa, *maior*). Podciąganie warunku jakiegoś innego możliwego sądu pod warunek prawidła jest to przesłanka mniejsza (*minor*). Rzeczywisty sąd, orzekający łączność twierdzenia prawidła z podciągniętym wypadkiem, jest wynikiem (*conclusio*). Prawidło bowiem mówi coś ogólnie pod pewnym warunkiem. Otóż w zachodzącym wypadku spełnia się warunek prawidła. A więc to, co popłacało ogólnie pod owym warunkiem, będzie uznane za ważne także i w zachodzącym wypadku (warunek ten spełniającym). Łatwo tu dojrzeć, iż rozum za pomocą czynności rozsądkowych, tworzących szereg warunków, osiąga jakieś poznanie. Jeżeli do zdania: wszystkie ciała są przemienne, dobieram się tylko tym sposobem, że rozpoczynam od dalszego poznania (gdzie pojęcie ciała jeszcze się nie ukazuje, lecz zawiera w sobie jego warunek): wszystko, co złożone, jest przemienne; od tego przechodzę do zdania bliższego, uwarunkowanego przez pierwsze: ciała są złożone, a od tego dopiero do trzeciego, wiążącego już odległe poznanie (przemienne) z tuż obecnym: a więc ciała są przemienne; — tom przez dany szereg warunków (przesłanek) dotarł do jakiegoś poznania (wyniku). Otóż każdy szereg, którego wykładnik (sądu kategorycznego lub hipotetycznego) jest dany, daje się ciągnąć dalej; a zatem też sama czynność rozumowa prowadzi do *ratiocinatio polysyllogistica* (=rozumowania z wniosków złożonych], będącego szeregiem wniosków, który można ciągnąć w nieokreślone dale, czy to po stronie warunków (*per prosyllogismos* [=za pomocą wnioskowań powodowych]), albo po stronie czynnika uwarunkowanego (*per episylogismos* [=za pomocą wnioskowań następczych]).

Niebawem wszakże przeświadczamy się, że łańcuch czyli szereg prosylogizmów, tj. poznań wywnioskowanych po stronie powodów czyli warunków do danego poznania, innymi słowy: *szereg wznoszący się* [postępowy] wniosków rozumowych musi się wobec władzy rozumowej zachowywać inaczej, niż *szereg zstępujący* [odwrotowy], tj. kroczenie rozumu przez episylogizmy po stronie czynnika uwarunkowanego. Bo ponieważ w pierwszym razie poznanie (*conclusio*) dane jest tylko jako warunkowe, to nie można do niego dobrać się za pomocą rozumu inaczej, jak tylko co najmniej przyjmując z góry, iż dane są wszystkie człony szeregu po stronie warunków (całkowitość w szeregu przesłanek), gdyż tylko przy takim założeniu możliwym jest *a priori* sąd tuż obecny; przeciwnie po stronie czynnika uwarunkowanego, czyli następstw pomyślanym zostaje szereg *stający się* a nie już *całkowicie* dopuszczony lub dany, a zatem tylko kroczenie potencjalne. Stąd, jeżeli jakieś poznanie uważa się za warunkowe, to rozum jest zmuszony poczytywać szereg warunków w linii wznoszącej się za skończony i dany w zupełnej swej całkowitości. Ale jeśli toż samo poznanie uważa się zarazem za warunek innych poznań, które pomiędzy sobą tworzą szereg następstw w linii zstępującej; to rozum może być całkiem obojętny, jak daleko się rozciąga to kroczenie *a parte posteriori* [=po stronie następstw] i czy nawet możliwą jest gdziekolwiek całkowitość tego szeregu, ponieważ nie potrzebuje on takiego szeregu do wyniku leżącego przed nim, gdyż ten już jest dostatecznie określony i ubezpieczony przez powody *a parte priori* [=po stronie warunków]. Otóż chociażby po stronie warunków szereg przesłanek miał coś *pieruszego*, jako warunek najwyższy, lub też nie, i tym sposobem był *a parte priori* bez granic; musi on przecież zawierać całkowitość uwarunkowania, nawet gdyby się przyjęło, że nigdy się nam nie może udać ich objęcie, i cały szereg musi być bezwarunkowo prawdziwym, jeżeli czynnik uwarunkowany, który

uważamy za wynik stamtąd wypływający, ma uchodzić za prawdziwy. Jest to wymaganie rozumu, ogłaszającego swoje poznawanie jako określone *a priori* i jako konieczne, albo samo w sobie — a wtedy nie potrzebuje żadnych powodów — albo, jeśli jest pochodne, jako człon szeregu powodów, który sam jest prawdziwy w sposób bezwarunkowy.

PIERWSZEJ KSIĘGI DIALEKTYKI TRANSCENDENTALNEJ ROZDZIAŁ TRZĘCI. SYSTEMAT IDEI TRANSCENDENTAL- NYCH

Nie mamy tu do czynienia z dialektyką logiczną, odrywającą się od wszelkiej treści poznania i wykrywającą jedynie fałszywy pozór w formie wniosków rozumowych, lecz z transcendentalną, mającą zawrzeć w sobie całkiem *a priori* pochodzenie pewnych poznań z czystego rozumu, oraz pojęć wywnioskowanych, których przedmiot nie może być zgoła dany empirycznie, które zatem znajdują się zupełnie poza władzą czystego rozsądku. Z naturalnego stosunku, jaki zachodzić musi między transcendentalnym użyciem naszego poznania, zarówno we wnioskach, jak w sądach, a użyciem logicznym, wywiedliśmy to, że będziemy mieli trzy tylko rodzaje wniosków dialektycznych, odnoszące się do trojkiej sposobu wnioskowania, za pomocą którego rozum może z zasad naczelných dobrać się do poznań, i że w tym wszystkim zadaniem jego jest od syntezy uwarunkowanej, na której rozsądek zawsze poprzestać musi, wznieść się do bezwarunkowej, której nigdy osiągnąć nie może.

Otóż ogólność wszelkiego odnoszenia się, jakie mogą mieć wyobrażenia nasze, jest 1) odnoszeniem się do podmiotu, 2) odnoszeniem do przedmiotów, i to albo jako do zjawisk, albo jako do przedmiotów myślenia w ogóle. Jeśli ten poddział połączymy z powyżej przedstawionym podziałem, to wszelki stosunek wyobrażeń, z których możemy sobie zrobić albo pojęcie, albo ideę, jest trojaki: 1) stosunek do podmiotu, 2) do różnorodności przedmiotu w zjawisku, 3) do wszystkich rzeczy w ogóle.

Otóż wszystkie czyste pojęcia w ogóle mają do czynienia z syntetyczną jednością wyobrażeń; pojęcia zaś czystego rozumu (idee transcendentalne) z bezwarunkową syntetyczną jednością wszystkich warunków w ogóle. A zatem wszystkie idee transcendentalne dadzą się sprowadzić do trzech klas, z których *pierwsza* zawrze absolutną (bezwarunkową) *jedność* myślącego podmiotu; *druga* — absolutną *jedność szeregu warunków zjawiska*; *trzecia* — absolutną *jedność uwarunkowania wszelkich przedmiotów myślenia* w ogóle.

Podmiot myślący jest przedmiotem *Psychologii*; ogół wszelkich zjawisk (świat) przedmiotem *Kosmologii*, a rzecz, zawierająca w sobie najwyższy warunek możliwości wszystkiego, co pomyśleć można (jestestwo wszech jestestw) przedmiotem *Teologii*. A zatem czysty rozum daje nam do rąk ideę do transcendentalnej nauki o duszy (*psychologia rationalis*), do transcendentalnej nauki o świecie (*cosmologia rationalis*), wreszcie także do transcendentalnego poznania Boga (*theologia transcendentalis*). Nawet sam plan do każdej z tych-tu umiejętności nie wysnuwa się zgoła z rozsądku, chociażby tenże połączył się z najwyższym logicznym użyciem rozumu, tj. ze wszystkimi dającymi się pomyśleć wnioskami, by od jakiegoś przedmiotu (zjawiska) postępować do wszystkich innych aż do najodleglejszych członów syntezy empirycznej; lecz jest wyłącznie czystym i rzetelnym wytworem, lub problematem, czystego rozumu.

Jakie pod tymi trzema rubrykami wszystkich idei transcendentalnych mieszczą się „sposoby” (*modi*) czystych pojęć rozumowych, to w następnym dziale zostanie w całości wyłożone. Trzymają się one nici kategorii. Bo czysty rozum nigdy się nie odnosi do przedmiotów wprost, lecz tylko do rozsądkowych o nich pojęć. Podobnież dopiero przy zupełnym wykończeniu będzie można uwydatnić, jakim trybem rozum jedynie przez syntetyczne zastosowanie tejże samej czynności, jaką się posługuje przy kategoriycznym wniosku rozumowym, musi wpaść koniecznie na pojęcie bezwzględnej jedni *myślącego podmiotu*; jakim trybem logiczne postępowanie w hipotetycznych wnioskach rozumowych musi pociągnąć za sobą ideę o czynniku wręcz-bezwarunkowym w *szeregu* danych warunków, jakim trybem na koniec goła forma rozjemczego wniosku rozumowego wywołuje nieodwołalnie najwyższe pojęcie rozumowe o *jestestwie wszech jestestw*; myśl, która na pierwszy rzut oka wydaje się niezmiernie paradoksalną.

Tych idei transcendentalnych niemożliwym jest właściwie wcale *wywód przedmiotowy* [*objective Deduction*], jakiśmy podać mogli co do kategorii. Istotnie bowiem nie odnoszą się one zgoła do jakiegokolwiek przedmiotu, który by mógł być im dany jako ich odpowiednik, właśnie dlatego, że są one tylko ideami. Podmiotowego atoli ich wyprowadzenia z przyrody rozumu naszego mogliśmy się podjąć, i tegośmy właśnie dokonali w obecnym oddziale.

Łatwo dojrzeć, że czysty rozum nie ma innego zamiaru nad uzyskanie bezwzględnej całkowitości syntezy *po stronie warunków* (czy to jako przypadłości [*Inbärenz*], czy jako zależności [*Dependenz*], czy jako zbieżności [*Concurrenz*], i że nie troszczy się wcale o bezwzględną zupełność *po stronie czynnika zawarunkowanego*. Potrzebuje on bowiem tylko tamtej wyłączenie, by wywieść na jaw cały szereg warunków, i przez to dać je *a priori* rozsądkowi. A jeśli istnieje całkowicie (i bezwarunkowo) dany warunek, to nie potrzeba już pojęcia rozumowego ażeby szereg dalej rozwijać; gdyż rozsądek sam przez się robi krok na dół od warunku do czynnika *uwarunkowanego*. Tym sposobem idee transcendentalne służą tylko do *wstępowania* w szeregu warunków, aż do czynnika bezwarunkowego, tj. aż do zasad naczelných. A co do *zstępowania* ku czynnikowi uwarunkowanemu, to rozum nasz robi wprawdzie z praw rozsądkowych bardzo rozległy użytek logiczny, lecz nie transcendentalny zgoła, i kiedy wytwarzamy sobie jakąś ideę o bezwzględnej całkowitości takiej syntezy (*progressus* (=kroczenia naprzód, postępu), np. o całym szeregu wszelkich przyszłych przeobrażeń świata, to jest to tylko rzecz myślna (*ens rationis*), która powstaje w myśli dowolnie, lecz nie jest przez rozum dopuszczona jako konieczna. Gdyż ażeby czynnik uwarunkowany stał się możliwym, trzeba wprawdzie przyjąć całkowitość jego uwarunkowań, lecz nie jego następstw. A zatem takie pojęcie nie jest wcale ideą transcendentálną, z którą tutaj mamy wyłącznie przeciw do czynienia.

Wreszcie spostrzega się i to, że pomiędzy samymi ideami transcendentálnymi widnieje jakaś łączność i jedność, i że czysty rozum za ich pośrednictwem doprowadza wszystkie poznania swoje do pewnego systematu. Od poznania samego siebie (od duszy) postępować ku poznaniu świata, a za jego pośrednictwem, ku pra-jestestwu: jest to tak naturalny pochod naprzód, że podobnym się wydaje do logicznego pochod rozumu od przesłanek ku wynikowi¹⁶². Czy rzeczywiście kryje się tu na dnie powinowactwo takiegoż rodzaju, jak między logicznym a transcendentálnym postępowaniem, jest to również jedno z tych pytań, na które odpowiedzi spodziewać się trzeba dopiero w dalszym ciągu tych poszukiwań. Tymczasowo jużesmy cel swój osiągnęli, gdyż pojęcia transcendentálne rozumu, zazwyczaj w teorii filozofów mieszające się z innymi, nawet bez należytego ich wyróżnienia od pojęć rozsądkowych, mogliśmy wydobyć z tego dwuznacznego położenia, podać ich pochodzenie, a przez to zarazem ich określoną liczbę, ponad którą nic już więcej być nie może, i przedstawić je w systematycznej łączności, przez co wytknęliśmy i w obręby ujęliśmy osobne pole dla czystego rozumu.

¹⁶²Od poznania samego siebie (od duszy) postępować ku poznaniu świata, a za jego pośrednictwem, ku pra-jestestwu: jest to tak naturalny pochod naprzód, że podobnym się wydaje do logicznego pochod rozumu od przesłanek ku wynikowi — metafizyka ma trzy tylko idee za cel właściwy swego badania: Boga, wolność i nieśmiertelność, tak że pojęcie drugie, złączone z pierwszym, ma prowadzić do trzeciego, jako wynik konieczny. Wszystko, czym się zresztą umiejętność ta zajmuje, służy jej tylko za środek dobrania się do tych idei i ich rzeczywistości. Nie potrzebuje ich dla zbadania przyrody, lecz raczej do wyjścia poza przyrodę. Wniknięcie w nie uczyniłoby *teologię, moralność*, a przez połączenie obu, *religię*, więc najwyższe cele istnienia naszego, zależnymi tylko od spekulatywnej władzy rozumowej i od niczego już więcej innego. W systematycznym przedstawieniu owych idei przytoczony porządek, jako *syntetyczny*, byłby najstosowniejszy; lecz w opracowaniu, które konieczne musi je poprzedzać, stosowniejszym będzie do celu *analityczny*, odwracający owo uporządkowanie, ażeby wielki nasz plan wypełnić, tak iż od tego, co nam do ręki daje bezpośrednio doświadczenie, tj. od *nauki o duszy*, przechodzimy do *nauki o świecie*, a stąd aż do poznania Boga. [Ta uwaga ukazała się dopiero w drugim wydaniu; przyp. tłum.]. [przypis autorski]

DIALEKTYKI TRANSCENDENTALNEJ KSIĘGA DRUGA. O DIALEKTYCZNYCH WNIOSKACH CZYSTEGO ROZUMU

Można powiedzieć, że przedmiot gołej transcendentalnej idei jest czymś, o czym nie mamy żadnego pojęcia, jakkolwiek idea ta zrodziła się całkiem koniecznie w rozumie według jego praw pierwotnych. Istotnie bowiem nawet o takim przedmiocie, który ma zupełnie dorównywać wymaganiu rozumu, niemożliwym jest żadne pojęcie rozsądkowe, tj. takie, co je można pokazać i unaocnić w jakimś możliwym doświadczeniu. Jednakże lepiej by było i z mniejszym narażeniem się na złe zrozumienie powiedzieć, że o przedmiocie, odpowiadającym jakiejś idei, nie możemy mieć wcale znania [*keine Kenntnis*], chociaż możemy mieć pojęcie problematyczne.

Otóż transcendentalna (podmiotowa) przynajmniej realność czystych pojęć rozumowych polega na tym, że do tych idei prowadzi nas konieczny wniosek rozumowy. Będą więc wnioski rozumowe, które nie zawierają w sobie wcale przesłanek empirycznych i za pośrednictwem których z czegoś, co znamy, wnioskujemy o czymś innym, o czym nie mamy jeszcze pojęcia, a czemu jednak, wskutek nieuniknionej złudy, nadajemy realność przedmiotową. Takie wnioski tedy ze względu na ich rezultat nazwać trzeba raczej *rozumkującymi* niż rozumowymi; chociaż one, z powodu swej pobudki, mogą zaiste nosić to drugie miano, gdyż nie zmyślono ich, ani też powstały przypadkowo, lecz wytrysnęły z rozumu. Są to sofistykacje [*Sophistationen*], nie człowieka, lecz samegoż czystego rozumu, od których najmędrzy nawet z pomiędzy ludzi nie zdoła się oswobodzić, i po wielu trudach uchroni się snadź błędu, lecz nie otrząśnie się ze złudy, co go nieustannie dręczy i durzy.

Tych dialektycznych wniosków rozumowych są tylko trzy rodzaje, tyleż co i idei, do których zmierzają ich wyniki. We wniosku rozumowym klasy *pierwszej*, z transcendentalnego pojęcia podmiotu, które nie mieści w sobie nic rozmaitego, wnoszę o absolutnej jedności samegoż podmiotu, o którym w ten sposób nie mam zgoła żadnego pojęcia. Ten wniosek dialektyczny nazwę transcendentalnym *paralogizmem* [błędniakiem]. *Druga* klasa wniosków rozumujących opiera się na transcendentalnym pojęciu bezwzględnej całkowitości szeregu warunków do danego zjawiska w ogóle; i z tego, że o bezwarunkowej syntetycznej jedności szeregu po jednej stronie mam zawsze pojęcie sprzeczne samo z sobą, wnioskuję, iż wprost przeciwna jedność, o której także żadnego nie mam pojęcia, jest uzasadniona. Stan rozumu przy tych wnioskach dialektycznych, nazwę *antynomią* [wewnętrzną sprzecznością] czystego rozumu. Wreszcie, wedle *trzeciego* rodzaju wniosków rozumujących, z całkowitości warunków do pomyślenie przedmiotów w ogóle, o ile mi dane być mogą, wnioskuję o bezwzględnej syntetycznej jedni wszystkich warunków możliwości rzeczy w ogóle, tj. z rzeczy, których nie znam nawet wedle ich gołego transcendentalnego pojęcia, wnioskuję o jestestwie wszech jestestw, które znam mniej jeszcze z jakiegoś transcendentalnego pojęcia i nie mogę sobie urobić żadnego pojęcia o jego bezwarunkowej konieczności. Ten dialektyczny wniosek rozumowy nazwę *ideałem* czystego rozumu.

DRUGIEJ KSIĘGI DIALEKTYKI TRANSCENDENTALNEJ ODZIAŁ PIERWSZY. O PARALOGIZMACH CZYSTEGO ROZUMU

Paralogizm [błędnik] logiczny polega na błędności wniosku rozumowego pod względem formy, jakkolwiek by zresztą mogła być treść jego. Paralogizm transcendentalny zaś ma podstawę transcendentalną do błędnego wnioskowania pod względem formy. Tym sposobem taki wniosek błędny będzie miał podstawę w przyrodzie rozumu ludzkiego i sprowadzi nieuniknione, lubo nierozwiązalne złudzenie.

Teraz spotykamy się z pojęciem, które powyżej, w ogólnym spisie pojęć transcendentalnych, nie zostało pomieszczone, a jednak musi być do niego zaliczone, nie zmieniając jednak przez to bynajmniej owego wykazu i nie ogłaszając go za niedostateczny. Jest to pojęcie, czy też, jak kto woli, sąd: *Ja myślę*. Łatwo dojrzeć, że jest ono taczka [*Vehikel*]

wszystkich pojęć w ogóle, a więc i transcendentálnych takżę; zatem z nimi zawsze razem się trzyma, a stąd choć jest równięz transcendentálnym, nie może mieć wcale osobnej rubryki, gdyż służy do tego jeno, by wprowadzać wszelkie myślenie jako należące do świadomości. Jednakże, jakkolwiek jest ono wolne od wszelkiego pierwiastku empirycznego (od wrażenia zmysłowego), służy przecięz do wyróżnienia dwojakich przedmiotów w przyrodzie siły naszej wyobrażeniowej. *Ja*, jako myślący, jestem przedmiotem zmysłu wewnętrznego i nazywam się duszą. To, co jest przedmiotem zmysłów zewnętrznych, nazywa się ciałem. Wedle tego wyrażenie *Ja*, jako jestestwo myślące, oznacza już przedmiot psychologii, która może się nazywać rozumową [*rationale*] nauką o duszy, jeżeli nie żądam nic więcej wiedzieć o duszy ponad to, co niezależnie od wszelkiego doświadczenia (określającego mnie dokładniej i *in concreto*), można wywnioskować z tego pojęcia *Ja*, o ile ukazuje się przy wszelkim myśleniu.

Rozumowa nauka o duszy jest rzeczywiście śmiałym tego rodzaju przedsięwzięciem, bo gdyby się najmniejsza odrobina empiryczna mego myślenia, jakekolwiek szczegółowe spostrzeżenie mego stanu wewnętrznego, przymieszały do podstaw poznawczych tej umiejętności; to już by nie była rozumową, lecz empiryczną nauką o duszy. Mamy już tedy przed sobą domniemaną umiejętność, na jednym-jedynym zdaniu: *ja myślę* zbudowaną, której uzasadnienie lub nieuzasadnienie możemy tutaj roztrząsnąć całkiem stosownie i zgodnie z przyrodą filozofii transcendentálnej. Nie trzeba się zrażać tym, że przecięz w tym zdaniu, wyrażającym spostrzeżenie samego siebie, mam doświadczenie wewnętrzne, że zatem rozumowa nauka o duszy, na nim zbudowana, nigdy nie jest czystą, lecz po części wspiera się na zasadzie empirycznej. To bowiem wewnętrzne spostrzeżenie jest po prostu tylko apercpcją: *Ja myślę*, umożliwiającą nawet wszystkie pojęcia transcendentálne, gdy się powiada: myślę o substancji, o przyczynie itd. Wewnętrzne doświadczenie w ogóle i jego możliwość, czyli spostrzeżenie w ogóle i jego stosunek do innego spostrzeżenia, gdy nie jest mu empirycznie jakaś szczegółowa jego różnica i określenie, nie może być poczytywane za poznanie empiryczne, lecz trzeba je uważać za poznanie empiryczności w ogóle; należy też do badania możliwości wszelkiego doświadczenia, a takie badanie jest istotnie transcendentálnym. Najdrobniejszy nawet przedmiot spostrzegania (np. choćby przyjemność i nieprzyjemność), który by się przyłączył do ogólnego wyobrażenia samowiedzy, przemieniłby natychmiast psychologię rozumową w empiryczną.

Ja myślę jest zatem jedynym wątkiem psychologii rozumowej, z którego ma ona wysnuć całą swą mądrość. Łatwo dojrzeć, że myśl ta, jeśli ma się odnosić do jakiegoś przedmiotu (do mnie samego), nie może zawierać w sobie nic innego prócz transcendentálnych o nim orzeczeń: najdrobniejsze bowiem orzeczenie empiryczne zmąciłoby rozumową czystość i niezależność tej umiejętności od wszelkiego doświadczenia.

Mamy atoli pójść tylko za wskazówką kategorii, ale ponieważ tu po raz pierwszy ukazała się pewna rzecz, *Ja*, jako jestestwo myślące, więc nie zmieniając dawniejszego porządku kategorii pomiędzy sobą, jak się on przedstawia w ich wykazie, zaczniemy teraz od kategorii substancji, wyobrażającej rzecz samą w sobie, i od niej cofać się będziemy w tył wedle owego szeregu. Topika tedy rozumowej nauki o duszy, skąd wszystko inne, co tylko w sobie zawiera, musi być wyprowadzone, jest następną:

1. Dusza jest to *Substancja*.
2. Co do swej jakości *pojedyncza*.
3. Co do rozmaitych czasów, w których istnieje, liczebnie identyczna, tj. jest *jednością* (nie wielością).
4. W stosunku do *możliwych* przedmiotów w przestrzeni¹⁶³.

Z tych pierwiastków wypływają wszystkie pojęcia czystej nauki o duszy przez samo tylko składanie, a bez najmniejszego bodaj uznawania jakiejś innej zasady. Ta substancja,

¹⁶³ [*dusza jest*] W stosunku do możliwych przedmiotów w przestrzeni — Czytelnik, który z tych wyrażeń, w ich transcendentálnej abstrakcyjności, nie tak łatwo odgadnie ich sens psychologiczny, ani też dlaczego ostatni przymiot [*Atribut*] duszy należy do kategorii *istnienia*, znajdzie w dalszym ciągu dostateczne wyjaśnienie i usprawiedliwienie. Zresztą co do wyrażeń łacińskich, które wbrew smakowi dobrego wysłowienia, napłynęły tu zamiast równoznacznych niemieckich. zarówno w tym oddziale, jak i w całym dziele, muszę na swe usprawiedliwienie przytoczyć to, że wolałem raczej uwłóczyć nieco piękności mowy, niż utrudniać użytkowanie szkolne najmniejszą bodaj niezrozumiałością. [przypis autorski]

jako przedmiot zmysłu wewnętrznego tylko, daje pojęcie *niematerialności* [*Immaterialität*] jako substancja pojedyncza — pojęcie *niezniszczalności* [*Incorruptibilität*]; tożsamość jej, jako substancji umysłowej, wydaje *osobowość* [*Personalität*]; wszystkie te trzy składniki razem — *duchowość* [*Spiritualität*]; stosunek do przedmiotów w przestrzeni wydaje *obcowanie* [*Commercium*] z ciałami; zatem nauka ta wyobraża myślącą substancję jako zasadę [*Principium*] życia w materii, tj. jako duszę (*anima*) i jako podstawę *życiowości* [*Animalität*]: ta zaś obwarowana przez duchowość, zapewnia *nieśmiertelność* [*Immortalität*].

Otóż do tego odnoszą się cztery paralogizmy transcendentalnej nauki o duszy, błędnie uważanej za umiejętność czystego rozumu o przyrodzie naszego myślącego jestestwa. Za jej podstawę jednak nie możemy położyć nic innego prócz pojedynczego i całkiem samo przez się czczego co do treści wyobrażenia: *Ja*, o którym nie można nawet powiedzieć, że jest jakimś pojęciem, lecz gołą jeno świadomością, towarzyszącą wszystkim pojęciom. Przez to *Ja*, czy *On*, czy *Ona* (rzecz), które myśli, nie wyobrażamy sobie nic więcej, jeno transcendentalny podmiot myśli = *x*, który poznajemy tylko za pomocą myśli, będących jego orzeczeniami, i o którym, oderwanie [abstrakcyjnie] nigdy najmniejszego nie możemy mieć pojęcia, wobec którego zatem kręcimy się ustawicznie w kółko, gdyż musimy się wciąż posługiwać jego wyobrażeniem, by jakkolwiek sąd o nim wydać: niedogodność to, niepodobna do uniknięcia, gdyż świadomość sama w sobie nie jest wcale wyobrażeniem, wyróżniającym jakiś szczegółowy przedmiot, lecz formą jego w ogóle, o ile ma ono się nazywać poznaniem; bo o nim jedynie mogę powiedzieć, że przez nie myślę cośkolwiek.

Zaraz z początku dziwnym się to musi wydawać, że warunek, pod którym w ogóle myślę, będący zatem właściwością tylko mego podmiotu, ma być zarazem ważny dla wszystkiego, co myśli, i że możemy się uzuchwalić ku temu, by na zdaniu wyglądającym jako empiryczne, oprzeć sąd apodyktyczny i powszechny, mianowicie, że wszystko, co myśli, takie ma własności, jakie orzeka o mnie wyrok samowiedzy. A przyczyna tego leży w tym, że rzeczom *a priori* musimy koniecznie przypisywać wszystkie przymioty, będące warunkami, pod którymi jedynie je myślimy. Otóż o jakimś myślącym jestestwie nie mogę mieć wyobrażenia najmniejszego za pośrednictwem *żadnego* zewnętrznego doświadczenia, lecz tylko za pomocą samowiedzy. A zatem takie przedmioty są po prostu przeniesieniem tylko tej mojej świadomości na inne rzeczy, które przez to wyobrażam sobie jako jestestwa myślące. Zdanie: *Ja myślę*, bierze się tutaj problematycznie jeno, nie jakoby zawierało w sobie spostrzeżenie jakiegoś istnienia (Kartezjuszowe: *cogito, ergo sum*), tylko co do je możliwości jedynie, by zobaczyć, jakie by też własności z tego tak prostego zdania spływały na jego podmiot (mniej o to, czy taki istnieje czy też nie).

Gdyby nasze czyste poznanie rozumowe o jestestwach myślących w ogóle miało za podstawę coś więcej niż *cogito*; gdybyśmy wzięli także ku pomocy obserwację nad snuciem się naszych myśli i zaczerpnąć się stąd dające przyrodzone prawa myślącej jaźni [*Selbst*]; to by wyłoniła się psychologia empiryczna, która by była rodzajem *fizjologii* zmysłu wewnętrznego i zdołała może objaśnić jego zjawiska, lecz nigdy by nie potrafiła wykryć takich właściwości, co nie należą zgoła do możliwego doświadczenia (jako doświadczenia o czymś pojedynczym), ani też *apodyktycznie* pouczyć o czymkolwiek, co dotyczy przyrody jestestw myślących w ogóle; nie byłaby więc wcale psychologią *rozumową*.

Ponieważ jednak zdanie: *Ja myślę* (wzięte problematycznie) zawiera formę sądu rozsądkowego w ogóle i towarzyszy wszystkim kategoriom jako ich taczka; jasnym jest więc, że wnioski z niego mogą mieścić w sobie jedynie *transcendentalne* użycie rozsądku, odrzucające wszelką przymieszkę doświadczenia; a o jego rozwinięciu po tym, cośmy powyżej wykazali, z góry już nie możemy sobie wyrobić korzystnego pojęcia. Zamierzamy więc śledzić je krytycznym okiem poprzez wszystkie predykamenty czystej nauki o duszy¹⁶⁴, lecz dla krótkości, badanie to przeprowadzić w nieprzerwanym związku.

Przed wszystkim następną ogólną uwagą może zaostrzyć baczność naszą na ten rodzaj wnioskowania. Przedmiot jakkolwiek poznaję nie przez to, że go sobie jeno pomyślę, lecz przez to tylko mogę poznać jaki bądź przedmiot, że określam jakiś dany ogląd ze względu na jedność świadomości, na czym polega wszelkie myślenie. A zatem poznają

¹⁶⁴Zamierzamy więc śledzić je krytycznym okiem poprzez wszystkie predykamenty czystej nauki o duszy — od tego miejsca zaczyna się tekst właściwy drugiemu wydaniu, ciągnący się aż do końca oddziału tego. Tekst wydania pierwszego umieszczony został w dodatku II. [przypis tłumacza]

siebie samego nie przez to, że jestem świadom siebie jako myślącego, lecz wówczas, gdy jestem świadomy oglądu siebie samego jako określonego ze względu na czynność myślenia. Wszystkie *sposoby [modi]* samowiedzy w myśleniu same w sobie nie są zatem jeszcze wcale pojęciami rozsądkowymi o przedmiotach (kategoriach), lecz logicznymi jeno czynnościami; nie dają myśleniu poznać żadnego zgoła przedmiotu, a więc także i mnie samego jako przedmiotu. Nie świadomość *określającej*, lecz tylko świadomość *określonej* jaźni [*Selbst*], tj. mojego wewnętrznego oglądu (o ile jego różnorodność może być w myśleniu złączona zgodnie z ogólnym warunkiem jedności apercpcji) jest przedmiotem.

1) We wszystkich sądach jestem tedy zawsze *określającym podmiotem* owego stosunku, który stanowi treść sądu. Ale że Ja, który myślę, muszę zawsze uchodzić za *podmiot* i za coś, co można rozpatrywać nie tylko jako orzeczenie tkwiące w myśleniu, — jest to zdanie apodyktyczne a nawet *identyczne*; nie znaczy ono jednak, że ja, jako przedmiot, jestem *istniejącym* samo przez się *jestestwem* [*ein für mich selbst bestehendes Wesen*] czyli *substancją*. To drugie sięga bardzo daleko, wymaga więc danych [*data*], których w myśleniu wcale nie odnajduję, wymaga (o ile rozważam czynnik myślący tylko jako taki) więcej może, niż kiedykolwiek w ogóle (w nim) odnajdę.

2) Że Ja apercpcji, więc w każdym myśleniu, jest *jednostkowością* [*ein Singular*], która nie może być rozwikłaną w wielość podmiotów, a zatem oznacza podmiot logicznie pojedynczy, to już mieści się w pojęciu myślenia, jest więc zdaniem analitycznym; ale to nie znaczy, że myślące Ja jest *substancją pojedynczą*, co by było zdaniem syntetycznym. Pojęcie substancji odnosi się zawsze do oglądów, które nie mogą być u mnie inne jeno zmysłowe, więc leżą całkiem poza polem rozsądku i jego myśleniem, o którym tu przecież właściwie się mówi, kiedy się powiada, że Ja w myśleniu jest pojedyncze. Byłoby nawet dziwnym, gdyby to, co kiedy indziej wymaga tyle zachodu, by w rzeczy, przedstawionej przez ogląd, wyróżnić, co jest w niej substancją, a jeszcze więcej, czy by ta mogła być też pojedynczą (jak przy częściach materii), — tutaj danym mi zostało tak sobie wprost w najuboższym ze wszystkich wyobrażeń, jak gdyby przez jakieś objawienie.

3) Zdanie o tożsamości mojej własnej wobec całej różnorodności, jakiej jestem świadom, mieści się również w samychże pojęciach; jest więc zdaniem analitycznym; lecz ta tożsamość podmiotu, którą mogę sobie uświadomić we wszystkich jego wyobrażeniach, nie dotyczy jego oglądu, mocą którego dany jest jako przedmiot; a zatem nie może również znaczyć tożsamości osoby, przez co się rozumie świadomość tożsamości własnej swojej substancji, jako myślącego jestestwa, wśród wszelkiej kolejnej zmiany stanów; bo ażeby tego dowieść, nie wystarcza sama analiza zdania: ja myślę, lecz wymagane byłyby różne sądy syntetyczne, opierające się na danym oglądzie.

4) Wyróżniam własne swe istnienie, jako jestestwa myślącego, od innych rzeczy po zewnątrz mnie (do czego należy też moje ciało); — i to także jest zdaniem analitycznym; gdyż *innymi* rzeczami są te, które wystawiam sobie w myśli jako *różne* ode mnie. Ale przez to zgoła jeszcze nie wiem, czy ta świadomość siebie samego byłaby możliwą bez rzeczy po zewnątrz mnie i czybym mógł zatem istnieć jako jestestwo myślące tylko (nie będąc człowiekiem).

A więc za pomocą rozbioru świadomości siebie samego w myśleniu w ogóle nie zdobyło się nic a nic pod względem poznania mnie samego jako przedmiotu. Logiczny wykład myślenia w ogóle uważany jest mylnie za metafizyczne określenie przedmiotu.

Wielkim, ba, jedynym nawet kamieniem obrazu co do całej krytyki naszej byłoby to, gdyby istniała możliwość dowiedzenia *a priori*, że wszystkie jestestwa myślące są same w sobie substancjami pojedynczymi, i jako takie zatem (co jest wynikiem z tegoż samego dowodu) mają osobowość za nieodłączną towarzyszkę i są świadome swego istnienia wyodrębnionego od wszelkiej materii. Tym bowiem sposobem uczynilibyśmy przecie krok jakiś poza świat zmysłowy, weszlibyśmy na pole *noumenów*, i nikt by nam nie mógł odmówić uprawnienia do rozszerzania się na nim coraz dalej, do pobudowania się i objęcia w posiadanie tego, co by każdemu jego szczęśliwa gwiazda nadarzyła. Albowiem zdanie: Każde myślące jestestwo, jako takie, jest substancją pojedynczą — to zdanie syntetyczne *a priori*; gdyż po pierwsze wybiega poza pojęcie, stanowiące jego podstawę i dodaje *sposób istnienia* do myślenia w ogóle, a po wtóre przyłącza do owego pojęcia orzeczenie (pojedynczości), które w żadnym zgoła doświadczeniu nie może być dane. A zatem zdania syntetyczne *a priori* nie tylko, jakeśmy utrzymywali, dają się urobić i przyjąć w odniesie-

niu do przedmiotów możliwego doświadczenia, owszem jako zasady możliwości samego doświadczenia, lecz mogą także rozciągać się na rzeczy w ogóle i same na siebie; a taki wynik położyłby koniec całej tej krytyce i nakazałby pozostawić wszystko po staremu. Atoli niebezpieczeństwo nie jest tu tak wielkie, jeżeli się bliżej sprawie przyjrzymy.

W postępowaniu psychologii rozumowej panuje paralogizm, przedstawiony w następnym wniosku rozumowym:

Co nie może być pomyślanym inaczej tylko jako podmiot, nie istnieje też inaczej tylko jako podmiot, jest więc substancją.

Atoli jestestwo myślące, rozważane jeno jako takie, nie może być pomyślane inaczej tylko jako podmiot.

A więc istnieje ono tylko jako takie, tj. jako substancja.

W przesłance większej mówi się o jestestwie, które może być pomyślanym w całej pełni, więc również i tak, jakby mogło zostać danym w oglądzie. W przesłance mniejszej zaś jest mowa o nim o tyle jeno, o ile ono rozważa samo siebie jako podmiot, tylko względnie do myślenia i jedni świadomości, nie zaś zarazem w odniesieniu do oglądu, przez który danym zostaje myśleniu jako przedmiot. A zatem wynik wyprowadzono tu *per sophisma figurae dictionis* [=przez zdradnik przekręconego znaczenia¹⁶⁵ słowa], więc za pomocą wniosku fałszywego¹⁶⁶.

Że takie rozwiązanie sławnego dowodu w paralogizm jest zupełnie słuszne, to widać wyraźnie, gdy kto teraz zechce zajrzeć do ogólnej uwagi przy systematycznym przedstawieniu zasad i do rozdziału o noumenach, gdzie się wykazało, że pojęcie jakiejś rzeczy, która może istnieć dla siebie samej jako podmiot, nie zaś jako orzeczenie tylko, nie pociąga jeszcze za sobą wcale przedmiotowej rzeczywistości, tj. że niepodobna wiedzieć, czy może mu w ogóle przysługiwać jakiś przedmiot, gdyż nie dostrzega się możliwości takiego rodzaju istnienia; że zatem nie daje ono wręcz żadnego poznania. Jeżeli tedy pod nazwą substancji ma ono wskazywać na przedmiot, który może być dany; jeżeli ma stać się poznaniem: to podstawą jego musi być trwały ogląd, jako nieuchronny warunek przedmiotowej rzeczywistości pojęcia, mianowicie to, przez co jedynie przedmiot zostaje dany. Otóż w naszym wewnętrznym oglądzie nie mamy zgoła nic trwałego, gdyż Ja — to tylko świadomość mego myślenia; a zatem gdy pozostaniemy przy samym myśleniu, brak nam koniecznego warunku, byśmy mogli pojęcie substancji, tj. dla siebie istniejącego podmiotu zastosować do siebie samych jako myślącego jestestwa, a związana z tym pojedynczość substancji zupełnie odpada wraz z przedmiotową rzeczywistością tego pojęcia i przemienia się w logiczną tylko jakościową jedność samowiedzy w myśleniu w ogóle, bez względu na to, czy podmiot jest złożony, czy nie.

Odparcie Mendelssohnowskiego dowodu trwałości duszy

Ten przenikliwy filozof¹⁶⁷ w zwykłym dowodzie, który ma wykazać, że dusza (jeśli przyznamy, iż jest pojedynczym jestestwem) nie może przestać istnieć wskutek *podzielenia*, rychło dostrzegł, brak dostatecznej siły, by móc ubezpieczyć jej konieczne trwanie

¹⁶⁵zdradnik przekręconego znaczenia — sofizmat ten nazywa się po grecku *σχημα λέξεως*. Trentowski nazwał go „przeklecią” i dał taki łatwy do spamiętania przykład: „Kant nie był Arystotelesem; Arystoteles był filozofem; Kant przeto nie był filozofem”. Tu przymiot (filozof) zmieszano z rzeczą (osobą Arystotelesa) i popełniono „zdradnik” (*Myśli* II, 385). Jest to również odmiana mylnika, zwanego *quaternio terminorum* [...]. [przypis redakcyjny]

¹⁶⁶W przesłance większej mówi się o jestestwie, które może być pomyślanym w całej pełni, więc również i tak, jakby mogło zostać danym w oglądzie. W przesłance mniejszej zaś jest mowa o nim o tyle jeno, o ile ono rozważa samo siebie jako podmiot (...) — w dwu przesłankach myślenie wzięto w zupełnie odmiennym znaczeniu: w przesłance większej, jak ono rozciąga się na przedmiot w ogóle (zatem i tak jakby mogło zostać danym w oglądzie); a w przesłance mniejszej tylko, jak się ono zachowuje w odniesieniu do samowiedzy, przy czym tedy nie myśli się o żadnym przedmiocie, lecz wyobrażonym zostaje tylko odnoszenie się do Siebie, jako podmiotu (jako forma myślenia). W pierwszej mówi się o rzeczach, które nie mogą być pomyślane inaczej tylko jako podmioty; w drugiej zaś nie o rzeczach, lecz o myśleniu (odrywającym się od wszelkiego przedmiotu), w którym Ja zawsze służy za podmiot świadomości; stąd w wyniku nie może stać: nie mogą inaczej istnieć tylko jako podmiot; lecz jeno: mogą w myśleniu o mojej egzystencji użyć siebie tylko u podmiotu sądu, a to jest zdaniem identycznym, które po prostu nic a nic nie wypowiada o sposobie mojego istnienia. [przypis autorski]

¹⁶⁷Mendelssohn, Mojżesz (1729–1786) — surowo przestrzegający zasad moralno-religijnych, lecz entuzjasta swobody myślenia, prócz wielu innych pism, obrobił po swojemu, w duchu nowożytnym dialog Platona: *Fedon* i ogłosił go r. 1764 w Berlinie pt. *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*. Książka ta stała się bardzo popularną; na język polski przełożył ją J. Tugendhold: *Fedon o nieśmiertelności duszy* (Warsz. 1829, II wyd. 1842). [przypis redakcyjny]

dalsze; można by bowiem przyjąć ustanie jej istnienia wskutek *znikania*. W swoim *Fedonie* starał się tedy tę znikomość, która byłaby prawdziwym zniszczeniem, oddalić od niej w ten sposób, że przedsięwziął udowodnić, iż jestestwo pojedyncze nie może wcale przestać istnieć, ponieważ, gdy nie daje się zgoła zmniejszyć, a stąd kolejno tracić cośkolwiek ze swego istnienia, i tak z *wolna* w nic się przemienić (bo nie ma w sobie wcale części, a więc i wielości także), więc pomiędzy jedną chwilą, w której ono jest, a drugą, w której już go nie ma, niepodobna by żadnego znaleźć czasu, — co jest niemożliwe. — Nie rozważył on atoli, że chociaż przyznamy duszy tę pojedynczą przyrodę, mianowicie, że nie zawiera w sobie wcale rozmaitości obok siebie leżącej, a więc inie ma wcale wielkości ekstensywnej; to wszakże nie można odmówić jej, tak samo jak któremu bądź istnieniu, wielkości intensywnej, tj. jakiegoś stopnia realności co do wszystkich jej władz, oraz w ogóle tego wszystkiego, co się na istnienie składa. Stopień ten może poprzez nieskończenie wiele drobniejszych stopni zmniejszać się i tym sposobem domniemana substancja (rzecz, której trwałość skądinąd nie jest już ustalona), lubo nie przez podzielenie, to przez powolne ubywanie (*remissio*) jej sił (a zatem przez wyczerpanie się [*Elanguescenz*], jeżeli mi wolno użyć tego wyrazu) może w nic się zamienić. Bo nawet świadomość ma zawsze jakiś stopień, który może wciąż maleć¹⁶⁸, tak samo więc zdolność bycia świadomym siebie i wszystkie też inne władze. — A więc trwałość duszy, jako przedmiotu jeno zmysłu wewnętrznego, pozostaje niedowiedziona, a nawet dowieść się niemogącą, aczkolwiek jej trwałość w życiu, gdzie jestestwo myślące (jako człowiek) jest dla siebie zarazem przedmiotem zmysłów zewnętrznych, jasna jest sama przez się; lecz to bynajmniej nie zadowala psychologa rozumowego, który podejmuje się z samych jeno pojęć dowodzić absolutnej trwałości duszy nawet poza życiem¹⁶⁹.

¹⁶⁸nawet świadomość ma zawsze jakiś stopień, który może wciąż maleć — jasność nie jest świadomością jakiegoś wyobrażenia, jak powiadają logicy; pewien bowiem stopień świadomości, niewystarczający jednak do przypomnienia czegoś sobie, musi się znajdować nawet w niektórych ciemnych wyobrażeniach, gdyż bez wszelkiej świadomości nie robilibyśmy żadnej różnicy w łączeniu ciemnych wyobrażeń, co przecież czynić zdołamy, mając na uwadze cechy niektórych pojęć (jak np. pojęć o prawie i słuszności, albo jak muzyk, kiedy przy fantazjowaniu bierze wiele nut od razu). Wtedy wyobrażenie jest jasne, kiedy świadomość wystarcza do *uświadomienia różnicy* jego od innych. Jeżeli to wystarcza do odróżnienia, lecz nie do świadomości różnicy, to wyobrażenie trzeba by nazwać jeszcze ciemnym. A zatem jest nieskończenie wiele stopni świadomości aż do jej zniknięcia. [przypis autorski]

¹⁶⁹trwałość duszy, jako przedmiotu jeno zmysłu wewnętrznego, pozostaje niedowiedziona, a nawet dowieść się niemogącą, aczkolwiek jej trwałość w życiu, gdzie jestestwo myślące (jako człowiek) jest dla siebie zarazem przedmiotem zmysłów zewnętrznych, jasna jest sama przez się; lecz to bynajmniej nie zadowala psychologa rozumowego (...) — Ci, którzy chcą utorować drogę dla jakiejś nowej możliwości, sądzą, że dosyć już uczynili, chępiąc się tym, iż w ich założeniach nie można wykazać żadnej sprzeczności (jakimi są wszyscy ci, co możliwość myślenia, którego przykład mają tylko przy empirycznych oglądach w życiu ludzkim, mniemają dostrzegać nawet po jego ustaniu), mogą być wprawieni w wielki kłopot innymi możliwościami, które ani o włos nie są zuchwalszymi. Taką np. jest możliwość podzielenia *pojedynczej substancji* na wiele substancji, i na odwrót zespolenie (*coalitio*) wielu w jedną pojedynczą. Bo chociaż podzielność domaga się czegoś złożonego, lecz nie żąda przecież koniecznie czegoś złożonego z substancji, lecz tylko ze stopni (różnych uzdolnień) teje samej substancji. A jak tedy można sobie pomyśleć, że wszystkie siły i władze duszy, nawet świadomość, znikły do połowy, tak jednak iż substancja wciąż jeszcze pozostaje; podobnie można też bez sprzeczności wyobrażać sobie, że i ta wygasła połowa przechowuje się, lecz nie w duszy, tylko po zewnątrz niej; jeno że tu wszystko, co tylko jest w niej realnym, więc ma stopień jakiś, a zatem jej istnienie, tak że nic nie brakuje, zostało przepołowione; po zewnątrz niej tedy wyłoniłaby się osobna substancja. Wielość bowiem, która została podzielona, była już przedtem, lecz nie jako wielość substancji, lecz każdej realności, jako ilośćka istnienia w niej; a jedność substancji była tylko sposobem bytowania, który przez to podzielenie został jeno przemieniony w wielość substancji. Tak samo wiele pojedynczych substancji mogłoby znowu spłynąć w jedną, przy czym by nic nie zginęło, prócz tylko mnogości subsystemy, gdyż jedna zawarłaby w sobie stopień realności wszystkich poprzednich razem, i może by pojedyncze substancje, dające nam zjawisko materii (zaiste nie przez mechaniczny czy chemiczny wpływ na siebie, ale przez jakiś nam nieznan, którego tamten byłby tylko zjawiskiem), za pomocą takiego *dynamicznego* dzielenia dusz rodzicielskich, jako *wielkości intensywnych*, zdołały wytworzyć dusze dziecięce, gdy tymczasem tamte naprawiałyby swój ubytek znowuż spłynięciem się z nowym materiałem tegoż samego rodzaju. Daleki jestem od przypisywania takim urojeniom najmniejszej wartości lub ważności; a powyższe wyłożone zasady Analityki dostatecznie zastrzegły, żeby z kategorii (jak np. substancji) nie robić innego użytku prócz doświadczalnego. Atoli jeśli *racjonalista* z samej władzy myślenia, bez jakiego bądź trwałego oglądu, w którym by przedmiot mógł być dany, ma dość śmiałości, by wytworzyć jestestwo istniejące samo dla siebie, dlatego tylko, że jedność apercepcji w myśleniu nie pozwala mu na żadne objaśnienie z czegoś złożonego, chociaż lepiej by zrobił, wyznając, że nie potrafi objaśnić możliwości przyrody myślącej; to daczegoż *materialista*, chociaż tak samo nie może powołać się na doświadczenie dla poparcia swoich możliwości, nie miałby uprawnienia ku podobnemu zuchwalstwu, w posługiwaniu się jego zasadą do wręcz przeciwnego użytku, zachowując jej formalną jedność? [przypis autorski]

Otóż jeżeli powyższe nasze zdania, jako ważne dla wszystkich jestestw myślących, weźmiemy tak, jak one wzięte być muszą w psychologii rozumowej jako systemie, tj. w *syntetycznej* łączności, i o kategorii stosunku wraz z twierdzeniem: wszystkie jestestwa myślące są, jako takie, substancjami, cofając się przejdziemy cały ich szereg, aż się zamknie koło: to w końcu spotkamy się z ich egzystencją, której w tym systemacie, niezależnie od rzeczy zewnętrznych, nie tylko są świadome, lecz ją nawet (co do trwałości, będącej w sposób konieczny cechą substancji) mogą same z siebie określić. Ale stąd wynika, że w tym właśnie racjonalistycznym systemacie *idealizm* jest nieunikniony, przynajmniej problematyczny, i jeżeli istnienie rzeczy zewnętrznych nie jest wcale wymagane do określenia naszego własnego w czasie, to całkiem też na próżno przyjmuje się tamto, nie mogąc nigdy dać na nie dowodu.

Jeżeli byśmy natomiast trzymali się postępowania *analitycznego*, gdzie owo: Ja myślę, będąc zdaniem, zamykającym już w sobie istnienie, tkwi jako dane, mając tedy sposobowość [*Modalität*] za podstawę, i jeżelibyśmy je rozczłonkowali, by poznać treść jego, czy i jak mianowicie to Ja przez nie jedynie określa swe istnienie w przestrzeni lub czasie; to by twierdzenia rozumowej nauki o duszy rozpoczynały się nie od pojęcia jestestwa myślącego w ogóle, lecz od jakiejś rzeczywistości, a ze sposobu, w jaki ta zostaje pomyślana, po oddzieleniu wszystkiego, co jest przy tym empirycznym, wywnioskowałoby się to, co przysługuje jestestwu myślącemu w ogóle, jak widać z następnego wykazu:

1. Ja myślę,
2. jako *podmiot*,
3. jako podmiot *pojedynczy*,
4. jako podmiot *identyczny*, w każdym stanie mego myślenia.

Ponieważ tutaj w drugim zdaniu nie określono, czy ja mogę istnieć i zostać pomyślany tylko jako podmiot, a nie i jako orzeczenie także jakiegoś innego; więc pojęcie podmiotu wzięto tu tylko logicznie; i pozostaje niewydatnionym, czy przezeń ma się rozumieć substancję czy też nie. W trzecim jednak zdaniu bezwzględna jedność apercepcji, pojedyncze Ja, w wyobrażeniu, do którego się odnosi wszelkie łączenie lub oddzielanie, na jakim polega myślenie, staje się ważną sama dla siebie, jakkolwiek nic nie orzekłem o właściwości czyli subsystemy podmiotu. apercepcja jest czymś realnym a jej jedność już się mieści w jej możliwości. W przestrzeni zaś nie ma nic realnego, co by było pojedynczym, gdyż punkty (tworzące jedyną rzecz pojedynczą w przestrzeni) są to tylko granice, ale same nie są czymś, co jako część służy do wytworzenia przestrzeni. Stąd tedy wypływa niemożność wyjaśnienia mojej właściwości, jako myślącego jeno podmiotu, z podstaw *materializmu*. Ale ponieważ moje istnienie rozważane jest w pierwszym zdaniu jako dane, gdy nie powiada się: każde myślące jestestwo istnieje (co by orzekało zarazem bezwzględną konieczność, a więc za dużo o nich wypowiadało), lecz tylko: *ja istnieję* myśląc: jest więc empirycznym i zawiera w sobie możliwość określenia mojej egzystencji jedynie co do moich wyobrażeń w czasie. Ale ponieważ znowu potrzebuję ku temu najprzód czegoś trwałego, czego, o ile sam siebie myślę, wewnętrzny ogląd wcale mi nie daje; więc z tej pojedynczej samowiedzy niepodobna określić rodzaju bytowania mego, czy istnieję jako substancja, czy jako przypadłość. A więc, jeśli *materializm* nie nadaje się jako sposób wyjaśnienia egzystencji mojej, to i *spirytualizm* również nie wystarcza w tej mierze, a wynikiem tego jest, że my żadnym zgoła sposobem nie zdołamy nic a nic poznać co do właściwości duszy naszej, o ile idzie o możliwość jej odrębnego istnienia w ogóle.

Bo też jakże można było wyjść poza doświadczenie (nasz byt w życiu) za pomocą jedni świadomości, którą przecie sami stąd tylko znamy, że jej nieodzownie potrzebujemy do możliwości doświadczenia, — ba, nawet poznanie nasze rozciągnąć na przyrodę wszystkich jestestw myślących w ogóle, za pomocą empirycznego, lecz co do wszelakiego rodzaju oglądów nieokreślonego zdania: Ja myślę?

Nie ma więc wcale psychologii rozumowej jako *wykładu nauki* [*als Doctrin*], która by nam dostarczała jakiegoś dopełnienia do poznania samych siebie, lecz jest tylko jako *nauka karności* [*als Disciplin*], stawiająca rozumowi spekulatywnemu nieprzekraczalne na tym polu granice, z jednej strony, ażeby się nie rzucać na łono bezdusznego materializmu, z drugiej zaś — nie ginąć po marzycielsku w bezpodstawnym dla nas w życiu

spirytualizmie. Przypomina nam ona raczej, żebyśmy to wzbraniając się rozumu naszego do dawania wścibskim, poza to życie sięgającym pytaniami zaspokajającej odpowiedzi, uznali za daną przezeń wskazówkę, iż należy nasze poznanie siebie od bezowocnej wybujałej spekulacji zwrócić ku owocnemu praktycznemu zastosowaniu, które, chociaż wciąż się kieruje ku przedmiotowi doświadczenia, naczelne przecież zasady swoje bierze skądś wyżej, i tak określa postępowanie, jakby przeznaczenie nasze sięgało nieskończenie poza kresy doświadczenia, a więc i poza to życie.

Z tego wszystkiego widać, że tylko złe zrozumienie rzeczy dało początek psychologii rozumowej. Jedność świadomości, będąca podstawą kategorii, bierze się tutaj za ogłód podmiotu jako przedmiotu, i stosuje się do niego kategorii substancji. Ależ ona jest tylko jednością *w myśleniu*, przez które żaden przedmiot nie zostaje dany, do którego zatem kategoria substancji, każąca zawsze domyślać się danego *oglądu*, nie może być zastosowana, więc i ten podmiot nie może być wcale poznany. Podmiot kategorii przez to, że on je myśli, nie może otrzymać pojęcia o samym sobie, jako o przedmiocie kategorii, gdyż aby te pomyśleć, musi on za podstawę wziąć swoją czystą samowiedzę, którą właśnie wyjaśnić się miało. Podobnież podmiot, w którym wyobrażenie czasu ma pierwotnie swą podstawę, nie może swego własnego istnienia przez to określić; a jeżeli to być nie może, więc i tamto także jako określenie siebie samego (jako myślącego jestestwa w ogóle) nie może być dokonany przez kategorię¹⁷⁰.

I tak tedy szukane poza granicami możliwego doświadczenia a do najwyższej sprawy ludzkości należące poznawanie przemienia się, o ile miało się je zawdzięczać filozofii spekulatywnej, w omamioną nadzieję. A przecież surowość krytyki, udowadniając zarazem niemożliwość ustalenia czegoś dogmatycznie o przedmiocie doświadczenia poza granicą doświadczalną, oddaje w tej sprawie niepowszednią usługę rozumowi, bo go tym sposobem ubezpiecza przeciwko wszelkim możliwym twierdzeniom w odwrotnym kierunku, czego nie można dokonać inaczej, jak tylko albo dowodząc swego zdania apodyktycznie, albo też, gdy się to nie uda, odnajdując źródła tej niemożności, które, jeśli się mieszczą w nieuchronnych ograniczeniach rozumu naszego, muszą każdego przeciwnika skłonić do poddania się temuż samemu prawu wyrzeczenia się wszelkich uroszczeń do twierdzenia dogmatycznego.

Jednakże nic a nic się przez to nie traci na uprawnieniu, a nawet konieczności przyjęcia życia przyszłego według zasad złączonego ze spekulatywnym praktycznym użytkowaniem z rozumu; bo sam jeno spekulatywny dowód i bez tego nigdy nie mógł mieć najmniejszego wpływu na pospolity rozum ludzki. Siedzi on tak na końcu włosa, że nawet szkoła dopóty jeno może go na nim utrzymać, dopóki każe mu się nieustannie kręcić w kółko jak frydze; tak że we własnych jej oczach nie daje on jakiejś trwałej podwaliny, na której by coś zbudować było można. Dowody zaś, przydatne dla świata, zatrzymują przy tym wszystkie swą nienaruszoną wartość, owszem przez usunięcie owych dogmatycznych uroszczeń zy-

¹⁷⁰Podobnież podmiot, w którym wyobrażenie czasu ma pierwotnie swą podstawę (...) — owo: *Ja myślę*, jest, jak się już powiedziało, zdaniem empirycznym i zawiera w sobie zdanie: *Ja istnieję*. Nie mogę jednak powiedzieć: *Wszystko, co myśli, istnieje*, gdyż wtedy przmiot myślenia uczyniłby wszystkie jestestwa, co go posiadają, jestestwami koniecznymi. Stąd też moje istnienie nie może być uważane za wynik ze zdania: *Ja myślę*, jak sądził Kartezjusz (gdyż w takim razie musiałaby poprzedzać przesłanka większa: *wszystko, co myśli, istnieje*), lecz jest z nim identyczne. Wyraża ono nieokreślony empiryczny ogłód, tj. spostrzeganie (więc dowodzi, że wrażenie, należące przecie do zmysłowości, jest podstawą tego sądu bytowego [Zdanie *bytowe*, sąd *bytowy* (*Existentialsatz*) jest to taki sąd, w którym łącznik staje się sam orzeczeniem, stwierdza zatem istnienie, byt podmiotu. Głośnym w starożytności było zdanie Eleatów: *ἔστι τὸ εἶναι* (=jest byt). Sądy bytowe nazywają się też w logice: bezwarunkowymi, bezwzględnymi, tetycznymi, bo w nich podmiot ma tak rozległy zakres znaczenia, iż uwarunkowanie jego orzeczenia znika zupełnie. Przeciw nadużyciu tych sądów bytowych dla dowodzenia egzystencji rzeczy z samych jeno pojęć, występuje Kant szczególnie mówiąc o Ideale czystego rozumu (rozdz. 4) [...]; przyp. tłum.), idzie jednak przed doświadczeniem, mającym określić przedmiot spostrzegania za pomocą kategorii ze względu na czas; a istnienie jeszcze tu nie jest wcale kategorią, gdyż ta nie odnosi się do przedmiotu danego w sposób nieokreślony, lecz tylko do takiego, o którym ma się jakieś pojęcie, i o którym chcemy wiedzieć, czy też on poza pojęciem istnieje czy nie. Spostrzeżenie nieokreślone znaczy tu tylko coś realnego, które zostało dane i to jedynie dla myślenia w ogóle, więc nie jako zjawisko, ani też jako rzecz sama w sobie (*noumenon*), lecz jako coś, co rzeczywiście istnieje i w zdaniu: *Ja myślę*, zostaje oznaczone jako takie. Bo trzeba zauważyć, że jeśli zdanie: *Ja myślę*, nazwałem zdaniem empirycznym, to nie chcę powiedzieć przez to, że w zdaniu tym *Ja* jest wyobrażeniem empirycznym; owszem jest ono czysto umysłowym, gdyż należy do myślenia w ogóle. Atoli bez jakiego bądź empirycznego wyobrażenia, dającego tworzywo dla myślenia, nie nastąpiłaby czynność: *Ja myślę*, a czynnik empiryczny jest jeno warunkiem zastosowania czyli użycia czystej władzy umysłowej. [przypis autorski]

skują na jasności i niewyszukanym przeświadczeniu, odprawiając rozum do właściwej mu dziedziny, mianowicie do porządku celów, będącego też porządkiem przyrody; a rozum wówczas jako władza zarazem praktyczna sam w sobie, nie będąc skrępowany warunkami przyrody, uprawniony jest do rozszerzenia porządku celów a z nim i naszej własnej egzystencji poza granice doświadczenia i życia. Sądząc według *analogii z przyrodą* jestestw żyjących na tym świecie, o których rozum koniecznie jako zasadę przyjąć musi, że w nich niepodobna znaleźć żadnego narządu, żadnej władzy, żadnego popędu, słowem nic zbędnego lub niezastosowanego do użytku, więc nic niecelowego, lecz wszystko dokładnie dostrojone do swego przeznaczenia w życiu, — człowiek, który sam jeden tylko może przecie w sobie zawierać ostateczny cel tego wszystkiego, musiałby być jedynym stworzeniem, stanowiącym w tej mierze wyjątek. Jego bowiem uzdolnienia przyrodzone, nie tylko co do talentów i popędów ku ich wykonywaniu, lecz przede wszystkim moralne w nim prawo wybiegają tak daleko poza wszelki pożytek i korzyść, jaką by mógł z nich wyciągnąć w tym życiu, że owo ostatnie [prawo moralne] uczy cenić ponad wszystko samą jeno świadomość uczciwości usposobienia, pomimo braku wszelkich korzyści, nawet chociażby bez cienia sławy pozgonnej; i człowiek czuje się wewnętrznie do tego powołanym, by postępowaniem swoim na tym świecie, wyrzekając się wielu korzyści, wyrobić się na obywatela godnego żyć na innym świecie, jaki ma w idei. Ten potężny, nigdy odeprzeć się nie dający argument, w towarzystwie nieustannie zwiększającego się poznania celowości we wszystkim, co przed sobą widzimy, i wglądania w niezmiernoność stworzenia, a więc i uświadomienia pewnej nieograniczoności w możliwym rozszerzeniu wiedzy naszej, wraz z odpowiednim temu popędem, — pozostanie nam zawsze, chociaż musimy wyznaczyć, że koniecznego trwania egzystencji naszej nie zdołamy wymiarkować z samego jeno teoretycznego poznania siebie samych.

Zamknięcie rozbioru paralogizmu psychologicznego

Złudą dialektyczną w psychologii rozumowej polega na zmieszaniu idei rozumu (czystej umysłowości) z nieokreślonym w całej pełni pojęciem myślącego jestestwa w ogóle. Myślę samego siebie dla jakiegoś możliwego doświadczenia, wcale jeszcze nie mając na względzie jakiego bądź rzeczywistego doświadczenia, i wnioskuję stąd, że będę mógł być świadomym swego istnienia także poza doświadczeniem i jego empirycznymi warunkami. A zatem mieszam możliwą *abstrakcję* mojego empirycznie określonego istnienia z rzekomą świadomością jakiegoś *oderwanie* [odrębnie] możliwego istnienia mojej myślącej jaźni, i mniemam, że czynnik substancjalny we mnie poznaję jako podmiot transcendentálny, kiedy mam w myślach tylko jedność świadomości, stanowiącą podstawę wszelkiego określenia, jako gołej formy poznania.

Zagadnienie objaśnienia związku duszy z ciałem nie należy właściwie do tej psychologii, o której tu mówimy, gdyż ona zamierza sobie udowodnić osobowość duszy nawet poza granicą owego obcowania (po śmierci), a więc jest we właściwym rozumieniu *transcendentną*. chociaż się zajmuje przedmiotem doświadczenia, lecz o tyle jeno, o ile przestaje być przedmiotem doświadczenia. Jednakże i na to można dać dostateczną odpowiedź według naszego zapatrywania. Trudność, zagadnieniem tym wywołana, polega, jak wiadomo, na przyjętej z góry niejednorodności przedmiotu zmysłu wewnętrznego (duszy) z przedmiotami zmysłów zewnętrznych, gdyż tamtemu tylko czas, a tym i przestrzeń także przynależy jako formalny warunek ich oglądu. Jeżeli jednak zważymy, że przedmioty obu rodzajów nie różnią się w tym od siebie wewnętrznie, lecz tylko o tyle, o ile jedno drugiemu zewnętrznie się *zjawia*, że więc to, co jest podstawą zjawiska materii, jako rzecz sama w sobie, może też nie koniecznie jest tak niejednorodne; to trudność owa znika, a pozostaje ta tylko, jakim sposobem w ogóle możliwym jest obcowanie [wspólność] substancyj; a rozwiązanie tej trudności leży całkiem poza polem psychologii, a nawet, jak to czytelnik łatwo osądzi po tym, co się powiedziało w Analityce o siłach zasadniczych i włączach, bez żadnej wątpliwości poza polem wszelkiego poznania ludzkiego.

Uwaga ogólna dotycząca przejścia od psychologii rozumowej do kosmologii

Zdanie: Ja myślę, albo: Ja istnieję myśląc, jest zdaniem empirycznym. A takiemu zdaniu służy za podstawę ogląd empiryczny, więc i pomyślany przedmiot jako zjawisko; a tak wydaje się, jakoby według teorii naszej dusza całkowicie, nawet w myśleniu, prze-

mieniała się w zjawisko, i jakoby tym sposobem nawet świadomość nasza, jako złuda tylko, obracała się istotnie w niwecz.

Myślenie, wzięte samo przez się, jest tylko czynnością logiczną, więc jedynie samorzutnością łączenia rozmaitości możliwego jeno oglądu, i nie wystawia bynajmniej podmiotu świadomości za zjawisko, wprost dlatego, że wcale nie ma na względzie rodzaju oglądu, czy ten jest zmysłowy, czy umysłowy. Przez to nie wyobrażam sobie samego siebie, ani jakim jestem, ani jakim się dla siebie zjawiam, lecz myślę siebie tylko jak każdy przedmiot w ogóle, kiedy nie zważam na rodzaj jego oglądu. Jeżeli tu wyobrażam siebie jako *podmiot* myśli, lub też jako *powód* [*Grund*] myślenia, to te sposoby wyobrażania nie znaczą bynajmniej kategorii substancji lub przyczyny, gdyż te są owymi czynnościami myślenia (sądzenia), zastosowanymi już do naszego zmysłowego oglądu, które by zaiste były wymagane, gdybym chciał poznawać siebie. Otóż ja chcę zostać świadomym siebie tylko jako myślącego; jak moja własna jaźń jest dana w oglądzie, to odkładam na bok, a wówczas mogłaby ona być dla mnie, który myślę, lecz nie o ile myślę, zjawiskiem tylko; w świadomości mojej jaźni przy samym jeno myśleniu jestem *samymże jestestwem*, od którego mi wszakże przez to nic jeszcze nie zostaje danym do myślenia.

Zdanie zaś: Ja myślę, o ile powiada toż samo, co: *Ja istnieję* myśląc, nie jest już tylko czynnością logiczną, lecz określa podmiot (będący tedy równocześnie przedmiotem) pod względem istnienia i nie może się ukazać bez zmysłu wewnętrznego, którego ogląd dostarcza nam zawsze przedmiotu nie jako rzeczy samej w sobie, lecz tylko jako zjawiska. W nim tedy mieści się już nie tylko goła samorzutność myślenia, lecz także bierna wrażliwość oglądania; tj. myślenie o mnie samym zastosowanym zostało do empirycznego oglądu podmiotu tegoż samego. W tym tedy oglądzie musiałaby myśląca jaźń szukać warunków stosowania swych logicznych czynności do kategorii substancji, przyczyny itd., ażeby się jako przedmiot sam w sobie nie tylko oznaczyć za pomocą Ja, lecz także określić rodzaj swego istnienia, tj. uznać siebie za noumenon; to jednak jest niemożliwe, gdyż wewnętrzny empiryczny ogląd jest zmysłowy i nie dostarcza nic innego prócz danych [*data*] zjawiska, które przedmiotowi czystej *świadomości* nie może udzielić żadnej wiedzy o jego odrębnym istnieniu, lecz tylko być pomocą dla doświadczenia.

Przypuściwszy atoli, że znajdzie się kiedyś, nie w doświadczeniu, lecz w pewnych (nie logicznych jeno prawidłach, lecz) *a priori* ustalonych, naszego istnienia dotyczących prawach czystego użytkowania z rozumu, powód do uznania siebie całkiem *a priori* za *prawodawców* ze względu na własne istnienie nasze, samo to istnienie nawet określających; — to by się odkryło przez to taką samorzutność, która by naszą rzeczywistość określić zdołała, nie potrzebując ku temu warunków oglądu empirycznego; i tu byśmy się przeświadczyli, że w świadomości istnienia naszego zawiera się *a priori* coś, co może posłużyć do określenia naszej zmysłowo tylko wciąż dającej się określić egzystencji, także w odniesieniu do świata myślnego (zaiste pomyślanego jeno), a to ze względu na pewną władzę wewnętrzną.

Ale to żadną miarą w niczym a w niczym nie popchnęłoby dalej wszelkich prób w psychologii rozumowej. Owa bowiem cudna władza, którą mi objawia dopiero świadomość ducha moralnego, da mi wprawdzie zasadę określenia mojej egzystencji, i to czysto umysłową; ale z jakimi orzeczeniami? Nie innymi wcale, tylko takimi, jakie muszą mi być dane w oglądzie zmysłowym. I tak dostałbym się znowuż tam, gdzie byłem w psychologii rozumowej; mianowicie potrzebowalbym nieodzownie oglądów zmysłowych, by moim pojęciom rozsądkowym, substancji, przyczynie itd., mocą których jedynie mogę mieć poznanie siebie samego, zapewnić znaczenie; a te oglądy nigdy nie zdołają mię wynieść poza pole doświadczenia. Jednakże byłbym przeciw uprawniony pojęcia te ze względu na użyte praktyczny, zwrócony snadź zawsze na przedmioty doświadczenia, rozciągnąć zgodnie z analogicznym znaczeniem w użytku teoretycznym, na wolność i jej podmiot, rozumiejąc przez to logiczne jedynie czynności podmiotu i orzeczenia, powodu i następstwa, stosownie do których działania czyli skutki według swych praw tak określone zostają, że mogą być zarazem wyjaśnione prawami przyrodzonymi, zawsze zgodnie z kategoriami substancji i przyczyny, aczkolwiek wypływają z całkiem innej zasady naczelnej. Musiało się to powiedzieć jeno dla zapobieżenia złemu zrozumieniu, na jakie łatwo się wystawia nauka o naszym oglądaniu siebie samych, jako zjawiska. W dalszym ciągu nastęrczy się sposobność zrobienia stąd użytku.

DRUGIEJ KSIĘGI DIALEKTYKI TRANSCENDENTALNEJ OD- DZIAŁ DRUGI. ANTYNOMIA CZYSTEGO ROZUMU

We wstępie do tej części dzieła naszego wykazaliśmy, że wszelka złuda transcendentalna czystego rozumu polega na wnioskach dialektycznych, których wzorzec daje do rąk logika w trzech formalnych rodzajach wniosków rozumowych w ogóle, tak jak kategorie znajdują swój logiczny wzorzec w czterech funkcjach sądów wszelakich. *Pierwszy rodzaj* tych rozumujących wniosków dotyczył bezwarunkowej jedności warunków *podmiotowych* co do wszelkich wyobrażeń w ogóle (podmiotu czyli duszy), odpowiadając wnioskowi rozumowym *stanowczym*, których przesłanka większa, jako zasada naczelna, wypowiada odnoszenie się jakiegoś orzeczenia do jakiegoś *podmiotu*. *Drugi rodzaj* dowodzenia dialektycznego, według analogii z wnioskami rozumowymi *hipotetycznymi*, treścią swą uczyni tedy bezwarunkową jedność warunków *przedmiotowych* w zjawisku; tak jak *trzeci rodzaj*, który ukaże się w następnym oddziale, ma za temat bezwarunkową jedność warunków przedmiotowych możliwości przedmiotów w ogóle.

Dziwna atoli, że paralogizm transcendentalny wywołał złudę jednostronną tylko co do idei o podmiocie myślenia naszego, a dla podtrzymania twierdzenia odwrotnego nie daje się z pojęć rozumowych wywieść pozór by-najmniejszy. Wyższość jest tu całkowicie po stronie pneumatyzmu, choć on nie może się zaprzec wady dziedzicznej, że pomimo wszelkich przyjaznych sobie pozorów w ogniowej próbie krytyki po prostu w parę się rozwiewa.

Całkiem inaczej się dzieje, gdy zastosujemy rozum do *przedmiotowej syntezy zjawisk*, gdzie zamysła on wprawdzie swoją zasadę bezwarunkowej jedności z ludzącymi pozorami uczynić ważną, lecz niebawem w takie się płące sprzeczności, że musi od swych żądań w zakresie kosmologicznym odstąpić.

Tu mianowicie ukazuje się nowe zjawisko rozumu ludzkiego: oto całkiem naturalna antytetyka, co do której nikt nie potrzebuje szperać, sztucznych szukając kruczków, lecz w którą rozum popada sam przez się i to nieuchronnie, i przez to zabezpieczonym wprawdzie zostaje od drzemki urojonego przeświadczenia, wywoływanej złudą jednostronną tylko, ale zarazem bierze go pokusa albo oddania się sceptycznej beznadziejności, lub też chwycenia się uporu dogmatycznego, sztywno opierając głowę o pewne twierdzenia i ani posłuchu udzielając, ani sprawiedliwości oddając dowodzeniom strony przeciwnej. Jedno i drugie jest śmiercią zdrowej filozofii; chociaż tamto mogłoby się bądź co bądź nazwać jeszcze *eutanazją* [=szczęśliwym, łagodnym zgonem] czystego rozumu.

Zanim uwidocznimy sceny rozterki i spustoszeń, jakie powoduje ten spór praw (antynomia)¹⁷¹ czystego rozumu, przedstawimy niektóre roztrząsania, mogące objaśnić i usprawiedliwić metodę, jaką się posługujemy w obrobieniu przedmiotu naszego. Wszystkie idee transcendentalne, o ile dotyczą bezwzględnej całkowitości syntezy zjawisk, nazywam *pojęciami o świecie* [*Weltbegriffe*], częścią z powodu tej właśnie bezwarunkowej całkowitości, na której polega także pojęcie całości świata, będące również ideą tylko, częścią dlatego, że się one rozciągają jedynie na syntezę zjawisk, a więc na empiryczną, gdy przeciwnie bezwzględna całkowitość w syntezie uwarunkowania wszystkich możliwych rzeczy w ogóle, wywoła ideał czystego rozumu, całkiem różny od pojęcia o świecie, chociaż się do niego odnosi. Stąd, jak paralogizmy czystego rozumu założyły grunt pod psychologię dialektyczną; tak antynomia czystego rozumu postawi przed oczy transcendentalne zasady domniemanej czystej (rozumowej) kosmologii, nie po to, ażeby ją uznać za ważną i sobie przyswoić, lecz, jak to zapowiada nazwa sporu rozumu, by ją jako ideę, nie dającą się pogodzić ze zjawiskami, wystawić w jej oślepiającej, lecz fałszywej złudzie.

ANTYNOMII CZYSTEGO ROZUMU ROZDZIAŁ PIERWSZY. SYSTEMAT IDEI KOSMOLOGICZNYCH

Otóż ażeby te idee móc wymienić według jakiejś zasady ze ścisłością systematyczną, musimy zauważyć *najprzód*, że z rozsądku tylko mogą wyłaniać się czyste i transcendentalne

¹⁷¹ *antynomia* (z gr. *ἀντί*: przeciw, *νόμος*: prawo) — znaczy dosłownie wewnętrzna sprzeczność prawa samego z sobą, tak że dwie strony sobie przeciwne mogą je na swoją korzyść tłumaczyć. Ten odcień znaczenia prawnego zachowuje Kant w całym wykładzie Antynomii. [przypis redakcyjny]

pojęcia, że rozum właściwie nie płodzi żadnego zgoła pojęcia, jeno wciąż oswobadza *pojęcie rozsądkowe* od nieuniknionych ograniczeń możliwego doświadczenia, i usiłuje go zatem rozszerzyć poza granice empirii, lecz i w powiązaniu z nią. Dokonywa tego, domagając się dla jakiegoś danego czynnika uwarunkowanego bezwzględnej całkowitości po stronie warunków (pod którymi rozsądek poddaje syntetycznej jedni wszystkie zjawiska) i czyniąc przez to kategorię ideą transcendentalną, aby nadać bezwzględną zupełność syntezie empirycznej przeciągnięciem jej aż do czynnika bezwarunkowego (którego nigdy nie napotyka się w doświadczeniu, lecz tylko w idei). Rozum domaga się tego na tej zasadzie: *jeżeli dany jest czynnik uwarunkowany, to dana jest także cała suma warunków, a więc czynnik wprost bezwarunkowy*, przez który tamten jedynie stawał się możliwy. A więc idee transcendentalne będą najprzód właściwie kategoriami, tylko rozszerzonymi do bezwarunkowości, i można je będzie ułożyć w wykaz, według rubryk kategorii uporządkowany. *Po wtóre*, nie wszystkie atoli kategorie nadadzą się ku temu, lecz te jeno, w których synteza tworzy *szereg* i to szereg wzajem sobie podporządkowanych (nie spółrzednych) warunków czynnika uwarunkowanego. Bezwzględnej całkowitości domaga się rozum o tyle jedynie, o ile ona dotyczy wstępującego szeregu warunków danego czynnika uwarunkowanego, a więc nie wtedy, gdy jest mowa o zstępującej linii następstw, ani też o zbiorowisku [*Aggregat*] spółrzednych warunków do tych następstw. Bo warunki ze względu na dany czynnik uwarunkowany są już z góry przyjęte i wraz z nim trzeba je uważać za dane; gdy tymczasem, ponieważ następstwa nie umożliwiają swoich warunków, lecz owszem każą się ich domyślać, można się w przechodzeniu do następstw (czyli w zstępowaniu od danego warunku do czynnika uwarunkowanego) nie troszczyć, czy szereg się kończy lub nie; a w ogóle pytanie co do ich całkowitości nie jest zgoła założeniem rozumu. I tak *czas* całkiem upłyniony aż do danej chwili jawi się nam w myśli jako dany (choć nie potrafimy go określić). Ale co się tyczy przyszłego, ponieważ nie stanowi warunku dostania się do teraźniejszości, więc jest dla pojmowania tejże, zupełnie obojętny, cokolwiek zechcemy utrzymywać o tym czasie, czy ma kiedyś ustać czy też biec w nieskończoność. Niech będzie szereg *m, n, o*, gdzie *n* dano nam jako uwarunkowane względem *m*, lecz zarazem jako warunek względem *o*; niech szereg idzie w górę od uwarunkowanego *n* do *m* (*l, k, i* itd.), oraz w dół od warunku *n* do uwarunkowanego *o* (*p, q, r* itd.); to muszę pierwszy szereg przyjąć, aby uważać *n* za dane, a *n* według rozumu (całkowitości warunków) możliwym jest tylko za pośrednictwem owego szeregu; jego atoli możliwość nie polega na szeregu następnym: *o, p, q, r*, który zatem może być uważany nie za dany, lecz tylko za *dabilis* [=mogący być danym].

Syntezę szeregu po stronie warunków, więc od tego, co jest najbliższy danego zjawiska, do coraz dalszych warunków, nazwę *cofającą się* [odwrotową, *regressive*]; tę zaś, która na stronie czynnika uwarunkowanego idzie od najbliższego następstwa do coraz dalszych, *postępującą* [postępową, *progressive*] syntezą. Pierwsza wchodzi *in antecedentia* [=w rzeczy poprzedzającej], druga — *in consequentia* [=w rzeczy wynikającej]. Kosmologiczne tedy idee zajmują się całkowitością syntezy odwrotowej i wchodzi *in antecedentia*, nie zaś *in consequentia*. Jeżeli dzieje się to drugie, to jest dowolnym i nie koniecznym zagadnieniem czystego rozumu, gdyż do zupełnego pojmowania tego, co jest dane w zjawisku, potrzebujemy zaiste powodów, lecz nie następstw.

Chcąc zaś według wykazu kategorii sporządzić wykaz idei, weźmiemy najpierw dwie pierwotne *ilostki* (*quanta*) wszelkiego naszego oglądu, *czas i przestrzeń*. Czas jest sam w sobie szeregiem (i formalnym warunkiem wszelkich szeregów), a stąd należy w nim wyróżnić *a priori*, ze względu na jakąś daną teraźniejszość, *antecedentia* jako warunki (przeszłość) i *consequentia* (przyszłość). A zatem idea transcendentalna bezwzględnej całkowitości szeregu warunków co do danego czynnika uwarunkowanego rozciąga się tylko na cały czas miniony. Według idei rozumu cały ubiegły czas, warunek danej chwili, pomysłany zostaje koniecznie jako dany. A co się tyczy przestrzeni, to nie ma w niej samej w sobie żadnej różnicy między postępowem i odwrotem, gdyż tworzy ona zbiorowisko [*Aggregat*], lecz nie *szereg*; jej bowiem części wszystkie są równocześnie. Chwilę obecną ze względu na czas ubiegły uważać tylko mogłem za uwarunkowaną, lecz nigdy za warunek, gdyż ta chwila wyłania się dopiero wskutek upłynionego czasu (a raczej wskutek przepływania czasu poprzedzającego). Ale ponieważ części przestrzeni nie są sobie podporządkowane, lecz spółrzedne, więc jedna część nie jest tu warunkiem możliwości części

drugiej, i nie wytwarza, jak czas, sama w sobie szeregu. Atoli synteza rozmaitych części przestrzeni, pozwalająca nam ją ująć, jest przecież kolejną, odbywa się zatem w czasie i zawiera w sobie szereg. A ponieważ w tym szeregu zebranych przestrzeni (np. stóp w pręcie) od jakiejś danej do domyślonej następnie, zawsze są one [części] *warunkiem granicy* obszarów poprzednich; więc *mierzenie* przestrzeni trzeba także uważać za syntezę szeregu warunków względem jakiegoś danego czynnika uwarunkowanego, tylko że strona warunków sama w sobie nie różni się od strony, po której się znajduje czynnik uwarunkowany, a zatem *regressus* i *progressus* w przestrzeni wydają się jednakowymi. Ponieważ wszelako jedna przestrzeń nie zostaje dana przez drugą, lecz tylko ograniczoną, więc musimy każdą ograniczoną przestrzeń o tyleż uważać za uwarunkowaną, każącą się domyślać innej przestrzeni jako warunku granicy swojej — i tak wciąż. Ze względu na ograniczanie jest zatem pochod w przestrzeni także odwrotem [*regressus*], a idea transcendentalna bezwzględnej całkowitości syntezy w szeregu warunków dotyczy również przestrzeni, i mogą pytać zarówno o bezwzględną całkowitość zjawiska w przestrzeni, jak o całkowitość w ubiegłym czasie. Ale czy gdziekolwiek możliwa jest na to odpowiedź, to dopiero określić się da w przyszłości.

Po wtóre, realność w przestrzeni, tj. *materia*, jest czynnikiem uwarunkowanym, którego wewnętrznymi warunkami są jej części, a części tych części odleglejszymi warunkami, tak że tutaj zachodzi odwrotowa synteza, a jej bezwzględna całkowitość wymagana jest przez rozum: nie można osiągnąć jej inaczej, jak przez zupełne podzielenie, mające ten skutek, że realność materii przemienia się w nic, albo przynajmniej w coś takiego, co już nie jest materią, mianowicie w pojedynczość [*das Einfache*]. A więc i tutaj jest szereg warunków i pochod ku czynnikowi bezwarunkowemu.

Po trzecie, co się tyczy kategorii realnego stosunku między zjawiskami, to kategoria substancji wraz ze swymi przypadłościami nie nadaje się do idei transcendentalnej; tj. rozum nie ma wcale powodu iść co do niej odwrotnie ku warunkom. Przypadłości bowiem (o ile przynależą do jednolitej substancji) są sobie spójrzne i nie tworzą szeregu. Ze względu więc na substancję nie są one jej właściwie podporządkowane, lecz tylko są sposobem istnienia samejże substancji. Co by tutaj mogło się jeszcze wydawać ideą rozumu transcendentalnego, to chyba pojęcie czynnika *substancjalnego*. Ale ponieważ ten nic innego nie oznacza jeno pojęcie o przedmiocie w ogóle, nie przestającym istnieć, o ile przez nie pomyślimy sam jeno podmiot transcendentalny bez wszelkich orzeczeń, a tu mówimy jedynie o czynniku bezwarunkowym w szeregu zjawisk: to jasnym jest, że substancjalność nie może tworzyć żadnego z nim człona. Toż samo stosuje się także do substancji we wspólności, będących zbiorowiskami tylko i nie mających wcale wykładnika szeregu jakiegoś, gdyż nie są podporządkowane sobie jako warunki twojej możliwości, co można było powiedzieć o przestrzeniach, których granice nigdy nie są określone same w sobie, lecz zawsze jeno przez inną przestrzeń. Pozostaje więc tylko kategoria *przyczynowości*, przedstawiająca szereg przyczyn danego skutku, gdzie można od tegoż [skutku], jako czynnika uwarunkowanego, wstępować ku tamtym, jako warunkom, i odpowiedzieć na pytanie rozumu.

Po czwarte, pojęcia możliwości, rzeczywistości i konieczności nie prowadzą do żadnego szeregu, chyba o tyle, że *przypadkowość* w istnieniu musi być zawsze uważana za warunkowaną i według prawa rozsądku wskazuje na warunek, który koniecznie prowadzi do wskazania warunku wyższego, dopóki rozum w całkowitości tego szeregu nie odnajdzie *czynnika bezwarunkowo koniecznego*.

Nie ma zatem więcej nad cztery idee kosmologiczne, wedle czterech rubryk kategorii, jeśli uwydatni się te, które koniecznie wiodą za sobą szereg w syntezie różności:

1. Bezwzględna zupełność *złożenia* danej całości wszystkich zjawisk.
2. Bezwzględna zupełność *podzielenia* danej całości w zjawisku.
3. Bezwzględna zupełność *powstawania* zjawiska w ogóle.
4. Bezwzględna zupełność *zależności istnienia* czynnika zmiennego w zjawisku.

Trzeba tu nadmienić najpierw, że idea bezwzględnej całkowitości dotyczy po prostu tylko wykładu *zjawisk*, a więc me czystego pojęcia rozumowego o całości rzeczy w ogóle. Uważa się tu zatem zjawiska za dane, a rozum żąda całkowitej zupełności warunków

możliwości ich, o ile te tworzą szereg, a więc żąda wręcz (tj. w całym zakresie) zupełnej syntezy, wedle której można by wyłożyć zjawisko stosownie do praw rozsądkowych.

Po wtóre, rozum poszukuje właściwie tylko czynnika bezwarunkowego w tej szeregowo i to w sposób odwrotowy prowadzonej syntezie warunków, jakoby zupełności w szeregu przesłanek, które wzięte razem już nie każą przypuszczać żadnej dalszej. Ten czynnik bezwarunkowy jest tedy zawarty zawsze w *bezwzględnej całkowitości szeregu*, jeżeli ją sobie wystawimy w wyobraźni. Atoli ta wręcz zupełna synteza jest znowuż ideą tylko; nie można bowiem wiedzieć, przynajmniej z góry, czy ona możliwą jest także wobec zjawisk. Kiedy sobie wyobrażamy wszystko mocą jedynie czystych pojęć rozsądkowych, bez uwarunkowania zmysłowym oglądem, to można wprost powiedzieć, że do jakiegoś danego czynnika uwarunkowanego danym jest również cały szereg podporządkowanych sobie wzajem warunków; gdyż tamten dany jest przez te jedynie. Lecz w zjawiskach napotykaemy odrębne ograniczenie co do sposobu, w jaki warunki zostają dane, mianowicie przez kolejną syntezę rozmaitych szczegółów ogląda, która w odwrotowym kierunku [*regressus*] ma być zupełną. Czy ta zupełność możliwą jest zmysłowo, to jeszcze zagadka. Idea atoli tej zupełności spoczywa przecie w rozumie, bez względu na możliwość czy niemożliwość powiązania z nią zupełnie zgodnych pojęć empirycznych. A ponieważ w bezwzględnej całkowitości syntezy odwrotowej rozmaitych szczegółów zjawiska (wedle wskazówki kategorii, przedstawiających ją jako szereg warunków do czegoś danego uwarunkowanego) mieści się koniecznie czynnik bezwarunkowy, choćby się nie rozstrzygało, czy i jak można całkowitość tę osiągnąć; więc rozum obiera tu drogę wyjścia z idei całkowitości, lubo za cel ostateczny ma właściwie *czynnik bezwarunkowy* czy to całego szeregu, czy jakiejś jego części.

Ten czynnik bezwarunkowy można więc sobie pomyśleć albo jako polegający tylko na całym szeregu, w którym by zatem wszystkie bez wyjątku człony były uwarunkowane, a tylko ich całość wręcz-bezwarunkową; a wtedy odwrót [*regressus*] zowie się nieskończonym; albo też czynnik bezwzględnie bezwarunkowy jest częścią jeno szeregu, której reszta członów tegoż jest podporządkowana, ale ona sama nie zależy od żadnego innego warunku¹⁷². W pierwszym wypadku szereg *a parte priori* jest bez granic (bez początku), tj. nieskończony, a chociaż całkiem dany, odwrót w nim jednak nigdy ukończyć się nie może i tylko *potentialiter* [=jako możność] może być nazwany nieskończonym. W drugim wypadku jest coś pierwszego w szeregu, co się nazywa względnie do upłynionego czasu *początkiem świata*, względnie do przestrzeni *granicą świata*, względnie do części całości danej w swoich granicach *pojedynczością*, względnie do przyczyn absolutną *samodzielnnością* (wolnością), względnie do istnienia rzeczy zmiennych absolutną *koniecznością przyrodzoną*.

Mamy dwa wyrażenia: *świat* i *przyroda*, spływające z sobą niekiedy w jedno. Pierwsze oznacza matematyczną całość wszystkich zjawisk i całkowitość jej syntezy, zarówno w wielkich jak i małych rzeczach, tj. zarówno w rozwijania się jej przez składanie, jak i przez dzielenie. Ten sam atoli świat nazywany też bywa przyrodą¹⁷³, o ile go rozpatrujemy jako całość dynamiczną i nie zważamy na zbiorowiska [*Aggregation*] w przestrzeni i czasie, by go wytworzyć jaką pewną, wielkość, lecz na jedność w *istnieniu* zjawisk. Wówczas warunek tego, co się dzieje, nazywa się przyczyną, a bezwarunkowa przyczynowość przyczyny w zjawisku — wolnością; zawarunkowana zaś zowie się w ciśniejszym rozumieniu — przyczyną przyrodzoną. Czynnik uwarunkowany w istnieniu w ogóle zowie się

¹⁷²albo też czynnik bezwzględnie bezwarunkowy jest częścią jeno szeregu, której reszta członów tegoż jest podporządkowana, ale ona sama nie zależy od żadnego innego warunku — bezwzględna całość szeregu warunków do jakiego danego czynnika uwarunkowanego jest zawsze bezwarunkową, gdyż poza nią nie ma już warunków, co do których tenże mógłby być uwarunkowany. Lecz ta bezwzględna całość takiego szeregu jest jeno ideą, a raczej pojęciem problematycznym, którego możliwość trzeba zbadać i to w odniesieniu do sposobu, w jaki czynnik bezwarunkowy, jako właściwa idea transcendentalna, o którą idzie, zawrzeć się w nim zdola. [przypis autorski]

¹⁷³Mamy dwa wyrażenia: *świat* i *przyroda*, spływające z sobą niekiedy w jedno (...) — przyroda, wzięta przymiotnikowo (*formaliter*), oznacza łączność określeń pewnej rzeczy, wedle wewnętrznej zasady przyczynowości. Natomiast rzeczownikowo (*materialiter*) przez przyrodę rozumiemy ogół zjawisk, o ile te, mocą wewnętrznej zasady przyczynowości, stale się łączą ze sobą. W pierwszym znaczeniu mówi się o przyrodzie [przyrodzeniu] materii płynnej, ognia itd. i używa się wyrazu przymiotnikowo; przeciwnie, gdy się mówi o rzeczach przyrody, to ma się na myśli jakąś stale istniejącą całość. [przypis autorski]

przypadkowym, a czynnik bezwarunkowy — koniecznym. Bezwarunkowa konieczność *zjawisk* może się nazwać koniecznością, przyrodzoną.

Idee, którymi się obecnie zajmujemy, nazwałem powyżej ideami kosmologicznymi, częścią dlatego, że przez świat rozumiemy ogół wszystkich zjawisk, a idee nasze także zwracają się tylko do czynnika bezwarunkowego wśród zjawisk; częścią zaś dlatego, że wyraz świat, w rozumieniu transcendentnym, oznacza bezwzględna całkowitość ogółu rzeczy istniejących, a my uwagę naszą kierujemy jedynie na zupełność syntezy (aczkolwiek właściwie tylko w odwolecie ku warunkom). Pomnąc na to, że prócz tego wszystkie te idee są transcendentne, i chociaż *co do rodzaju* nie sięgają poza przedmiot, tj. poza zjawiska, lecz mają tylko do czynienia ze światem zmysłowym (nie z *noumenami*); posuwają jednak syntezę aż do takiego stopnia, który przekracza wszelkie możliwe doświadczenie: to moim zdaniem można je wszystkie bardzo stosownie nazwać *pojęciami o świecie*. Ze względu na różnicę bezwarunkowości matematycznej i dynamicznej, ku której zmierza odwrót [*regressus*], nazwałbym dwa pierwsze w ciaśniejszym znaczeniu pojęciami o świecie (o świecie na wielki i na mały rozmiar); dwa drugie zaś *transcendentnymi pojęciami o przyrodzie*. To wyróżnienie jak na teraz nie ma szczególnej doniosłości, lecz w dalszym ciągu może jej nabrać.

ANTYNOMII CZYSTEGO ROZUMU ROZDZIAŁ DRUGI. ANTYTETYKA CZYSTEGO ROZUMU

Jeżeli tetyką¹⁷⁴ jest każdy ogół twierdzeń dogmatycznych, to ja przez antytetykę rozumem nie dogmatyczne utrzymywanie odwrotnego zdania, lecz spór pozornie dogmatycznych poznań [*thesis cum antithesis*], chociaż żadnemu z nich nie przyznaje się szczególniejszego prawa do uznania. Antytetyka nie zajmuje się tedy wcale jednostronnymi zapatrywaniami, lecz tylko roztrząsa ogólne poznanie rozumu według ich wzajemnego względem siebie przeciwieństwa i wedle przyczyn tegoż. Antytetyka transcendentna jest badaniem antynomii czystego rozumu, jej przyczyn i wyniku. Kiedy rozumem naszym posługujemy się, użytkując z zasad rozsądkowych, nie tylko co do przedmiotów doświadczenia, lecz ośmielając się rozciągnąć je poza granice tegoż; to wyłaniają się rozumkujące twierdzenia, które nie mogą w doświadczeniu ani potwierdzenia oczekiwać, ani odparcia obawiać się, i z których każde nie tylko samo w sobie nie mieści sprzeczności, lecz nawet w przyrodzie rozumu odnajduje warunki konieczności swojej, tylko że nieszczęściem przeciwtwierdzenie ma po swej stronie równie ważne i konieczne podstawy utrzymania się przy swoim.

Pytania, jakie się w sposób naturalny następują wobec takiej dialektyki czystego rozumu, są następujące: 1. Przy jakich to właściwie zdaniach czysty rozum nieuchronnie wystawia się na antynomię? 2. Od jakich przyczyn zależy ta antynomia? 3. Czy i jakim sposobem rozum mimo to wśród tego przeciwieństwa ma drogę otwartą ku pewności?

Dialektyczne twierdzenie czystego rozumu winno więc mieć w sobie tę cechę wyróżniającą je od wszelkich zdań sofistycznych, że nie dotyczy jakiegoś samowolnego pytania, które się zadaje w byle jakim jeno zamiarze, lecz takiego, z którym zetknąć się musi koniecznie w swoim pochodzie każdy rozum ludzki; a po wtóre, winno ono wraz ze swoim przeciwtwierdzeniem mieć za sobą nie tylko jakiś sztuczny pozór, wnet znikający, gdy się weń wpatrzmy, lecz wywierać przyrodzoną i nieuchronną złudę, która wtedy nawet, gdy się już na jej podejściu poznamy, wciąż jeszcze omamia, chociaż nie oszukuje, a więc może być wprawdzie uczyniona nieszkodliwą, nigdy jednak zniweczoną.

Taka nauka dialektyczna odnosić się będzie nie do jedni rozsądkowej w pojęciach doświadczalnych, lecz do jedni rozumowej w samych tylko ideach, której warunek, — ponieważ ona, jako synteza wedle prawideł, ma się najprzód zgadzać [*congruiren*] z rozsądkiem, równocześnie jednak, jako bezwzględna ich jedność — z rozumem, — jeżeli będzie zupełnie zgodny [*adäquat*] z jednią rozumową, to się okaże za wielkim dla rozsądku, a jeżeli odpowie rozsądkowi, to się okaże za małym dla rozumu; z czego tedy musi powstać spór, którego niepodobna uniknąć, choćby się nie wiem co robiło.

¹⁷⁴tetyka (z gr. *θετις*: zdalny do położenia, do postawienia, twierdzący; por. *zdania tetyczne*) — jest terminem rzadko używanym; chociaż związana z nim teza (*θεσις*) i antyteza (*ἀντιθεσις*) stały się bardzo pospolitymi. [przepis redakcyjny]

Te rozumkujące zapatrywania roztwierają tedy dialektyczne bojowisko, na którym każda strona osiąga zwycięstwo, jeżeli ma pozwolenie rozpoczęcia napadu, a ta pokonana zostaje z pewnością, która musi zachować się jeno obronnie. Stąd też dzielni rycerze, czy się ujmą za dobrą czy za złą sprawą, są pewni otrzymania wieńca zwycięskiego, jeśli się tylko postarają o to, żeby mieli przywilej uczynienia ostatniego natarcia i nie byli zobowiązani do wytrzymania nowej napaści przeciwnika. Łatwo sobie wyobrazić, że na to bojowisko występowano już dosyć często od dawna, że wiele zwycięstw z obu stron odniesiono, lecz, że dla ostatniego, co sprawy rozstrzygnął, zawsze o to się postarano, żeby obrońca dobrej sprawy sam jeden pozostał na placu, gdyż przeciwnikowi jego zabroniono brać w dalszym ciągu oręż do ręki. Jako bezstronni sędziowie walki winniśmy nie zważać wcale na to, czy walczący biją się za dobrą czy za złą sprawę i pozwolić im swoją akcję najprzód pomiędzy sobą załatwić. Być może, it więcej się zmęczywszy, niż zaszkodziwszy sobie, uznają sami nicość swego sporu i rozejdą się jako dobrzy przyjaciele.

Ta metoda przypatrywania się sporowi zapatrywań, lub raczej spowodowywania go, nie po to, żeby w końcu rozstrzygać na rzecz jednej lub drugiej strony, lecz by zbadać, czy też bodaj przedmiot sporu nie jest poprosz tu mamidłem, za którym każdy ugania się na próżno, i wobec którego nic zyskać nie można, chociażby nie stawiało mu się oporu, — postępowanie takie, powiadam, nazwać można *metodą sceptyczną*. Różni się ona całkowicie od *sceptycyzmu*, będącego zasadą kunsztownej i umiejętniej niewiadomości, podkopującą podwaliny wszelkiego poznania, aby, jeśli da się, nigdzie nie pozostawić w nim zaufania i bezpieczeństwa. Metoda bowiem sceptyczna zmierza ku pewności tym sposobem, że w takim, z obu stron uczciwie zamierzonym i rozsądnie prowadzonym sporze, stara się wykryć punkt nieporozumienia, ażeby, jak to robią mądrzy prawodawcy, z zakłopotania sędziów przy procesach wyciągnąć dla siebie samych naukę co do braków i niedokładnych określeń w prawach swoich. Antynomia, objawiająca się w zastosowaniu praw, jest wobec naszej ograniczonej mądrości najlepszym wypróbowaniem nomotetyki¹⁷⁵, aby przez nią zwrócić baczność rozumu, nie łatwo w oderwanej spekulacji spostrzegającego swe usterki, na czynniki w określaniu swoich zasad.

Ta metoda sceptyczna atoli właściwą jest jedynie tylko istotnie filozofii transcendentnej; na każdym innym polu poszukiwań, prócz tego jeno, można się bez niej bądź co bądź obejść. Użycie jej w matematyce byłoby niedorzecznością, gdyż tam nie kryją się zgoła fałszywe zapatrywania, nie mogąc się stać niewidzialnymi, gdyż dowody trzymać się wciąż muszą nici czystego oglądu i to mocą wciąż oczywistej syntezy. W filozofii doświadczalnej może być wprawdzie pożytecznym wątplenie wyczekujące, lecz nie jest tu przynajmniej możliwe złe zrozumienie, którego by nie dało się łatwo usunąć, a w doświadczeniu muszą przecież w końcu tkwić ostateczne środki rozstrzygnięcia zwady, czy się je odnajdzie wcześniej czy później. Moralność może dać wszystkie swe zasady *in concreto* wraz z następstwami praktycznymi, przynajmniej w możliwych doświadczeniach, i tym sposobem uniknąć nieporozumienia abstrakcyjnego. Natomiast zapatrywania transcendentalne, roszcujące sobie pretensje do wnikania nawet poza pole wszelkich możliwych doświadczeń, nie są w tym położeniu, żeby ich oderwana synteza mogła zostać daną w jakim bądź oglądzie *a priori*, ani też takiego rodzaju, iżby nieporozumienie mogło być wykryte za pośrednictwem jakiegokolwiek doświadczenia. Zatem rozum transcendentálny nie dopuszcza innego kamienia probierczego prócz próby zjednoczenia z sobą jego zapatrywań, a więc najprzód swobodnych i niedoznających przeszkody ich zapasów wzajem pomiędzy sobą, a te zamierzamy zaraz też urządzić¹⁷⁶.

Antynomia czystego rozumu. Pierwszy spór idei transcendentalnych

Teza

Świat ma początek w czasie i jest też co do przestrzeni zamknięty w granicach.

Dowodzenie

¹⁷⁵ *nomotetyka* (z gr. *νομοθετική*: domyślać się, *τέχνη*: sztuka) — prawodawstwo, a raczej sztuka prawodawcza. [przypis redakcyjny]

¹⁷⁶ *rozum transcendentálny nie dopuszcza innego kamienia probierczego prócz próby zjednoczenia z sobą jego zapatrywań, a więc najprzód swobodnych i niedoznających przeszkody ich zapasów wzajem pomiędzy sobą* — antynomie następują tu po sobie według porządku idei transcendentalnych, powyżej przedstawionych. [przypis autorski]

Bo, jeśli się przyjmie, że świat co do czasu nie ma wcale początku, to aż do każdej danej chwili upłynęła wieczność, a więc rozwinął się nieskończony szereg kolejno po sobie następujących stanów rzeczy w świecie. Atoli nieskończoność szeregu polega właśnie na tym, że tenże przez kolejną syntezę nigdy nie może być wypełniony. A zatem nieskończony miniony szereg świata jest niemożliwy, więc początek świata jest koniecznym warunkiem jego istnienia: czego przede wszystkim dowieść należało.

Co do drugiego, przyjmijmy znów odwrotne twierdzenie, a świat będzie nieskończoną daną całością rzeczy równocześnie z sobą istniejących. Otóż wielkości jakiejś ilotki [quantum], która nie jest nam dana w obrębie pewnych granic każdego oglądu¹⁷⁷, nie możemy pomyśleć innym sposobem, jak tylko za pomocą syntezy części, a całkowitość ilotki takiej pojmujemy dopiero dokonawszy zupełnej syntezy, czyli dołączając wciąż jednostkę do niej samej¹⁷⁸. Stąd, aby pomyśleć sobie świat, wypełniający wszystkie przestrzenie, jako całość, trzeba by kolejną syntezę części nieskończonego świata uważać za ukończoną, tj. nieskończony czas. w wyliczaniu wszystkich spółbytujących rzeczy, przeczytać za upłyniony, co jest niemożliwe. Stąd nieskończone zbiorowisko [Aggregat] rzeczy rzeczywistych nie może być uważane za całość daną, a więc także i za daną *równocześnie*. A zatem świat co do rozciągłości w przestrzeni *nie jest nieskończony*, lecz zamknięty w swych granicach; co było do dowiedzenia w drugim punkcie.

Antyteza

Świat nie ma wcale początku ani granic w przestrzeni, lecz zarówno co do czasu jak co do przestrzeni jest nieskończony.

Dowodzenie

Bo przypuśćmy, że ma początek. Ponieważ początek jest istnieniem, przed którym upływa jakiś czas, gdzie rzecz nie istnieje, więc musiał poprzedzać jakiś czas, w którym świata nie było, to jest czas pusty. Atoli w pustym czasie niemożliwym jest powstanie jakiej bądź rzeczy; ponieważ jednak żadna część takiego czasu w różnicy od innej nie ma w sobie żadnego warunku wyróżniającego istnienie od nieistnienia (czy się przyjmie, że powstaje sam przez się, czy też wskutek jakiejś innej przyczyny); przeto może wprawdzie zacząć się w świecie ten i ów szereg rzeczy, lecz sam świat nie może mieć wcale początku, jest więc co do minionego czasu nieskończonym.

Co się tyczy drugiego, to przypuśćmy najprzód twierdzenie odwrotne, mianowicie, że świat jest co do przestrzeni skończony i ograniczony; więc znajduje się w próżnej przestrzeni, która nie jest ograniczona. A zatem znalazłby się nie tylko stosunek rzeczy *w przestrzeni*, lecz także rzeczy *do przestrzeni*. A ponieważ świat jest całością absolutną, poza którą nie znajduje się żaden przedmiot oglądu, a więc i żaden spółzależnik świata, z którym by tenże zostawał w stosunku: więc stosunek świata do próżnej przestrzeni byłby stosunkiem jego do *żadnego przedmiotu*. Lecz taki stosunek, więc i ograniczenie świata przez próżną przestrzeń jest niczym; zatem świat, co do przestrzeni, nie jest zgoła ograniczony, to znaczy, pod względem rozciągłości jest nieskończony¹⁷⁹.

¹⁷⁷wielkości jakiejś ilotki [quantum], która nie jest nam dana w obrębie pewnych granic każdego oglądu, nie możemy pomyśleć innym sposobem, jak tylko za pomocą syntezy części — nieokreśloną ilość wówczas możemy oglądać jako całość, gdy jest zamknięte w granicach, i nie potrzebujemy konstruować jej całkowitości przez mierzenie, tj. kolejną syntezę jej części. Bo granice określają już zupełność, odcinając wszystko, co by było czymś więcej. [przypis autorski]

¹⁷⁸a całkowitość ilotki takiej [która nie jest nam dana w obrębie pewnych granic każdego oglądu] pojmujemy dopiero dokonawszy zupełnej syntezy, czyli dołączając wciąż jednostkę do niej samej — pojęcie całkowitości jest w tym wypadku po prostu tylko wyobrażeniem dokonanej syntezy jego części, bo ponieważ nie podobna tu utworzyć pojęcia przez abstrakcję z oglądania całości (bo w tym razie jest to niemożliwe), możemy więc je urobić, przynajmniej w idei, tylko za pomocą syntezy części aż do wypełnienia nieskończoności. [przypis autorski]

¹⁷⁹(...) więc i ograniczenie świata przez próżną przestrzeń jest niczym; zatem świat, co do przestrzeni, nie jest zgoła ograniczony, to znaczy, pod względem rozciągłości jest nieskończony — przestrzeń jest tylko formą zewnętrznego oglądania (formalnym oglądem), ale nie przedmiotem rzeczywistym, który może być zewnętrznie oglądany. Przestrzeń przed wszystkimi rzeczami, co ją określają (wypełniają czy ograniczają), czyli raczej co dają odpowiedni jej formie *ogład empiryczny*, jest, pod nazwą przestrzeni absolutnej, po prostu tylko możliwością zjawisk zewnętrznych, o ile te albo istnieją same w sobie lub mogą przybyć jeszcze do danych zjawisk. Ogląd empiryczny tedy nie jest złożony ze zjawisk i przestrzeni (sposrżenia i czczego oglądu). Jedno nie jest spółzależnikiem drugiego w syntezie, lecz tylko wiąże się z sobą w tym samym empirycznym oglądzie, jako jego materia i forma. Jeśli te dwa składniki rozdzielimy od siebie (przestrzeń poza wszelkimi zjawiskami), to wynikają stąd różnorakie czcze określenia oglądu zewnętrznego, nie będące przecież możliwymi sposrzeniami, np. ruch lub spokój

Uwaga do pierwszej antynomii

I. Do tezy

Przy tych sprzecznych ze sobą dowodzeniach nie wyszukiwałem bynajmniej mamideł, aby (jak to mówią) po adwokacku się wykręcić, korzystając dla swej wygody z niebaczności przeciwnika, i chętnie wyzyskując jego powołanie się na źle zrozumiane prawo, ażeby na odparciu tegoż ugruntować swoje własne nieprawowite uroszczenia. Każdy z powyższych dowodów wydobyto z natury sprawy; i odłożono na bok korzyść, jaką by nam zapewnić mogły z obu stron fałszywe wnioski dogmatyków.

Dla złudy mógłbym był dowodzić tezy i tym sposobem, że wysłałbym naprzód, zwyczajem dogmatyków, błędne pojęcie o nieskończoności wielkości danej. Nieskończoną jest taka wielkość, nad którą żadna większa (tj. ponad zawartą w niej mnogość danej jednostki) nie jest możliwą. Otóż żadna mnogość nie jest największą, ponieważ można zawsze dołączyć do niej jedną lub więcej jednostek. A więc żadna dana nieskończona wielkość, a więc i nieskończony (zarówno co do upłynionego szeregu, jak co do rozciągłości) świat jest niemożliwy; jest zatem z obu stron ograniczony. Tak to mógłbym był prowadzić swoje dowodzenie; lecz pojęcie takie nie zgadza się z tym, co rozumiemy przez całość nieskończoną. Nie wyobrażamy sobie przez nią, jak jest wielką, a więc i jej pojęcie nie jest też pojęciem jakiegos *maximum*, lecz pomyślanym zostaje przez to tylko jej stosunek do jakiejś dowolnie przyjętą się mającej jednostki, ze względu na którą, jest ona większą niż wszelka liczba. Otóż stosownie do tego, czy jednostkę przyjmujemy większą czy mniejszą, nieskończoność byłaby większą lub mniejszą; atoli nieskończoność, ponieważ polega tylko na stosunku do tej danej jednostki, pozostałaby zawsze tą samą, chociaż zaiste zgoła byśmy nie poznali przez to bezwzględnej wielkości, jaką ma całość; ale też o tym nie ma tu mowy.

Prawdziwym (transcendentalnym) pojęciem nieskończoności jest, że kolejna synteza jednostek w wymierzaniu jakiejś ilości nigdy nie może być ukończoną¹⁸⁰. Stąd wynika z całą pewnością, że wieczność rzeczywistych, następujących po sobie stanów aż do danej (obecnej) chwili nie mogła upłynąć, więc świat musi mieć początek.

Co do drugiej części tezy, odpada wprawdzie trudność, płynąca z nieskończonego a jednak ubiegłego szeregu, gdyż różnaitość świata nieskończonego pod względem rozciągłości jest dana *równocześnie*. Atoli, ażeby pomyśleć całkowitość takiej mnogości, gdy się nie możemy powołać na granice, które w oglądzie same przez się wytwarzają tę całkowitość, musimy zdać sprawę z naszego pojęcia, które w takim razie nie może iść od całości do określonej mnogości części, lecz winno udowodnić możliwość całości za pomocą kolejnej syntezy części. A ponieważ synteza ta musiałaby tworzyć szereg nigdy nie mogący się skończyć; więc nie można sobie przed nią, a zatem też i przez nią pomyśleć całkowitości. Bo pojęcie samejże całkowitości jest w tym razie wyobrażeniem ukończonej syntezy części, a to ukończenie, a więc i jego pojęcie, jest niemożliwe.

II. Do antytezy

Dowód nieskończoności danego szeregu świata i pojęcia o świecie polega na tym, że w przeciwnym wypadku pusty czas oraz próżna przestrzeń musiałyby wyznaczać granicę świata. Wiadomo mi naturalnie, że przeciwko temu wynikowi szuka się wybiegów, utrzymując, że granica świata, co do czasu i przestrzeni, jest snadź możliwa, chociaż się nie przyjmie bezwzględnego czasu przed początkiem świata, lub bezwzględnej poza rzeczywistym światem rozciągającej się przestrzeni, co jest niemożliwym. Z ostatniej części tego mniemania filozofów ze szkoły Leibniza jestem zupełnie zadowolony. Przestrzeń jest tylko formą oglądu zewnętrznego, lecz bynajmniej nie przedmiotem rzeczywistym, który można zewnętrznie oglądać, i nie jest spółzależnikiem zjawisk, lecz formą samychże zjawisk. Przestrzeń zatem nie może występować absolutnie (dla siebie samej) jako coś określającego w istnieniu rzeczy, gdyż nie jest wcale przedmiotem, lecz tylko formą możliwych przedmiotów. Rzeczy więc, jako zjawiska, określają zaiste przestrzeń, tj. sprawiają, że wśród wszystkich możliwych jej orzeczeń (wielkość i stosunek) te lub tamte należą do

świata w nieskończonej próżnej przestrzeni, określenie stosunku ich pomiędzy sobą, nie mogące nigdy być spostrzeżonym i będące zatem orzeczeniem rzeczy myślanej jedynie. [przypis autorski]

¹⁸⁰ Prawdziwym (transcendentalnym) pojęciem nieskończoności jest, że kolejna synteza jednostek w wymierzaniu jakiejś ilości nigdy nie może być ukończoną — ta zawiera przez to mnogość (danych jednostek), która jest większą od wszelkiej liczby; co jest matematycznym pojęciem nieskończoności. [przypis autorski]

rzeczywistości; na odwrót jednak przestrzeń, jako coś, co samo dla siebie stale istnieje, nie może określać rzeczywistości rzeczy ze względu na wielkość lub kształt, ponieważ sama przez się jest niczym rzeczywistym. A zatem jakaś przestrzeń (czy zapełniona czy próżna¹⁸¹) może być ograniczona przez zjawiska, lecz zjawiska nie mogą zostać ograniczone przez *próżną przestrzeń* poza nimi. Toż samo stosuje się i do czasu. Otóż przyznawszy to wszystko, bezsprzecznym jednak będzie, że te dwie mawy: *próżną przestrzeń* poza światem i pusty czas przed światem, nieuchronnie przyjąć się musi, jeśli się przyjmuje jakąś granicę świata, czy to w przestrzeni, czy w czasie.

Bo co się tyczy wybiegu, którym starają się umknąć przed wynikiem, wedle którego powiadamy, że, jeśli świat (co do czasu i przestrzeni) ma granice, to nieskończona próżnia musiałaby określać istnienie rzeczywistych rzeczy co do ich wielkości; wybieg ten polega skrycie na tym, że zamiast *świata zmysłowego*, wystawiają sobie nie wiem jaki świat *myślny*, i zamiast pierwszego początku (istnienia, przed którym był czas nie-istnienia) mają na myśli w ogóle jakieś istnienie, które *nie dopuszcza żadnego innego warunku w świecie*; zamiast granicy rozciągłości wyobrażają sobie *obręby* [*Schranken*] całości świata, i tym sposobem schodzą z drogi czasowi i przestrzeni. Ależ tutaj mowa jest tylko o *mundus phaenomenon* [=o świecie zjawiskowym] i o jego wielkości; a przy nim nie można żadną miarą odrywać się od wspomnianych warunków zmysłowości, nie usuwając jego istoty. Świat zmysłowy, jeśli jest ograniczony, leży z konieczności w nieskończonej próżni. Jeżeli tę próżnię, a więc i przestrzeń w ogóle, jako warunek aprioryczny możliwości zjawisk, odrzucimy, to odpada cały świat zmysłowy. W naszym zagadnieniu on tylko jeden jest nam dany. *Mundus intelligibilis* [=świat myślony] jest po prostu jeno ogólnym pojęciem świata w ogóle, z oderwaniem się od wszelkich warunków jego oglądania; a wobec takiego pojęcia niemożliwym jest Żadne zgoła zdanie syntetyczne, ani twierdzące, ani przeczące.

Antynomii czystego rozumu drugi spór idei transcendentálnych

Teza

Każda złożona substancja w świecie składa się z pojedynczych części, i wszędzie istnieje tylko czynnik pojedynczy lub to, co z niego jest złożone.

Dowodzenie

Bo przypuścmy, że złożone substancje nie składają się z części pojedynczych; to po usunięciu myślowo wszelkiego złożenia, nie pozostałaby żadna część złożona i (ponieważ nie ma części pojedynczych) nie pozostałaby też żadna pojedyncza, a zatem nic zgoła, czyli nie było by żadnej substancji danej. Albo więc niepodobna myślowo usunąć wszelkiego złożenia, albo też po jego usunięciu musi pozostać coś istniejącego bez wszelkiego złożenia, tj. pojedynczość. W pierwszym wypadku atoli rzecz złożona znowu by nie składała się z substancji (gdyż tu złożenie jest tylko przypadkowym stosunkiem substancji, bez którego te, jako jestestwa trwale przez się, winny bytować). A ponieważ ten wypadek jest sprzeczny z założeniem, więc pozostaje tylko drugi, mianowicie, że złożoność substancjalna w świecie składa się z części pojedynczych.

Stąd wynika bezpośrednio, że rzeczy świata wszystkie są jestestwami pojedynczymi, że złożenie jest tylko zewnętrznym ich stanem i że chociaż pierwiastkowych substancji nigdy nie możemy całkowicie wydobyć z tego stanu połączenia i odosobnić ich; to przecież rozum musi je pomyśleć sobie jako pierwsze podmioty wszelkiego złożenia, a zatem, przed tym złożeniem, jako jestestwa pojedyncze.

Antyteza

Żadna złożona rzecz w świecie nie składa się z pojedynczych części i nigdzie nie ma w nim nic pojedynczego.

Dowodzenie

Dajmy na to, iż rzecz złożona (jako substancja) składa się z pojedynczych części. Ponieważ wszelki stosunek zewnętrzny, więc i wszelkie złożenie z substancji możliwe jest tylko w przestrzeni: to z ilu części składa się rzecz złożona, z tyluż części składać się też musi przestrzeń przez nią zajmowana. Przestrzeń zaś nie składa się z części pojedynczych,

¹⁸¹jakaś przestrzeń (czy zapełniona czy próżna) — łatwo zauważyć, że chcemy przez to powiedzieć: *próżna przestrzeń, o ile zostanie ograniczona przez zjawiska, a więc i przestrzeń wewnątrz świata nie jest przynajmniej sprzeczna z zasadami transcendentálnymi, może być zatem ze względu na nie dopuszczoną (lubo przez to zaraz nie twierdzi się o jej możliwości)*. [przypis autorski]

ale z przestrzennych. Więc każda część rzeczy złożonej musi zajmować jakąś przestrzeń. Atoli wręcz-pierwsze części wszelkiej rzeczy złożonej są pojedyncze. A więc pojedynczość zajmuje jakąś przestrzeń. A ponieważ wszelka realność, zajmująca jakąś przestrzeń, obejmuje w sobie rozmaite szczegóły, znajdujące się po zewnątrz siebie, a więc jest złożona, i to jako realna złożoność nie z przypadłości (gdyż te bez substancji nie mogą być po zewnątrz siebie), lecz z substancyj; więc pojedynczość byłaby substancjalną złożonością; co jest z sobą sprzeczne.

Drugie zdanie antytezy, że w świecie nie ma nic zgoła pojedynczego, ma tu znaczyć tyle jeno, co: niepodobna z żadnego doświadczenia czy spostrzeżenia, ani zewnętrznego, ani wewnętrznego, udowodnić bytu czynnika wręcz-pojedynczego; a zetem wręcz-pojedynczość jest ideą tylko, której przedmiotowa realność nigdy się nie może wykazać w jakim bądź możliwym doświadczeniu, więc w wykładzie zjawisk jest bez wszelkiego zastosowania i przedmiotu. Bo przypuściwszy, że da się dla tej idei transcendentalnej odnaleźć jakiś przedmiot doświadczalny; to ogląd empiryczny jakiego bądź przedmiotu musiałby być poznany jako taki, który nie zawiera żadnej zgoła różnorodności szczegółów, znajdujących się po zewnątrz siebie a w jedność złączonych. A ponieważ z niewiedzy o takiej różnorodności nie popłaca wniosek o całkowitej jej niemożliwości w jakim bądź oglądzie jakiegoś przedmiotu, a te niemożliwość nieodwołalnie jest potrzebna dla bezwzględnej pojedynczości, stąd wynika, że tanie może zostać wywnioskowana z żadnego a żadnego spostrzegania. Ponieważ zatem w żadnym możliwym doświadczeniu nigdy nie może być danym nic jako przedmiot wręcz-pojedynczy, a świat zmysłowy musimy uważać za ogół wszelkich możliwych doświadczeń, więc nie ma w nim nigdzie nic danego jako pojedynczość.

To drugie zdanie antytezy idzie daleko dalej niż pierwsze, bo tamto wyganiało jeno pojedynczość z oglądu rzeczy złożonej, gdy to przeciwnie wyrzuca ją z całej przyrody; stąd też mogło być dowiedzionym nie z pojęcia przedmiotu danego w oglądzie zewnętrznym (nie z pojęcia czegoś złożonego), lecz z jego stosunku do możliwego doświadczenia w ogóle.

Uwaga do drugiej antynomii

I. Do tezy

Mówiąc o jakiejś całości, składającej się koniecznie z części pojedynczych, rozumiem przez to tylko całość substancjalną, jako właściwe *compositum*, tj. przypadkową jedność różnorodności, która będąc dana *odrębnie* (przynajmniej w myślach) wchodzi we wzajemne połączenie i tym sposobem wytwarza coś jednego. Przestrzeń należało by nazywać właściwie nie *compositum*, lecz *totum*, gdyż jej części możliwe są tylko w całości, nie zaś całość za pośrednictwem części. bądź co bądź nazywać by się mogła *compositum ideale*, nie zaś *reale*. Ale to jest jeno subtelnością. Ponieważ przestrzeń nie jest złożonością z substancji (a nawet nie z realnych przypadłości); to po usunięciu wszelkiego w niej złożenia, nie powinno pozostać nic zgoła, ani punkt nawet, gdyż ten możliwym jest tylko jako granica przestrzeni (a więc i rzeczy złożonej). Przestrzeń i czas nie składają się tedy z części pojedynczych. Co tylko należy do stanu jakiejś substancji; chociaż ma jakąś wielkość (np. przemianę), nie składa się również z pojedynczości, tj. pewien stopień przemiany nie powstaje przez narastanie wielu pojedynczych przemian. Nasz wniosek ze złożoności o pojedynczości popłaca jeno co do rzeczy bytujących same dla siebie. A przypadłości stanu nie bytują same dla siebie. Dowód zatem co do konieczności czegoś pojedynczego, jako składowych części wszelkiej rzeczy substancjalnie złożonej, łatwo można zepsuć, a przez to i jego w ogóle sprawę, gdy go się za daleko rozciąga i chce się go uczynić popłatnym dla wszelkiej złożoności bez różnicy, jak to się już rzeczywiście działo niejednokrotnie.

Mówię tu zresztą tylko o pojedynczości o tyle, o ile ona koniecznie dana jest w złożoności, gdy ta może zostać rozwiązana na tamtą, jako na swoje części składowe. Właściwe znaczenie wyrazu *monas* (jak go używał Leibniz) powinno by się rozciągać tylko na tę pojedynczość, która jest dana *bezpośrednio* jako substancja pojedyncza (np. w samowiedzy), nie zaś jako pierwiastek czegoś złożonego, który by lepiej nazwać można było *atomem*. A ponieważ ja tylko ze względu na złożoność dowieść tu chcę substancji pojedynczych, jako jej pierwiastków, mógłbym więc tezę drugiej antynomii nazwać *atomistyką* transcendentalną. Ale ponieważ wyraz ten został już od dawna użyty na oznaczenie osobnego

sposobu objaśniania zjawisk cielesnych (*molecularum*)¹⁸², więc każe się domyślać pojęć empirycznych: to niech się zwie dialektyczną zasadą *monadologii*.

II. Do antytezy

Przeciwko temu twierdzeniu o nieskończonym dzieleniu materii, mającemu tylko dowód matematyczny, poczynili *monadyści* zarzuty, już z tego powodu wydające się podejrzany, że najjaśniejszych matematycznych dowodzeń nie chcą uznać za wniknięcie we właściwość przestrzeni, o ile ona istotnie jest formalnym warunkiem możliwości materii wszelkiej, lecz je uważają jeno za wnioski s pojęć oderwanych, ale dowolnych, które jakoby nie mogą być odniesione do rzeczy rzeczywistych. Tak jakby możliwym było bodaj wymyślić jakiś inny sposób oglądania, niż ten, jaki zostaje dany w pierwotnym oglądzie przestrzeni, i jakby jego aprioryczne określenia nie dotyczyły zarazem tego wszystkiego, co przez to jedynie możliwym się staje, iż tę przestrzeń wypełnia. Gdyby się dało im posłuch, to musielibyśmy prócz punktu matematycznego, który jest pojedynczym, lecz nie jest częścią, tylko granicą jeno przestrzeni, pomyśleć sobie jeszcze punkty fizyczne, wprawdzie także pojedyncze, lecz mające tę wyższość, iż jako części przestrzeni, wypełniają ją samym swoim nagromadzeniem. Nie powtarzając tutaj pospolitych a jasnych odparć tej niedorzeczności, napotykanych obficie, — boć zresztą zupełnie daremnym byłoby chcieć za pomocą samych dyskursywnych pojęć zaprzeczać rozumkowaniem oczywistości matematycznej, — zauważę tylko, że jeżeli filozofia swarzy się tu z matematyką, to dlatego jeno, iż zapomina, że w pytaniu tym idzie tylko o *zjawiska* i ich warunek. Ale tutaj nie dosyć jest do czystego *pojęcia rozsądkowego* złożoności odnaleźć pojęcie pojedynczości, lecz do oglądu złożoności (materii) — ogląd pojedynczości; a to wedle praw zmysłowości, a więc też i wobec przedmiotów zmysłowych, jest całkiem niemożliwe. Może więc o jakiejś całości substancji, pomyślanej samym jeno czystym rozsądkiem, zawsze popłacać to, iż przed wszelkim jej złożeniem musimy mieć czynnik pojedynczy; lecz to nie popłaca co do *totum substantiale phaenomenon*, które jako empiryczny ogląd w przestrzeni prowadzi z sobą konieczną właściwość, iż żadna jego część nie jest pojedyncza, dlatego że żadna część przestrzeni pojedynczą nie jest. Jednakże *monadyści* byli o tyle sprytni, iż trudność tę chcieli wyminąć przypuszczeniem, że nie przestrzeń jest warunkiem możliwości przedmiotów oglądu zewnętrznego (ciał), lecz ten oraz dynamiczny stosunek substancji w ogóle są warunkiem możliwości przestrzeni. Atoli o ciałach mamy pojęcie tylko jako o zjawiskach, a jako takie każą one koniecznie z góry przyjąć przestrzeń za warunek możliwości wszelkiego zjawiska zewnętrznego; wybieg zatem nie zda się na nic, kiedy mu zresztą powyżej w Estetyce transcendentalnej przecięto już należycie drogę. Gdyby ciała były rzeczami samymi w sobie, to dowodzenie *monadystów* posiadałoby bądź co bądź ważność.

Drugie dialektyczne twierdzenie tym się szczególnie odznacza, że ma przeciw sobie twierdzenie dogmatyczne, będące wśród wszystkich rozumkujących jedynym, co na przedmiocie doświadczenia podejmuje się naocznie udowodnić rzeczywistość tego, cośmy powyżej zaliczyli do idei transcendentalnych, mianowicie bezwzględną pojedynczość substancji, a to tak, że przedmiot zmysłu wewnętrznego, że Ja, które myśli, jest substancją wręcz-pojedynczą. Nie zapuszczając się w to obecnie (gdyż poprzednio obszerniej to roztrząsałem), zauważę jeno, że jeśli coś pomyślanym zostaje tylko jako przedmiot, nie dołączając jakiegoś syntetycznego określenia oglądu jego (jak to się dzieje w całkiem gołym wyobrażeniu: Ja), to naturalnie w takim wyobrażeniu nie można dostrzec nic rozmaitego i nic złożonego. A że nadto orzeczenia, za pomocą których pomyślałem ten przedmiot, są jeno oglądami zmysłu wewnętrznego, więc nic też tam zająć nie może, co by dowodziło czegoś rozmaitego zewnątrz siebie, a zatem i realnego złożenia. Samowiedza tedy to tylko pociąga za sobą, że ponieważ podmiot, który myśli, jest zarazem własnym swoim przedmiotem, więc nie może dzielić sam siebie (lubo może dzielić swoje przypadłościowe określenia); gdyż ze względu na samego siebie każdy przedmiot jest bezwzględną jednością. Mimo to, jeślibyśmy ten podmiot rozpatrywali *zewnętrznie*, jako przedmiot oglądu,

¹⁸² mógłbym [...] nazwać atomistyką transcendentalną [...] wyraz ten został już od dawna użyty na oznaczenie osobnego sposobu objaśniania zjawisk cielesnych (*molecularum*) — Molekuly (drobiny) są to, jak wiadomo, najdrobniejsze cząsteczki ciał, jeszcze dla oka ludzkiego, uzbrojonego w odpowiednie przyrządy, dostrzegalne; atomy (niedziałki) zaś to przypuszczalne tylko, niedające się podzielić pra-pierwiastki, które mają posłużyć do wyjaśnienia rozmaitego składu i zachowania się ciał. [przypis tłumacza]

to okazałby przecie także złożenie w zjawisku. A tak rozpatrywać go zawsze należy, jeśli chce się wiedzieć, czy w nim jest czy nie jest coś rozmaitego *po zewnątrz* siebie.

Antynomii czystego rozumu trzeci spór idei

Teza

Przyczynowość wedle praw przyrody nie jest jedyną, z której by można wszystkie zjawiska świata ogółem wyprowadzić. Potrzeba jeszcze przyjąć koniecznie dla ich wyjaśnienia przyczynowość na mocy wolności.

Dowodzenie

Przypuśćmy, że nie ma innej przyczynowości, prócz wedle praw przyrody; wszystko tedy, *co się dzieje*, każe się domyślać stanu poprzedniego, po którym nieodwołalnie według pewnego prawidła ono następuje. Ależ stan poprzedni musi także być czymś, co się działo (stało się w czasie, gdy poprzednio nie istniało), bo gdyby było zawsze, to by i jego następstwo nie powstawało dopiero, lecz było by zawsze. A więc przyczynowość przyczyny, mocą której coś się dzieje, jest sama czymś, *co się stało* [*etwas Geschehenes*], co wedle prawa przyrody każe się domyślać znowu jakiegoś poprzedniego stanu i jego przyczynowości, a ten — jeszcze dawniejszego itd. Jeśli zatem wszystko się dzieje według praw przyrody jedynie, to zawsze będzie tylko jakiś podrzędny, nigdy zaś pierwszy początek, a zatem w ogóle nie będzie wcale zupełności szeregu po stronie przyczyn pochodzących wzajem od siebie. Otóż prawo przyrody na tym właśnie polega, że bez dostatecznie *a priori* określonej przyczyny nic się nie dzieje. A więc zdanie, jakoby wszelka przyczynowość możliwą była tylko według praw przyrody, sprzeczne jest samo z sobą w swojej nieograniczonej ogólności, a więc nie można teje przyjąć za jedyną.

Stosownie do tego należy przyjąć przyczynowość, mocą której coś się dzieje, chociażby jego przyczyna nie była określona jeszcze dalej przez inną poprzedzającą przyczynę, wedle praw koniecznych, tj. *absolutną samorzutność* przyczyn rozpoczynania z *siebie samej* szeregu zjawisk, ciągnącego się wedle praw przyrodzonych, a więc transcendentalną wolność, bez której nawet w biegu przyrody nigdy nie jest zupełnym następstwem szeregu zjawisk po stronie przyczyn.

Antyteza

Nie ma wcale wolności, lecz wszystko w świecie odbywa się według praw przyrody.

Dowodzenie

Dajmy na to, że jest *wolność* w znaczeniu transcendentalnym, jako osobny rodzaj przyczynowości, wedle którego mogłyby się odbywać zdarzenia świata, mianowicie władza rozpoczynania wręcz jakiegoś stanu, a więc i szeregu jego następstw; w takim razie nie tylko przez tę samorzutność rozpocznie się wręcz jakiś szereg, lecz także spowodowanie teje samorzutności do wytworzenia szeregu, tj. przyczynowość, tak iż nie poprzedza nic, przez co by według stałych praw określoną była ta dokonywająca się czynność. Atoli każdy początek działania każe się domyślać stanu przyczyny jeszcze nie działającej, a dynamicznie pierwszy początek czynności — takiego stanu, który ze stanem poprzednim teje przyczyny nie ma żadnego związku przyczynowego, tj. nie wynika z niego w żaden sposób. A więc wolność transcendentalna jest przeciwna prawu przyczynowemu, i takim połączeniem kolejnych stanów przyczyn działających, wedle którego niemożliwą jest jedność doświadczenia, którego zatem nie można odnaleźć w żadnym doświadczeniu, jest tedy *czczą rzeczą* myślną.

Nie mamy zatem nic więcej prócz *przyrody*, w której szukać musimy łączności i porządku zdarzeń świata. Wolność (niezależność) od praw przyrody jest wprawdzie *uwolnieniem* od przymusu, lecz także i od *uskazówki* wszelkich prawideł. Bo nie można powiedzieć, że zamiast przyrody wstępują w przyczynowość biegu świata prawa wolności, ponieważ gdyby tę określały prawa, to by już nie była wolnością, lecz po prostu przyrodą znowuż. A zatem przyroda i wolność transcendentalna tak się od siebie różnią jak prawidłowość i bezprawidłowość; tamta obarcza wprawdzie rozsądek trudnością szukania coraz wyżej pochodzenia zdarzeń w szeregu przyczyn, gdyż nimi ciągle jest uwarunkowana przyczynowość, lecz zarazem w nagrodę obiecuje nieprzerwaną i prawidłową jedność doświadczenia; gdy tymczasem mamidło wolności zapewnia wprawdzie badającemu rozsądkowi spokój w łańcuchu przyczyn, prowadząc go do przyczynowości bezwarunkowej,

rozpoczynającej działanie z siebie, która jednak, sama będąc ślepą, zrywa przewodnią nić prawideł, jedynie umożliwiającą nieprzerwanie łączne z sobą doświadczenie.

Uwaga do trzeciej antynomii

I. Do tezy

Transcendentalna idea wolności nie wypełnia wprawdzie bynajmniej całej treści psychologicznego pojęcia, oznaczonego tą nazwą, będącego przeważnie empirycznym, lecz obejmuje tylko bezwzględność samorzutności działania, jako właściwy powód poczytalności wobec niego; mimo to stanowi istotny kamień obrazy dla filozofii, znajdującej niezwalczone przeszkody w zgodzeniu się na taki rodzaj bezwarunkowej przyczynowości. To więc w pytaniu o wolności woli, co nabawiało od dawna rozum spekulatywny tak wielkiego kłopotu, jest właściwie *transcendentalnym* i dotyczy tego jeno, czy trzeba przyjąć władzę rozpoczynającą z *siebie* szereg kolejnych rzeczy lub stanów. Jakim sposobem władza taka jest możliwą, na to móc odpowiedzieć nie jest koniecznością, bo i wobec przyczynowości wedle praw przyrody musimy się zadowolić jedynie poznaniem *a priori*, że ją trzeba przyjąć z góry, chociaż żadną miarą nie pojmujemy możliwości, jak przez pewne istnienie może zostać wywołanym istnienie czegoś innego, i musimy w tym razie trzymać się jeno doświadczenia. Otóż tę konieczność pierwszego początku szeregu zjawisk z wolności wykazaliśmy wprawdzie o tyle jeno, ile potrzeba było do zrozumienia źródła świata; gdyż wszystkie później następujące stany można wziąć za kolejne następstwo wedle praw przyrodzonych tylko. Ale ponieważ przez to dowiedziona (choć nie zrozumiana) została przecie władza rozpoczynania całkiem z siebie szeregu w czasie; to wolno odtąd również wśród biegu świata pozwalać na rozpoczynanie z siebie rozmaitych szeregów przyczynowych i przyznawać ich substancjom władzę działania według wolności. Nie dajmy się tu powstrzymać nieporozumieniem, mianowicie, że ponieważ kolejny szereg w świecie może mieć tylko porównawczo pierwszy początek, gdyż snadź zawsze jakiś stan rzeczy w świecie idzie wpierw, więc chyba nie jest możliwym podczas biegu świata żaden bezwzględnie pierwszy początek szeregów. Mówimy tu bowiem nie o bezwzględnie pierwszym początku co do czasu, lecz co do przyczynowości. Jeżeli teraz (na przykład) jestem całkiem wolny, a bez koniecznościowo działającego wpływu przyczyn przyrodzonych wstaję z krzesła; to w tym zdarzeniu, wraz z jego naturalnymi następstwami w nieskończoność, rozpoczyna się wręcz nowy szereg, chociaż co do czasu zdarzenie to jest tylko dalszym ciągiem szeregu poprzedzającego.

To bowiem postanowienie i czyn nie tkwią bynajmniej w przebiegu samych skutków przyrodzonych i nie są tylko dalszym ich ciągiem: lecz owszem sprawcze przyczyny naturalne całkowicie ustają ponad nimi co do tego zdarzenia, bo ono następuje wprawdzie po tamtych, ale z nich nie wynika, a stąd nie co do czasu wprawdzie, lecz co do przyczynowości, musi być nazwane wręcz pierwszym początkiem szeregu zjawisk.

Potwierdzenie owej potrzeby rozumu powoływania się w szeregu przyczyn przyrodzonych na jakiś pierwszy początek z wolności, bije bardzo silnie w oczy stąd, że wszyscy filozofowie starożytności (z wyjątkiem szkoły epikurejskiej) dla wyjaśnienia ruchów świata widzieli się zniewolonymi do przyjęcia *pierwszego poruszyciela*, tj. przyczyny działającej swobodnie, która najpierw i sama z siebie rozpoczęła ten szereg stanów. Z samej bowiem przyrody tylko nie podejmowali się uczynić pierwszego początku rozumiały.

II. Do antytezy

Obrońca wszechmocy przyrody (transcendentalna *fizjokracja*), w przekomarzaniu się z nauką o wolności, w następujący sposób podtrzymywałby swe twierdzenie wobec rozumujących wniosków tej drugiej. *Jeżeli nie przyjmujecie w świecie nic matematycznie pierwszego co do czasu, to nie macie także potrzeby szukania czegoś dynamicznie pierwszego co do przyczynowości.* Któż wam kazał wymyślać jakiś wręcz pierwszy stan świata, a stąd jakiś bezwzględny początek kolejno po sobie rozwijającego się szeregu zjawisk, i nakładać granice nieograniczonej przyrodzie po to, byście swojemu urojeniu mogli zapewnić jakiś punkt spoczynku? Ponieważ substancje w świecie były zawsze, przynajmniej jedność doświadczenia koniecznym czyni takie założenie, to nie ma wcale trudności, by uznać także, iż kolejna zmiana ich stanów, tj. szereg ich przeobrażeń, była zawsze, a więc nie potrzeba szukać jakiegoś pierwszego początku czy to matematycznego, czy dynamicznego. Możliwość takiego nieskończonego rodowodu bez pierwszego człona, wobec którego

wszystkie inne są tylko następstwem, nie daje się, co do jego możliwości, zgoła pojąć. Atoli jeśli z tego powodu zechcecie odrzucić tę zagadkę przyrody, to ujrzyście się zmuszonymi do odrzucenia wielu syntetycznych zasadniczych właściwości (sił zasadniczych), których również nie możecie pojąć, a nawet możliwość przemiany w ogóle musi stać się dla was rażąca. Bo gdybyście się w doświadczenia nie przekonali, że jest ona rzeczywista, tobyście nigdy nie potrafili wymyślić *a priori*, jakim sposobem możliwym jest to nieustanne następowanie bytu i niebytu.

Atoli gdybyśmy nawet bądź co bądź przyznali transcendentalną władzę wolności, by rozpocząć przemiany świata, to władza ta musiałaby być przynajmniej po zewnątrz świata (aczkolwiek zawsze to będzie zuchwałym uroszczeniem, poza ogółem wszelkich możliwych oglądów przyjmować jeszcze jakiś przedmiot, który nie może być dany w żadnym możliwym spostrzeganiu). W świecie jednak samym przypisywać substancjom taką władzę, nigdy dozwalany być nie może, gdyż wówczas łączność zjawisk wzajem się koniecznie określających według praw powszechnych, łączność zwana przyrodą a z nią razem cecha prawdy empirycznej, odróżniająca doświadczenie od sennego marzenia, znikłaby w większej części. Bo obok takiej bezprawidłowej władzy wolności ledwie pomyśleć się już daje przyroda, gdyż prawa te ulegałyby nieustannej zmianie wskutek wpływów tamtej, a gra zjawisk, która by według praw przyrody samej była prawidłowa i jednostajna, stawałaby się przez to zagmatwaną i zgoła nie spójną.

Antynomii czystego rozumu czwarty spór idei transcendentalnych

Teza

Do świata należy coś, co jest, czy to jako część jego, czy jako przyczyna, jestestwem wręcz koniecznym.

Dowodzenie

Świat zmysłowy, jako całość wszystkich zjawisk, zawiera w sobie zarazem szereg przemian. Bo bez nich nawet wyobrażenie szeregu czasowego, jako warunku możliwości świata zmysłów, nie było by nam dane¹⁸³. Każda przemiana zależy od swego warunku, który poprzedza ją co do czasu, i mocą którego ona staje się konieczną. Otóż każda rzecz uwarunkowana, która jest dana, każe się ze względu na swe istnienie domyślać zupełnego szeregu warunków aż do czynnika wręcz bezwarunkowego, który sam tylko jest absolutnie konieczny. A więc musi istnieć coś bezwzględnie koniecznego, jeśli istnieje przemiana jako jego następstwo. Lecz sam ten czynnik konieczny należy do świata zmysłowego. Bo dajmy na to, że jest poza nim; w takim razie od niego by szereg przemian świata wyprowadzał swój początek, a przecież ta konieczna przyczyna sama by nie należała do świata zmysłów. A to jest niemożliwe. Bo ponieważ początek szeregu czasowego może być określony tylko przez to, co poprzedza wedle czasu; więc najwyższy warunek początku szeregu przemian musi istnieć w czasie, kiedy go jeszcze nie było (gdyż początek jest istnieniem, poprzedzonym przez czas, w którym rzeczy poczynającej się jeszcze nie było). A zatem przyczynowość koniecznej przyczyny przemian, więc i sama przyczyna, należy do czasu, więc do zjawiska (w którym czas jedynie jest możliwy jako jego forma): stąd wynika, że nie podobna jej pomyśleć jako oderwanej od świata zmysłowego, jako ogółu wszelkich zjawisk. A więc w samymże świecie mieści się coś wręcz koniecznego (czy ono jest całym szeregiem świata, czy też jego częścią).

Antyteza

Nigdzie nie istnieje żadne wręcz konieczne jestestwo, ani w świecie, ani poza światem jako jego przyczyna.

Dowodzenie

Przypuśćmy, że sam świat jest jestestwem koniecznym, lub też, że jest ono w nim, więc w szeregu jego zmian albo istniałby początek, który by był bezwarunkowo konieczny, a więc bez przyczyny, co sprzeciwia się dynamicznemu prawu określenia wszelkich zjawisk w czasie; — albo też sam szereg byłby bez wszelkiego początku, i chociaż we wszystkich swych częściach przypadkowym i uwarunkowanym, w całości jednak wręcz koniecznym

¹⁸³ Świat zmysłowy (...) zawiera w sobie zarazem szereg przemian (...) — czas wprawdzie, jako formalny warunek możliwości przemian, wyprzedza je przedmiotowo, lecz podmiotowo i w rzeczywistości uświadomienia, wyobrażenie to, tak jak każde inne, dane nam jest tylko za przyczynieniem się spostrzeżeń. [przypis autorski]

i bezwarunkowym, co jest sprzeczne samo z sobą, gdyż istnienie mnogości nie może być koniecznym, jeżeli ani jedna jej część nie posiada istnienia koniecznego samego w sobie.

Przypuśćmy przeciwnie, że istnieje wręcz konieczna przyczyna świata poza światem; to by ona, jako najwyższy człon w szeregu przyczyn przemian świata, rozpoczynała dopiero istnienie tych drugich i ich szereg¹⁸⁴. Ale w takim razie musiałaby zacząć także działać, a jej przyczynowość należałaby do czasu, a dlatego właśnie i do ogółu zjawisk, tj. do świata, a zatem i ona sama, ta przyczyna, nie byłaby poza światem, — co się sprzeciwia założeniu. A więc ani w świecie, ani poza nim (lecz w związku przyczynowym z nim) nie ma jakiegось wręcz koniecznego jestestwa.

Uwaga do czwartej antynomii

I. Do tezy

Aby dowieść istnienia jestestwa koniecznego, obowiązany tutaj jestem do użycia jedynie tylko argumentu kosmologicznego, który posuwa się mianowicie od czegoś uwarunkowanego w zjawisku do czegoś bezwarunkowego w pojęciu, gdyż ono uważa się za konieczny warunek absolutnej całkowitości szeregu. Próbować dowodu z samej jeno idei najwyższego ze wszech jestestw w ogóle należy do innej zasady rozumowej i stąd musi on wystąpić osobno.

Czysty dowód kosmologiczny zaś nie może inaczej uzasadnić istnienia jestestwa koniecznego, jak tylko pozostawiając nierozstrzygniętym, czy ono jest samymże światem, czy też rzeczą od niego odrębną. Bo chcąc wywieść to drugie, potrzeba zasad, które nie są już kosmologicznymi i nie rozwijają się w szeregu zjawisk, lecz pojęć o istotach przypadkowych w ogóle (o ile są rozważane tylko jako przedmioty rozsądku) i zasady powiązania takich jestestw z jestestwem koniecznym za pomocą pojęć tylko; — co wszystko należy do filozofii *transcendentnej*, dla której tutaj nie ma jeszcze miejsca.

Atoli jeśli się rozpocznie dowód kosmologicznie, biorąc za podstawę szereg zjawisk i odwrót ich według empirycznych praw przyczynowości: to nie można potem odskakiwać od tego i przechodzić do czegoś, co wcale jako człon nie należy do szeregu. Bo trzeba coś za warunek uważać w tymże samym znaczeniu, w jakim brano stosunek czynnika uwarunkowanego do jego warunku w szeregu, który miał w nieprzerwanym postępie doprowadzić do tego najwyższego warunku. Otóż jeśli ten stosunek jest zmysłowy i należy do możliwego empirycznego używania rozsądku, to najwyższy warunek czyli przyczyna tylko według praw zmysłowości, więc jako należący do szeregu czasowego, może zamknąć odwrót, a jestestwo konieczne musi być uważane za naczelny człon szeregu świata.

Mimo to pozwolono sobie zrobić taki odskok (*μετάβασις εις άλλο γένος* [=przejście do innego rodzaju]). Mianowicie z przemian w świecie wnioskowano o empirycznej przypadkowości, tj. o jego zależności od empirycznie określających przyczyn, i uzyskano wznoszący się szereg warunków empirycznych, co też było zupełnie słusznym. Ale ponieważ nie zdołano w tym znaleźć pierwszego początku i najwyższego członu, więc odstąpiono nagle od empirycznego pojęcia przypadkowości i chywycono się czystej kategorii, co w tym razie sprowadziło szereg myślny tylko, którego zupełność polegała na istnieniu przyczyny wręcz-koniecznej; a ta, nie będąc związana żadnymi zmysłowymi warunkami, zwolniona też została od warunku czasowego, by samoistnie rozpocząć swoją przyczynowość. Ale takie postępowanie jest zgoła nieprawne, jak to wniesić można z tego, co następuje.

Przypadkowym, w czystym znaczeniu kategorii, jest to, czego wręcz sprzeczny odwrotnik jest możliwy. Tymczasem z przypadkowości empirycznej nic można zgoła wnioskować o owej myślniej. Co się przemienia, tego odwrotnik (jego stanu) jest w innym jakimś czasie rzeczywisty, a więc i możliwy: zatem nie jest wręcz-sprzecznym odwrotnikiem stanu poprzedniego, do czego potrzeba, żeby w tym samym czasie, kiedy był stan poprzedni, na jego miejscu mógł być jego odwrotnik, czego niepodobna zgoła wywnioskować z przemiany. Ciało, które w ruchu było = *A*, w spoczynku może być = *non A*.

¹⁸⁴to by ona [wręcz konieczna przyczyna świata poza światem], jako najwyższy człon w szeregu przyczyn przemian świata, rozpoczynała dopiero istnienie tych drugich i ich szereg — słowo zaczynać bierze się w dwojakim znaczeniu. Pierwsze jest zawsze czynne, kiedy przyczyna zaczyna szereg stanów jako swój skutek (*infit*); drugie jest bierne, kiedy przyczynowość sama się wszczyna w przyczynie (*fit*). Wnioskuje tutaj z pierwszego o drugim. [przypis autorski]

Otóż z tego, że stan przeciwny względem stanu A po nim następuje, wcale nie można wywnioskować, że wręcz-sprzeczny odwrotnik względem A jest możliwy, a więc że A jest przypadkowe, gdyż do tego potrzeba by, żeby w tym samym czasie, kiedy był ruch, zamiast niego mógł być być spoczynek. A my nie wiemy nic więcej ponad to, że spoczynek w czasie następnym był rzeczywisty, więc i możliwy. Lecz ruch w jednym czasie, a spoczynek w drugim czasie nie są z sobą wręcz-sprzeczne. A więc kolejność przeciwnych sobie określeń, tj. przemiana, nie dowodzi bynajmniej przypadkowości wedle pojęć czystego rozsądku, więc też nie może prowadzić do istnienia jestestwa koniecznego, wedle czystych pojęć rozsądkowych. Przemiana dowodzi tylko przypadkowości empirycznej, tj. że nowy stan sam przez się, bez przyczyny, należącej do czasu poprzedniego, nie mógłby zgoła nastąpić, na mocy prawa przyczynowości. Ta przyczyna, choćby się ją nawet przyjęło za wręcz-konieczną, musi przecie tym sposobem napotkać się w czasie i należeć do szeregu zjawisk.

II. Do antytezy

Jeżeli przy wznoszeniu się w szeregu zjawisk mniemamy, iż napotkamy trudności zagrożające istnieniu wręcz koniecznej najwyższej przyczyny, to muszą się też one opierać nie na samych jeno pojęciach o koniecznym istnieniu rzeczy w ogóle, a więc nie być ontologicznymi, lecz wypływać z przyczynowego połączenia z szeregiem zjawisk, by do nich dobrać warunek, który sam już jest bezwarunkowym, a zatem być kosmologicznymi i wywnioskowanymi według praw empirycznych. Musi się mianowicie okazać, że wznoszenie się w szeregu przyczyn (w świecie zmysłowym) nie może się nigdy kończyć przy empirycznie bezwarunkowym warunku, i że dowód kosmologiczny z przypadkowości stanów świata, mocą ich przemian, wypada przeciw przyjęciu jakiejś pierwszej i wręcz najprzód rozpoczynającej szereg — przyczyny.

Atoli w antynomii tej przedstawia się dziwny kontrast, mianowicie, że z tegoż samego dowodu, z którego w tezie wywnioskowano istnienie pra-jestestwa, wywnioskowuje się w antytezie jego niebyt, i to z taką samą dobitnością. Najprzód powiedziano: *istnieje jestestwo konieczne*, gdyż cały miniony czas obejmuje w sobie szereg wszystkich warunków, a więc też i czynnik bezwarunkowy (konieczny). A teraz mówi się: *nie ma wcale jestestwa koniecznego*, właśnie dlatego, że cały miniony czas obejmuje w sobie szereg wszystkich warunków (które zatem wszystkie znowu są uwarunkowane). Przyczyna tego jest następna. Pierwszy argument patrzy jeno na *bezwzględną całkowitość* szeregu warunków, z których jeden określa drugi w czasie, i otrzymuje przez to czynnik bezwarunkowy i konieczny. Drugi dowód natomiast bierze pod uwagę *przypadkowość* wszystkiego tego, co jest określone *w szeregu czasowym* (gdyż przed każdym zdarzeniem upływa czas, w którym samże warunek znowu musi być określony jako uwarunkowany), przez co wszelka bezwarunkowość i wszelka bezwzględna konieczność odpada.

Jednakże sposób wnioskowania w obudwu argumentach przystaje nawet do pospolitego rozumu ludzkiego, któremu niejednokrotnie się zdarza rozdwajać się z samym sobą, gdy rozważa swój przedmiot z dwu różnych stanowisk. Pan de *Mairan*¹⁸⁵ poczytał spór dwu sławnych astronomów, wynikły z podobnej trudności w obraniu stanowiska, za zjawisko dość godne uwagi, by o nim napisać osobną rozprawę. Mianowicie jeden tak wnioskował: *księżyc obraca się około swej osi*, dlatego że stale tę samą stronę zwraca ku ziemi; drugi zaś: *księżyc nie obraca się około swej osi*, właśnie dlatego, że stale tę samą stronę zwraca ku ziemi. Oba wnioski były słuszne, stosownie do stanowiska, jakie zajęło, aby obserwować ruch księżycy.

¹⁸⁵de Mairan, Jan Jakób d'Ortous (1678–1771) — był członkiem Akademii Nauk w Paryżu od r. 1718 i jej sekretarzem po Fontenelle'u od r. 1741. Zajmował się matematyką, astronomią i fizyką. Znany jest głównie z pracy o zorzy północnej i ze swych *Pochwał (Eloges)* akademickich, z powodu których mówi Wolter o ich autorze: „*Il me semble avoir en profondeur ce que Fontenelle avait en superficie*”. Rozprawa, wspomniana przez Kanta, ma napis: *Dissertation astronomique sur le mouvement de la Lune et de la Terre où l'on examine laquelle de ces deux planètes tourne autour de l'autre etc.* (Paryż, Hist. et mém. de l'Acad. 1727). Objąsnienie S. Dicksteina w liście do tłumacza z 18 kwietnia 1903 r. [przypis tłumacza]

ANTYNOMII CZYSTEGO ROZUMU ROZDZIAŁ TRZECI. O INTERESIE ROZUMU PRZY TYM JEGO SPORZE

Otóż mamy całą dialektyczną grę idei kosmologicznych, nie pozwalających zgoła na to, by im odpowiedni przedmiot mógł być dany w jakim bądź możliwym doświadczeniu, ba nawet, żeby je rozum zdołał pomyśleć zgodnie z powszechnymi prawami doświadczenia, chociaż nie są one bynajmniej wymyślone dowolnie, bo dochodzi do nich rozum w sposób konieczny w nieprzerwanym rozwinięciu syntezy empirycznej, jeśli to, co wedle prawideł doświadczenia wciąż warunkowo jeno może zostać określone, zechce oswobodzić od wszelkiego warunku i objąć w bezwarunkowej całkowitości. Te rozumkujące twierdzenia — to tyleż prób rozwiązania czterech przyrodzonych zagadnień rozumu, których też tyle tylko, ani więcej, ani mniej, być może, gdyż nie ma więcej szeregów założeń syntetycznych, ograniczających *a priori* syntezę empiryczną.

Światne uroszczenia rozumu, chcącego rozszerzyć swą dziedzinę poza wszelkie granice doświadczenia, przedstawiliśmy w suchych jeno formułach, zawierających tylko podstawę jego pretensji prawnych, i, jak to przystoi filozofii transcendentalnej, odrzuciliśmy wszystko, co w nich było empirycznym, chociaż cała wspaniałość twierdzeń rozumowych może zajaśnieć dopiero w połączeniu z empirią. W tym atoli zastosowaniu i w postępującym naprzód rozszerzeniu używania rozumu, gdy ten rozpoczyna od pola doświadczeń i powoli wzlatuje aż do tych wzniosłych idei, — filozofia wykazuje taką godność, że, jeśli by tylko mogła utrzymać się przy swoich uroszczeniach, pozostawiłaby daleko poza sobą wartość wszelkiej innej umiejętności ludzkiej; obiecuje bowiem dać podwalinę do naszych największych oczekiwań i widoków na cele ostateczne, w których wszystkie wysiłki rozumowe w końcu zjednoczyć się muszą. Pytania: czy świat ma początek i jakąś granicę swej rozciągłości w przestrzeni, czy jest gdziekolwiek a może w mojej myślącej jaźni jakaś niepodzielna i niezniszczalna jedność, czy też podzielność tylko i znikomość; czy w działaniach swoich jestem wolny, czy też jak inne jestestwa prowadzony na nitce przyrody i losu; czy wreszcie istnieje najwyższa przyczyna świata, czy też rzeczy przyrodzone i ład ich stanowią przedmiot ostatni, przy którym zatrzymać się musimy we wszystkich roztrząsaniach naszych: oto kwestie, za rozwiązanie których matematyk chętnie by oddał całą swą umiejętność; ta bowiem co do najwyższych i najważniejszych celów ludzkości nie może mu dostarczyć zaspokajającej odpowiedzi. Nawet właściwa godność matematyki (tej chluby rozumu ludzkiego) polega na tym, że dając wskazówkę rozumowi, jak ma pojmować przyrodę zarówno w wielkim jak w małym, w jej ładzie i prawidłowości, oraz w godnej podziwu jedności sił nią poruszających, i to daleko poza wszelkim oczekiwaniem filozofii, budującej na pospolitym doświadczeniu, wznieca w niej przez to dopiero pochop i zachętę do rozszerzenia ubywania rozumu poza wszelkie doświadczenie; równocześnie zaopatruje zajętą tym mądrość w najwyborniejsze materiały, by jej badanie, o ile na to pozwala ich właściwość, podeprzeć stosownymi oglądami.

Nieszczęściem dla spekulacji (ale szczęściem może dla praktycznego przeznaczenia człowieka) rozum, wśród największych oczekiwań swoich, widzi się tak uwikłany w ścisłości dowodów i przeciwdowodów, że, ponieważ zarówno ze względu na własną cześć, jak i na swoje bezpieczeństwo nawet niepodobna mu się wycofać, i tej kłótni przypatrywać się obojętnie jako potyczce dla zabawy jeno prowadzonej, ani tym mniej nakazać po prostu pokój, gdyż przedmiot sporu mocno zajmuje, — nie pozostaje mu więc nic innego jak zastanowić się nad źródłem tego rozdwojenia rozumu z samym sobą, czy może winnym tu nie jest jakieś nieporozumienie tylko, ku wyjaśnieniu którego wprawdzie dumne z obu stron uroszczenia bodaj odpadną, ale za to rozpoczną się trwale spokojne rządy rozumu nad rozsądkiem i zmysłami.

Na teraz odłożymy nieco jeszcze gruntowny taki wykład, a wprzód zamierzamy rozważyć, po której byśmy stronie najchętniej stanęli, gdybyśmy snadź zmuszeni byli zrobić wybór w tej mierze. Ponieważ w tym wypadku radzimy się nie logicznego probierza prawdy, lecz tylko naszego interesu; to takie badanie, chociaż ze względu na sporne prawo stron obu nic nie ustali, będzie miało jednak tę korzyść, że uczyni zrozumiałem, dlaczego uczestnicy tego sporu przerzucili się na tę raczej niż na inną stronę, lubo powodem ku temu nie było jakieś szczególne wnikięcie w przedmiot; a nadto wyjaśni jeszcze inne poboczne sprawy, np. namiętną żarliwość [*die zelotische Hitze*] jednego i chłodne

zachowanie się drugiego stronnictwa; czemu jednej stronie radosnymi okrzykami dodają odwagi a względem drugiej są z góry nieprzejednanie uprzedzeni.

Przy takim tymczasowym roztrząsaniu atoli jest coś, co określa punkt widzenia, z którego jedynie z należytą gruntownością można je podjąć; a tym jest porównanie zasad, kierujących obu stronami. Wśród twierdzeń antytezy spostrzegamy doskonałą jednostajność sposobu myślenia i zupełną jedność maksymy, mianowicie zasadę czystego *empiryzmu*, nie tylko w objaśnianiu zjawisk w świecie, lecz także w rozwiązywaniu transcendentálnych idei o samymże wszechświecie. Przeciwnie twierdzenia tezy, prócz empirycznego sposobu objaśniania w zakresie szeregu zjawisk, biorą jeszcze za podstawę zasady umysłowe, a stąd i maksyma ich nie jest pojedyncza. Od istotnej atoli jej cechy wyróżniającej, nazwę ją *dogmatyzmem* czystego rozumu.

Otóż po stronie *dogmatyzmu*, w określaniu rozumowych idei kosmologicznych, czyli po stronie *tezy* okazuje się:

Po pierwsze, pewien *interes praktyczny*, którym serdecznie przejmują się każdy dobrze myślący, jeśli się zna na swoim prawdziwym dobru. Że świat ma początek, że moja myśląca jaźń posiada przyrodę pojedynczą a więc zepsuć się nie mogącą, że ona jest zarazem swobodną w swoich dowolnych działaniach i wznosi się ponad przymus przyrody, i że wreszcie cały porządek rzeczy, stanowiących świat, pochodzi od pra-jestestwa, od którego wszystko bierze swą jedność i celowe powiązanie: toć to węgielne kamienie moralności i religii. Antyteza odbiera nam wszystkie te podpory, a przynajmniej wydaje się, że je nam odbiera.

Po wtóre, po tej stronie ujawnia się także *spekulatywny interes* rozumu. Bo w ten sposób przyjmując i użytkując idee transcendentálne, można zupełnie *a priori* pochwycić cały łańcuch warunków i pojąć rodowód czynnika uwarunkowanego, gdy się poczyna od bezwarunkowego; nie daje tego antyteza, bardzo źle się polecająca tym, że nie potrafi wcale na pytanie, dotyczące warunków jej syntezy, tak odpowiedzieć, aby nie trzeba było pytać się wciąż dalej bez końca. Według niej musimy od jakiejś danej zasady wznosić się do jakiejś jeszcze wyższej: każda część prowadzi do jeszcze mniejszej części, każde zdarzenie ma ponad sobą inne jeszcze jakieś zdarzenie za przyczynę, a warunki istnienia w ogóle opierają się wciąż znowu na innych, nie osiągając nigdy bezwarunkowego oparcia i podpory w jakiejś samoistnej rzeczy jako pra-jestestwie.

Po trzecie, strona ta ma także *wyższość popularności*, stanowiącą niewątpliwie nie najmniejszą częśćkę uznania dla niej. Pospolity rozsądek w ideach bezwarunkowego początku wszelkiej syntezy nie znajduje trudności najmniejszej, gdyż i bez tego przywykł schodzić raczej ku następstwom w dół, niż wstępować do góry ku powodom, a w pojęciach czynnika absolutnie pierwszego (nad możliwością którego zgoła nie ślęczy) znajduje i wygodę i zarazem punkt stały, do którego przywiązać może sznur przewodni kroków swoich, gdy tymczasem w nieustannym wspinaniu się od czynnika uwarunkowanego do warunku, mając wciąż jedną nogę w powietrzu, nie może znaleźć żadnego upodobania.

Po stronie *empiryzmu* w określaniu idei kosmologicznych czyli po stronie *antytezy* nie ma *popierusze* takiego interesu praktycznego z czystych zasad rozumu, jaki przedstawiają moralność i religia. Owszem goły empiryzm zdaje się odejmować obu wszelką siłę i wpływ. Jeżeli nie ma wcale pra-jestestwa różnego od świata; jeżeli świat jest bez początku, a więc także i bez stwórcy; jeżeli wola nasza nie jest wolną, a dusza tak samo się dzieli i psuje jak materia; to idee *moralne* i zasady tracą wszelką ważność i upadają wraz z ideami *transcendentalnymi*, które stanowiły ich teoretyczną podporę.

Natomiast jednak empiryzm zapewnia spekulatywnemu interesowi rozumu korzyści bardzo powabne i daleko wyższe od tych, jakie wyznawca dogmatyczny może przyobiecać ideom rozumowym. Według empiryzmu rozsądek jest wciąż na właściwym sobie gruncie, mianowicie na polu jeno możliwych doświadczeń, których prawa może zgłębiać a za ich pośrednictwem rozszerzać bez końca swoje bezpieczne i zrozumiałe poznanie. Tu może on i powinien wystawiać przedmiot zarówno sam w sobie, jak i w jego stosunkach, oglądaniu lub przynajmniej w pojęciach, których obraz można jasno i wyraźnie przedłożyć w danych podobnych oglądach. Nie tylko nie potrzebuje on opuszczać tego łańcucha ładu przyrodzonego, by się czepiać idei, których przedmioty są mu nieznanne, gdyż jako rzeczy myślne nigdy nie mogą zostać danymi; lecz nawet niewolno mu porzucić swego zajęcia i pod pozorem, że już je doprowadzono do końca, przechodzić do dziedziny ide-

alizującego rozumu i do pojęć transcendentnych, gdzie już nie potrzebuje obserwować i zgodnie z prawami przyrody badać, lecz tylko myśleć i zmyślać, pewnym będąc, że nie może być odpartym faktami przyrody, gdyż ich świadectwem on wcale się nie krępuje, lecz ma je pomijać, albo też nawet podporządkowywać wyższej powadze, mianowicie powadze czystego rozumu.

Empiryk nigdy zatem nie zezwoli na przyjęcie jakiegokolwiek epoki przyrody za wręcz pierwszą, ani na uważanie jakiejś granicy swego wglądania w obszar natury za ostateczną; nie zgodzi się też od przedmiotów przyrody, które mocą obserwacji i matematyki może rozebrać i w oglądzie syntetycznie określić (od rozciągłości) przechodzić do takich, których ani zmysł, ani wyobraźnia nigdy nie mogą przedstawić *in concreto* (do pojedynczości); nie przyzna też, jakoby nawet *w przyrodzie* istniała władza działania niezależnie od praw przyrody (wolność) i przez to uszczuplała rozsądkowi jego zajęcie śledzenia, według wskazówki koniecznych prawideł, powstawaniu zjawisk; nie przystanie wreszcie na to, żeby do czego bądź szukano przyczyny poza przyrodą (pra-jestestwa), gdyż ją tylko wyłącznie znamy, gdyż ona jedynie daje nam przedmioty i może pouczyć o ich prawach.

Wprawdzie, gdyby filozof empiryczny ze swą antytezą nic innego nie zamierzał jeno zmiażdżyć wścibstwo i zuchwalstwo rozumu, zapominającego o prawdziwym swoim przeznaczeniu, przechwalającego się знaniem i wiedzą [*Einsicht und Wissen*] tam, gdzie właściwie znanie i wiedza ustają, i chcącego to, co ze względu na interes praktyczny przyjmujemy, podawać za poparcie interesu spekulatywnego, aby gdzie mu to dogodnie, przerwać nic poszukiwań fizycznych i pod pokrywką rozszerzenia poznania uwiązać ją przy ideach transcendentnych, przez które poznajemy właściwie to tylko, że nic nie wiemy; — gdyby, powiadam, empiryk tym się zadowalał: to zasada jego byłaby maksymą umiarkowania w urozczeniach, skromności w twierdzeniach, a zarazem możliwie największego rozszerzenia rozsądku naszego przy pomocy przełożonego nam właściwie nauczyciela, jakim jest doświadczenie. Bo w takim razie nie odebrano by nam *umysłowych założeń* [*intellektuelle Voraussetzungen*] i *wiary* jako pomocy w naszej sprawie praktycznej; tylko nie można by im pozwolić występować pod nazwą i z okazałością umiejętności i znania rozumowego. gdyż właściwa spekulatywna *wiedza* nigdzie nie zdoła odnaleźć żadnego innego przedmiotu, prócz przedmiotu doświadczenia, a kiedy granicę jego przekracza, to synteza, kusząca się o nowe i od tamtej niezależne poznania, nie ma zgoła podścieliska oglądu, na którym by mogła zostać dokonana.

Atoli, jeśli empiryzm stanie się (jak to bywa bardzo często) sam dogmatycznym względem owych idei i śmiało przeczy temu, co leży poza dziedziną jego oglądowych poznań, to popada również w wadę nieskromności, będącą tutaj tym godniejszą nagany, iż przez to wyrządza niepowetowaną szkodę praktycznemu interesowi rozumu.

To stanowi przeciwieństwo *epikureizmu*¹⁸⁶ względem *platonizmu*.

Każdy z nich mówi więcej niż wie, ale w ten sposób, że pierwszy ożywia i rozkrzewia wiedzę, lubo ze szkodą praktyki, drugi zaś daje wprawdzie do rąk wyborne zasady dla praktyki, lecz przez to właśnie co do tego wszystkiego, w czym nam jedynie dozwolona jest wiedza spekulatywna, pozwala rozumowi przywiązywać się do idealistycznych objaśnień zjawisk przyrody i stąd zaniedbywać poszukiwania fizyczne.

Co się wreszcie tyczy *trzeciego* względu, który mieć można na uwadze przy tymczasowym wyborze między dwiema spierającymi się stronami, nadzwyczaj to dziwna, iż empiryzm jest całkiem wstrętny wszelkiej popularności, chociażby można było mniemać, że pospolity rozsądek chciwie podejmie plan, obiecujący zaspokoić go wprost jeno poznaniem doświadczałnymi i ich rozumowym połączeniem, gdy transcendentalna dogma-

¹⁸⁶(...) stanowi przeciwieństwo epikureizmu (...) — jest to wszakże jeszcze pytaniem, czy *Epikur* kiedykolwiek wygłaszał te zasady jako twierdzenia przedmiotowe. Jeżeli one były po prostu tylko maksymami spekulatywnego używania rozumu, to wykazał nimi daleko prawdziwszego ducha filozoficznego, niż którykolwiek z filozofów starożytności. Że w objaśnianiu zjawisk tak należy brać się do dzieła, jakby pole poszukiwania nie było obcięte żadną granicą lub początkiem świata; materiał świata przyjmować takim, jakim być musi, jeśli chcemy być przezeń pouczeni w doświadczeniu; że nie ma żadnego innego zrodzenia zdarzeń prócz tego, jak je określają niezmiennie prawa przyrody; że wreszcie nie należy posługiwać się żadną od świata wyróżnioną przyczyną; są to dziś jeszcze bardzo słuszne, lecz mało zachowywane zasady, by rozszerzyć filozofię spekulatywną, jak nie mniej wynaleźć prawa moralne niezależnie od obcych źródeł pomocniczych, chociaż z tego powodu ten, co żąda *ignorowania* owych twierdzeń dogmatycznych, dopóki zajmujemy się spekulacją jedynie, nie powinien być obwiniany, iż chce je *zaprzeczyć*. [przypis autorski]

tyka natomiast zmusza go wpinać się do pojęć, o wiele przewyższających przenikliwość i zdolność rozumową głów najwyćwiczniejszych w myśleniu. Ale to właśnie jest dla niego podniętą. Bo wówczas znajduje się w stanie, w którym najuczeńszy nawet w niczym się nadeń wynieść nie może. Jeżeli mało rozumie albo nic zgoła, to nikt też nie może się chępić, że daleko więcej coś wie o tym, i chociaż nie potrafi mówić w tym względzie tak po szkolnemu, jak inni, może przecież nieskończenie więcej mędrkować, ponieważ krąży wśród samych idei tylko, o których właśnie dlatego jest się najwymowniejszym, iż się *o nich nic nie wie*; a w sprawie badania przyrody musiałby całkiem zaniemieć i wyznaczyć swoją niewiadomość. Chęć wygody i próżność zatem są już silnymi zaleceniami dla tych zasad. Prócz tego, aczkolwiek bardzo trudno to filozofowi przyjąć za zasadę coś, z czego nie może zdać sobie samemu sprawy, lub też wprowadzać pojęcia, których przedmiotowej realności niepodobna zrozumieć; dla pospolitego jednak rozsądku nic nad to zwyczajniejszego. On chce mieć coś, od czego by mógł ufnie rozpocząć. Trudność samego pojmowania założenia takiego wcale go nie niepokoi, gdyż jemu (który nie wie, co to znaczy pojmowanie) nigdy ona nie przychodzi na myśl, i uważa za znane to, z czym się oswoił przez bardzo częste używanie. A w końcu znika mu z przed oczu wszelki interes spekulatywny wobec praktycznego, i roi sobie, że rozumie i wie to, co przyjmować lub w co wierzyć pobudzają go jego obawy lub nadzieje. Stąd empiryzm transcendentalnie-idealizującego rozumu pozbawiony jest całkowicie wszelkiej popularności, i choćby zawierał nawet dużo szkodliwego pod względem najwyższych zasad praktycznych, to nie ma się zgoła potrzeby obawiać, aby on przekroczył kiedy obręb szkoły i pozyskał w sprawach ogólnych jakiegokolwiek znaczniejsze poważanie i jakąś łaskę wśród wielkiego tłumu.

Rozum ludzki z przyrody swojej jest architektoniczny, tj. rozważa wszystkie poznania jako należące do jakiegoś możliwego systematu, a stąd zezwala na takie jeno zasady, które zamierzonego poznania nie czynią przynajmniej niezdatnym do znajdowania się razem z innymi w jakimś systemacie. Zdania zaś antytezy są tego rodzaju, że uniemożliwiają całkowicie wykończenie jakiejś budowli poznać. Według nich poza pewnym stanem świata zawsze istnieje jakiś jeszcze dawniejszy, w każdej części zawsze jeszcze inne, znowu podzielne, przed każdym zdarzeniem jakieś inne, które znowuż tak samo skądinąd wynikło, a w istnieniu w ogóle wszystko zawsze tylko uwarunkowane, nie uznając jakiego bądź bytu bezwarunkowego i pierwszego. Ponieważ tedy antyteza nigdzie nie dostrzega nic pierwszego i żadnego początku, który by mógł wprost służyć za grant pod budowę; więc całkiem staje się niemożliwym, wobec takich założeń, zupełny gmach poznania. Stąd też architektoniczny interes rozumu (żądamy nie empirycznej, lecz czystej jedni rozumowej *a priori*) prowadzi za sobą naturalne zalecenie dla twierdzeń tezy.

Gdyby człowiek zdołał się wyrzec wszelkiego interesu i roztrząsać twierdzenia rozumu, bez względu na wszelkie następstwa, jedynie według zawartości ich dowodów; to przypuściwszy, iżby nie znał żadnego wyjścia, by się ze ścisku wydobyć inaczej, jak przyznając się do jednej lub drugiej ze spornych nauk, człowiek taki byłby w ustawicznie chwiejnym stanie. Dzisiaj wydawałoby mu się przekonywającym, iż wola ludzka jest wolna; jutro, rozważając nieprzerwany łańcuch przyrody, mniemałby, że wolność jest po prostu jeno samozłudzeniem, a wszystko tylko *przyrodą*. A jeśli by przyszło do czynu i działania, to ta gra spekulatywnego jeno rozumu znikłaby jak cienie sennego marzenia, a on wybrałby zasady swoje według praktycznego jedynie interesu. Ale ponieważ namyślającemu się i badającemu jestestwu przystoi poświęcić pewne chwile wyłącznie ocenie własnego rozumu, wyzbywając się przy tym całkowicie wszelkiej stronniczości, i tak uwagi swoje udzielić publicznie innym do osądzenia: to nikomu nie można wziąć za złe, a tym mniej zabronić, iż twierdzeniom i przeciwtwierdzeniom pozwala występować w taki sposób, jak one, nie ustraszone żadną groźbą, mogłyby się bronić wobec przysięgłych ze swego własnego stanu (to znaczy ze stanu ułomnych ludzi).

ANTYNOMII CZYSTEGO ROZUMU ROZDZIAŁ CZWARTY. O ZAGADNIENIACH TRANSCENDENTALNYCH CZYSTEGO ROZUMU, O ILE ONE WRĘCZ MUSZĄ MIEĆ ROZWIĄZA- NIE

Chcieć wszystkie zagadnienia rozwiązać i nam wszystkie pytania odpowiedzieć, byłoby bezwstydnym chwaliburstwem i tak nieokiełznaną zarozumiałością, żeby się przez to musiało utracić natychmiast wszelkie zaufanie. Mimo to są umiejętności, których przyroda sprawia, że wszelkie występujące w nich pytanie musi wprost znaleźć odpowiedź w tym, co się wie, gdyż powinna ona z tych samych wytrysnąć źródeł, z których wypływa pytanie: nie wolno więc tu żadną miarą zasłaniać się nieuchronną niewiadomością, lecz można żądać rozwiązania. Co we wszystkich możliwych wypadkach jest słusznym lub niesłusznym, to trzeba móc wiedzieć według prawidła, gdyż dotyczy naszego obowiązku, a względem tego, czego nie możemy wiedzieć, nie mamy też żadnego obowiązku. W objaśnianiu zjawisk przyrody musi pozostać dla nas wiele niepewności a niektóre pytania nierozwiązalnymi, gdyż to, co wiemy o przyrodzie, nie we wszystkich bynajmniej wypadkach wystarcza ku temu, co mamy objaśnić. Otóż ciekawimy, czy w filozofii transcendentnej jest jakie bądź pytanie, dotyczące przedmiotu nasuniętego rozumowi, na które by tenże sam czysty rozum nie zdołał odpowiedzieć, i czy możemy słusznie uchylić się od jego rozstrzygającej odpowiedzi przez to, że to jako wręcz niepewne (z tego wszystkiego, co możemy poznać) zaliczymy do tych rzeczy, o których mamy wprawdzie tyle pojęcia, żeby zadać pytanie, lecz brak nam zupełnie środków czy zdolności, byśmy na nie kiedykolwiek odpowiedzieli.

Otóż utrzymuję, że wśród wszelkiego spekulatywnego poznawania filozofia transcendentna posiada tę właściwość, iż nie ma zgoła pytania, dotyczącego przedmiotu danego czystemu rozumowi, które by dla tegoż ludzkiego rozumu było nierozwiązalnym, i że żadne zasłanianie się nieuchronną niewiadomością i niezgłębioną głębokością zagadnienia nie może uwolnić od obowiązku odpowiedzenia na nie gruntownie i w całości; toż samo bowiem pojęcie, które uzdalnia nas do pytania, musi też nas nieodwołalnie uczynić zdątnymi do odpowiedzi na to pytanie, gdyż przedmiot jego nigdzie poza pojęciami się nie napotyka (jak co do słuszności i niesłuszności).

Atoli w filozofii transcendentnej nie ma wcale innych, prócz kosmologicznych tylko pytań, wobec których słusznie wymagać można zadowalającej odpowiedzi, która dotyczy właściwości przedmiotu; a filozofowi nie wolno uchylać się od tej odpowiedzi zasłanianiem się nieprzeniknioną ciemnością; i pytania te mogą dotyczyć jedynie idei kosmologicznych. Bo przedmiot musi być dany empirycznie, a pytanie odnosi się tylko do jego zgodności z jakąś ideą. Jeśli przedmiot jest transcendentny, a więc sam nieznan, np. czy coś, czego zjawiskiem (w nas samych) jest myślenie (dusza), jest jestestwem pojedynczym w sobie, czy istnieje przyczyna wszech rzeczy razem, będąca wręcz konieczną itd., to powinniśmy do idei naszej szukać przedmiotu, o którym możemy wyznać, iż jest nam nieznan, lecz z tego względu przecież nie niemożliwy¹⁸⁷. Idee kosmologiczne mają same tę szczególność, że mogą nasuwać swój przedmiot i wymaganą do jego pojęcia empiryczną syntezę jako dane; a pytanie, z nich wynikające, dotyczy tylko dalszego ciągu tej syntezy. o ile ma zawrzeć absolutną całkowitość, która nie jest już niczym empirycznym, gdyż nie może być daną w żadnym doświadczeniu. A ponieważ mówi się tutaj tylko o rzeczy jako o przedmiocie możliwego doświadczenia, nie zaś jako o rzeczy samej w sobie; to odpowiedź na transcendentne kosmologiczne pytanie poza ideą nigdzie zresztą indziej tkwić nie może, gdyż nie dotyczy wcale przedmiotu samego w sobie; a ze względu na

¹⁸⁷ Jeśli przedmiot jest transcendentny, a więc sam nieznan (...) lecz z tego względu przecież nie niemożliwy — można wprawdzie na pytanie, jaka jest właściwość transcendentnego przedmiotu, nie dać odpowiedzi, mianowicie: *czym on jest*, ale można odpowiedzieć, że samo pytanie *jest niczym*, gdyż nie został dany jego przedmiot. Stąd też na wszystkie pytanie transcendentnej nauki o duszy można odpowiedzieć, jakoż rzeczywiście odpowiadano na nie, dotyczą bowiem transcendentnego podmiotu wszelkich zjawisk wewnętrznych, który sam nie jest zjawiskiem, a więc jako przedmiot nie jest *dany*, i do którego nie może znaleźć warunków zastosowania żadna z kategorii (a na nich to właściwie opiera się pytanie). Jest więc tutaj wypadek, kiedy popłaca wyrażenie *pospolite*, że brak odpowiedzi jest także odpowiedzią, mianowicie, że pytanie co do właściwości owego czegoś, co nie może zostać pomyślanym przez żadne określone orzeczenie, gdyż się znajduje całkowicie poza dziedziną przedmiotów, jakie mogą nam być dane, jest zupełnie bezwartościowe i czcze. [przypis autorski]

możliwe doświadczenie nie pytamy o to, co w jakim bądź doświadczeniu może być dane *in concreto*, lecz co tkwi w idei, do której synteza empiryczna winna zbliżyć się tylko; a więc trzeba, żeby mgła być wysnutą z idei jedynie; ta bowiem jest jeno tworem rozumu, który zatem nie może zrzucić z siebie odpowiedzialności i zepchnąć ją na przedmiot nieznaną.

Nie jest to czymś tak nadzwyczajnym, jak się z początku zdaje, że jakaś umiejętność może co do wszystkich w jej zakres wchodzących pytań (*questiones domesticae* [=pytań domowych]) wymagać i oczekiwać samych *pewnych* rozwiązań, chociaż ich na razie jeszcze bodaj nie znaleziono. Oprócz filozofii transcendentalnej mamy dwie jeszcze czyste umiejętności rozumowe, jedną treści wyłącznie spekulatywnej, drugą — praktycznej: *czystą matematykę i czystą moralność*. Czyż słyszano kiedykolwiek, żeby, niby to z powodu nieuniknionej niewiadomości warunków, podawano za niepewne, jaki jest zupełnie dokładny stosunek średnicy do okręgu koła w liczbach wymiernych i niewymiernych? Ponieważ za pomocą pierwszych nie może on być wyrażony całkiem dokładnie, a za pomocą drugich nie został jeszcze wynaleziony: to osądzono, że przynajmniej niemożliwość takiego rozwiązania może być poznana na pewno, a Lambert¹⁸⁸ dał na to dowód. — W powszechnych zasadach obyczajowości nie może być nic niepewnego, bo twierdzenia albo są zgola bezwartościowe i bezsensowne, albo wypływać muszą jedynie z naszych pojęć rozumowych. — Natomiast w przyrodoznawstwie istnieje nieskończenie wiele domysłów, co do których nigdy nie można spodziewać się pewności, gdyż zjawiska przyrody są przedmiotami, które są nam dawane niezależnie od pojęć naszych, do których zatem klucz nie w nas i nie w naszym czystym myśleniu, lecz poza nami się znajduje i właśnie dlatego w wielu wypadkach nie może zostać odszukany, a więc i bezpiecznego otwarcia skrytki oczekiwać niepodobna. Nie zaliczam do tego pytań Analityki transcendentalnej, dotyczących dedukcji naszego czystego poznania, gdyż obecnie rozprawiamy tylko o pewności sądów co do przedmiotów, a nie co do źródła samychże pojęć naszych.

Nie będziemy tedy mogli uchylić się od obowiązku rozwiązania krytycznego przynajmniej przedłożonych pytań rozumowych tym sposobem, że podniesiemy skargi na ciasne obręby naszego rozumu i z pozorem pełnego pokory przeświadczenia wyznamy, że przechodzi to nasz rozum wymiarkować, czy świat od wieków istnieje, czy też ma początek, czy obszar świata w nieskończoność zapełniony jestestwami, czy też zamknięty w pewne granice; czy cośkolwiek w świecie jest pojedynczym, czy też wszystko musi być dzielonym w nieskończoność; czy istnieje wytwarzanie i dokonywanie z wolności, czy też wszystko zawisło u łańcucha porządku przyrodzonego i na koniec czy istnieje jakieś całkiem bezwarunkowe i w sobie konieczne jestestwo, czy też wszystko co do istnienia swego jest uwarunkowane, a więc zewnętrznie zależne i samo w sobie przypadkowe. Wszystkie te pytania bowiem dotyczą przedmiotu, który nigdzie indziej danym być nie może, tylko w myślach naszych, — mianowicie wręcz bezwarunkowej całkowitości syntezy zjawisk. jeżeli o tym nie możemy z naszych własnych pojęć nic pewnego powiedzieć i wymiarkować: to nie powinniśmy składać winy na rzecz, ukrywającą się przed nami, gdyż rzecz taka (ponieważ nigdzie poza ideą naszą nie napotyka się) zgola daną być nie może, lecz musimy szukać przyczyny w samej idei naszej, będącej zagadnieniem, nie dopuszczającym żadnego rozwiązania, o którym jednak uparcie utrzymujemy, jakoby mu odpowiadał jakiś rzeczywisty przedmiot. Wyraźne wykazanie dialektyki, tkwiącej w samymże pojęciu naszym, rychło by nas przejęło zupełną pewnością o tym, co mamy sądzić ze względu na takie pytanie.

Waszej wymówce co do niepewności w sprawie tych zagadnień można najprzód przeciwstawić pytanie, na które przynajmniej wyraźnie musicie odpowiedzieć, skąd biorą się u was idee, których rozwikłanie płacze was tutaj w taką trudność? Czy to snadź zjawiska, których wyjaśnienia potrzebujecie, i co do których z powodu tych idei, macie jeno wyszukać zasady czy prawidło ich wykładu? Przypuśćcie, że przyroda odkryła się przed wami całkowicie, że przed zmysłami waszymi i świadomością nic nie jest zasłoniętym z tego wszystkiego, co się nasuwa oglądowi waszemu: to przecie żadnym a żadnym do-

¹⁸⁸ Lambert, Jan Henryk (1728–1777) — matematyk i filozof, głośny w swoim czasie z prac logicznych, metafizycznych, fizycznych i matematycznych, dał początek nauce o mierzeniu natężenia światła (*photometria*), odkrył teorię tuby do przesyłania głosu itp. Główne jego prace są: *Kosmologische Briefe über die Einrichtung des Weltbaus* (1761), *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein* (1764), *Architektonik* (1771). [przypis redakcyjny]

świadczeniem nie będziecie mogli poznać *in concreto* przedmiotu waszych idei (bo to, prócz tego zupełnego oglądu wymaga jeszcze ukończonej syntezy i świadomości jej absolutnej całkowitości, czego nie umożliwi żadne empiryczne poznawanie), a więc żadne pytanie wasze zgoła nie może być ku wyjaśnieniu jakiego bądź zachodzącego zjawiska zadawane w sposób konieczny, a zatem jakby przez sam przedmiot. Przedmiot taki bowiem nigdy wam się nasunąć nie może, gdyż żadne możliwe doświadczenie dać go nie zdoła. Ze wszystkimi możliwymi spostrzeżeniami wciąż skrepowani jesteście *warunkami* czy to w przestrzeni, czy w czasie, i nie dochodzicie do niczego bezwarunkowego, aby wymiarkować, czy ten czynnik bezwarunkowy stwierdzić trzeba w absolutnym początku syntezy, czy też w absolutnej całkowitości szeregu bez wszelkiego początku. Wszystkość atoli w znaczeniu empirycznym jest zawsze porównawcza tylko, bezwzględna wszystkość wielkości (wszechświat), podzielności, pochodzenia, warunku istnienia w ogóle, ze wszystkimi pytaniami, czy ona ma być wywołana skończoną czy też w nieskończoność ciągnącą się syntezą, — nic a nic nie obchodzi żadnego możliwego doświadczenia. Tak np. nie moglibyście zjawisk jakiegoś ciała objaśnić ani odrobinę lepiej, ani choćby tylko inaczej, czy przypuszczicie, że się składa z części pojedynczych, czy też stale zawsze ze złożonych; bo nigdy się nie zdarzy ani zjawisko całkiem pojedyncze, ani też jakies nieskończone złożenie. Zjawiska o tyle jeno domagają się wyjaśnienia, o ile warunki ku ich wyjaśnieniu dane są w spostrzeganiu; wszystko zaś, co by kiedykolwiek danym w nich być mogło, zebrane w *całości bezwzględnej*, już wcale spostrzeżeniem nie jest. A właśnie ta to wszystkość wyjaśniona być powinna, jeśli transcendentalnym zagadnieniom rozumu ma stać się zadość.

A ponieważ samo rozwiązanie tych zagadnień nigdy nastąpić nie może w doświadczeniu, nie możecie więc powiedzieć, że jest niepewnym, co by w tej mierze przyznać należało przedmiotowi. Bo wasz przedmiot jest tylko w waszym mózgu i poza nim zgoła danym być nie może; stąd o to jeno dbać powinniście, byście z samymi sobą byli zgodni i strzegli się amfibolii, czyniącej waszą ideę rzekomym wyobrażeniem jakiegoś empirycznie danego, a więc wedle praw doświadczenia poznać się dającego przedmiotu. Rozwiązanie tedy dogmatyczne nie jest zaiste, niepewne, lecz niemożliwe. Krytyczne zaś, mogące być zupełnie pewnym, nie rozważa pytania przedmiotowo, lecz według podwaliny poznania, na której się ono opiera.

ANTYNOМИИ CZYSTEGO ROZUMU ROZDZIAŁ PIĄTY. SCEPTYCZNE PRZEDSTAWIENIE PYTAŃ KOSMOLOGICZNYCH POPRZEZ WSZYSTKIE CZTERY TRANSCENDENTALNE IDEE

Chętnie byśmy odstąpili od żądania, żeby na pytanie nasze odpowiedziano dogmatycznie, gdybyśmy już z góry pojęli, że jakkolwiek wypadłaby odpowiedź, zwiększyłaby tylko niewiedomość naszą i z jednej niezrozumiałości pchałaby do drugiej, z jednej ciemności w jeszcze większą, a może nawet i w sprzeczności. Jeśli pytanie nasze obliczone jest tylko na potwierdzenie lub zaprzeczenie, to roztropnie postąpiono, że przypuszczalne dowody odpowiedzi na razie odłożono na bok, a zastanawiano się przede wszystkim nad tym, co by się zyskało, gdyby odpowiedź wypadła na jedną stronę, a co gdyby — na przeciwną. Gdy się tedy zdarzy, że w obu razach wystąpi po prostu niedorzeczność (nonsens), to mamy uzasadnioną zachętę do roztrząśnięcia pytania naszego krytycznie i zobaczenia, czy też ono nie opiera się na jakimś bezpodstawnym założeniu i igra sobie z ideą, która swą fałszywość wyraźniej zdradza w zastosowaniu i w następstwach swoich, aniżeli w odosobionym wyobrażeniu. Oto jest wielka korzyść, jaką zapewnia sceptyczny sposób obrabiania pytań, zadawanych przez czysty rozum czystemu rozumowi: pozbywamy się przez to wielkiego dogmatycznego zapasu małym zachodem, by na jego miejscu usadowić trzeźwą krytykę, która, jako prawdziwy *katartikon*, szczęśliwie odciągnie przywidzenie wraz z jego orszakiem, wszystkowiedztwem.

Stąd, gdybym o idei kosmologicznej mógł z góry wiedzieć, że na którąkolwiek stronę bezwarunkowości w odwrotowej syntezie zjawisk się przerwuci, to dla każdego *pojęcia rozsądkowego* będzie albo *za duża*, albo *za mała*; tobym pojął, że ponieważ tamta (synteza) ma jedynie do czynienia z przedmiotem doświadczenia, mającego odpowiadać jakiemuś

możliwemu pojęciu rozsądkowemu, to ta [idea] musi być całkiem czcza i bez znaczenia, gdyż nie przystaje do niej żaden przedmiot, chociażbym go do niej nie wiem jak dopasowywał. A takim jest rzeczywiście wypadek ze wszystkimi pojęciami o świecie, które też właśnie dlatego wikłają rozum, dopóki przy nich obstaje, w nieuchronną antynomię. Bo przypuśćcie:

Po pierwsze, że świat nie ma wcale początku, to jest on dla waszego pojęcia *za duży*, gdyż ono, opierając się na kolejnym odwrocie, nigdy nie może osiągnąć całej upłynionej wieczności. Jeśli zaś powiecie, że *ma początek*, to jest znowuż dla waszego pojęcia rozsądkowego w koniecznym empirycznym odwrocie *za mały*. Bo ponieważ początek wciąż jeszcze każe się domyślać czasu, który poprzedza, więc nie jest jeszcze bezwarunkowym, a prawo empirycznego użycia rozsądku wymaga po was, byście pytali o wyższy jeszcze warunek czasu, a świat jest tym sposobem widocznie *za mały* dla tego prawa. — Tak samo rzecz się ma i co do podwójnej odpowiedzi na pytanie o wielkość świata pod względem przestrzeni. Bo jeżeli *jest ona nieskończoną* i nieograniczoną, to jest dla wszelkiego możliwego empirycznego pojęcia *za dużą*. Jeżeli zaś *jest skończoną* i ograniczoną, to jeszcze pytacie słusznie: co określa tę granicę? Późna przestrzeń nie jest istniejącym sam przez się współzależnikiem rzeczy i nie może być wcale warunkiem, przy którym moglibyście się zatrzymać, ani też tym mniej warunkiem empirycznym, który by tworzył część możliwego doświadczenia. (Bo któż może mieć jakieś doświadczenie co do czczej próżni?) A do bezwzględnej całkowitości syntezy empirycznej zawsze się wymaga, aby czynnik bezwarunkowy był pojęciem doświadczalnym. A więc *świat ograniczony* — jest dla waszego pojęcia *za mały*.

Po wtóre, jeżeli każde zjawisko w przestrzeni (materia) składa się z *nieskończenie wielu części*, to odwrót dzielenia jest dla waszego pojęcia zawsze *za duży*, a jeżeli dzielenie przestrzeni ma *ustać* przy jakim bądź swym członie (przy pojedynczości), to jest dla idei czynnika bezwarunkowego *za mały*. Człon ten bowiem zawsze jeszcze pozostawia możliwość odwrotu do wielu zawartych w nim części.

Po trzecie, jeżeli przypuśćcie, że we wszystkim, co się dzieje w świecie, nie ma nic prócz skutku wedle praw *przyrody*, to przyczynowość przyczyny jest bądź co bądź znowuż czymś dziejącym się, i koniecznym czyni wasz odwrót do jeszcze wyższej przyczyny, a więc i przedłużenie szeregu warunków a parte priori bez zatrzymania się. Sama więc tylko działająca *przyroda* jest dla wszelkiego pojęcia waszego, w syntezie zdarzeń świata, *za duża*. — Jeśli zaś wybieriecie tam i ówdzie zdarzenia *działane przez same siebie*, więc wytwarzanie z *wolności*, to ściga was pytanie „dlaczego” wedle nieuchronnego prawa przyrody i zmusza was wyjść poza ten punkt według przyczynowego prawa doświadczenia, i przekonywacie się, że taka całkowitość powiązania zdarzeń jest dla waszego koniecznego empirycznego pojęcia *za mała*.

Po czwarte, jeżeli przyjmiecie *wręcz konieczne jestestwo* (czy to świat sam, czy coś w świecie, czy przyczynę świata), to sadowicie je w jakimś, od wszelkiej danej chwili nieskończenie odległym czasie; gdyż inaczej byłoby zależnym od jakiegoś innego a dawniejszego istnienia. W takim razie jednak ta istota jest dla waszego empirycznego pojęcia niedostępna i *za duża*, ażebyście mogli dostać się do niej kiedykolwiek przy pomocy jakiego bądź przedłużanego odwrotu. — Jeżeli zaś waszym zdaniem wszystko, co należy do świata (czy to jako uwarunkowane czy jako warunek) jest *przypadkowe*: to każde dane wam istnienie jest dla waszego pojęcia *za małe*. Bo ono zmusza was do oglądania się wciąż jeszcze za jakimś innym istnieniem, od którego tamto zależy.

We wszystkich tych wypadkach powiedzieliśmy, że *idea świata* jest dla empirycznego odwrotu, więc dla każdego możliwego pojęcia rozsądkowego, albo *za duża*, albo też *za mała*. Dlaczego żeśmy nie wyrazili się na wspak i nie powiedzieli, że w pierwszym wypadku pojęcie empiryczne jest dla idei zawsze *za małe*, w drugim zaś — *za duże*. że zatem wina tkwi niby w empirycznym odwrocie, zamiast oskarżać ideę kosmologiczną, że się albo *za dużo* albo *za mało* oddala od swego celu, to jest od możliwego doświadczenia? Powód był taki. Możliwe doświadczenie jest tym, co pojęciom naszym jedynie nadać może realność; inaczej, wszelkie pojęcie jest tylko ideą, bez prawdziwości i odnoszenia się do jakiegoś przedmiotu. Stąd możliwe empiryczne pojęcie było miarą, wedle której musieliśmy oceniać ideę, czy jest jeno ideą i rzeczą myślną, czy też odnajduje przedmiot swój w świecie. Bo mówi się, że coś jest stosunkowo do czegoś drugiego *za dużym* albo

za małym, o tym tylko, co przyjmujemy jeno ze względu na to drugie, wedle którego musi być urządzonym. Do igraszki starożytnych szkół dialektycznych należało także i to pytania: jeżeli kula nie wchodzi w dziurę, to jak trzeba powiedzieć: czy kula jest za duża, czy też dziura za mała? W tym wypadku obojętne to, jak się zechcecie wyrazić; gdyż nie wiecie, co z dwojga istnieje jedno dla drugiego. Natomiast nie powiecie: człowiek jest dla swego ubrania za długi, tylko: ubranie jest dla człowieka za krótkie.

Przynajmniej więc naprowadzeni zostaliśmy na uzasadnione podejrzenie, że idee kosmologiczne, a z nimi wszystkie spór z tobą toczące rozumkowe twierdzenia, mają może za podstawę jakieś czcze i urojone tylko pojęcie o sposobie, w jaki zostaje nam dany przedmiot tych idei; a podejrzenie to już nas zdoła wwiesić na ślad rzetelny odkrycia mamidla, które nas tak długo obłąkiwało.

ANTYNOMII CZYSTEGO ROZUMU ROZDZIAŁ SZÓSTY. IDEALIZM TRANSCENDENTALNY JAKO KLUCZ DO ROZWIĄZANIA DIALEKTYKI KOSMOLOGICZNEJ

W Estetyce transcendentalnej wykazaliśmy dostatecznie, że wszystko, co oglądamy w przestrzeni lub w czasie, więc wszystkie przedmioty możliwego dla nas doświadczenia, są tylko zjawiskami, to jest wyobrażeniami jedynie, które tak, jak zostają wyobrażone, jako jestestwa rozciągle lub szeregi przemian, nie posiadają wcale, poza myślami naszymi, opartego na sobie istnienia. Taką teorię nazywam *idealizmem transcendentalnym*¹⁸⁹. Realista, w znaczeniu transcendentalnym, z tych modyfikacji zmysłowości naszej wytwarza rzeczy bytujące same w sobie, a stąd *gole wyobrażenia* czyni przedmiotami samymi w sobie.

Krzywdzono by nas, przypisując nam od tak dawna osławiony idealizm empiryczny, który, przyjmując właściwą rzeczywistość przestrzeni, zaprzecza istnienia w niej jestestw rozciąglych, a przynajmniej poczytuje za wątpliwe, tak że między sennym marzeniem a prawdą nie czyni w tej mierze dostatecznie dowodnej różnicy. Co się tyczy zjawisk zmysłu wewnętrznego w czasie, w tych, jako rzeczach rzeczywistych, nie znajduje on żadnej trudności, ba, utrzymuje nawet, że to wewnętrzne doświadczenie jedynie i wyłącznie dostatecznie dowodzi rzeczywistego istnienia przedmiotu swego (samego w sobie), (z całym tym określeniem czasowym).

Nasz idealizm transcendentalny zezwala natomiast, iżby przedmioty oglądu zewnętrznego, jak są oglądane w przestrzeni, były też rzeczywistymi, a w czasie wszystkie przemiany, jak je wyobraża zmysł wewnętrzny. Bo ponieważ przestrzeń jest już formą owego oglądu, który nazywamy zewnętrznym, a bez przedmiotów w nim nie byłoby żadnego zgoła wyobrażenia empirycznego: to możemy i musimy rozciągle w nim jestestwa uważać za rzeczywiste; a tak samo jest i co do czasu. Ale sama owa przestrzeń, wraz z tym czasem, a razem z obojgiem wszystkie zjawiska nie są przecież same w sobie *rzeczami*, lecz tylko wyobrażeniami jedynie i nie mogą zgoła istnieć poza umysłem naszym; a nawet wewnętrzny a zmysłowy ogląd naszego umysłu (jako przedmiotu świadomości), którego określenie wyobrażone jest przez kolejne następstwo różnych stanów w czasie, nie jest również właściwą jaźnią, jak ona istnieje sama w sobie, czyli podmiotem transcendentalnym, lecz tylko danym zmysłowości zjawiskiem tego nam nieznanego jestestwa. Istnienia tego wewnętrznego zjawiska, jako rzeczy bytującej sama w sobie, uznać nie można, gdyż jego warunkiem jest czas, który nie może być wcale określeniem jakiej bądź rzeczy samej w sobie. W przestrzeni zaś i w czasie prawda empiryczna zjawisk jest dostatecznie ubezpieczona, i od pokrewieństwa z sennym marzeniem należycie wyróżniona, jeżeli oboje rzetelnie i nieprzerwanie łączą się w doświadczeniu według praw empirycznych.

Według tego przedmioty doświadczenia nigdy nie bywają dawane same w sobie, lecz tylko w doświadczeniu i poza nim zgoła nie istnieją. Że na księżycu mogą być mieszkańcy, choć ich nigdy żaden człowiek nie dostrzegł, na to bądź co bądź przystać trzeba; ale znaczy to tyle jeno, że w możliwym postępie doświadczenia mogliśmy z nimi się spotkać, gdyż

¹⁸⁹ Taką teorię nazywam *idealizmem transcendentalnym* — „Nazywałem zresztą niekiedy także *idealizmem formalnym*, by go odróżnić od *materialnego*, tj. pospolitego, który o istnieniu samych rzeczy zewnętrznych powątpiewa lub też go zaprzecza. W niektórych wypadkach lepiej będzie podobno posługiwać się tym wyrażeniem, niż powyżej podanym, aby zapobiec wszelkiemu błędnemu tłumaczeniu”. Uwaga ta jest dodatkiem drugiego wydania. [przypis tłumacza]

rzeczywistym jest wszystko, co zostaje w łączności [*in einem Context*] z jakimś spostrzeżeniem według praw pochodzenia empirycznego. Są one tedy w takim razie rzeczywistymi, jeśli się znajdują w empirycznym związku z moją rzeczywistą świadomością, chociaż przez to same w sobie, tj. poza owym postępowaniem doświadczenia, nie są rzeczywistymi.

Nam nie jest dane rzeczywiście nic prócz spostrzeżenia i empirycznego pochodzenia od tego do innych możliwych spostrzeżeń. Bo zjawiska, jako wyobrażenia jedynie, są same w sobie rzeczywistymi tylko w spostrzeganiu, które istotnie niczym innym nie jest jeno rzeczywistością wyobrażenia empirycznego, tj. zjawiska. Przed spostrzeżeniem nazywać zjawisko rzeczą rzeczywistą, znaczy albo to, że w rozwoju doświadczenia musimy napotkać takie wrażenie, albo też nic zgoła nie znaczy. Bo że ono istnieje samo w sobie, bez odnoszenia się do zmysłów naszych i możliwego doświadczenia, to można by bądź co bądź powiedzieć, gdyby mowa była o rzeczy samej w sobie. Ale tu się mówi jeno o zjawisku w przestrzeni i czasie, które oboje nie są wcale określeniami rzeczy samych w sobie, lecz tylko zmysłowości naszej; stąd to, co w nich jest (zjawiska), nie jest czymś samym w sobie, lecz wyobrażeniami tylko, które jeśli nie są dane w nas (w spostrzeganiu), to nigdzie indziej się nie napotkają.

Zmysłowa władza oglądania jest właściwie tylko bierną wrażliwością otrzymywania w pewien sposób wyobrażeń, których stosunek do siebie jest czystym oglądem przestrzeni i czasu (gołymi formami zmysłowości naszej), i które, o ile w tym stosunku (w przestrzeni i czasie) powiązane są z sobą i określić się dają wedle praw jedności doświadczenia, zowią się *przedmiotami*. Niezmysłowa przyczyna tych wyobrażeń jest nam zupełnie nieznaną, nie możemy jej tedy oglądać jako przedmiotu, gdyż przedmiotu takiego nie powinniśmy sobie wyobrażać ani w przestrzeni ani w czasie (jako warunkach zmysłowego jeno wyobrażenia), a bez tych warunków nie możemy pomyśleć żadnego oglądu. Możemy jednak myślną jedynie przyczynę zjawisk w ogóle nazwać przedmiotem transcendentalnym, w tym jeno celu, ażeby mieć coś, co odpowiada zmysłowości jako biernej wrażliwości. Temu przedmiotowi transcendentalnemu możemy przypisać cały obszar i łączność naszych możliwych spostrzeżeń i powiedzieć, iż on jest dany sam w sobie przed wszelkim doświadczeniem. Zjawiska zaś, jemu odpowiadające, nie są dane same w sobie, lecz tylko w tym doświadczeniu, gdyż są jedynie wyobrażeniami, które tylko jako spostrzeżenia oznaczają pewien rzeczywisty przedmiot, mianowicie jeżeli to spostrzeżenie łączy się ze wszystkimi innymi według prawideł jedności doświadczałnej. I tak można powiedzieć: rzeczy rzeczywiste czasu minionego są dane w transcendentalnym przedmiocie doświadczenia; ale dla mnie są one przedmiotami i w czasie minionym rzeczywistymi o tyle jeno, o ile sobie wyobrażam, że odwrotowy szereg możliwych spostrzeżeń (czy to za wskazówką dziejów, czy za śladami przyczyn i skutków) według praw empirycznych; jednym słowem, bieg świata prowadzi do upłynionego szeregu czasowego jako warunku chwili obecnej, która w takim razie wyobrażoną zostaje jako rzeczywista przecie tylko w łączności możliwego doświadczenia, nie zaś sama w sobie; tak iż wszystkie od niepamiętnych czasów przed moim istnieniem minione zdarzenia oznaczają jedynie tylko możliwość przedłużenia łańcucha doświadczeń, poczynając od spostrzeżenia obecnego, a cofając się ku warunkom, określającym je co do czasu.

Jeżeli zatem wyobrażam sobie wszystkie istniejące przedmioty zmysłów razem we wszystkich czasach i we wszystkich przestrzeniach, to nie umieszczam ich tam przed doświadczeniem, lecz wyobrażenie to jest po prostu myślą jeno o możliwym doświadczeniu, w jego bezwzględnej zupełności. W nim tylko jedynie dane są owe przedmioty (będące jeno wyobrażeniami). Że zaś mówi się, iż one istnieją przed wszelkim doświadczeniem moim, to znaczy tylko, że można je napotkać w tej części doświadczenia, ku której, poczynając od spostrzeżenia, przede wszystkim podążać muszę. Przyczyna warunków empirycznych tego pochodzenia, więc i to, na jakie człony, lub też jak daleko na nie w odwrocie natrafić mogę, jest transcendentalna, a stąd z konieczności nieznaną ni. Lecz też o nią nie idzie, tylko o prawo pochodzenia doświadczenia, w którym nie zostają dane przedmioty, mianowicie zjawiska. A w wyniku wszystko to jedno, czy powiem, że w empirycznym pochodzie w przestrzeni mogę trafić na gwiazdy, stokroć bardziej odległe niż te najdalsze, jakie widzę; lub czy powiem, iż być może natrafiło by się na takie w przestrzeni świata, lubo ich nigdy człowiek nie dostrzegł, ani nie dostrzeże; bo chociażby one jako rzeczy same w sobie, nie odnosząc się do możliwego doświadczenia, dane

były w ogóle, to dla mnie przecie są niczym, więc nie są wcale przedmiotami, o ile nie zawierają się w szeregu odwrotu empirycznego. W dalszym dopiero zastosowaniu, kiedy właśnie te zjawiska mają być użyte dla idei kosmologicznej o całości bezwzględnej, a zatem kiedy idzie o pytanie, przekraczające granice możliwego doświadczeniu, wyróżnienie sposobu, w jaki pojmujemy rzeczywistość pomyślanych przedmiotów zmysłowych, staje się ważnym, aby zapobiec zwodniczemu urojeniu, które nieuchronnie wypłynąć musi z fałszywego tłumaczenia naszych własnych pojęć doświadczalnych.

ANTYNOMII CZYSTEGO ROZUMU ROZDZIAŁ SIÓDMY. KRYTYCZNE ROZSTRZYGNIECIE KOSMOLOGICZNEGO SPORU ROZUMU Z SAMYM SOBĄ

Cała antynomia czystego rozumu polega na dowodzie dialektycznym: Jeżeli dany jest czynnik uwarunkowany, to dany jest także cały szereg wszystkich jego warunków. A ponieważ przedmioty zmysłów dane nam są jako uwarunkowane, więc itd. Przez ten wniosek rozumowy, w którym poprzednik wydaje się tak naturalnym i zrozumiałym, wprowadzone zostają, wedle różnorodności warunków (w syntezie zjawisk), o ile wytwarzają szereg, w takiejże liczbie idee kosmologiczne, domagające się bezwzględnej całkowitości tych szeregów i tym właśnie sposobem wciągające nieuchronnie rozum w spór ze samym sobą. Zanim atoli odkryjemy zwodniczość tego rozumującego dowodu, musimy się do tego przysposobić przez sprostowanie i określenie pewnych pojęć w nim występujących.

Najprzód, zdanie następne jest jasne i niewątpliwie pewne, że, jeśli dany jest czynnik uwarunkowany, przez to samo *zadany* [*aufgegeben*] nam jest odwrot do szeregu wszystkich jego warunków; gdyż samo już pojęcie czegoś uwarunkowanego pociąga za sobą to, iż coś odnosimy do jakiegoś warunku, a jeżeli ten jest znowuż uwarunkowany, — do dalszego warunku, i tak dalej przez wszystkie człony szeregu. Zdanie to więc jest analityczne i wyższym jest ponad wszelki strach wobec krytyki transcendentalnej. Jest ono logicznym wymagalnikiem rozumu, żeby owo powiązanie pojęcia z jego warunkami, tkwiące już w samymże pojęciu, rozsądkiem pochwyć i prowadzić tak daleko, jak tylko można.

Następnie: jeżeli zarówno czynnik uwarunkowany, jak i jego warunek są rzeczami samymi w sobie, to, jeżeli pierwszy został dany, odwrot ku drugiemu jest już nie tylko zadany, lecz też przez to samo rzeczywiście razem *dany*; a ponieważ popłaca to co do wszystkich członów szeregu, danym jest równocześnie zupełny szereg warunków, więc też i czynnik bezwarunkowy, albo raczej z góry przyjęto, że czynnik uwarunkowany, który możliwym był tylko wskutek owego szeregu, jest dany. Tutaj synteza czynnika uwarunkowanego z jego warunkiem jest syntezą rozsądku tylko, wyobrażającego rzeczy, *jak są*, nie zważając na to, czy i jakim sposobem dojść możemy do ich znajomości. — Przeciwnie, kiedy mam do czynienia ze zjawiskami, które, jako wyobrażenia tylko, wcale nie są dane, jeżeli nie dochodzę do ich znajomości (tj. do nich samych, gdyż one są po prostu tylko empirycznymi wiadomościami); to nie mogę powiedzieć w tym samym znaczeniu: jeśli dany jest czynnik uwarunkowany, to dane są także wszystkie jego warunki (jako zjawiska), a stąd nie mogę żadną miarą wnioskować o bezwzględnej całkowitości ich szeregu. Bo *zjawiska* same nie są, w ujęciu, niczym innym, jeno empiryczną syntezą (w przestrzeni i czasie), a zatem w niej tylko są dane. Otóż wcale nie wynika stąd, że jeśli czynnik uwarunkowany (w zjawisku) jest dany, to przez to daną jest razem i z góry dopuszczoną synteza, tworząca jego empiryczny warunek, bo ta znajdzie się dopiero w odwróceniu, a nigdy bez niego. Ale w takim wypadku można zaiste to powiedzieć, że *odwrot* ku warunkom, tj. nieprzerwana empiryczna synteza jest po tej stronie nakazana albo *zadana* i że nie może braknąć warunków, które daje ten odwrot.

Z tego widnieje, że poprzednik kosmologicznego wniosku rozumowego bierze czynnik uwarunkowany w transcendentalnym znaczeniu czystej kategorii; następnik zaś w empirycznym znaczeniu pojęcia rozsądkowego stosowanego jeno do zjawisk; że zatem spotykamy tu owo dialektyczne oszukaństwo, które nazywa się *sophisma figurae dictionis*¹⁹⁰.

¹⁹⁰*sophisma figurae dictionis* — sofizmat ten nazywa się po grecku *σχῆμα λέξεως*. Trentowski nazwał go „przeklecią” i dał taki łatwy do spamiętania przykład: „Kant nie był Arystotelesem; Arystoteles był filozofem; Kant przeto nie był filozofem”. Tu przymiot (filozof) zmieszano z rzeczą (osobą Arystotelesa) i popełniono „zdradnik” (*Myślini* II, 385). Jest to również odmiana mylnika, zwanego *quaternio terminorum* [...]. [przypis redakcyjny]

Oszukaństwo to jednak nie jest wcale sztuką, lecz zupełnie naturalnym omamieniem pospolitego rozumu. Bo przez nie z góry dopuszczamy (w poprzedniku) warunki i ich szereg, niby *nieopatrznie* [*unbesehen*], że jeżeli coś jest danym jako uwarunkowane, ponieważ to jest po prostu tylko wymaganiem logicznym uznawania zupełnych przesłanek do danego wyniku; a w takim powiązaniu czynnika uwarunkowanego z jego warunkiem nie napotyka się żadnego porządku czasowego; przypuszczamy je same w sobie jako dane *równocześnie*. Dalej również jest naturalnym (w następniku), uważać zjawiska za rzeczy same w sobie jak również przedmioty dane tylko rozsądkowi, jak to się stało w poprzedniku, kiedy oderwałem się od wszelkich warunków oglądu, pod którymi jedynie dane być mogą przedmioty. Otóż przeoczyliśmy tutaj nader ważną różnicę między pojęciami. Synteza czynnika uwarunkowanego z jego warunkiem i cały szereg tych drugich (w poprzedniku) nie miała w sobie nic z ograniczeń co do czasu i żadnego pojęcia kolejności. Natomiast synteza empiryczna i szereg warunków w zjawisku (który zostaje podciągnięty w następniku) dane są z konieczności kolejno i tylko w czasie jedno po drugim; a zatem tutaj nie mogłem tak jak tam z góry przypuszczać bezwzględnej całkowitości syntezy i wyobrażonego przez nią szeregu, gdyż tam wszystkie człony szeregu dane są same w sobie (bez warunku czasowego), a tu możliwe są jedynie przez kolejny odwrót, który przez to tylko jest dany, że go się dokonywa rzeczywiście.

Po wykryciu takiego pośliznięcia się dowodu branego wspólnie za podstawę (twierdzeń kosmologicznych), można obie spierające się strony słusznie odprawić, jako takie, co swego żądania nie opierają na żadnym uzasadnionym tytule. Ale przez to ich zwada jeszcze się nie kończy o tyle, że nie zostały przekonane, iż obie, lub też jedna z dwu nie mają słuszności (w wyniku) w sprawie samej, przez siebie popieranej, chociaż nie umiały oprzeć jej na dzielnym dowodzeniu. Nic przecie jaśniejszym się nie wydaje nad to, że z dwu tych stron, z których jedna utrzymuje: świat ma początek, druga: świat nie ma początku, lecz istnieje od wieków wiecznych, powinna by któraś mieć słuszność. Jeżeli jednak tak jest, to ponieważ jasność po obu stronach jest równa, niepodobna więc nigdy wymiarkować, która strona ma słuszność, a spór trwa dalej jak poprzednio, chociaż spierającym się trybunał rozumu nakazał, żeby dali spokój. Nie ma już tedy środka zakończenia sporu stanowczo i ku zadowoleniu stron obu; chyba że, ponieważ mogą tak pięknie zbijać się nawzajem, przekonamy ich wreszcie, że spierają się nie wiadomo o co i że pewna transcendentna złuda wymalowała im jakąś rzeczywistość tam, gdzie jej odnaleźć niepodobna. Na tę drogę załatwienia sporu, nie dającego się załatwić sądownie, puścimy się obecnie.

Zenon Eleata, dialektyk subtelny, dostał już od Platona jako lekkomyślny sofista naganą za to, że, by wykazać swą sztukę, starał się toż samo zdanie udowodniać pozornymi argumentami, a niebawem potem obalać równie silnymi. Utrzymywał on, że Bóg (prawdopodobnie był to u niego świat tylko) nie jest ani skończony, ani nieskończony, że nie jest ani w ruchu, ani w spoczynku, że do żadnej innej rzeczy nie jest ani podobny, ani niepodobny. Zdawało się tym, co go w tej mierze oceniali, jakoby chciał oba sprzeczne z sobą twierdzenia całkowicie odrzucić, co przecie jest niedorzecznością. Atoli ja nie sądzę, iżby go słusznie obarczać było można tym zarzutem. Pierwsze z tych zdań niebawem oświetlę dokładniej. Co do reszty, to jeżeli przez wyraz: *Bóg* rozumiał wszechświat, musiał bądź co bądź powiedzieć, że ten ani jest trwale obecnym na swoim miejscu (w spoczynku), ani też, że je zmienia (porusza się), ponieważ wszystkie miejsca są tylko we wszechświecie, a on sam zatem *nie jest w żadnym miejscu*. Jeżeli wszechświat obejmuje w sobie wszystko, co istnieje, to o tyle nie jest do *żadnej innej rzeczy* ani podobny, ani niepodobny, bo poza nim nie ma *żadnej innej rzeczy*, z którą by mógł być porównany. Jeżeli dwa sporne ze sobą sądy każą się domyślać niedorzecznego [*unstatthafte*] warunku, to odpadają oba, bez względu na swe przeciwieństwo (które właściwie nie jest wcale sprzecznością), ponieważ odpada warunek, pod którym jedynie każde z tych zdań miało płacić.

Gdyby ktoś powiedział, że każde ciało albo pachnie przyjemnie, albo nie pachnie przyjemnie, to coś trzeciego zdarzyć się może, mianowicie, że nie pachnie wcale (nie wydziela woni), a tak oba sporne zdania mogą być mylnymi. Jeżeli zaś powiem: ono jest albo pachnące albo nie pachnące (*vel suaveolens vel non suaveolens*), to oba zdania

są ze sobą wręcz-sprzeczne i tylko pierwsze jest mylnym, odwrotnik zaś jego wręcz-sprzeczny, mianowicie: niektóre ciała są niepachnące — obejmuje w sobie także ciała, które wcale woni nie wydają. W poprzednim przeciwstawieniu (*per disparata* [=przez pojęcia przeciwne]) przypadkowy warunek pojęcia o ciałach (zapach) *pozostawał* jeszcze przy spornym sądzie i nie został przezeń razem usunięty, dlatego drugie twierdzenie nie było wręcz-sprzecznym odwrotnikiem pierwszego.

Kiedy więc powiadam: świat jest co do przestrzeni albo nieskończony, albo nie jest nieskończony (*non est infinitus*); to, jeżeli pierwsze zdanie jest mylne, jego wręcz-sprzeczny odwrotnik: świat nie jest nieskończony, musi być prawdziwy. Przez to usuwałbym tylko jakiś świat nieskończony, ale nie stwierdzałbym jakiegoś innego, mianowicie skończonego. Gdyby się jednak rzekło: świat jest albo nieskończony albo skończony (nie-nieskończony), to oba zdania mogłyby być mylne. Bo w tym wypadku uważam świat za określony sam w sobie co do swej wielkości, gdy w odwrotniku, nie tylko usuwam nieskończoność, a z nią razem całe może odrębne istnienie świata, jako rzeczy rzeczywistej samej w sobie, co może być również mylnym, mianowicie, jeśliby świat nie miał być dany wcale jako *rzecz sama w sobie*, a więc co do wielkości swej ani jako nieskończony, ani jako skończony. Niech mi wolno będzie taką przeciwstawność (*oppositio*) nazwać *dialektyczną*; a przeciwstawność ze sprzeczności — *analityczną*. A zatem z dwu dialektycznie sobie przeciwstawnych sądów mogą oba być mylne dlatego, że jeden nie tylko przeczy, lecz jeszcze więcej wypowiada, niż się wymaga od zaprzeczenia.

Jeżeli dwa znania: świat jest co do swej wielkości nieskończony, świat jest co do swej wielkości skończony, uważa się za wręcz-sprzeczne z sobą: to się przypuszcza, iż świat (cały szereg zjawisk) jest rzeczą samą w sobie; gdyż on pozostanie, choćbym usunął nieskończony lub skończony odwrót w szeregu zjawisk jego. Ale gdy odrzucę to przypuszczenie, czyli tę transcendentálną złudę, i zaprzeczę, by on był rzeczą samą w sobie: to wręcz-sprzeczne przeciwieństwo dwu twierdzeń zmienia się w dialektyczne tylko, i ponieważ świat wcale nie istnieje sam w sobie (niezależnie od odwrotowego szeregu wyobrażeń moich), więc nie istnieje także ani jako nieskończona w sobie, ani też jako skończona w sobie całość. Znaleźć go można tylko w empirycznym odwrocie szeregu zjawisk, ale nie sam dla siebie. Stąd jeżeli tenże [szereg] zawsze jest uwarunkowany, to nigdy nie jest dany całkowicie, i świat zatem nie jest bezwarunkową całością, nie istnieje więc jako taka, ani z nieskończoną ani ze skończoną wielkością.

Co się tu powiedziało o pierwszej idei kosmologicznej, mianowicie o bezwzględnej całkowitości wielkości w zjawisku, to stosuje się i do wszystkich innych. Szereg warunków znaleźć można tylko w samejże odwrotowej syntezy, lecz nie sam dla siebie w zjawisku, jako w rzeczy samoistnej, danej przed wszelkim odwrotem. Stąd też będę musiał powiedzieć: mnogość części w jakimś danym zjawisku nie jest sama w sobie ani skończoną ani nieskończoną, ponieważ zjawisko nie jest czymś istniejącym samo w sobie, a części zostają dane dopiero przez odwrót rozkładającej syntezy i w nim, a ten odwrót nigdy nie jest dany wręcz cały, ani jako skończony, ani jako nieskończony. Toż samo da się rzec o szeregu ułożonych ponad sobą przyczyn, czyli istnienia uwarunkowanego aż do bezwarunkowo koniecznego, które nigdy ani samo w sobie co do swej całkowitości za skończone, ani też za nieskończone nie może być uważane, gdyż jako szereg podporządkowanych wyobrażeń polega tylko na odwrocie dynamicznym; przed nim zaś i jako szereg rzeczy dla siebie trwale bytujący, nie może zgoła istnieć samo w sobie.

Tak więc antynomie czystego rozumu przy jego ideach kosmologicznych usuwamy przez to, iż się okazuje, jako jest tylko dialektyczną i sporem złudy, stąd wynikającej, że ideę bezwzględnej całkowitości, popłatnej jeno jako warunek rzeczy samych w sobie, zastosowano do zjawisk, które istnieją tylko w wyobrażeniu, a jeżeli tworzą szereg, — w kolejnym odwrocie, ale zresztą nigdzie indziej. Można atoli nawzajem z tej antynomii wyciągnąć korzyść prawdziwą, nie dogmatyczną wprawdzie, lecz krytyczną i teoretyczną [*doctrinalen*], mianowicie pośrednie przez nią udowodnienie transcendentálnej idealności zjawisk, gdyby komuś nie wystarczyło dowodzenie bezpośrednio w Estetyce transcendentálnej. Dowód polegałby na tym dylemacie: jeśli świat jest całością istniejącą samą w sobie, to jest albo skończony, albo nieskończony. Że zaś zarówno pierwsze jak i drugie jest mylne (na mocy powyżej przytoczonych dowodów antytezy z jednej, a tezy z drugiej strony); — przeto mylnym jest również, że świat (ogół wszystkich zjawisk) jest całością

istniejącą samą w sobie. A stąd wynika, że zjawiska w ogóle są niczym poza naszymi wyobrażeniami, cośmy właśnie orzec chcieli przez ich transcendentną idealność.

Uwaga ta ma znaczenie doniosłe. Widać stąd, że powyższe dowodzenia czworakiej antynomii nie były mamidlami, lecz miały gruntowną podstawę, mianowicie wobec przypuszczenia, jakoby zjawiska, czyli świat zmysłowy, obejmujący je w sobie wszystkie, były rzeczami samym i w sobie. Przeciwnieństwo zaś wyprowadzonych z tego twierdzeń wyjaśnia, że w przypuszczeniu mieści się fałsz i przez to wiedzie nas do odkrycia prawdziwej właściwości rzeczy, jako przedmiotów zmysłowych. Dialektyka transcendentna nie daje żadną miarą jakiegś pomocy sceptycyzmowi, lecz daje ją metodzie sceptycznej, która na niej może wykazać swój wielki pożytek, jeśli się dozwoli argumentom rozumu wystąpić przeciwko samym sobie z jak największą swobodą, bo te choć w końcu nie dostarczą tego, czego się szukało, to w każdym razie udzielią czegoś pożytecznego i przydatnego do sprostowania sądów naszych.

ANTYNOMII CZYSTEGO ROZUMU ROZDZIAŁ ÓSMY. KIEROWNICZA ZASADA CZYSTEGO ROZUMU ZE WZGLĘDU NA IDEE KOSMOLOGICZNE

Ponieważ przez kosmologiczną zasadę całkowitości wcale nie zostaje dane maximum szeregu warunków w świecie zmysłowym, jako w rzeczy samej w sobie, lecz tylko może być zadane w odwrocie tychże, więc wspomniana zasada czystego rozumu, w tak sprostowanym znaczeniu, zachowuje właściwą swą ważność, wprowadzając nie jako *pewnik* [*Axiom*], by myślowo uznać całkowitość w przedmiocie za rzeczywistą, lecz jako *zagadnienie* [*Problem*] dla rozsądku, więc dla podmiotu, by, zgodnie z zupełnością w idei, ustanowić i rozwinąć odwrot w szeregu warunków do jakiegoś danego czynnika uwarunkowanego. Bo w zmysłowości, tj. w przestrzeni i w czasie, każdy warunek, do którego w wykładzie danych zjawisk dotrzeć możemy, jest znowu uwarunkowany; ponieważ one nie są przedmiotami samymi w sobie, w których by bądź co bądź można znaleźć czynnik wręcz-bezwarunkowy, lecz tylko empirycznymi wyobrażeniami, które zawsze muszą w oglądzie odnaleźć swój warunek, określający je co do przestrzeni lub czasu. Zasada rozumu zatem jest właściwie tylko *prawidłem*, nakazującym w szeregu warunków zjawisk danych odwrot, któremu nigdy nie wolno zatrzymać się przy czynniku wręcz-bezwarunkowym. Nie jest ona tedy naczelną zasadą możliwości doświadczenia i empirycznego poznania przedmiotów zmysłowych, więc nie jest zasadą rozsądku, gdyż każde doświadczenie zamknięte jest w swoich granicach (zgodnie z danym oglądem); nie jest też *ustawodawczą zasadą* rozumu, by pojęcie świata zmysłowego rozszerzyć poza wszelkie możliwe doświadczenie, lecz zasadą możliwie jak największego rozwinięcia i rozszerzenia doświadczenia, wedle której żadna empiryczna granica nie powinna uchodzić za granicę bezwzględną, a więc zasadą rozumu, wymagającą od nas, jako *prawidło*, czego powinniśmy dokonać w odwrocie, lecz nie *antycypującą* tego, co dane jest samo przez się w przedmiocie przed wszelkim odwrotem. Stąd nazywam ją *kierowniczą* zasadą rozumu, gdy przeciwnie zasada bezwzględnej całkowitości szeregu warunków, jako danej w przedmiocie (w zjawiskach) sama przez się, byłaby *ustawodawczą* zasadą kosmologiczną, której nicość chciałem wskazać przez to rozróżnienie i tym sposobem przeszkodzić, żeby idei, służącej jedynie za *prawidło*, nie przypisywano realności przedmiotowej, jak to skądinąd nieuchronnie bywa (wskutek mrzonki¹⁹¹ transcendentnej).

¹⁹¹mrzonka (*subreptio*) — *subreptio* znaczy dosłownie: wpełznięcie, wciśnięcie się (*Erschleichung*). W logice *vitiū subreptionis* jest to jedna z form mylników (fałszywych wniosków). Trentowski nazwał ją „wychopniem” i tak opisał: „Wychopień podaje nam coś takiego, co *wymyślił* sam swym umem [tj. fantazją] lub umysłem apriorycznym [= *Vernunft* Kanta], za rzeczywistość; czystą podmiotowość za przedmiotowość; ideał lub ideę za rzecz samą; a więc niekonieczność za konieczność; jest to chleb niedopieczony myślenia, który przedwcześnie wydobywamy z pieca głowy naszej; jest to głowy naszej *chimera*, rozszczepiająca prawo do imienia prawdy i ani marząca, iż jest *wychopioną* mylną myślą; — u poetów natrafiasz tyle wychopni, ile piękności!” (*Myśli*, II, 418, 419). Nie mogłem zatrzymać „wychopnia”, bo jest równie dla ogółu niezrozumiałą jak „*subreptio*”; wziąłem więc jego synonim: „mrzonkę”, wyrażającą właśnie to, co, nie etymologicznie wprowadzając, lecz pojęciowo, mieści się w wyrazie *subreptio*. O tej „mrzonce” mówi Kant obszernie w *Dialektyce czystego rozumu*. Dodać wreszcie trzeba, że *subreptio* nazywa się także w logikach: *fallacia falsi medii*, oraz *quaternio terminorum*, tj. wprowadzeniem 4 „wyrazów” w sylogizmie zamiast trzech [...] oznaczanych w logice literami *S* (*subiectum in conclusione*), *P* (*praedicatum in conclusione*), *M* (*medius terminus*). Ponieważ wyrażenie *quaternio terminorum* powtórzy się

Ażeby znaczenie tego prawidła rozumu czystego należy określić, przede wszystkim zauważyć trzeba, że nie może ono powiedzieć, *czym przedmiot jest*, lecz tylko, *jak należy poprowadzić odwrót empiryczny*, by dotrzeć do zupełnego pojęcia przedmiotu. Bo gdyby pierwsze stać się mogło, byłaby to zasada ustawodawcza, jakiej czysty rozum nigdy wydać nie zdoła. Nie można tedy żadną miarą chcieć przez to powiedzieć, iżby szereg warunków do jakiegoś danego czynnika uwarunkowanego był sam w sobie skończony, lub nieskończony, gdyż tym sposobem goła idea bezwzględnej całkowitości, która w niej samej tylko się zrodziła, pomyślałaby jakiś przedmiot, który nie może zostać dany w żadnym doświadczeniu, pewnemu szeregowi zjawisk nadając przedmiotową realność, niezależną od syntezy empirycznej. A zatem idea rozumowa przepisze jeno odwrotowej syntezie w szeregu warunków prawidło, wedle którego przechodzi ona od czynnika uwarunkowanego, za pośrednictwem wszystkich wzajem sobie podporządkowanych warunków, do czynnika bezwarunkowego, chociaż tegoż nigdy nie osiągnie. Bo czynnik wręcz-bezwarunkowy zgoła się nie napotyka w doświadczeniu.

W tym celu należy tedy najprzód dokładnie określić syntezę szeregu, o ile ten nigdy nie jest zupełnym. Zazwyczaj używają ku temu dwu wyrażeń, mających coś wyróżnić w tej mierze, chociaż nie umie się naprawdę przedstawić powodu rozróżnienia tego. Matematycy mówią tylko o *progressus in infinitum*. Badacze pojęć (filozofowie) zamiast tego chcą nadać ważność jedynie wyrażeniu: *progressus in indefinitum*. Nie zatrzymując się nad roztrząsaniem wątpliwości, która mi doradziła takie rozróżnienie, ani też nad dobrem czy bezowocnym jego stosowaniem, postaram się pojęcia te dokładnie określić ze względu na swój zamiar.

O linii prostej można słusznie powiedzieć, że może być przedłużoną w nieskończoność, a tutaj rozróżnienie nieskończonego i nieokreślnie dalekiego pochodzenia (*progressus in indefinitum*) byłoby częścią subtelnością. Bo chociaż, gdy się mówi: pociągnijcie linię dalej, tu brzmi zaiste trafniej, jeśli się doda: *in indefinitum*, niż gdy się rzecze: *in infinitum* ponieważ pierwsze nic więcej nie znaczy, jeno: przedłużajcie ją, dopóki zechcecie, drugie zaś: nigdy *nie powinniście* ustać w jej przedłużaniu (co przy tym zgoła nie jest zamierzonym): to przecież, kiedy jest mowa tylko o *możliwości*, pierwsze wyrażenie jest zupełnie trafne, gdyż możecie ją ustawicznie ciągnąć w nieskończoność. I tak też bywa we wszystkich wypadkach, w których się mówi tylko o postępie, tj. o przechodzeniu od warunku do czegoś uwarunkowanego; to możliwe przechodzenie ciągnie się w szeregu zjawisk w nieskończoność. Od jakiejś pary rodziców możecie w linii zstępnej płodzenia posuwać się bez końca i bardzo łatwo pomyśleć sobie, że ono tak rzeczywiście ciągnie się w świecie. Bo tu rozum nigdy nie potrzebuje bezwzględnej całkowitości szeregu, gdyż jej nie zakładamy jako warunku i jako danej (*datum*), lecz tylko jako coś uwarunkowanego, co jest tylko dopuszczaniem (*dabile*) i dodawane jest bez końca.

Inaczej zupełnie jest z zagadnieniem, jak daleko rozciąga się odwrót, wznoszący się kolejno od danego czynnika uwarunkowanego do warunków. Czy mógłbym powiedzieć, iż jest on *odwrotem w nieskończoność*, czy też tylko odwrotem rozciągającym się nieokreślenie daleko (*in indefinitum*); i czy zatem od obecnie żyjących ludzi, w szeregu ich przodków, mogą wstępować w górę w nieskończoność, czy też można by tylko rzec, że jakkolwiek daleko się cofnę, nigdy nie napotykam empirycznego powodu uważania szeregu za ograniczony gdzie nie bądź, tak iż jestem uprawniony a zarazem zobowiązany, do każdego z praszczurów wyszukiwać dalszych jego przodków, chociaż nie przypuszczać ich z góry.

Stąd powiadam: jeżeli całość daną została w oglądzie empirycznym, to odwrót w szeregu jej wewnętrznych warunków ciągnie się w nieskończoność. Ale jeśli jest dany tylko jeden człon szeregu, od którego ma dopiero iść odwrót ku bezwzględnej całkowitości: to

jeszcze [...], może nie będzie zbyt cennym dokładniejsze opisanie tego błędu rozumowania słowami ścisłymi, wziętymi z *Nowego wykładu logiki* J. Kremiera (s. 158): „Gdyby premisy [przesłanki] zamykały w sobie cztery pojęcia, wtedy obejmowałyby dwa pojęcia średnie, dwa *M*; a wtedy pojęcie *P* odnosiłoby się do jednego *M*, a pojęcie *S* odnosiłoby się do drugiego *M*, a więc do innego *M*; a tym sposobem nie zachodziłby związek ani stosunek między *S* i *P*. W takim razie każdy z tych sądów wyrażałby osobną, samoistną całość. Z tego też powodu niektórzy logicy wyrażają to niniejsze prawidło [wniosek ma obejmować w sobie trzy pojęcia tj. wyrazy główne] w tej formie, że oba sądy zasadniczo nie powinny być dwoma ogólnymi, odrębnymi, samoistnymi sądami (...) *Quaternio terminorum* najczęściej wtedy wkłada się do wniosku, gdy jeden i ten sam wyraz bierzemy w *dwójakim* znaczeniu”. [przypis redakcyjny]

następuje tylko kroczenie w dal nieokreśloną (*in indefinitum*). I tak o dzieleniu materii, danej w swoich granicach (ciała), trzeba powiedzieć, iż ciągnie się w nieskończoność. Bo ta materia jest dana w oglądzie empirycznym cała, więc ze wszystkimi swymi możliwymi częściami. A ponieważ warunkiem tej całości jest jej część, a warunkiem tej części — część części itd. i w tym odwrocie rozkładu nigdy się nie napotka bezwarunkowego (niepodzielnego) człona szeregu warunków: to nie tylko nigdzie nie ma powodu empirycznego do ustania w dzieleniu, lecz owszem dalsze człony mającego się dalej odbywać dzielenia są dane empirycznie nawet przed tym dalszym dzieleniem, tj. dzielenie idzie w nieskończoność. Przeciwnie szereg przodków jakiegoś danego człowieka w bezwzględnej swej całkowitości nie jest dany w żadnym możliwym doświadczeniu; a jednak odwrót idzie przecie od każdego człona tej genealogii do coraz wyższego, tak że niepodobna napotkać żadnej empirycznej granicy, która by przedstawiała pewien człon jako wręcz-bezwarunkowy. Ale ponieważ mimo to nawet człony, które by mogły stanowić warunek po temu, nie mieszczą się już przed odwrotem w empirycznym oglądzie całości: to on nie ciągnie się w nieskończoność (dzielenia czegoś danego), tylko w nieokreśloną dal wyszukiwania coraz liczniejszych członów do już danych, które znów zawsze dane są tylko warunkowo.

W żadnym z tych dwu wypadków, ani w *regressus in infinitum*, ani *in indefinitum* nie uważa się szeregu warunków jako nieskończenie danych w przedmiocie. Nie rzeczy to same w sobie, lecz tylko zjawiska, jako warunki jedne drugich, dane są jeno w samym-że odwrocie. A więc pytanie już nie brzmi: jak wielkim jest ten szereg warunków sam w sobie, czy ukończony czy nieskończony, gdyż on jest niczym sam w sobie; — lecz: jak powinniśmy dokonać odrotu empirycznego i jak daleko go poprowadzić. I tu jest tedy ważna różnica co do prawidła kroczenia dalej. Jeżeli całość została dana empirycznie, to *możliwym* jest cofać się w szeregu jej wewnętrznych warunków *w nieskończoność*. Lecz jeśli daną nie jest, tylko ma być dopiero daną przez odwrót empiryczny, to mogą jeno powiedzieć: *do nieskończoności możliwym* jest przechodzić ku coraz wyższym warunkom szeregu. W pierwszym wypadku mogłem rzec: istnieje więcej członów i to empirycznie danych, niż ich osiągam przez odwrót (rozkładu); w drugim zaś: mogę w odwrocie wciąż dalej postępować, ponieważ żaden człon nie jest empirycznie dany jako wręcz-bezwarunkowy, a zatem wciąż dopuszcza coraz to wyższy człon jako możliwy, więc poszukiwanie go jako konieczne. Tam koniecznym było *napotykać* więcej członów szeregu; tu zaś zawsze jest koniecznym *pytać* o więcej, ponieważ żadne doświadczenie nie jest bezwzględnie ograniczone. Bo albo nie macie żadnego spostrzeżenia, co by wasz empiryczny odwrót wręcz ograniczało, a wówczas musicie swój odwrót poczytywać nie za zupełny; albo też macie takie spostrzeżenie, ograniczające wasz szereg, a wtedy nie może być ono częścią waszego już przebieżonego szeregu (bo to, co ogranicza, musi być różnym od tego, co jest przez nie ograniczone), więc musicie swój odwrót dalej ciągnąć do tego również warunku, i tak wciąż dalej.

Rozdział następny oświełi należyście te uwagi przez ich zastosowanie.

ANTYNOMII CZYSTEGO ROZUMU ROZDZIAŁ DZIEWIĄTY. O EMPIRYCZNYM ZASTOSOWANIU KIEROWNICZEJ ZASADY ROZUMU CO DO WSZYSTKICH IDEI KOSMOLOGICZNYCH

Ponieważ, jak wykazywaliśmy niejednokrotnie, ani z pojęć rozsądkowych, ani z rozumowych nie ma wcale użytku transcendentального; ponieważ bezwzględna całkowitość szeregów uwarunkowań w świecie zmysłowym opiera się na transcendentálním użytkowaniu z rozumu, który żąda tej bezwarunkowej zupełności od tego, co za rzecz samą w sobie z góry poczytuje; ponieważ jednak świat zmysłowy nie zawiera nic takiego: więc nigdy już nie może być mowy o bezwzględnej w nim wielkości szeregów, czy są same w sobie ograniczone czy nieograniczone, lecz tylko o tym, jak daleko posuwać się mamy w odwrocie empirycznym przy sprowadzaniu doświadczenia do jego warunków, by wedle prawidła rozumu nie poprzestać na żadnym innym załatwieniu jego pytań, jeno przy takim, co odpowiada przedmiotowi.

A zatem pozostaje nam jedynie tylko *ważność zasady rozumowej jako prawidła* dokonywania i wielkości możliwego doświadczenia, gdyż jej nieważność jako ustawodawczej

zasady rzeczy samych w sobie udowodniliśmy dostatecznie. I jeżeli tamtą zdołamy przedstawić naocznie jako niewątpliwą, to spór rozumu z samym sobą ukończy się zupełnie, gdyż nie tylko przez rozwiązanie krytyczne usuniemy złudę, co go z samym sobą rozdzieli, lecz także odkryje się zamiast niej znaczenie, w jakim on sam ze sobą się zgadza, a którego złe zrozumienie wyłącznie spór spowodowało, a zasada skądinąd *dialektyczna* przemieni się w *teoretyczną*. Istotnie, jeżeli ona w swoim znaczeniu podmiotowym, by określała możliwie jak największe użytkowanie z rozsądku w doświadczeniu odpowiednio do jego przedmiotów, może zostać uznana za słuszną: to tyleż właśnie warto, jak gdyby ona niby pewnik (który z czystego rozumu jest niemożliwy) określała *a priori* przedmioty same w sobie; gdyż i taki pewnik nie mógłby co do przedmiotów doświadczenia mieć większego wpływu na rozszerzenie i sprostowanie poznania naszego, jeśli by się nie okazał czynnym w najrozleglejszym doświadczalnym użytkowaniu z naszego rozsądku.

I. Rozwiązanie idei kosmologicznej o całkowitości złożenia zjawisk we wszechświecie

Zarówno tutaj, jak we wszystkich innych pytaniach kosmologicznych podstawą kierowniczej zasady rozumu jest zdanie, że w empirycznym odwrocie nie można napotkać żadnego *doświadczenia o bezwzględnej granicy*, więc podlegającego warunkowi, jako takiemu, który by był *empirycznie wręcz-bezwarunkowym*. A powodem tego jest, że doświadczenie takie musiałoby zawierać w sobie ograniczenie zjawisk przez nic, czyli przez próżnię, z którą by się mógł za pośrednictwem wrażenia spotkać odwrót wciąż dalej prowadzony; a to jest niemożliwe.

Otóż owo zdanie, wypowiadające tyle, że w odwrocie empirycznym zawsze docieram jeno do jakiegoś warunku, który znowuż sam uważany być musi za empirycznie uwarunkowany, mieści w sobie prawidło *in terminis* [=ściśle określone], że jakkolwiekby daleko zaszedł z tym w szeregu wstępującym, zawsze bym musiał pytać o coraz wyższy człon szeregu, czy on znany mi jest z doświadczenia, czy też nie.

Ażeby rozwiązać tedy pierwsze zagadnienie kosmologiczne potrzeba jeszcze tylko wymiarować, czy w odwrocie ku bezwarunkowej wielkości wszechświata (co do czasu i przestrzeni) to nigdy nieograniczone wstępowanie może się nazywać *odwrotem w nieskończoność*, czy też tylko *odwrotem nieokreślnie daleko ciągnącym się (in indefinitum)*.

Ogólne jeno wyobrażenie szeregu wszystkich minionych stanów świata oraz rzeczy, które są w przestrzeni świata równocześnie, jest samo niczym innym jeno możliwym empirycznym odwrotem, który sobie, choć jeszcze nieokreślnie, wystawiam w myśli i przez który może jedynie powstać pojęcie takiego szeregu warunków do danego spostrzeżenia¹⁹². Atoli całość świata zawsze mam tylko w pojęciu, lecz bynajmniej nie w oglądzie (jako całość). A więc nie mogę z jej wielkości wnioskować o wielkości odwrotu i tę zgodnie z tamtą określać, lecz muszę sobie wprzód wyrobić pojęcie o wielkości świata za pomocą wielkości odwrotu empirycznego. A o tym nigdy nie wiem nic więcej ponad to, że od każdego danego człona szeregu warunków wciąż muszę podążać empirycznie do jakiegoś człona wyższego (odleglejszego). A więc przez to — wielkość całości zjawisk zgoła nie jest wręcz-określona; zatem nie można też powiedzieć, iż odwrót ten ciągnie się w nieskończoność, gdyż to by antycypowało człony, do których odwrót jeszcze nie dotarł, i ich mnogość przedstawiała tak wielką, że do niej dobrać się nie może żadna synteza empiryczna, czyli *określałoby* (lubo tylko ujemnie) wielkość świata jeszcze przed odwrotem, — co jest niemożliwym. Ta bowiem (co do swej całkowitości) nie jest mi dana przez żaden ogląd, więc i jej wielkość nie jest dana przed odwrotem. Stąd o wielkości świata samej w sobie nie możemy powiedzieć nic zgoła, nawet tego, że w niej istnieje *regressus ad infinitum*; lecz musimy szukać jeno pojęcia o tej wielkości według prawidła, określającego empiryczny w niej odwrót. A to prawidło powiada jeno tyle, że jakkolwiekbyśmy daleko zaszli w szeregu warunków empirycznych, nigdzie nie powinniśmy uznawać gra-

¹⁹² Ogólne jeno wyobrażenie szeregu wszystkich minionych stanów świata oraz rzeczy, które są w przestrzeni świata równocześnie, jest samo niczym innym jeno możliwym empirycznym odwrotem, który sobie, choć jeszcze nieokreślnie, wystawiam w myśli i przez który może jedynie powstać pojęcie takiego szeregu warunków do danego spostrzeżenia — ten szereg świata nie może zatem być ani większy, ani mniejszy od możliwego empirycznego odwrotu, na którym jedynie opiera się tamto pojęcie. A ponieważ ten nie może dać jakiejś określonej nieskończoności, ani też jakiejś określonej skończoności (czegoś wręcz-ograniczonego): to widać stąd jasno, że nie możemy wielkości świata uważać ani za skończoną, ani za nieskończoną, gdyż odwrót (który ją wyobraża) nie dopuszcza ani jednego, ani drugiego. [przypis autorski]

nicy bezwzględnej, lecz każde zjawisko, jako uwarunkowane, podporządkować drugiemu, jako jego warunkowi, więc ku niemu wciąż dalej podążać; a to jest *regressus in indefinitum*, który, jako nie określający wcale wielkości w przedmiocie, należy dość dokładnie wyróżniać od *regressus in infinitum*.

A zatem nie mogę powiedzieć: świat co do minionego czasu, lub co do przestrzeni jest *nieskończony*. Bo takie pojęcie o wielkości, jako jakiejś danej nieskończoności, jest empiryczne, więc też i co do świata, jako przedmiotu zmysłów, wręcz-nieemożliwe. Nie powiem także: odwrót, poczynając od jakiegoś danego spostrzeżenia, do tego wszystkiego, co je zarówno w przestrzeni, jak w minionym czasie ogranicza w szeregu, ciągnie się *w nieskończoność*, gdyż to każe się domyślać nieskończonej wielkości świata; ani też: jest ona *skończoną*, gdyż granica bezwzględna jest również empirycznie niemożliwa. Więc nie będę mógł nic powiedzieć o całym przedmiocie doświadczenia (świata zmysłowego), lecz tylko o prawidle, wedle którego ma być podjęte i prowadzone doświadczenie stosownie do swego przedmiotu.

Na kosmologiczne tedy pytanie co do wielkości świata pierwsza a ujemna odpowiedź brzmi: nie ma wcale pierwszego początku pod względem czasu, ani ostatecznej granicy pod względem przestrzeni. W przeciwnym bowiem razie ograniczony byłby próżnym czasem z jednej a próżną przestrzenią z drugiej strony. A że jako zjawisko nie może być ani tym ani tamtym sam w sobie, bo zjawisko nie jest rzeczą samą w sobie, więc musiałoby być możliwym spostrzeżenie ograniczenia przez wręcz-próżny czas lub próżną przestrzeń, przez które by te krańce świata dane były w jakimś możliwym doświadczeniu. A takie doświadczenie, jako zupełnie czcze co do treści, jest niemożliwe. Więc bezwzględna granica świata jest niemożliwa empirycznie, a zatem i wręcz¹⁹³.

Z tego wynika też zarazem odpowiedź twierdząca: odwrót w szeregu zjawisk świata, jako określenie wielkości świata, ciągnie się *in indefinitum*, a to powiada tyle co: świat zmysłowy nie ma wcale wielkości bezwzględnej, lecz odwrót empiryczny (przez który ona jedynie daną być może po stronie swych warunków) ma swoje prawidło, mianowicie, winien od każdego człona szeregu, jako czynnika uwarunkowanego, wciąż podążać do jeszcze dalszego (czy to we własnym doświadczeniu, czy przy wskazówkach historii, czy wedle łańcucha skutków i ich przyczyn) i nigdzie nie gardzić rozszerzeniem możliwego empirycznego użytkowania ze swego rozsądku, co też jest właściwym i jedynym zajęciem rozumu wobec swoich zasad naczelnych.

Nie przepisuje się przez to określonego empirycznego odwrotu, który by bez ustaniku posuwał się w pewnym rodzaju zjawisk, np. że od jakiegoś żyjącego człowieka zawsze trzeba wstępować w górę w szeregu przodków, nie oczekując pierwszej pary, lub też w szeregu ciał niebieskich, nie do dopuszczając najdalszego słońca; lecz nakazuje się tylko kroczenie od zjawisk do zjawisk, chociażby te nawet nie dawały rzeczywistego spostrzeżenia (jeśli ono pod względem stopnia jest za słabe dla świadomości naszej, by stać się doświadczeniem), gdyż one mimo to należą przecie do możliwego doświadczenia.

Wszelki początek jest w czasie, a wszelka granica rozciągłości w przestrzeni. Przestrzeń i czas zaś są tylko w świecie zmysłowym. A zatem tylko zjawiska *w świecie* są warunkowe; sam zaś *świat* nie jest ani uwarunkowany, ani bezwarunkowo ograniczony.

Właśnie też dlatego, i ponieważ ani świat nigdy *cały*, ani nawet szereg warunków do jakiegoś danego uwarunkowanego czynnika, jako szereg świata, *cały* danym być nie może, więc pojęcie o wielkości świata dane jest tylko przez odwrót, nie zaś przed nim w jakimś zbiorowym [*collectiven*] oglądzie. Odwrót zaś polega zawsze jeno na *określaniu* wielkości, nie daje więc wcale *określonego* pojęcia, a więc i żadnego pojęcia o wielkości, która wobec pewnej miary była nieskończoną, nie ciągnie się więc w nieskończoność (niby daną) lecz w nieokreśloną dal, by dać wielkość (doświadczeniu) która dopiero przez ten odwrót staje się rzeczywistą.

¹⁹³Na kosmologiczne tedy pytanie co do wielkości świata pierwsza a ujemna odpowiedź brzmi: nie ma wcale pierwszego początku pod względem czasu, ani ostatecznej granicy pod względem przestrzeni (...) — łatwo zauważyć, że tutaj przeprowadzono dowodzenie w całkiem inny sposób, niż dogmatyczne, powyżej w antytezie antynomii pierwszej. Tam przyjmowaliśmy świat zmysłowy, według pospolitego i dogmatycznego trybu widzenia, za rzecz daną samą w sobie co do swej całkowitości przed wszelkim odwrotem, i odmówiliśmy mu, jeśli by nie zajmował całego czasu i wszystkij przestrzeni, jakiego bądź w ogóle określonego miejsca w oboju. Stąd i wnioskowanie inaczej tam niż tu wypadło, mianowicie wywnioskowano rzeczywistą jego nieskończoność. [przypis autorski]

II. Rozwiązanie idei kosmologicznej o całkowitości dzielenia danej całości w oglądzie

Dzieląc jakąś całość, daną w oglądzie, przechodzę od czegoś uwarunkowanego do warunków jego możliwości. Dzielenie części (*subdivisio* lub *decompositio*) jest odwrotem w szeregu tych warunków. Bezwzględna całkowitość tego szeregu wtedy tylko byłaby daną, gdyby odwrót mógł dotrzeć aż do części *pojedynczych*. Ale jeśli wszystkie części w ciągle odbywającym się rozkładaniu są wciąż znowu podzielne, to dzielenie, tj. odwrót od czynnika uwarunkowanego do jego warunków, idzie *in infinitum*, gdyż warunki (części) są zawarte w samymże czynniku uwarunkowanym, a ponieważ ten jest dany cały w oglądzie, zamkniętym jego granicami, więc i one są wszystkie zarazem też dane. Odwrót ten zatem powinien się nazywać nie tylko *regressus in indefinitum*, jak na to jedno zezwalała poprzednia idea kosmologiczna, gdy od czynnika uwarunkowanego miał przechodzić do jego warunków, które były po za nim, więc przezeń nie były zarazem dane, lecz przybywały dopiero w odwrocie empirycznym. Mimo to jednak nie wolno żadną miarą powiedzieć o takiej całości, podzielnej w nieskończoność, że *składa się z nieskończenie wielu części*. Bo chociaż wszystkie części zawierają się w oglądzie całości, to się w nim nie zawiera *całe dzielenie*, polegające tylko na odbywającym się wciąż rozkładaniu, czyli na samymże odwrocie, który czyni dopiero szereg rzeczywistym. A ponieważ ten odwrót jest nieskończony, to wprawdzie wszystkie człony (części), do których dociera, są zawarte w danej całości jako *zbiorowiska*, lecz nie *cały szereg dzielenia*, który jest kolejno nieskończonym a nigdy całym, więc też nie może przedstawiać nieskończonej mnogości i skupienia jej w jednej całości.

To ogólne napomknienie daje się najprzód bardzo łatwo zastosować do przestrzeni. Każda przestrzeń, oglądana w granicach swoich, jest taką całością, której części przy wszelkim rozkładaniu wciąż znowu są przestrzeniami, i stąd jest podzielna do nieskończoności.

Z tego wynika też całkiem naturalnie drugie zastosowanie do zjawiska zewnętrznego (ciała), zamkniętego w swoich granicach. Jego podzielność opiera się na podzielności przestrzeni, która stanowi możliwość ciała, jako rozciąglej całości. Więc ono jest podzielne do nieskończoności, chociaż przez to nie składa się z nieskończenie wielu części.

Wydaje się wprawdzie, że ponieważ ciało musi być wyobrażone jako substancja w przestrzeni, to w tym się co do prawa podzielności przestrzeni od niej wyróżni; bo można bądź co bądź przyznać, iż rozkładanie w tej drugiej nigdy by nie zdołało usunąć wszelkiego złożenia, gdyż w takim razie wszelka przestrzeń, która zresztą nie ma nic samoistnego, całkiem by znikła (co jest niemożliwym); żeby atoli po usunięciu w myślach wszelkiej złożoności materii, nic zgoła nie pozostawało, to nie wydaje się możliwym do pogodzenia z pojęciem substancji, która by właściwie powinna być podmiotem wszelkiej złożoności i musiałaby pozostać w tych pierwiastkowych składnikach, chociażby ich powiązanie z sobą w przestrzeni, przez które tworzą jakieś ciało, zostało usunięte. Ale z tym, co się *zowie w zjawisku substancją*, nie tak się rzecz ma, jakby się to sądziło o rzeczy samej w sobie za pomocą czystego pojęcia rozsądkowego. Owo zjawisko nie jest podmiotem bezwzględnym, lecz tylko trwałym obrazem zmysłowości i oglądem jedynie, w którym nigdzie się nie napotyka nic bezwarunkowego.

Chociaż atoli to prawo pochodzący w nieskończoność przy dzieleniu jakiegoś zjawiska, jako wypełnienia tylko przestrzeni, popłaca niewątpliwie; to przecież nie może być ważnym, jeśli zechcemy rozciągnąć je także na mnogość już oddzielonych w pewien sposób części w danej całości, przez co one tworzą *quantum discretum* [=ilostkę wyodrębnioną]. Przypuszczenie, że w każdej uczłonkowanej (uorganizowanej) całości każda część jest znowu uczłonkowana, i że tym sposobem przy rozdzielaniu części w nieskończoność napotykają się wciąż nowe części sztuczne; jednym słowem, że całość jest uczłonkowana do nieskończoności, nie daje się jakoś zgoła pomyśleć, lubo możemy pomyśleć, że części materii, przy jej rozkładaniu w nieskończoność, mogłyby być uczłonkowane. Bo nieskończoność dzielenia zjawiska danego w przestrzeni na tym jeno polega, że przez nie daną jest tylko podzielność, tj. jakaś suma w sobie wręcz nieokreślona mnogość części; lecz same te części dają tylko i określa coraz dalsze dzielenie, krótko mówiąc, że całość nie jest podzielona już sama w sobie. Stąd dzielenie może w niej określić mnogość, tak daleko się ciągnącą, jak daleko chce się kroczyć w odwrocie dzielenia. Przeciwnie przy ciele organicznym, uczłonkowanym w nieskończoność, całość przez to

pojęcie wyobrażoną zostaje już jako podzielona i jako określona sama w sobie, lecz nieskończona mnogość części, przed wszelkim odwrotem dzielenia, jako w nim napotkana; przez co sprzeczni jesteśmy sami z sobą, uważając tę nieskończoną inwolucję [*Einwickelung*] za szereg nigdy dokonać się całkowicie nie mogący (za nieskończony), a mimo to za już dokonany w pewnym ogarnięciu [*Zusammennehmung*]. Nieskończone dzielenie oznacza tylko zjawisko jako *quantum continuum* [=ilostkę ciągłą] i jest nieodłączne od wypełniania przestrzeni, gdyż w nim właśnie leży podstawa nieskończonej podzielności. Skoro jednak coś poczytujemy za *quantum discretum*, to mnogość jednostek jest w nim określona; stąd też zawsze równa jakiejś liczbie. Jak daleko tedy zachodzić może organizacja w pewnym ucłonkowanym ciełe, o tym rozstrzygnąć zdoła doświadczenie tylko; a chociażby ono nie mogło na pewno dotrzeć do żadnej nieuorganizowanej części, to takie części muszą się znajdować przynajmniej w doświadczeniu możliwym. Ale jak daleko się rozciąga transcendentalne dzielenie zjawiska w ogóle, to nie jest wcale sprawą doświadczenia, lecz zasadą naczelną rozumu, iżby empirycznego odwrotu w rozkładaniu rozciągłości, stosownie do przyrody tego zjawiska, nigdy nie uważać za wręcz-ukończony.

Uwaga kończąca rozwiązanie idei matematyczno-transcendentalnych oraz przygotowanie do rozwiązania idei dynamiczno-transcendentalnych

Kiedyśmy antynomię czystego rozumu poprzez wszystkie idee transcendentalne przedstawiali w wykazie, uwydatniając powód tego sporu i jedyny środek usunięcia go, polegający na tym, że oba sprzeczne z sobą twierdzenia uznaliśmy za myłne: tośmy wszędzie wyobrażali warunki jako należące do swego uwarunkowanego czynnika wedle stosunku przestrzeni i czasu, co jest zwykłym założeniem pospolitego rozsądku ludzkiego i na czym też całkowicie się ów spór opierał. W tym względzie wszystkie dialektyczne wyobrażenia całkowitości w szeregu warunków do danego czynnika uwarunkowanego, były także najzupełniej *jednorodne* [*von gleicher Art*]. Był to zawsze szereg, w którym warunek z czynnikiem uwarunkowanym, jako człony szeregu, wiązały się z sobą i przez to stawały się *jednorodnymi* [*gleichartig*], gdyż odwrót nigdy nie dał się pomyśleć jako ukończony, albo, jeśli to stać się miało, trzeba było człon sam w sobie uwarunkowany uznać mylnie za pierwszy, więc za bezwarunkowy. Rozważano tedy, wprawdzie nie zawsze, przedmiot, tj. czynnik uwarunkowany, lecz bądź co bądź szereg jego warunków, tylko co do jego wielkości, a wtedy powstawała trudność, której niepodobna było usunąć za pomocą żadnej ugody, ale tylko przez całkowite odcięcie węzła, mianowicie, że rozum uczynił rzecz dla rozsądku, albo *za długą*, albo *za krótką*, tak że ten nie mógł nigdy nadażyć idei tamtego.

Aleśmy przy tym przeoczyli istotną różnicę, zachodzącą między przedmiotami, tj. pojęciami rozsądkowymi, które rozum usiłuje podnieść do idei; mianowicie, że według naszego wykazu kategorii, dwie z nich oznaczają *matematyczną*, a dwie drugie *dynamiczną* syntezę zjawisk. Aż dotąd można było nie zważać na to, ponieważ jak w ogólnym wyobrażeniu wszystkich idei transcendentalnych zawsze jeno pozostawaliśmy wśród warunków *w zjawisku*, tak też i w dwu matematyczno-transcendentalnych nie mieliśmy żadnego innego *przedmiotu* prócz zjawiskowego. Teraz jednak, kiedy przechodzimy do *dynamicznych* pojęć rozsądku, o ile mają się dostosować do idei rozumowej, różnica owa staje się doniosłą i otwiera nam całkiem nowy widok w sprawie tego sporu prawnego, w jaki się uwikłał rozum, i który, gdy poprzednio został *uchylony*, jako oparty na mylnych z obu stron założeniach, teraz, gdy może w antynomii dynamicznej znajdzie się takie założenie, co się ostać zdoła na równi z pretensją rozumu, z tego punktu widzenia i gdy sędzia uzupełni niedostatek powodów prawnych, z obu stron źle rozumianych, zdoła być *wyrównany* ku zadowoleniu stron obu, czego przy sporze w antynomii matematycznej zrobić się nie dało.

Szeregi warunków są zaiste wszystkie o tyle jednorodne, o ile patrzemy tylko na ich *rozciąganie się*: czy przystają do idei, czy też jest ona dla nich za duża lub za mała. Atoli pojęcie rozsądkowe, będące podstawą tych idei, zawiera albo tylko *syntezę jednorodności* (co się przypuszcza przy każdej wielkości, zarówno w jej składaniu, jak w jej dzieleniu), albo też i *niejednorodności*, co przynajmniej może być dopuszczonym w syntezie dynamicznej, zarówno w powiązaniu przyczynowym, jak w połączeniu konieczności z przypadkowością.

Stąd pochodzi, że w matematycznym powiązaniu szeregów zjawisk nie może wejść żaden inny warunek prócz *zmysłowego*, tj. takiego, który sam też jest częścią szeregu; natomiast szereg dynamiczny warunków zmysłowych dopuszcza przecie jeszcze warunek niejednorodny, nie będący częścią szeregu, lecz jako *myslny* tylko, tkwiący poza szeregiem, przez co tedy czyni się zadość rozumowi i kładzie się bezwarunkowość na czele zjawisk, nie gmatwając przez to ich szeregu, jako zawsze uwarunkowanego, i nie urywając go, wbrew zasadom rozsądkowym.

Otóż przez to, że idee dynamiczne dopuszczają warunek zjawisk poza ich szeregiem, tj. taki, który sam nie jest zjawiskiem, staje się coś, co się całkiem różni od wyniku antynomii matematycznej. Bo ta sprawiła, że oba dialektyczne przeciwtwierdzenia musieliśmy uznać za mylne. Przeciwnie czynnik nieprzerwanie uwarunkowany szeregów dynamicznych, nieoddzielny od nich jako zjawisk, powiązany z warunkiem, bezwarunkowym wprawdzie empirycznie, ale też i *niezmysłowym*, czynią zadość z jednej strony rozsądkowi, a z drugiej *rozumowi*¹⁹⁴, a kiedy dowody dialektyczne, szukające, w ten lub ów sposób bezwarunkowej całkowitości w samych jeno zjawiskach, odpadają, to zdania rozumowe natomiast, w tak sprostowanym znaczeniu mogą być *oba prawdziwymi*; co nigdy stać się nie może przy ideach kosmologicznych, dotyczących jedynie matematycznie bezwarunkowej jedności, gdyż w nich nie napotykamy żadnego innego warunku szeregu zjawisk, prócz takiego, który sam też jest zjawiskiem i jako taki stanowi jeden z członów szeregu.

III. Rozwiązanie idei kosmologicznej o całkowitości wywodu zdarzeń świata z ich przyczyn

Ze względu na to, co się dzieje, można sobie pomyśleć dwojaką tylko *przyczynowość* albo według *przyrody*, albo z *wolności*. Pierwsza jest powiązaniem jakiegoś stanu z poprzednim w świecie zmysłowym, po którym tamten następuje wedle pewnego prawidła. A ponieważ przyczynowość zjawisk polega na warunkach czasu, i stan poprzedni, gdyby istniał zawsze, nie wywarłby też żadnego skutku, który wyłania się dopiero w czasie: więc i przyczynowość przyczyny tego, co się dzieje czyli powstaje, *powstała* także i wedle zasady rozsądkowej domaga się sama znowuż jakiejś przyczyny.

Przez wolność natomiast, w znaczeniu kosmologicznym, rozumiem władzę rozpoczęcia samemu jakiegoś stanu; jej przyczynowość zatem nie ulega według prawa przyrody znowuż jakiejś innej przyczynie, co by ją określała pod względem czasu. Wolność w tym rozumieniu jest czystą transcendentálną ideą, która po pierwsze nie zawiera nic zapożyczonego z doświadczenia, której przedmiot po wtóre nie może być też dany określnie w żadnym doświadczeniu, gdyż ogólnym prawem samej możliwości wszelkiego doświadczenia jest, że wszystko, co się dzieje, musi mieć przyczynę, więc też i przyczynowość przyczyny, co sama się stała, czyli powstała, musi znowuż mieć przyczynę; przez co tedy całe pole doświadczenia, jak długie i szerokie, przemienia się w ogół samej jeno przyrody. Ale ponieważ tym sposobem niepodobna wydobyć bezwzględnej całkowitości warunków w stosunku przyczynowym; więc rozum tworzy sobie ideę samorzutności, która by mogła począć działanie sama z siebie, bez potrzeby przyjmowania wprzód jakiejś innej przyczyny, co by ją znowuż według prawa powiązania przyczynowego pobudzała do działania.

Rzecz godna nadzwyczajnej uwagi, że na tej *transcendentálnej* idei *wolności* opiera się jej *praktyczne* pojęcie i że tamta w tej wytwarza właściwy składnik trudności, jakie od dawna otaczały pytanie, czy jest możliwą. *Wolność* w znaczeniu *praktycznym* jest to niezależność samowoli [*Willkühr*] od *przymusu* popędów zmysłowości. Bo samowola jest *zmysłową*, o ile *wzbudzona* jest [*afficirt ist*] *patologicznie* (pobudkami zmysłowości): nazywa się *zwierzęcą* (*arbitrium brutum*), jeżeli może być *ukoniecznioną* [*necessitirt*] *patologicznie*. Samowola ludzka jest wprawdzie *arbitrium sensitivum*, ale nie *brutum*, lecz *liberum*,

¹⁹⁴czynnik nieprzerwanie uwarunkowany szeregów dynamicznych, nieoddzielny od nich jako zjawisk, powiązany z warunkiem, bezwarunkowym wprawdzie empirycznie, ale też i niezmysłowym, czynią zadość z jednej strony rozsądkowi, a z drugiej rozumowi — bo rozsądek nie zezwala wśród zjawisk na żaden warunek, który by sam był empirycznie bezwarunkowym. Gdyby atoli do jakiego czynnika uwarunkowanego (w zjawisku) dał się pomyśleć warunek *myslny*, który by zatem nie należał, jako człon, do szeregu zjawisk, nie przerywając jednak przez to bynajmniej szeregu warunków empirycznych: to by można taki warunek dopuścić jako *empirycznie bezwarunkowy*, tak, iżby się przez to nie uczyniło uszczerbku nieprzerwanemu odwrotowi empirycznemu. [przypis autorski]

gdyż zmysłowość nie czyni jej działania koniecznym; człowiek bowiem posiada władzę stanowienia o sobie samym przez się, niezależnie od przymusu popędów zmysłowych.

Łatwo dostrzec, że gdyby wszelka przyczynowość w świecie zmysłowym była przyrodą tylko, to każde zdarzenie byłoby określonym przez inne w czasie wedle praw koniecznych, a zatem, ponieważ zjawiska, o ile określają samowolę, musiałyby każde działanie uczynić koniecznym jako swój wynik, więc usunięcie wolności transcendentalnej zniszczyłoby zarazem wszelką wolność praktyczną. Bo ta każe się domyślać, że chociaż coś się nie stało, powinno było jednak stać się, że zatem jego przyczyna w zjawisku nie była tak stanowczą, żeby w samowoli naszej nie tkwiła przyczynowość wytworzenia, niezależnie od owych przyczyn przyrodzonych a nawet wbrew ich potędze i wpływowi, czegoś, co w porządku czasu określonym jest wedle praw empirycznych, a zatem rozpoczęcia szeregu zdarzeń *całkiem z siebie samej*.

Staje się więc tutaj to, co się w ogóle napotyka w sporze rozumu wychylającego się poza granice możliwego doświadczenia, że zagadnienie właściwie jest nie *fizyologiczne*, lecz *transcendentalne*. Stąd pytanie, czy wolność jest możliwa, dotyka wprawdzie psychologii, lecz ponieważ opiera się na dialektycznych dowodach czystego jeno rozumu, musi wraz ze swym rozwiązaniem zajmować jedynie filozofię transcendentalną. Ażeby zaś ją przysposobić do dania zaspokajającej w tej mierze odpowiedzi, której odmówić nie może, muszę przede wszystkim postarać się o dokładniejsze określenie jej postępowania przy tym zagadnieniu, robiąc tu pewną uwagę.

Gdyby zjawiska były rzeczami samymi w sobie, więc czas i przestrzeń formami bytu rzeczy samych w sobie: to by warunki wraz z czynnikiem uwarunkowanym zawsze należały jako człony do tegoż samego szeregu, a stąd wynikałyby i w obecnym wypadku antynomia, wspólna wszystkim ideom transcendentalnym, iżby szereg musiał nieuchronnie wypaść dla rozsądku albo za dużym, albo za małym. Dynamiczne atoli pojęcia rozumowe, którymi się zajmujemy w tym i w następnym numerze, znamionuje ta szczególność, że ponieważ one mają do czynienia nie z jakimś przedmiotem, rozpatrywanym jako wielkość, lecz tylko z jego *bytem*, można więc nie zważać na wielkość szeregu warunków, i że przy nich chodzi jeno o dynamiczny stosunek warunku do czynnika uwarunkowanego, tak że w pytaniu o przyrodzie i wolności już napotykamy tę trudność, czy wolność jest gdzie bądź możliwą, a jeżeli jest, czy może się utrzymać tuż obok powszechnego prawa przyrody co do przyczynowości; więc czy jest sądem rzetelnie rozjemczym, że każdy skutek w świecie wypływać musi albo z przyrody, albo z wolności, czy też raczej jedno i drugie może zachodzić, w rozmaitym stosunku, przy jednym i tym samym wypadku. Słuszność owej zasady o nieprzerwanej łączności wszystkich zdarzeń świata zmysłowego, wedle niezmiennych praw przyrody, jest już niezachwiana jako zasada Analityki transcendentalnej i nie znosi żadnego uszczerbku. A zatem pytamy się jeno: czy mimo to względem tegoż samego skutku, który jest określony według przyrody, nie może czynną być także wolność, czy też ta jest całkowicie wykluczona przez owo nietykalne prawo. I tu pospolite wprawdzie, lecz zwodnicze założenie *bezwzględnej realności* zjawisk okazuje natychmiast swój szkodliwy wpływ na zagmatwanie rozumu. Bo jeżeli zjawiska są rzeczami samymi w sobie, to wolności ocalić niepodobna. Wtedy przyroda jest zupełną i sama w sobie dostatecznie określającą przyczyną każdego zdarzenia, a jego warunek zawiera się zawsze tylko w szeregu zjawisk, które raz ze swoim skutkiem są koniecznymi pod prawem przyrody. Jeśli natomiast zjawiska nie uchodzą za co innego niż za to, czym są istotnie, to jest nie na rzeczy same w sobie, lecz za wyobrażenia jeno, wiążące się ze sobą według praw empirycznych: to ono same muszą mieć jeszcze podstawy, nie będące zjawiskami. Taka zaś przyczyna myślna co do swej przyczynowości nie daje się określić zjawiskami, chociaż jej skutki zjawiają się i mogą też zostać określonymi przez inne zjawiska. Znajduje się zatem wraz ze swą przyczynowością po zewnątrz szeregu; jej skutki natomiast napotykają się w szeregu warunków empirycznych. Skutek zatem ze względu na swą przyczynę myślną może być uważany za wolny, jednak równocześnie ze względu na zjawisko za ich wynik według konieczności przyrody; — rozróżnienie, które, wyłożone ogólnie i całkiem abstrakcyjnie, wydawać się musi niezmiernie subtelnym i ciemnym; lecz w zastosowaniu jaśniejszym się stanie. Tu chciałem jeno zrobić tę uwagę, że ponieważ nieprzerwana łączność wszystkich zjawisk, w osnowie przyrody, jest prawem nieuchronnym, to ono musiałoby koniecznie obalić wszelką wolność; gdyby się uparcie trzymał

chciano realności zjawisk. Stąd też ci, co w tej mierze idą za pospolitym mniemaniem, nigdy nie zdołali osiągnąć zjednoczenia z sobą przyrody i wolności.

Możliwość przyczynowości przez wolność w zjednoczeniu z powszechnymi prawami konieczności przyrody

To w przedmiocie zmysłowym, co samo nie jest zjawiskiem, nazywam *myślnym*. Jeśli więc to, co w świecie zmysłowym trzeba uważać za zjawisko, ma samo w sobie także władzę, nie będącą wcale przedmiotem oglądu zmysłowego, lecz mogącą jednak stać się przyczyną zjawisk: to *przyczynowość* tego jestestwa można z dwu stron rozpatrywać: jako *myślną* wedle jej *działania* jako rzeczy samej w sobie, i jako *zmysłową* wedle jej *skutków*, jako zjawiska w świecie zmysłów. Wyrobilibyśmy sobie zatem o władzy takiego podmiotu pojęcie empiryczne, oraz umysłowe — jego przyczynowości, spotykające się z sobą przy jednym i tym samym skutku. Takie dwustronne pomyślenie sobie władzy przedmiotu zmysłowego nie jest sprzeczne z żadnym z pojęć, jakie musimy wytwarzać o zjawiskach i o możliwym doświadczeniu. Albowiem, ponieważ one same w sobie nie będąc wcale rzeczami, muszą mieć za podstawę przedmiot transcendentálny, określający je jako wyobrażenia tylko; nic tedy nie przeszkadza, żebyśmy temu transcendentálnemu przedmiotowi, oprócz własności, przez którą, się zjawia, nie mieli przypisać także jakiejś *przyczynowości*, nie będącej zjawiskiem, chociaż jej *skutek* napotyka się mimo to w zjawisku. Każda zaś działająca przyczyna musi mieć pewien *charakter*, tj. prawo swej przyczynowości, bez którego by nie była wcale przyczyną. Tak tedy w podmiocie świata zmysłowego mielibyśmy po pierwsze *charakter empiryczny*, przez który by jego działania, jako zjawiska, zostawały na wskroś w łączności z innymi zjawiskami wedle stałych praw przyrody i mogłyby z nich zostać wywiedzione, jako ze swoich warunków, a zatem, w połączeniu z nimi, stawałyby się członami jednego-jedynego szeregu porządku przyrody. Po wtóre, trzeba by mu też przyznać jeszcze *charakter myślny*, przez który jest on wprawdzie przyczyną owych działań jako zjawisk, lecz który sam nie podlega żadnym warunkom zmysłowości, i sam nie jest zjawiskiem. Można by pierwszy nazwać także charakterem takiej rzeczy w zjawisku, a drugi — charakterem rzeczy samej w sobie.

Ten działający podmiot, co do swego charakteru myślnego, nie zależałby od żadnych warunków czasowych, gdyż czas jest jeno warunkiem zjawisk, nie zaś rzeczy samych w sobie. W nim żadne *działanie* ani by *powstawało*, ani *ginęło*, więc nie podlegałoby też prawu wszelkiego określenia czasowego, wszelkiej przemienności, iż wszystko, *co się dzieje*, znajduje swą przyczynę w *zjawiskach* (stanu poprzedniego). Jednym słowem, jego przyczynowość, o ile jest umysłową, nie stałaby wcale w szeregu warunków empirycznych, czyniących zdarzenie w świecie zmysłów koniecznym. Tego charakteru myślnego nie mogliśmy wprawdzie nigdy poznać bezpośrednio, gdyż nic nie możemy spostrzegać ponad to, co się pojawia, ale trzeba by go jednak pomyśleć zgodnie z charakterem empirycznym, tak jak w ogóle musimy zjawiskom dawać w myślach przedmiot transcendentálny za podstawę, chociaż nic o nim nie wiemy, czym jest sam w sobie.

Wedle swego empirycznego charakteru podmiot ten jako zjawisko, co do wszelkich praw określających, podlegałby związkowi przyczynowemu, i z tego względu byłby jeno częścią świata zmysłowego; tak że jego skutki, jak wszelkie inne zjawisko, wpływałyby z przyrody nieuchronnie. O ile by zjawiska zewnętrzne weń wpływały, o ile by jego charakter empiryczny, tj. prawo jego przyczynowości poznawało się z doświadczenia, — wszystkie jego działania musiałyby dać się wyjaśnić z praw przyrody i wszystkie wymagalności do ich zupełnego i koniecznego określenia musiałyby dać się odnaleźć w możliwym doświadczeniu.

Wedle swego charakteru myślnego atoli (choć o nim możemy mieć jedynie pojęcie ogólne) tenże podmiot musiałby przecie zostać oswobodzonym od wszelkiego wpływu zmysłowości i określenia przez zjawiska; a ponieważ w nim, o ile jest *noumenem*, nic się nie staje, nie zachodzi żadna przemiana, domagająca się dynamicznych określeń czasowych, zatem i żadne powiązanie ze zjawiskami jako przyczynami: więc tu czynne jestestwo o tyle byłoby w działaniach swoich niezależnym i wolnym od wszelkiej konieczności przyrody, jako napotykaney jedynie w świecie zmysłów. Zupełnie słusznie można by o nim powiedzieć, że skutki swoje w świecie zmysłowym poczyna samo z siebie, chociaż działanie nie rozpoczyna się w nim samym; i to by miało ważność, choć przez to skutki

w świecie zmysłowym nie potrzebowałyby wcale poczynać się z siebie, gdyż one w nim zawsze są wprzód określone empirycznymi warunkami w czasie poprzednim, lecz tylko za pośrednictwem charakteru empirycznego (będącego jeno zjawiskiem czynnika myślonego), i są możliwe wyłącznie jako dalszy ciąg szeregu przyczyn przyrodzonych. Tym tedy sposobem spotykałyby się z sobą jednocześnie i bez żadnej sprzeczności wolność i przyroda, jedna i druga w zupełnym znaczeniu swoim, przy tych samych działaniach, stosownie do tego, czy się je porównywa z ich przyczyną myślą, czy też zmysłową.

Objaśnienie kosmologicznej idei wolności w połączeniu z powszechną koniecznością przyrody

Uznałem za dobre dać najprzód lekki zarys rozwiązania naszej zagadki transcendentalnej, ażeby lepiej można było rozpatrzeć pochodź rozumu przy jej rozwiązywaniu. Teraz przedstawimy szczegółowo składniki jej rozstrzygnięcia, o które właściwie chodzi, i rozważymy każdy z osobna.

Prawo przyrody, że wszystko, co się dzieje, ma przyczynę, że przyczynowość tej przyczyny, tj. że *działanie*, ponieważ w czasie idzie przodem i ze względu na skutek, który oto *powstał*, nie mogło samo istnieć zawsze, lecz musiało się *stać*, ma także swoją przyczynę wśród zjawisk, przez które zostaje określone; i że zatem wszystkie zdarzenia w porządku przyrody są określone empirycznie; prawo to, przez które dopiero zjawiska wytwarzają *przyrodę* i mogą wydawać przedmioty doświadczenia, jest prawem rozsądkowym, od którego pod żadnym pozorem nie wolno się oddalać lub jakie bądź zjawisko czynić wyjątkiem, gdyż inaczej umieściłoby się je po zewnątrz wszelkiego możliwego doświadczenia, a przez to wyróżniłoby się je od wszelkich przedmiotów możliwego doświadczenia i zrobiłoby się gołą rzeczą myślą i urojeniem mózgu.

Czy zaś przy tym dba się jedyne o łańcuch przyczyn, który w odwrocie ku swym warunkom zgoła nie dopuszcza *bezwzględnej całkowitości*; to wątpliwość ta nie zatrzymuje nas tu wcale, gdyż usunęliśmy ją już w ogólnej ocenie antynomii rozumu, kiedy ten w szeregu zjawisk zmierza ku czynnikowi bezwarunkowemu. Jeżeli skłonimy się ku omamieniu realizmu transcendentalnego, to nie będziemy mieli ani przyrody, ani wolności. Tu zachodzi tylko pytanie: czy, jeśli się w całym szeregu wszystkich zdarzeń uzna jedynie konieczność przyrodzoną, możliwym jest przecie ją, będącą z jednej strony tylko skutkiem przyrodzonym, uważać z drugiej strony za skutek wolności; czy też pomiędzy tymi dwoma rodzajami przyczynowości istnieje wręcz sprzeczność?

Wśród przyczyn w zjawisku nie może być z pewnością nic, co by mogło rozpocząć jakiś szereg wprost i samo z siebie. Każde działanie, jako zjawisko, o ile wywołuje jakieś zdarzenie, jest samo zdarzeniem czyli wypadkiem, który każe się domyślać innego stanu, w którym mieści się przyczyna; i tak wszystko, co się dzieje, jest tylko dalszym ciągiem szeregu, a początek, który by sam z siebie wynikał, jest w niej niemożliwy. A zatem wszystkie działania przyczyn przyrodzonych w kolei czasu są znowuż skutkami, które każą się przyczyn swoich domyślać również w szeregu czasowym. Działania *pierwotnego*, przez które coś się staje, czego poprzednio nie było, niepodobna oczekiwać od związku przyczynowego zjawisk.

Ale czyż jest koniecznym, żeby, jeśli skutki są zjawiskami, i przyczynowość także ich przyczyny, która (tj. przyczyna) sama jest też zjawiskiem, musiała być jedynie empiryczna? czy owszem nie jest możliwym, żeby, chociaż od skutku w zjawisku bądź co bądź wymaga się powiązania z jego przyczyną według praw przyczynowości empirycznej, nie przerywając bynajmniej ich łączności z przyczynami przyrodzonymi, mógł przecie istnieć skutek przyczynowości nie-empirycznej, lecz myślnej? tj. pierwotnego, ze względu na zjawiska, działania przyczyny, która tedy o tyle nie jest zjawiskiem, ale co do tej władzy — myślą, chociaż ją zresztą, jako człon łańcucha przyrodzonego, zaliczyć się musi także do świata zmysłów?

Potrzebujemy prawu przyczynowości zjawisk między sobą, by móc wyszukać i po dać warunki przyrodzone zdarzeń przyrodzonych, to jest przyczyny w zjawisku. Jeżeli na to przystaniemy i żadnym wyjątkiem tego nie osłabimy, to rozsądek, który w swoim empirycznym poznaniu widzi we wszystkich wypadkach przyrodę tylko i do tego jest też uprawniony, ma wszystko, czego żądać może, a fizyczne objaśnienia idą dalej bez przeszkody swoją drogą. Otóż nie czyni mu to najmniejszego uszczerbku, przypuściwszy

nawet, że to zresztą jest tylko wymyślone, kiedy się uznaje, że wśród przyczyn przyrodzonych znajdują się takie, co mają władzę, która jest myślą tylko, ponieważ jej nakłonienie ku działaniu nigdy nie polega na warunkach empirycznych, lecz tylko na powodach rozsądkowych, tak jednak, by *działanie w zjawisku* tej przyczyny zgadzało się ze wszystkimi prawami przyczynowości empirycznej. Bo w ten sposób podmiot działający, jako *causa phaenomenon*, wiązałby się z przyrodą w nierozdzielnej zależności wszystkich jej działań; i tylko *noumenon* tego podmiotu (z całą jego przyczynowością w zjawisku) zawierałby pewne warunki, które, chcąc się wznieść od przedmiotu empirycznego do *transcendentalnego*, trzeba by było uważać za myślny tylko. Albowiem jeśli tylko w tym, co wśród zjawisk mogło być przyczyną, idziemy za prawidłem przyrody, to nie potrzebujemy troszczyć się o to, jaka w podmiocie transcendentalnym, który jest empirycznie nam nieznaną, pomyślana zostaje podstawa tych zjawisk i ich łączności. Ta podstawa myślna nie występuje wcale wrogo przeciw pytaniom empirycznym, lecz dotyczy jeno snadź myślenia w czystym rozsądku, a chociaż skutki tego myślenia i działania rozsądku czystego napotyka się w zjawiskach, to przecież te muszą bądź co bądź móc otrzymać wyjaśnienie całkowite ze swej przyczyny w zjawisku według praw przyrody, śledząc empiryczny jeno ich charakter, jako najwyższy powód wyjaśniający, a pomijając całkowicie charakter myślny, będący transcendentalną przyczyną tamtego, jako nieznaną, chyba, że go podaje nam charakter empiryczny jako swój znak zmysłowy.

Zastosujmy to do doświadczenia. Człowiek jest jednym ze zjawisk świata zmysłowego i o tyle też jedną z przyczyn przyrodzonych, której przyczynowość musi podlegać prawom empirycznym. Jako taka, musi on zatem mieć również charakter empiryczny, jak wszystkie inne przedmioty przyrody. Spostrzegamy go poprzez siły i władze, jakie uzewnętrznia w skutkach swoich. Wobec nieżyjącej, lub zwierzęcej jeno żyjącej przyrody, nie mamy zgoła powodu pomyślenia sobie jakiej bądź władzy inaczej jak tylko uwarunkowanej zmysłowo. Lecz człowiek, znający zresztą całą przyrodę wyłącznie jeno przez zmysły, siebie samego poznaje także przez gołą apercpcję i to w działaniach i wewnętrznych określeniach, których nie może zaliczać do wrażeń zmysłowych, i jest sam dla siebie zaiste częścią fenomenem, częścią zaś, mianowicie ze względu na pewne władze, myślnym jeno przedmiotem, gdyż działania jego nie podobna zgoła zaliczyć do biernej wrażliwości zmysłów. Władze te nazywamy rozsądkiem i rozumem, a ten drugi zwłaszcza bywa szczególnie i przede wszystkim wyróżniany od wszelkich sił empirycznie uwarunkowanych, ponieważ przedmioty swoje rozważa według idei tylko i wedle nich określa rozsądek, który następnie robi empiryczny użytek ze swoich pojęć (wprawdzie także czystych).

Ze rozum ten ma przyczynowość, a przynajmniej wyobrażamy w nim sobie taką, widać z rozkazników [*aus den Imperativen*], które we wszystkim, co praktyczne, narzucamy jako prawidła siłom wykonawczym. *Powinieneś* — wyraża gatunek konieczności i powiązania z powodami, jakiego gdzie indziej w całej przyrodzie nie napotykamy. Rozsądek może z tejeż poznać tylko, co jest, lub było, lubi też będzie. Niepodobna, ażeby w niej coś inaczej *być było powinno*, niż jest istotnie we wszystkich tych stosunkach czasowych; owszem, jeśli ma się na oku sam tylko bieg przyrody, to powinność nie ma żadnego zgoła znaczenia. Nie możemy pytać wcale: co się powinno stać w przyrodzie, tak samo jak nie pytamy, jakie własności powinien mieć okrąg koła; lecz co się w niej dzieje, czy też jakie on ma własności.

Ta powinność tedy wyraża działanie możliwe, którego powodem jest po prostu samo jeno pojęcie; gdy przeciwnie powodem jakiegoś działania samej przyrody zawsze musi być jakieś zjawisko. Działanie owo musi być bądź co bądź możliwe w warunkach przyrodzonych, jeżeli zwraca się ku temu, co być powinno; lecz te warunki przyrodzone nie dotyczą określenia samowoli, ale tylko jej skutku i wyniku w zjawisku. Choćby nie wiem ile było powodów przyrodzonych, skłaniających mnie do *chcenia*, choćby nie wiem ile było powabów zmysłowych: nie mogą one przecież wydać rozkaznika *powinności*, lecz tylko bynajmniej nie konieczne, zawsze jeno uwarunkowane chcenie, któremu powinność, podaną przez rozum, przeciwstawi miarę i cel, ba, zakaz i szacunek. Czy to będzie przedmiot samej zmysłowości (przyjemność), czy też czystego rozumu (dobro), rozum nie ulega powodowi, danemu empirycznie, i nie idzie za porządkiem rzeczy, w jakim się one przedstawiają w zjawisku, lecz wytwarza sobie z zupełną samorzutnością własny porządek według idei, do których przystosowuje warunki empiryczne i wedle których uznaje konieczne ta-

kie nawet działania, które *wcale się nie stały* i może się nie staną; a mimo to o wszystkich z góry przypuszcza, iż rozum w odniesieniu do nich może mieć przyczynowość, gdyż, bez tego, nie spodziewałby się po swoich ideach skutków w doświadczeniu.

Zatrzymajmy się tutaj i przyjmijmy co najmniej za możliwe, iż rozum wywiera rzeczywiście przyczynowość co do zjawisk; otóż, jakkolwiek jest rozumem, musi on przecie okazać tu charakter empiryczny, gdyż każda przyczyna każe się domyślać prawidła, według którego następują pewne zjawiska jako skutki, a każde prawidło wymaga jednostajności [*Gleichförmigkeit*] skutków, uzasadniającej pojęcie przyczyny (jako władzy), które, o ile musi się uwidocznić z samych jeno zjawisk, nazwać możemy jego charakterem empirycznym, który jest stałym, gdy tymczasem skutki, wedle różnorodności towarzyszących a częściowo ograniczających warunków, ukazują się w kształtach zmiennych.

Tak tedy każdy człowiek ma empiryczny charakter swojej samowoli, będący po prostu pewną tylko przy czy nowością jego rozumu, o ile ten w skutkach swoich w zjawisku wykazuje prawidło, wedle którego można ujmować powody rozumowe i działania tychże wedle ich rodzaju i stopni i oceniać podmiotowe zasady jego samowoli. Ponieważ ten empiryczny charakter wydobyty być musi sam ze zjawisk jako skutek i z ich prawidła, podanego przez doświadczenie; wszystkie zatem działania człowieka w zjawisku są określone jego empirycznym charakterem i innymi spóldziałającymi przyczynami wedle porządku przyrody; i gdybyśmy zbadać zdołali do gruntu wszystkie zjawiska jego samowoli, to by nie było ani jednego ludzkiego działania, którego byśmy nie mogli przepowiedzieć na pewno i z jego uprzednich warunków poznać jako konieczne. Ze względu więc na ten charakter empiryczny nie ma wcale wolności, a tylko według niego możemy rozważać człowieka, jeśli *obserwujemy* jedynie, i chcemy, jak to się dzieje w Antropologii, zbadać fizjologicznie sprawcze przyczyny jego działań.

Jeśli jednak też same działania roztrząsamy w odniesieniu do rozumu, i to nic do spekulatywnego, by owe działania *wyjaśnić* co do ich źródła, lecz jedynie i wyłącznie o ile rozum jest przyczyną, by je *zrodzić* z samego siebie; jednym słowem, jeśli zestawiamy działania i rozum w zamiarze *praktycznym*, to znajdujemy całkiem inne prawidło i inny porządek niż porządek przyrody. Tam bowiem może *nie powinno się było stać* to wszystko, co się wedle biegu przyrody *stało* i wedle swych empirycznych powodów stać musiało nieuchronnie. Niekiedy atoli widzimy, a przynajmniej mniemamy widzieć, że idee rozumu wykazały rzeczywiście przyczynowość co do działań ludzkich, jako zjawisk, i że one stały się nie dlatego, iżby je określały przyczyny empiryczne, lecz dlatego, że je wywołały powody rozumu.

Przypuściwszy tedy, że można by powiedzieć, iż rozum wywiera przyczynowość co do zjawiska: to czyżby wtedy jego działanie mogło zwać się wolnym, kiedy całkiem dokładnie jest określone i konieczne w jego charakterze empirycznym (w rodzaju zmysłów)? Ten znowuż jest określony w charakterze myślącym (w rodzaju myślenia). Tego rodzaju myślenia nie znamy, lecz go oznaczamy za pomocą zjawisk dających właściwie poznać bezpośrednio jako rodzaj zmysłów (charakter empiryczny)¹⁹⁵. Działanie tedy, o ile je przyznać trzeba rodzajowi myślenia, jako jego przyczynie, nie wynika przecież z niego wcale według praw empirycznych, tj. tak, iżby warunki czystego rozumu *poprzedzały* je, lecz tylko tak, że jeno jego skutki w zjawisku zmysłu wewnętrznego *występują pierwszej*. Czysty rozum, jako władza jedynie myślna, nie podlega formie czasu, a zatem i warunkom następstwa czasowego. Przyczynowość rozumu w charakterze myślącym *nie powstaje* czyli nie poczyna się snadź w pewnym czasie, by wywołać skutek. Inaczej bowiem sama by podlegała przyrodzonemu prawu zjawisk, o ile ono określa szeregi przyczynowe co do czasu; a przyczynowość byłaby wtedy przyrodą, nie zaś wolnością. A więc będziemy mogli powiedzieć: jeżeli rozum może wywierać przy czy nowość co do zjawisk, to jest on władzą, mocą której poczyna się dopiero zmysłowy warunek empirycznego szeregu skutków. Bo

¹⁹⁵Przypuściwszy tedy, że można by powiedzieć, iż rozum wywiera przyczynowość co do zjawiska: to czyżby wtedy jego działanie mogło zwać się wolnym, kiedy całkiem dokładnie jest określone i konieczne w jego charakterze empirycznym (...) — właściwa moralność czynów (zasługa i wina) ukrywa się zatem zupełnie przed nami, nawet co do naszego własnego postępowania. Poczynalność naszą można odnosić tylko do charakteru empirycznego. Ie jednak z tego przypisać należy czystemu skutkowi wolności, ile samej jeno przyrodzie i niezawinionej krewkości temperamentu, lub też szczęśliwej jego właściwości (*merito fortunae* [=zasłudze losu]): nikt zgłębić nie zdoła, a stąd też i nie może osądzić wedle pełnej sprawiedliwości. [przypis autorski]

warunek, mieszczący się w rozumie, nie jest zmysłowy, a więc sam nie robi początku. Stąd w tym wypadku znajduje się to, czego nam brakło we wszystkich szeregach empirycznych, iżby *warunek* kolejnego szeregu zdarzeń mógł być sam bezwarunkowym. Bo tutaj warunek jest poza szeregiem zjawisk (w czynniku myślnym), a więc nie podlega żadnemu zmysłowemu warunkowi i żadnemu określeniu czasowemu przez poprzedzającą przyczynę.

Mimo to też sama przyczyna w innym względzie należy również do szeregu zjawisk. Człowiek jest sam zjawiskiem. Jego samowola ma charakter empiryczny, będący empiryczną przyczyną wszystkich jego działań. Nie ma żadnego z warunków, określających człowieka zgodnie z tym charakterem, co by nie zawierał się w szeregu skutków przyrodzonych i nie słuchał ich prawa, mówiącego, że wcale nie napotykamy empirycznie bezwarunkowej przyczynowości tego, co się dzieje w czasie. Stąd żadne dane działanie (ponieważ spostrzegamy je jako zjawisko tylko) nie może poczynać się wręcz samo z siebie. Ale o rozumie nie można powiedzieć, że przed owym stanem, w którym [rozum] określa samowolę, zachodził inny jakiś, w którym samże ten stan zostaje określony. Bo ponieważ rozum nie jest zjawiskiem i nie podlega wcale warunkom zmysłowości, więc nie zachodzi w nim, nawet co do jego przyczynowości, następstwo czasowe, a zatem nie można do niego zastosować *dynamicznego prawa* przyrody, określającego następstwo czasowe według prawideł.

Rozum tedy jest trwałym warunkiem wszystkich dowolnych działań, wśród których pojawia się człowiek. Każde z nich jest w empirycznym charakterze człowieka określone wprzód, zanim się jeszcze stanie. Co do charakteru myślnego, którego tamten jest tylko zmysłowym schematem, nic nie znaczy ani *Naprzód*, ani *Potem*, i każde działanie, bez względu na stosunek czasowy, w jakim się znajduje wraz z innymi zjawiskami, jest bezpośrednim skutkiem myślnego charakteru rozumu czystego, który zatem działa swobodnie, nie będąc w łańcuchu przyczyn przyrodzonych dynamicznie określonym zewnętrznymi czy wewnętrznymi, lecz co do czasu poprzedzającymi powodami; a tę jego wolność można nie tylko uważać ujemnie za niezależność od warunków empirycznych (bo przez to władza rozumowa przestałaby być przyczyną zjawisk), lecz także dodatnio oznaczyć jako władzę rozpoczynania z siebie szeregu zdarzeń, tak że w nim samym nie poczyna się nic, tylko że on, jako bezwarunkowy warunek wszelkiego dowolnego działania, nie dopuszcza ponad sobą żadnych co do czasu poprzedzających warunków, lubo przecież jego skutek poczyna się w szeregu zjawisk, lecz w nim nigdy nie może tworzyć wręcz pierwszego początku.

Ażeby kierowniczą zasadę czystego rozumu przykładem z jego empirycznego zastosowania objaśnić, nie zaś by ją stwierdzić (gdyż takie dowody nie są przydatne w twierdzeniach transcendentálnych), weźmy jaką bądź dowolną czynność, np. złośliwe kłamstwo, którym ktoś wprowadził niejakie zamieszanie w towarzystwie, a co do którego badamy najprzód pobudkę, z jakiej powstało, i stąd wydajemy sąd, jak ono wraz ze swymi następstwami ma obcinać poczytalność owego ktosia. Co do pierwszego, roztrząsa się jego charakter empiryczny aż do źródeł tegoż, które się odnajduje w lichym wychowaniu, złym towarzystwie, po części także w złośliwości niewrażliwego na zawstyżenie usposobienia, częściowo zrzuca się na lekkomyślność i nierozwagę, przy czym nie traci się z oka pobudzających przyczyn okolicznościowych. W tym wszystkim postępuje się tak samo, jak w ogóle w poszukiwaniu szeregu określających przyczyn jakiegoś danego skutku przyrodzonego. A chociaż mniemamy, że przez to wywołanym zostało działanie, nie mniej jednak ganimy działacza, i to nie z powodu jego nieszczęśliwego usposobienia, nie z powodu wpływających nań okoliczności, a nawet nie z powodu jego poprzedniego trybu życia, gdyż przypuszczamy, że można to zupełnie odłożyć na bok, jak ktoś był usposobiony, i miniony szereg warunków uważać za niebyły, a sam ten czyn za całkowicie bezwarunkowy względem stanu poprzedniego, jak gdyby działacz całkiem z siebie rozpoczął przezeń szereg następstw. Nagana ta opiera się na prawie rozumu, uważamy go bowiem za przyczynę, która, bez względu na wszystkie wspomniane warunki empiryczne, mogła i powinna była inaczej pokierować postępowaniem tego człowieka. W dodatku przyczynowość rozumu poczyna się nie tylko jako zbieżność [*Concurrenz*], lecz jako zupełną samą w sobie, choćby sprężyny zmysłowe nie były za, ale owszem przeciw: działanie przypisuje się charakterowi myślnemu człowieka; teraz właśnie, w tej chwili, kiedy kłamie,

wina jego jest całkowitą; więc rozum, bez względu na wszystkie empiryczne warunki czynu, był zupełnie wolny, więc też czyn ten przypisuje się całkowicie opieszałości rozumu.

W tym sądzie o poczytalności łatwo dopatrzeć, że przy nim mamy w myśli, iż na rozum wcale nie oddziaływa cała owa zmysłowość, że rozum nie zmienia się (choć jego zjawiska, mianowicie sposób, w jaki się w swych skutkach ukazuje, ulegają zmianie), że w nim nie ma uprzedniego stanu, co by określał następny, że więc nie należy do szeregu warunków zmysłowych, czyniących zjawiska koniecznymi wedle praw przyrody. *Rozum* jest przy wszystkich działaniach człowieka we wszystkich stanach czasowych obecny i jednorodny; lecz sam nie jest w czasie, i popada snadź w stan nowy, w którym przedtem nie był; jest *określającym* względem niego, lecz nie *podlega określeniu*. Stąd nie można pytać: dlaczego rozum nie określił się [nie postanowił] inaczej? lecz tylko, dlaczego nie określił inaczej zjawisk swoją przyczynowością? Ale na to niepodobna dać odpowiedzi. Bo inny charakter myślny byłby sprawcą innego empirycznego, a jeżeli powiadamy, że pomimo całego swego dotychczasowego trybu życia działacz mógłby być przecie zaniechać kłamstwa, znaczy to tylko, że się ono znajduje bezpośrednio pod władzą rozumu, a rozum w przyczynowości swojej nie podlega żadnym warunkom zjawiska i biegu czasu, że różnica czasu stanowi wprawdzie główną różnicę między zjawiskami jedno względnie do drugiego, lecz ponieważ te nie są rzeczami samymi w sobie, więc i nie przyczynami¹⁹⁶ samymi w sobie, zatem nie może stanowić różnicy działania w odniesieniu do rozumu.

Możemy zatem, w ocenianiu wolnych działań co do ich przyczynowości, iść tylko aż do ich przyczyny myślniej, ale nie poza nią; możemy poznać, że ona może być wolną, tj. określoną niezależnie od zmysłowości, i tym sposobem zmysłowo bezwarunkowym warunkiem zjawisk. Ale dlaczego charakter myślny wydaje wśród zachodzących okoliczności takie właśnie zjawiska i taki empiryczny charakter, to odpowiedź na to przechodzi wszelką władzę rozumu naszego, ba, wszelkie nawet uprawnienie jego do pytania, tak jakby się pytało: czemu przedmiot transcendentalny daje naszemu zewnętrznemu zmysłowemu oglądaniu jedynie ogląd *w przestrzeni*, a nie jakiegokolwiek inny. Atoli zagadnienie, któreśmy rozwiązać mieli, wcale nas do tego nie zobowiązuje, gdyż było ono takim jeno: czy wolność sprzeczna jest w tejże samej czynności z koniecznością przyrody, a na to odpowiedzieliśmy dostatecznie, pokazawszy, że ponieważ wobec tamtej możliwym jest odnoszenie się do całkiem innego rodzaju warunków niż wobec tej, więc prawo tej drugiej wcale nie dotyka pierwszej, zatem obie istnieć mogą niezależnie od siebie i bez wzajemnego przeszkadzania sobie.

Trzeba zaiste zauważyć, że nie chcieliśmy przez to dowodzić *rzeczywistości* wolności, jako jednej z władz, zawierających w sobie przyczynę zjawisk naszego świata zmysłowego. Bo pominąwszy, iżby to nie było wcale roztrząsaniem transcendentalnym, mającym do czynienia z pojęciami tylko, nie mogłoby się też to powieść, gdyż z doświadczenia nie możemy wnioskować o czymś, co musi być pomyślanym zgoła nie według praw doświadczenia. Następnie, nie chcieliśmy nawet udowodnić *możliwości* wolności: bo i to by się nie powiodło, gdyż w ogóle z samych jeno pojęć *a priori* nie możemy poznać żadnej realnej przyczyny i żadnej przyczynowości. Wolność traktowaliśmy tu tylko jako ideę transcendentalną, mocą której rozum zamyśla wręcz poczynać szereg warunków, przez czynnik zmysłowo bezwarunkowy, przy czym się jednak wikła w antynomie z własnymi swymi prawami, jakie przepisuje empirycznemu użytkowaniu z rozsądku. Że tedy antynomia ta polega na złudzie jeno, i że przyroda co najmniej *nie jest sprzeczną* z przyczynowością z wolności, oto jedyna rzecz, jaką wykazać mogliśmy i na której nam też wyłącznie zależało.

¹⁹⁶nie są rzeczami samymi w sobie, więc i nie przyczynami — zachodzi tu w oryginale zręczna gra słów, polegająca na tym, iż „rzecz” (*Sache*) i „przyczyna” (*Ur-sache*) mają wspólny pierwiastek. Oddać tego popolsku niepodobna; przytaczam więc ten ustęp po niemiecku: „*Da diese [tj. Erscheinungen] aber keine Sachen, mithin auch nicht Ursachen an sich selbst sind, keinen Unterschied der Handlung in Beziehung auf die Vernunft machen könne.*”. [przypis redakcyjny]

IV. Rozwiązanie kosmologicznej idei o całkowitości uzależnienia zjawisk, co to ich bytu w ogóle

W poprzednim numerze rozpatrywaliśmy przemiany świata zmysłowego w ich szeregu dynamicznym, gdy każda zależy od drugiej, jako od swojej przyczyny. Obecnie ten szereg stanów służy nam tylko za nic przewodnią, by dotrzeć do takiego istnienia, co by mogło być najwyższym warunkiem wszelkiej przemienności, mianowicie do *jestestwa koniecznego*. Nie idzie tutaj o przyczynowość bezwarunkową, lecz o bezwarunkowe bytowanie samejże substancji. A zatem szereg, jaki mamy przed sobą, jest właściwie tylko szeregiem pojęć, nie zaś oglądów, o ile jeden jest warunkiem drugiego.

Łatwo atoli spostrzec, że ponieważ wszystko w ogóle zjawisk jest przemienne, więc w istnieniu uwarunkowane, nigdzie tedy w szeregu zależnego istnienia nie może być członem bezwarunkowego, którego bytowanie byłoby wręcz koniecznym, i że zatem, gdyby zjawiska były rzeczami samymi w sobie, a ich warunek właśnie dlatego wraz ze swym czynnikiem uwarunkowanym należał zawsze do jednego i tego samego szeregu oglądów, to by nigdy nie ukazało się *jestestwo konieczne*, jako warunek istnienia zjawisk świata zmysłowego.

Odwrót atoli dynamiczny ma tę właściwość, wyróżniającą go od matematycznego, że, gdy ten ma właściwie do czynienia tylko ze składaniem części w jakąś całość, albo też z rozkładaniem całości na części, więc warunki tego szeregu muszą być zawsze uważane za jego części, a więc za jednorodne, zatem za zjawiska; — w odwrocie dynamicznym przeciwnie, ponieważ idzie nie o możliwość bezwarunkowej całości z danych części, lub też bezwarunkowej części do danej całości, lecz o wywód jakiegoś stanu z jego przyczyny, albo też przypadkowego istnienia samejże substancji z substancji koniecznej, warunek niekoniecznie musi tworzyć jeden szereg empiryczny z czynnikiem uwarunkowanym.

Pozostaje nam więc, wobec tej tu pozornej antynomii, jeszcze jedno wyjście; mianowicie, że ponieważ oba sprzeczne ze sobą zdania mogą być zarazem prawdziwe w różnym względzie wszystkie tedy rzeczy świata zmysłowego są wprawdzie przypadkowe, więc też zawsze mają tylko empirycznie uwarunkowane bytowanie, a mimo to istnieje także nie-empiryczny warunek całego szeregu, tj. bezwarunkowo konieczne *jestestwo*. Ono bowiem, jako warunek myślny, nie należałoby wcale do szeregu jako człon jego (ani nawet jako człon najwyższy) i nie tworzyłoby też empirycznie bezwarunkowym żadnego członem szeregu, lecz pozostawiłoby cały świat zmysłowy w jego empirycznie uwarunkowanym poprzez wszystkie człony istnieniu. Ten sposób dawania zjawiskom bezwarunkowego istnienia za podstawę różniłby się od dotkniętej w poprzednim artykule empirycznie bezwarunkowej przyczynowości (wolności) tym, że przy wolności rzecz sama w sobie, jako przyczyna (*substantia phaenomenon*) należała jednak do szeregu warunków, a tylko jej *przyczynowość* pomyślaną została jako myślna: tutaj zaś *jestestwo konieczne* musiałoby być pomyślanym całkowicie poza szeregiem świata zmysłowego (jako *ens extramundandum*) i wyłącznie tylko jako myślny, przez co jedynie można zapobiec, iżby ono samo nie podlegało prawu przypadkowości i zależności wszystkich zjawisk.

Kierowniczą zasadą rozumu tedy ze względu na zagadnienie nasze jest, iż wszystko w świecie zmysłowym ma istnienie empirycznie uwarunkowane i że w nim co do żadnej własności nigdzie nie zachodzi bezwarunkowa konieczność, że żaden człon szeregu warunków nie jest taki, iżby nie należało się zawsze jego empirycznego warunku w możliwym doświadczeniu spodziewać i, o ile podobna, poszukiwać, i nic nas nie uprawnia, byśmy jakie bądź istnienie wywodzili z jakiegoś warunku poza obrębem szeregu empirycznego, lub też uważali je za wręcz niezależne i samoistne w samymże szeregu; — a jednakże przez to nie poddawali zaprzeczeniu, jakoby cały szereg nie mógł mieć swej podstawy w jakimś myślnym *jestestwie* (które dlatego właśnie jest wolne od wszelkiego uwarunkowania empirycznego, owszem zawiera w sobie powód możliwości wszystkich tych zjawisk).

Przy tym wszelako wcale a wcale nie zamierzamy dowodzić bezwarunkowo koniecznego istnienia *jestestwa* jakiegoś, ani też opierać na tym choćby możliwości myślnego jeno warunku bytowania zjawisk świata zmysłowego, lecz tylko tak samo, jak ograniczamy rozum, by nie puszczał nici warunków empirycznych i nie wdawał się w objaśnienie transcendentne i niezdatne wcale do przedstawienia się *in concreto*, również z drugiej strony ograniczyć prawo empirycznego jedynie użytkowania z rozsądku w ten sposób,

izby ono nie rozstrzygało o możliwości i rzeczy w ogóle i nie ogłaszało czynnika myślnego za *niemożliwy*, z powodu iż nie podobna go nam użyć do objaśnienia zjawisk. Otóż chcielibyśmy tylko wykazać, że ustawiczna przypadkowość wszystkich rzeczy przyrody i wszystkich ich (empirycznych) warunków, może doskonale istnieć obok dowolnego przypuszczenia warunku koniecznego, jakkolwiek myślnego tylko, że więc między tymi twierdzeniami nie ma wcale istotnej sprzeczności, że zatem *oba* mogą być *prawdziwymi*. Chociażby takie wręcz konieczne jestestwo myślnie samo w sobie było niemożliwe, to przecież wywnioskować tego żadną miarą niepodobna z powszechnej przypadkowości i zależności tego wszystkiego, co należy do świata zmysłowego, ani też z zasady nieustawiania przy żadnym jego członie, o ile jest przypadkowym, i powoływania się na jakąś przyczynę za obrębem świata. Rozum kroczy swoją drogą w zastosowaniu empirycznym, a odrębną drogą w zastosowaniu transcendentnym.

Świat zmysłowy zawiera tylko zjawiska, a te są jeno wyobrażeniami, wciąż znowuż warunkowanymi zmysłowo, a ponieważ nie mamy tu nigdy rzeczy samych w sobie za nasze przedmioty, to nie dziw, że nigdy nie jesteśmy uprawnieni do uczynienia skoku od jednego osłona szeregów empirycznych poza łącznością zmysłowości, jak gdyby to były rzeczy same w sobie, które by istniały poza swym transcendentnym powodem i które by można było opuścić, by szukać przyczyny ich istnienia poza nimi: co by ostatecznie bądź co bądź stać się musiało wobec przypadkowych *rzeczy*, ale nie wobec samych jeno *wyobrażeń* o rzeczach, których przypadkowość sama jest fenomenem tylko i nie może prowadzić do innego odwrotu prócz takiego, co określa fenomeny, to znaczy, jest empiryczny. A pomyślenie sobie myślnego powodu zjawisk, tj. świata zmysłowego, i to powodu wolnego od przypadkowości tego świata, nie sprzeciwia się ani nieograniczonemu empirycznemu odwrotowi w szeregu zjawisk, ani ich nieustannej przypadkowości. I to jest jedynym, cośmy mieli zrobić dla usunięcia pozornej antynomii i co się dało tym tylko sposobem dokonać. Bo jeżeli każdorazowy warunek każdego czynnika uwarunkowanego (co do istnienia) jest zmysłowy, i właśnie dlatego należy do szeregu, to sam jest znowuż uwarunkowany (jak to wykazie antyteza czwartej antynomii). Albo zatem musiał pozostać spór z rozumem, żądającym bezwarunkowości, albo też umieścić ją należało poza szeregiem w czynniku myślnym, którego konieczność nie wymaga, ani nawet dozwala, warunku empirycznego, a więc, ze względu na zjawiska jest bezwarunkowo konieczną.

Empiryczne zastosowanie rozumu (co do warunków istnienia w świecie zmysłowym) nie zostaje naruszonym przez przyjęcie myślnego tylko jestestwa, lecz kroczy wedle zasady nieustannej przypadkowości warunków empirycznych do coraz wyższych, które wciąż są również empirycznymi. Atoli ta kierownicza zasada nie wyklucza bynajmniej przyjęcia przyczyny myślniej, nie znajdującej się w szeregu, jeżeli idzie o czyste zastosowanie (ze względu na cele). W takim bowiem razie znaczy ona transcendentny jeno dla nas i nieznaną powód możliwości szeregu zmysłowego w ogóle; a istnienie tego powodu, niezależne od wszelkich warunków zmysłowości i ze względu na nie bezwarunkowo konieczne, wcale się nie sprzeciwia nieograniczonej przypadkowości szeregu zmysłowego, a stąd także nigdzie nie kończącemu się odwrotowi w szeregu warunków empirycznych.

Uwaga zamykająca całą antynomię czystego rozumu

Dopóki w naszych pojęciach rozumowych mamy za przedmiot całkowitość warunków w świecie zmysłowym i to, co ze względu na nią może posługiwać rozumowi; to idee nasze są wprawdzie transcendentne, ale zawsze *kosmologiczne*. Skoro jednak czynnik bezwarunkowy (o który właściwie chodzi) umieścimy w tym, co jest za obrębem świata zmysłowego, więc za obrębem wszelkiego możliwego doświadczenia; to idee stają się *transcendentnymi*; służą one nie tylko do uzupełnienia użytkowania empirycznego z rozumu (które pozostaje bądź co bądź ideą nigdy skutecznic się nie dającą, ale jednak zmuszającą iść za sobą), lecz owszem odłączają się w tej mierze całkowicie i same wytwarzają sobie przedmioty, których materiał nie jest wzięty z doświadczenia, których też przedmiotowa realność nie polega na zupełności szeregu empirycznego, ale na czystych pojęciach *a priori*. Takie idee transcendentne mają przedmiot myślny tylko, który jako obiekt transcendentny, o którym zresztą nic się nie wie, wolno bądź co bądź dopuścić; do czego atoli, by go pomyśleć, jako rzecz dającą się określić swoimi odrębnymi i wewnętrznymi orzeczeniami, nie mamy po swej stronie ani podstaw możliwości (ja-

ko niezależnej od wszelkich pojęć doświadczalnych), ani najmniejszego uprawnienia, by przyjąć taki przedmiot, który zatem jest tylko rzeczą myślą. Jednakże wśród wszystkich idei kosmologicznych ta, co spowodowała czwartą antynomię, zmusza nas do ośmielenia się na krok taki. Bo istnienie zjawisk, samo im sobie zgoła nie polegające, lecz zawsze uwarunkowane, skłania nas do obejrzenia się za czymś różnym od wszelkich zjawisk, więc za przedmiotem myślnym, przy którym by ustała ta przypadkowość. Ale ponieważ, gdyśmy sobie już pozwolili przyjąć jakąś samą przez się trwale istniejącą rzeczywistość poza polem całej zmysłowości, trzeba uważać zjawiska tylko za przypadkowe sposoby wyobrażenia przedmiotów myślnych przez takie jestestwa, co same są umysłowościami [*Intelligenzen*]: to nie pozostaje nam nic innego prócz analogii, służącej nam do korzystania z pojęć doświadczalnych, by sobie wyrobić jakieś pojęcie o rzeczach myślanych, o których samych w sobie najmniejszej nie posiadamy wiadomości. Ponieważ o tym, co przypadkowe, dowiadujemy się jedynie z doświadczenia, a tu mówi się o rzeczach, nie mających być zgoła przedmiotami doświadczenia; więc wiadomość o nich będziemy musieli wywodzić z tego, co samo w sobie jest konieczne, z czystych pojęć o rzeczach w ogóle. Stąd pierwszy krok, jaki czynimy poza światem zmysłowym, zmusza nas do rozpoczęcia naszej nowej wiedzy od zbadania jestestwa wręcz-koniecznego i z pojęć o nim wyprowadzenia pojęć o wszystkich rzeczach, o ile są myślonymi tylko; a tę próbę przeprowadzić zamierzamy w oddziale następnym.

DRUGIEJ KSIĘGI DIALEKTYKI TRANS- CENDENTALNEJ ODDZIAŁ TRZECI. IDEAŁ CZYSTEGO ROZUMU

ROZDZIAŁ PIERWSZY. O IDEALE W OGÓLE

Widzieliśmy powyżej, że przez czyste *pojęcia rozsądkowe*, bez wszelkich uwarunkowań zmysłowości, nie możemy sobie wyobrazić żadnych zgoła przedmiotów, gdyż brak im warunków realności przedmiotowej i nic w nich więcej się nie napotyka prócz gołej formy myślenia. Mimo to można je przedstawić *in concreto*, gdy się je zastosuje do zjawisk, ponieważ w nich mają one właściwie materiał na pojęcie doświadczalne, będące nie czym innym, jeno pojęciem rozsądkowym *in concreto*. *Idee* atoli są jeszcze dalsze niż *kategorie* od realności przedmiotowej, gdyż niepodobna znaleźć żadnego zjawiska, w którym by je sobie wyobrazić było można *in concreto*. Zawierają one pewną zupełność, jakiej nie dosięga żadne empiryczne poznanie, a rozum ma przy nich na widoku systematyczną tylko jedność, do której stara się przybliżyć możliwą jedność empiryczną, nigdy do niej nie dochodząc całkowicie.

Jeszcze dalej wszakże niż idee odbiegać się zdaje od realności przedmiotowej to, co nazywam *ideałem*, a przez co rozumiem ideę nie tylko *in concreto*, lecz także *in individuo*, tj. jako rzecz pojedynczą, określić się dającą, lub nawet określoną przez ideę wyłącznie.

Ludzkość, w całej doskonałości swojej, zawiera nie tylko rozszerzenie wszystkich do tej przyrody należących istotnych własności, jakie wytwarzają nasze o niej pojęcie, aż do zupełnej zgodności z jej celami, co by stanowiło naszą ideę doskonałego człowieczeństwa; lecz także to wszystko, co poza tym pojęciem należy do wyczerpującego określenia idei, gdyż ze wszystkich przeciwstawnych orzeczeń jedno tylko jedyne może się nadać do idei najdoskonalszego człowieka. Co dla nas jest ideałem, dla Platona było *idea boskiego rozsądku*, jedynym przedmiotem w czystym oglądaniu tegoż, pierwiastkiem najdoskonalszym każdego rodzaju możliwych istot i pra-przyczyną wszystkich odwzorowań [kopi, *Nachbilder*] w zjawisku.

Lecz nie zapędzając się tak daleko, musimy przyznać, że rozum ludzki mieści w sobie nie tylko idee, lecz także ideały, mające nie twórczą, jak Platońskie, ale w każdym razie *praktyczną* siłę (jako zasady kierownicze), i będące podstawą, umożliwiającą doskonałość pewnych *działań*. Pojęcia moralne nie są całkowicie czystymi pojęciami rozumu, gdyż podstawą ich jest coś empirycznego (przyjemność lub nieprzyjemność); — mimo to, co do zasady, mocą której rozum ujmuje w obręby wolność bezprawidłową samą w sobie (więc gdy się zwraca uwagę na jej formę tylko), mogą one służyć za przykład czystych pojęć rozumowych. Cnota, a z nią mądrość ludzka w całej czystości swojej są ideałami. Ale mędrzec (stoik) jest ideałem, tj. człowiekiem, istniejącym jeno w myślach, lecz zupełnie równoważnym z ideą mądrości. Jak idea podaje *prawidło*, tak ideał w tym razie służy za pierwowzór wyczerpującego określenia odwzorowania, i nie mamy żadnej innej miary dla naszych działań prócz zachowania się tego boskiego w nas człowieka, z którym się porównujemy, oceniamy i przez to się doskonalimy, lubo nigdy dosięgnąć go nie zdołamy. Ideałów tych, chociażby się im nie przyznało realności przedmiotowej (istnienia), nie należy przecież z tego powodu poczytywać za urojenia; dają one nieodzowną miarę rozumowi, który potrzebuje pojęcia o tym, co jest zupełnie doskonałym w swoim rodzaju, by za jego pomocą móc ocenić i wymierzyć stopień i braki tego, co niedoskonałe. Chęć atoli realizowania ideału w jakimś przykładzie, tj. w zjawisku, niby, dajmy na to, mędrca w jakimś romansie, naraża na niewykonalność, a nadto ma w sobie coś opaczego i mało budującego, ponieważ przyrodzone obręby, czyniące ustawicznie uszczerbek w zupełności pojęcia, uniemożliwiają w takiej próbie wszelkie złudzenie, a przez to samo to dobro, jakie tkwi w idei, czynią podejrzanym i do zmyślenia tylko podobnym.

Tak się rzecz ma z ideałem rozumowym, który zawsze opierać się powinien na pojęciach określonych i służyć za *prawidło* i *wzór*, czy to ku naśladowaniu, czy ku ocenie. Zupełnie inaczej jest z tymi tworam wyobraźni, których nikt sobie nie unie wyjaśnić i zrozumiałego pojęcia o nich wyrobić, niby *monogramami*, które są jeno poszczególny-

mi, lecz żadnym przytoczyć się dającym prawidłem nieokreślonymi rzutami, tworzącymi raczej jakiś w pośrodku rozmaitych doświadczeń bujający rysunek niż obraz określony. Malarze i fizjognomowie utrzymują, iż mają takie w swej głowie, i że one stanowią jakoby nie dającą się uzewnętrznić sylwetę ich tworców lub też nawet ocen. Można je, choć co prawda niewłaściwie, nazwać ideałami zmysłowości, gdyż mają one być niedosięgalnym wzorem możliwych empirycznych oglądów, a przecie nie dają żadnego prawidła zdającego do wyjaśnienia i wypróbowania.

Przeciwnie, rozum zamierza określić swój *ideał* wyczerpująco według prawideł *a priori*; stąd wytwarza w myśli przedmiot, który ma dać się wyczerpująco określić wedle zasad, aczkolwiek brakuje dostatecznych ku temu warunków w doświadczeniu; pojęcie zatem samo jest transcendentnym.

ODDZIAŁU TRZECIEGO ROZDZIAŁ DRUGI. O IDEALE TRANSCENDENTALNYM (*Prototypen transscendentale*)

Każde *pojęcie* jest ze względu na to, co w nim samym się nie mieści, nieokreślone i podlega zasadzie *określoności* [*der Bestimmbarkeit*], że jedno tylko z dwu wręcz sprzecznych ze sobą określeń może mu przysługiwać: a opiera się ona na prawie sprzeczności, stąd jest logiczną jedynie zasadą, odrywającą się od wszelkiej treści poznania i nic innego nie ma na oku prócz jego formy logicznej.

Każda zaś *rzecz*, co do możliwości swojej, zależy jeszcze od zasady *wyczerpującego określenia*, wedle której ze *wszystkich możliwych orzeczeń przedmiotów*, o ile porównywane są ze swymi odwrotnikami, jedno przysługiwać jej musi. Polega ono nie tylko na prawie sprzeczności, gdyż oprócz stosunku dwu sprzecznych ze sobą orzeczeń, rozpatruje rzecz każdą jeszcze w stosunku do *całej możliwości* jako ogółu wszystkich orzeczeń przedmiotów w ogóle, i przyjmując ją z góry za warunek *a priori*, wyobraża rzecz każdą, jak ona własną swoją możliwość wywodzi z udziału, jaki posiada w owej całej możliwości¹⁹⁷. Zasada więc wyczerpującego określenia dotyczy treści, nie tylko zaś formy logicznej. Jest ona zasadą syntezy wszystkich orzeczeń, mających wytworzyć zupełne pojęcie o jakiejś rzeczy, nie zaś tylko wyobrażenia analitycznego przez jedno z dwu sprzecznych orzeczeń, i zawiera w sobie założenie transcendentalne, mianowicie przypuszczenie materii do *wszelkiej możliwości*, mającej mieścić dane [*data*] do *szczegółowej* możliwości rzeczy każdej.

Zdanie: *wszystko, co istnieje, jest naukowo określone* znaczy nie tylko, że z każdej pary sprzecznych ze sobą *danych*, lecz i ze *wszystkich możliwych orzeczeń* jedno zawsze mu przysługuje; mocą tego zdania porównują się ze sobą nie tylko orzeczenia logiczne, ale rzecz sama z ogółem wszystkich możliwych orzeczeń transcendentalnie. Wypowiada ono tedy: aby rzecz jakąś poznać zupełnie, trzeba poznać wszystko, co możliwe, i przez to je określić czy to twierdząco, czy przecząco. Wyczerpujące określenie jest więc pojęciem, którego nigdy nie możemy przedstawić *in concreto* co do jego całkowitości; opiera się zatem na idei, mającej siedzibę swoją tylko w rozumie, który przepisuje rozsądkowi prawidło jego zupełnego zastosowania.

Otóż lubo ta idea o *ogóle wszelkiej możliwości*, o ile on, jako warunek, jest podstawą wyczerpującego określenia każdej rzeczy, co do orzeczeń, jakie by go wytworzyć zdołały, jest jeszcze sama nieokreślona, i przez nią mamy w myśli jedynie tylko ogół wszystkich możliwych orzeczeń, to przecie przy bliższym badaniu przekonywamy się, że w idea ta, jako pra-pojęcie wyłączenia mnóstwo orzeczeń, które jako pochodne są już dane przez inne, lub też nie mogą stać obok siebie, i że się ona oczyszcza aż do pojęcia na wskroś *a priori* określonego i przez to staje się pojęciem o jednym-jedynym przedmiocie, który na wskroś jest określony przez samą tylko ideę, więc nazwany być musi *ideałem* czystego rozumu.

Rozważając wszystkie możliwe orzeczenia nie tylko logicznie, lecz i transcendentalnie, tj. według ich treści, mogącej być w nich pomyślaną *a priori*, przekonywamy się, że jedne

¹⁹⁷ Każda zaś rzecz, co do możliwości swojej, zależy jeszcze od zasady wyczerpującego określenia (...) — według tej zasady każda rzecz tedy odniesioną zostaje do wspólnego współzależnika, mianowicie do całej możliwości, która by, napotkana w rzeczy poszczególnej (tj. jako materiał do wszelkich możliwych orzeczeń), dowodziła pokrewieństwa wszystkiego, co możliwe, mocą tożsamości podstawy jego wyczerpującego określenia. *Określność* każdego pojęcia podporządkowuje się *powszechności* (*universalitas*) prawa wyłączenia pojęcia pośredniego między dwoma sprzecznymi orzeczeniami; *określenie* zaś jakiejś rzeczy *wszystkości* (*universitas*), czyli ogółowi wszystkich możliwych orzeczeń. [przypis autorski]

z nich wyobrażają byt, inne zaś niebyt po prostu. Przeczenie logiczne, wskazane jedynie słówkiem: *nie*, nie tkwi właściwie nigdy w pojęciu, lecz tylko w jego stosunku do drugiego w sądzie, nie może zatem wcale wystarczyć na to, by oznaczyć jakieś pojęcie co do jego treści. Wyrażenie: *nie-śmiertelny* nie może zgoła dać poznać, że przez *nie* zaznacza się sam jeno niebyt w przedmiocie, lecz pozostawia całą treść nienaruszoną. Natomiast przeczenie transcendentalne oznacza niebyt sam w sobie, któremu przeciwstawia się transcendentalne twierdzenie, będące czymś, czego pojęcie samo w sobie już wyraża byt i dlatego zwie się realnością (rzeczowością), gdyż przez *nie* tylko i tak jak daleko zasięga, przedmioty są czymś (rzeczami); przeciwstawne zaś przeczenie oznacza goły brak, i gdzie ono jedynie zostaje pomyślane, — wyobraża usunięcie wszelkiej rzeczy.

Atoli nikt nie może sobie pomyśleć przeczenia w sposób określony, jeśli nie ma przeciwstawnego twierdzenia za podstawę. Ślepy od urodzenia nie może sobie wytworzyć najmniejszego wyobrażenia o ciemności, bo nie ma żadnego o świetle; dziki — o ubóstwie, gdyż nie zna dobrobytu¹⁹⁸. Nieuk nie ma pojęcia o swoim nieuctwie, gdyż nie ma pojęcia o nauce itd. Wszystkie też zatem pojęcia przeczące są pochodnymi; realności zaś zawierają dane [*data*] i że tak powiem materię czyli treść transcendentalną do możliwości i wyczerpującego określenia wszystkich rzeczy.

Jeżeli więc wyczerpującemu określeniu w rozumie naszym służy za podstawę transcendentalne podścielisko, zawierające jakoby cały zasób materiału, skąd mogą być brane wszystkie możliwe orzeczenia przedmiotów; to podścielisko to nie jest niczym innym jeno ideą o wszechogóle realności (*omnitudo realitatis*). Wszystkie prawdziwe przeczenia są zatem po prostu tylko *obrębami* [*Schranken*], czym byśmy ich nazwać nie mogli, gdybyśmy nie mieli podstawy w czynniku wolnym od obrębów (we wszytkości).

Atoli mocą tego wszechposiadania realności wyobrażonym też zostaje pojęcie *rzeczy samej w sobie* jako na wskroś określone, a pojęcie o *ens realissimum* jest pojęciem o jestestwie jednostkowym, gdyż w jego określeniu napotykamy ze wszystkich możliwych przeciwstawnych orzeczeń jedno, mianowicie to, które należy wręcz do bytu. A więc jest to *ideał transcendentalny*, stanowiący podstawę wyczerpującego określenia, jakie z konieczności znajdujemy we wszystkim, co istnieje, oraz tworzący najwyższe i zupełne materialne uwarunkowanie jego możliwości, do którego musi być sprowadzonym wszelkie myślenie o przedmiotach w ogóle co do ich treści. Ale jest to też jedyny właściwy ideał, na jaki zdobyć się potrafi rozum ludzki; bo w tym jedynym wypadku poznajemy powszechne samo w sobie pojęcie o jakiejś rzeczy, określone na wskroś samo przez się i jako wyobrażenie o pewnej jednostce.

Logiczne określenie jakiegos pojęcia przez rozum polega na wniosku rozumowym rozjemczym, w którym przesłanka większa zawiera podział (podzielenie zakresu pojęcia ogólnego), mniejsza zaś ogranicza ten zakres do jednej tylko części, a wynik określa pojęcie przez tę część. Ogólne pojęcie realności w ogóle nie może być podzielone *a priori*, gdyż bez doświadczenia nie znamy wcale określonych gatunków realności, które by objęte były w owym rodzaju. A więc transcendentalna przesłanka większa wyczerpującego określenia wszystkich rzeczy jest po prostu ogółem wszelkiej realności, a nie tylko pojęciem, które wszystkie orzeczenia co do ich transcendentalnej treści sobie *podporządkowuje*, lecz która obejmuje je *w sobie*; wyczerpujące zaś określenie każdej rzeczy polega na ograniczeniu tego *wszechogółu* realności, ponieważ coś z niej przyznaje się rzeczy, a resztę się z niej wyklucza; a to zgadza się z albo-albo rozjemczej przesłanki większej i z określeniem przedmiotu za pomocą jednego z członów tego podziału w przesłance mniejszej. Stad zastosowanie rozumu, przez które on kładzie ideał transcendentalny za podstawę swego określania wszystkich możliwych rzeczy, jest analogiczne z tym, wedle którego postępuje we wnioskach rozumowych rozjemczym; i to właśnie twierdzenie uczyniłem powyżej podstawą systematycznego podziału wszystkich idei transcendentalnych, wedle której one się wytwarzają równoległe i odpowiednio trzem gatunkom wniosków rozumowych. Pojmuje się samo przez się, że rozum w tym zamiarze swoim, mianowicie,

¹⁹⁸nikt nie może sobie pomyśleć przeczenia w sposób określony, jeśli nie ma przeciwstawnego twierdzenia za podstawę (...) — obserwacje i obliczenia gwiazdoznawców nauczyły nas wielu rzeczy wzbudzających podziw, ale najważniejszym tu snadź jest, iż odkryli przed nami otchłań *niewiadomości*, której by rozum ludzki, bez tych informacji, nigdy nie mógł sobie wyobrazić tak wielką, a zastanawianie się nad nią musi wywołać dużą przemianę w oznaczeniu celowych zamiarów użytkowania z naszego rozumu. [przypis autorski]

by sobie jedynie wyobrazić konieczne wyczerpujące określenie rzeczy, przypuszcza nie egzystencję takiego jestestwa, które by odpowiadało ideałowi, lecz tylko jego ideę, aby z bezwarunkowej całkowitości wyczerpującego określenia wyprowadzić uwarunkowaną, tj. całkowitość tego, co jest ujęte w obręby. Ideał jest więc dla niego prawzorem (*prototypem*) wszech rzeczy, które razem wzięte, jako ułomne kopie (*ektypa*), biorą stamtąd tworzywo do swej możliwości, i mniej lub więcej zbliżając się do niego, zawsze przecież nieskończenie są dalekie od osiągnięcia go.

Toteż wszelką możliwość rzeczy (syntezy różności co do swej treści) uważamy za pochodną, a tylko możliwość tego, co zawiera w sobie wszelką realność, za pierwotną. Bo wszystkie przeczenia (będące przecież jedynymi orzeczeniami, za pomocą których daje się wszystko inne wyróżnić on jestestwa najrealniejszego), są jedynie ograniczeniami większej a wreszcie najwyższej realności, więc ją z góry dopuszczają i co do treści są od niej tylko pochodne. Wszelka różność rzeczy jest jeno tylokrotnym sposobem ograniczenia pojęcia najwyższej realności, będącego jej wspólnym podścieliskiem; tak samo jak wszystkie figury są możliwe tylko jako rozmaite sposoby ograniczenia nieskończonej przestrzeni. Stąd znajdujący się jeno w rozumie przedmiot jego ideału nazywany też bywa *pra-jestestwem* (*ens originarium*), o ile zaś nie ma już żadnego ponad sobą, jestestwem *najwyższym* (*ens summum*), a o ile wszystko jako zawarunkowane od niego zależy — *jestestwem jestestw* (*ens entium*). Ale to wszystko nie oznacza przedmiotowemu stosunku jakiegoś rzeczywistego przedmiotu do innych rzeczy, lecz stosunek *idei* do *pojęć*, — i pod względem istnienia jestestwa o tak wyjątkowej zalecie pozostawia nas w zupełnej niewiadomości.

A ponieważ nie można też powiedzieć, że jakieś *pra-jestestwo* składa się z wielu *jestestw* pochodnych, gdyż każde z nich każe przypuszczać tamto, a więc go nie może wytworzyć; więc ideał *pra-jestestwa* trzeba również pomyśleć jako pojedynczy.

Wyprowadzenia wszelkiej innej możliwości od tego *prajestestwa* nie będzie tedy można, ściśle mówiąc, uważać za *ograniczenie* jego najwyższej realności, jakoby za jej *dzielenie*; gdyż w takim razie *prajestestwo* musiałoby być poczytane za zbiorowisko jeno *jestestw* pochodnych, co wedle poprzedniego wywodu jest niemożliwe, chociażbyśmy to tak początkowo wyobrażali w pierwszym grubym zarysie. Owszem dla możliwości wszech rzeczy najwyższa realność stanowiłaby podstawę jako *powód*, a nie jako *ogół*, a różność pierwszych nie polegałaby na ograniczeniu samego *prajestestwa*, lecz tylko jego zupełnego następstwa, do którego tedy należałoby też cała nasza zmysłowość, ze wszystką realnością w zjawisku; a ta do idei najwyższego *jestestwa*, jako część składowa, należeć przecie nie może.

Otóż idąc tak dalej za tą naszą ideą i postaciując ją, będziemy mogli to *pra-jestestwo* przez samo jeno pojęcie najwyższej realności określić jako jedyne, pojedyncze, sobie wystarczające, wieczne itd., słowem oznaczyć je wszystkimi predykatami w jego bezwarunkowej zupełności. Pojęcie takiego *jestestwa* jest pojęciem *Boga*, pomyślanym w rozumieniu transcendentnym; i tak to ideał czystego rozumu staje się przedmiotem transcendentalnej *teologii*, jak to już wyżej wspomniałem.

Jednakowoż takie zastosowanie idei transcendentalnej już by przekraczało granice jej określenia i dopuszczalności. Bo rozum zrobił ją, jeno jako *pojęcie* o wszelkiej realności, podstawą wyczerpującego określenia rzeczy w ogóle, nie żądając, iżby wszystka ta realność daną była przedmiotowo i sama stanowiła rzecz jakąś. To ostatnie jest zmyśleniem jeno, mocą którego rozmaite szczegóły idei naszej skupiamy i realizujemy w jakimś ideale, jako jakimś osobnym *jestestwie*, do czego nie mamy wcale uprawnienia, a nawet do przyjęcia wprost bodaj możliwości hipotezy takiej; jak zresztą wszelkie wnioski, wypływające z takiego ideału, nie mają z wyczerpującym określeniem rzeczy w ogóle, dla których jedynie potrzebną była idea, nic do czynienia i nie wywierają na nie wpływu najmniejszego.

Nie dosyć to jednak opisać postępowanie naszego rozumu i jego dialektykę; trzeba jeszcze starać się odkryć jej źródła, by móc objaśnić samą tę złudę, jako fenomen rozsądku; bo ideał, o którym mówimy, opiera się na przyrodzonej, a nie na dowolnej jeno idei. Stąd pytam: jak przychodzi rozum do tego, by wszelką możliwość rzeczy uważać za pochodną od jednej-jedyniej, będącej podstawą, mianowicie od możliwości realności najwyższej, a tę następnie przypuszczać, jako zawartą w osobnym *pra-jestestwie*?

Odpowiedź nastęrcza się sama z wykładów Analityki transcendentальной. Możliwość przedmiotów zmysłowych jest stosunkiem względem myślenia naszego, w którym coś (mianowicie forma empiryczna) może zostać pomyślanym *a priori*, to zaś, co stanowi materię, realność w zjawisku (odpowiadającą wrażeniu), musi być danym, bo bez tego nie mogłoby zostać zgoła pomyślanym, a więc jego możliwość wyobrażoną. Otóż przedmiot zmysłów wtedy tylko możemy na wskroś określić, gdy go porównamy ze wszystkimi określeniami zjawiska i przez nie wyobrazimy go sobie czy to twierdząco czy przecząco. Ale ponieważ tutaj musi być danym to, co stanowi rzecz samą (w zjawisku), mianowicie czynnik realny, bez którego by ona zgoła pomyślaną być nie mogła; to zaś, w czym czynnik realny wszystkich zjawisk jest dany, jest jednolitym, wszystko ogarniającym doświadczeniem: więc dla możliwości wszystkich przedmiotów zmysłowych, musi być przyjętą materia, jako dana w jakimś ogóle, na ograniczeniu którego jedynie zasadzać się może wszelka możliwość przedmiotów empirycznych, ich różnica pomiędzy sobą i ich wyczerpujące określenie. Otóż istotnie nie mogą nam być dane żadne inne przedmioty prócz zmysłowych, i nigdzie indziej prócz w osnowie możliwego doświadczenia; zatem *nic dla nas* nie jest przedmiotem, jeśli z góry nie dopuszcza ogółu wszelkiej empirycznej realności, jako warunku możliwości swojej. Wskutek przyrodzonego omamienia poczytujemy to za zasadę, która musi popłacać co do wszystkich rzeczy w ogóle, choć ona popłaca jeno właściwie co do tych, które są dane jako przedmioty zmysłów naszych. Stąd empiryczną zasadę naszych pojęć o możliwości rzeczy jako zjawisk, odrzuciwszy to ograniczenie, uważać będziemy za transcendentálną zasadę możliwości rzeczy w ogóle.

A że następnie tę ideę o ogóle wszelkiej realności postaciujemy, pochodzi stąd, iż *rozdzielną* [*distributive*] jedność doświadczalnego użytkowania z rozsądku przemieniamy dialektycznie na *zbiorową* [*collective*] jedność całości doświadczalnej, i z tej całości zjawiska tworzymy w myśli rzecz jednostkową, zawierającą w sobie wszelką empiryczną realność; co potem, za pośrednictwem wspomnianej już transcendentальной mrzonki¹⁹⁹, zamienia się na pojęcie jakiejś rzeczy, stojącej na szczycie możliwości wszech rzeczy i dającej realne warunki do ich wyczerpującego określenia²⁰⁰.

¹⁹⁹mrzonka transcendentálna — *subreptio* znaczy dosłownie: wpełznięcie, wciśnięcie się (*Erschleichung*). W logice *vitium subreptionis* jest to jedna z form mylników (fałszywych wniosków). Trentowski nazwał ją „wychopniem” i tak opisał: „Wychopień podaje nam coś takiego, co *wymyśliłimy sami* swym umem [tj. fantazją] lub umysłem apriorycznym [= *Vernunft* Kanta], za rzeczywistość; czystą podmiotowość za przedmiotowość; ideał lub ideę za rzecz samą; a więc niekonieczność za konieczność; jest to chleb niedopieczony myślenia, który przedwcześnie wydobywamy z pieca głowy naszej; jest to głowy naszej *chimera*, roszcząca prawo do imienia prawdy i ani marząca, iż jest *wychopioną* mylną myślą; u poetów natrafiasz tyle wychopni, ile piękności!” (*Myśli* II, 418, 419). Nie mogłem zatrzymać „wychopnia”, bo jest równie dla ogółu niezrozumiały jak „*subreptio*”; wzięłem więc jego synonim: „mrzonkę”, wyrażającą właśnie to, co, nie etymologicznie wprawdzie, lecz pojęciowo, mieści się w wyrazie *subreptio*. O tej „mrzonce” mówi Kant obszernie w *Dialektyce czystego rozumu*. Dodac wreszcie trzeba, że *subreptio* nazywa się także w logikach: *fallacia falsi medii*, oraz *quaternio terminorum*, tj. wprowadzeniem 4 „wyrazów” w sylogizmie zamiast trzech [...] oznaczanych w logice literami *S* (*subiectum in conclusionem*), *P* (*praedicatum in conclusionem*), *M* (*medius terminus*). Ponieważ wyrażenie *quaternio terminorum* powtórzy się jeszcze [...], może nie będzie zbyt dokładne opisanie tego błędu rozumowania słowami ścisłymi, wziętymi z *Nowego wykładu logiki* J. Kremera (str. 158): „Gdyby premisy [przesłanki] zamykały w sobie cztery pojęcia, wtedy obejmowałyby dwa pojęcia średnie, dwa *M*; a wtedy pojęcie *P* odnosiłoby się do jednego *M*, a pojęcie *S* odnosiłoby się do drugiego *M*, a więc do innego *M*; a tym sposobem nie zachodziłby związek ani stosunek między *S* i *P*. W takim razie każdy z tych sądów wyrażałby osobną, samoistną całość. Z tego też powodu niektórzy logicy wyrażają to niniejsze prawidło [wniosek ma obejmować w sobie trzy pojęcia tj. wyrazy główne] w tej formie, że oba sądy zasadniczo nie powinny być dwoma ogólnymi, odrębnymi, samoistnymi sądami (...) *Quaternio terminorum* najczęściej wtedy wkrada się do wniosku, gdy jeden i ten sam wyraz bierzemy w *dwojakim* znaczeniu”. [przypis redakcyjny]

²⁰⁰ideę o ogóle wszelkiej realności postaciujemy (...) potem, za pośrednictwem wspomnianej już transcendentальной mrzonki, zamienia się na pojęcie jakiejś rzeczy, stojącej na szczycie możliwości wszech rzeczy i dającej realne warunki do ich wyczerpującego określenia — ten ideał jestestwa najrealniejszego ze wszystkich, chociaż jest tylko wyobrażeniem, zrazu zostaje tedy *realizowanym*, tj. zamienionym na obiekt, a potem *upostaciowanym*, w końcu, wskutek naturalnego dążenia rozumu do wykończenia jedności, nawet *uosobionym*, jak to niebawem zaznamy; kierownicza bowiem jedność doświadczenia polega nie na samych zjawiskach (zmysłowości tylko), lecz na powiązaniu ich rozmaitości przez *rozsądek* (w apercpcji); stąd jedność najwyższej realności i wyczerpująca określność (możliwość) wszystkich rzeczy zdaje się tkwić w jakimś najwyższym rozsądku, a zatem w jakiejś *umysłowości* [*Intelligenz*]. [przypis autorski]

TRZECIEGO ODDZIAŁU ROZDZIAŁ TRZECI. O DOWODACH ROZUMU SPEKULATYWNEGO, SKŁANIAJĄCYCH DO WNIOSKOWANIA O ISTNIENIA NAJWYŻSZEGO JESTESTWA

Pomimo tej naglącej potrzeby rozumu przypuszczenia czegoś, co by mogło dla rozsądku stanowić zupełną podstawę wyczerpującego określenia jego pojęć, spostrzega on przecie idealność i tylko zmyśloność takiego przypuszczenia zbyt łatwo, by mógł przez to dać się nakłonić do przyjęcia samotworu [*Selbstgeschöpf*] swego myślenia zaraz za jestestwo rzeczywiste, gdyby nie był zagniony czymś innym do szukania gdzie bądź uspokojenia, w odwołaniu od czynnika uwarunkowanego, nam danego, do czynnika bezwarunkowego, który wprawdzie sam w sobie i wedle swego pojęcia tylko nie jest dany jako rzeczywisty, który przecie jedynie może uzupełnić szereg warunków doprowadzonych do powodów swoich. Taki jest pochodzący przyrodzony, jaki obiera każdy rozum ludzki, nawet najpospolitszy, chociaż nie każdy w nim wytrwa. Nie zaczyna on od pojęć, lecz od pospolitego doświadczenia, bierze więc za podstawę coś istniejącego. Ale ta podstawa zapada się, jeśli nie spoczywa na *niewzruszonej* skale czynnika bezwzględnie koniecznego [*des Absolut-Notwendigen*]. Lecz ta skała chwieje się bez podpory; jeśli poza nią i pod nią jest jeszcze próżna przestrzeń, a ona sama nie wypełnia wszystkiego i przez to nie zostawia już miejsca na żadne: *dlatego*, tj. jeśli nie jest nieskończona co do rzeczywistości.

Jeżeli cokolwiek bądź istnieje, to trzeba też przyznać, że coś istnieje *w sposób konieczny*. Bo przypadkowość istnieje tylko pod warunkiem czegoś innego, jako swojej przyczyny, a od tej popłaca wnioskowanie coraz dalsze, aż do takiej przyczyny, która nie jest przypadkową i właśnie istnieje bez uwarunkowania w sposób konieczny. Oto argument, na którym rozum opiera swój pochodzący ku pra-jestestwu.

Ogląda się tedy rozum za pojęciem jestestwa, co by się nadawało do takiej wyższości istnienia, jako bezwarunkowa konieczność, nie dlatego, ażeby potem z pojęcia o nim wnioskować *a priori* o jego bycie (bo gdyby to zamierzał, to by powinien był w ogóle poszukiwać wśród samych jeno pojęć i nie potrzebowałby brać jakiegos danego istnienia za podstawę), kecz tylko ażeby wśród wszystkich pojęć rzeczy możliwych znaleźć takie, co by nie miało w sobie nic sprzecznego z bezwzględną koniecznością. Bo, że coś przecie musi istnieć wręcz koniecznie, uważa on już za pewne wedle pierwszego wniosku. Otóż jeżeli zdoła odrzucić wszystko, co się z tą koniecznością nie zgadza, oprócz jednego tylko, to to jedno jest wręcz koniecznym jestestwem, czy jego konieczność będzie można pojąć, tj. z jego pojęcia jedynie wyprowadzić, czy też nie.

Otóż zdaje się, że to, czego pojęcie na wszelkie „dlatego” zawiera w sobie „dlatego”, co w żadnej części ani w żadnym kierunku nie jest ułomne, co wszędzie wystarcza jako warunek, jest z tego właśnie powodu jestestwem stosownym dla bezwzględnej konieczności, gdyż posiadając w sobie wszystkie warunki wszelkich wyników możliwych, samo nie potrzebuje żadnego warunku, a nawet mieć ich nie może, a więc przynajmniej w jednej części czyni zadość pojęciu bezwarunkowej konieczności, w czym żadne pojęcie nie może się z nim równać, bo to, jako niedostateczne i potrzebujące dopełnienia, nie ma w sobie takiej cechy niezależności od wszelkich dalszych warunków. Prawda, że stąd nie podobna by wnioskować na pewno, jakoby to, co nie mieści w sobie najwyższego i w każdym względzie zupełnego warunku, już przez to samo musiało być zawarunkowanym co do swego istnienia, wszelako nie ma w nim tego jedyneznaczącego znamienia bytu bezwarunkowego, na które zdobyć się potrafi rozum, by mocą pojęcia *a priori* poznać jakies jestestwo jako bezwarunkowe.

Pojęcie jestestwa o najwyższej rzeczywistości najlepiej by tedy wśród wszystkich pojęć rzeczy możliwych nadawało się na pojęcie bezwarunkowo koniecznego jestestwa; a chociaż mu nie czyni w zupełności zadość, to nie mamy nic do wyboru, lecz widzimy się zmuszonymi trzymać się go, bo niewolno nam egzystencji koniecznego jestestwa puścić z wiatrem; a jeżeli ją przyznamy, to na całym polu możliwości nie możemy nic znaleźć, co by mogło rościć uzasadnione prawo do takiej wyższości w istnieniu.

Taki to jest przyrodzony pochodzący rozumu ludzkiego. Najprzód przeświadczył się o istnieniu *jakiegos* koniecznego jestestwa. W nim poznaje istnienie bezwarunkowe. Szuka

tedy pojęcia niezależności od wszelkiego warunku i znajduje je w tym, co samo jest dostatecznym warunkiem wszystkiego innego, tj. w tym, co zawiera w sobie wszystką realność. Wszystkość atoli bez obrębów jest bezwzględną jednością i prowadzi za sobą pojęcie jednego-jedynego, mianowicie najwyższego jestestwa; i w ten sposób rozum wnioskuje, że jestestwo najwyższe, jako pra-przyczyna wszech rzeczy, istnieje w sposób wręcz konieczny.

Pojęciu temu nie można odmówić pewnej zasadności, jeżeli jest mowa o *postanowieniach* [Entschliessungen], mianowicie, jeśli się już przyznało byt jakiegoś koniecznego jestestwa i zgodziło się na to, że trzeba się zdecydować, co by mu przypisać się chciało; gdyż wówczas nie można wybrać stosowniej, albo raczej nie ma wcale wyboru, tylko musi się oddać swój głos na rzecz bezwzględnej jedni realności zupełnej, jako pra-źródła możliwości. Atoli, jeśli nas nic nie zagnało do postanowienia i odkładamy raczej całą sprawę na bok, dopóki byśmy nie byli zmuszeni do wyrażenia uznania wskutek całej pełni dowodów, tj. jeżeli chodzi tylko o *ocenę*, ile też wiemy o tym zagadnieniu i w czym pochlebiamy sobie jeno, że wiemy; wtedy wniosek powyższy nie ukazuje się wcale w tak korzystnej postaci i potrzebuje łaski, by zastąpiła braki w jego prawnych pretensjach.

Bo jeżeli to tak zostawimy, jak tutaj przed nami leży, mianowicie, że po pierwsze z jakiego bądź istnienia (bodaj choćby z mojego własnego) wynika rzetelny wniosek o istnieniu bezwarunkowo koniecznego jestestwa; po wtóre, że jestestwo, zawierające w sobie wszelką realność, więc też i wszelki warunek, muszą uważać za wręcz bezwarunkowe, że zatem przez to odnajdują pojęcie rzeczy, nadające się do bezwzględnej konieczności; to jeszcze stąd bynajmniej nie można wnioskować, że pojęcie jakiegoś jestestwa obwarowanego, nie posiadającego najwyższej realności, już przez to sprzeczne jest z bezwzględną koniecznością. Bo, chociaż w jego pojęciu nie napotykam czynnika bezwarunkowego, co by mieścił w sobie wszystko warunków, to stąd wnieść jeszcze nie można, że jego istnienie musi być właśnie przez to zawarunkowanym; podobnie jak w hipotetycznym wniosku rozumowym nie mogę powiedzieć: gdzie nie ma pewnego jakiegoś warunku (tu mianowicie warunku zupełności według pojęć), tam też nie ma czynnika uwarunkowanego. Raczej wolno nam będzie poczytywać wszystkie inne zawarowane jestestwa również za bezwarunkowo konieczne, chociaż nie możemy ich konieczności wywnioskować z ogólnego pojęcia, jakie o nich mamy. Tym atoli sposobem argument ten nie dałby nam najmniejszego pojęcia o przymiotach jestestwa koniecznego, i w ogóle nie osiągnąłby nic zgoła.

Wszelako zostaje przy tym argumente pewna doniosłość i poważanie, którego mu, z powodu tej przedmiotowej nieprzydatności, tak od razu odebrać niepodobna. Bo, dajmy na to, że są zobowiązania, co by w idei rozumowej były zupełnie słuszne, lecz bez wszelkiej realności przystosowania do nas samych, tj. bez pobudek, gdyby się nie przypuściło jestestwa najwyższego, które by mogło nadać prawom praktycznym skuteczność i nacisk; to mielibyśmy też obowiązek iść za pojęciami, chociażby przedmiotowo nie były dostatecznymi, wedle miary rozumu naszego są jednak przeważającymi, i w porównaniu z którymi nie poznajemy nic lepszego i bardziej przekonywającego. Obowiązek wyboru, swym *praktycznym* dodatkiem, wahanie się spekulacji *wyprowadziłby* z równowagi; owszem rozum u samego siebie, jako najpobłażliwszego sędziego, nie znalazłby usprawiedliwienia, gdyby wśród naglących pobudek, lubo przy niedostatecznej wiedzy, nie poszedł za tymi powodami sądu swego, nad które przecie lepszych nie znamy co najmniej.

Ten argument, chociaż w istocie jest transcendentálny, bo polega na wewnętrznej niedostateczności czynnika przypadkowego, jest przecie tak prosty i naturalny, że przemawia do najpospolitszego nawet rozsądku ludzkiego, skoro tylko zwróci się ku niemu. Widzimy, jak rzeczy przemieniają się, powstają i nikną; muszą więc one, a przynajmniej ich stan, mieć przyczynę. Co do każdej atoli przyczyny, jaka się kiedykolwiek ukaże w zjawisku, znowu toż samo można zadać pytanie. Gdzież tedy mamy stosowniej umieścić *naczelną* [oberste] przyczynowość, jeżeli nie tam, gdzie jest także najwyższa [höchste], tj. w tym jestestwie, które do wszelkiego możliwego skutku zawiera w sobie źródłowo powód dostateczny, a którego pojęcie bardzo łatwo powstaje mocą jedynego rysu wszystko obejmującej doskonałości. Tę najwyższą przyczynę uważamy więc za wręcz konieczną, gdyż poczytujemy za rzecz nieodzownie konieczną wnieść się aż do niej, a nie mamy wcale powodu puszczać się jeszcze dalej poza nią. Stąd widzimy u wszystkich ludów

przebłyskujące poprzez najciemniejsze wielobóstwo pewne iskry monoteizmu, do czego doprowadził nie namysł i głęboka spekulacja, lecz tylko naturalny rozwój pospolitego rozsądku, stający się z wolna coraz to zrozumialszym.

Z rozumu spekulatywnego wypłynąć mogą trzy tylko rodzaje dowodów istnienia Boga. Wszystkie drogi, jakimi puścić się można z tym zamiarem, albo rozpoczynają od określonego doświadczenia i od poznanej przez nie szczególnej właściwości naszego świata zmysłowego, i wznoszą się potem wedle praw przyczynowości aż do najwyższej przyczyny za obrębem świata; albo biorą za podstawę empiryczną nieokreślone jeno doświadczenie, tj. jakie bądź istnienie; albo wreszcie całkiem nie zważają na doświadczenie i całkiem *a priori* z samych jeno pojęć wnioskuje o istnieniu najwyższej przyczyny. Pierwszy dowód jest *fizyczno-teologiczny*, drugi — *kosmologiczny*, trzeci — *ontologiczny*. Więcej ich nie ma, i więcej być też nie może.

Wykażę, iż rozum zarówno na jednej drodze (empirycznej) jak i na drugiej (transcendentalnej) nic zrobić nie zdoła i że na próżno rozpościera swe skrzydła, by się samą jeno siłą spekulacji wynieść ponad świat zmysłowy. Co się zaś tyczy porządku, w jakim te rodzaje dowodów trzeba poddać badaniu, to będzie on właśnie wprost odwrotny temu, jaki obiera rozum coraz się bardziej rozszerzający, i w jakim je też najprzód podaliśmy. Bo się okaże, iż lubo doświadczenie pierwszy ku temu daje pochop, jednakże dopiero *pojęcie transcendentalne* kieruje rozumem w tym jego usiłowaniu i we wszystkich takich próbach wytyka cel przez siebie zamierzony. Rozpocznę więc od zbadania dowodu transcendentalnego, a potem zobaczę, co też empiria dodać zdoła do zwiększenia mocy jego dowodowej.

TRZECIEGO ODDZIAŁU ROZDZIAŁ CZWARTY. O NIEMOŻLIWOŚCI ONTOLOGICZNEGO DOWODU NA ISTNIENIE BOGA

Z wykładu dotychczasowego łatwo spostrzec, że pojęcie jestestwa bezwzględnie koniecznego jest czystym pojęciem rozumowym, tj. ideą tylko, której realność przedmiotowa przez to, że jej rozum potrzebuje, wcale jeszcze dowiedzioną nie jest, która też daje tylko wskazówkę pewnej, lubo niemożliwej do osiągnięcia zupełności, i właściwie służy raczej ku temu, by rozsądek ograniczyć, niż go do nowych przedmiotów doprowadzić. To jednak jest tu dziwnym i opacnym, że wniosek z jakiegoś danego istnienia w ogóle o jakimś wręcz koniecznym istnieniu wydaje się nagłym i słusznym, a mimo to mamy całkowicie przeciwko sobie wszystkie warunki rozsądkowe wytworzenia pojęcia o takiej konieczności.

Po wszystkie czasy mówiono o jestestwie *bezwzględnie koniecznym*, a przecież zadawano sobie trud nie tyle, by zrozumieć, czy i jak można by sobie bodaj pomyśleć jakąś rzecz tego rodzaju, ile łożono na to, by dowieść jego istnienia. Wprawdzie wyrazowe objaśnienie tego pojęcia jest nader łatwe, mianowicie, iż istnieje coś takiego, czego niebytu jest niemożliwe; ale przez to w niczym nie stajemy się mędrsi co do warunków, uniemożliwiających poczytywanie niebytu jakiejś rzeczy za coś wręcz nie-do-pomyślenia, a będących właściwie tym, co się pragnie wiedzieć, to jest, czy coś przez to pojęcie myślimy sobie w ogóle, czy też nie. Bo wszelkie warunki, jakich rozsądek zawsze wymaga, by coś poczytywać za konieczne, odrzucać za pomocą słówka: *bezw warunkowy*, nie jest to dla mnie wcale jeszcze robić zrozumiałym, czy w takim razie przez pojęcie czynnika bezwarunkowo koniecznego myślę coś jeszcze, czy też może nic zgoła.

Co więcej: pojęcie to na chybi-trafi powzięte, a w końcu z całą swobodą krążące, objaśniono, jak się zdawało, takim mnóstwem przykładów, że wszelkie dalsze rozpytywanie o jego rozumiałość uznano za zupełnie zbędne. Każde twierdzenie geometryczne, np. że trójkąt ma trzy kąty, jest wręcz konieczne, i tak samo też mówiono o przedmiocie, leżącym całkowicie poza obrębem naszego rozsądku, jak gdyby doskonale rozumiano, co chciano przez jego pojęcie wypowiedzieć.

Wszystkie te atoli mniemane przykłady zostały bez wyjątku wzięte z *sądów*, nie zaś z *rzeczy* i ich istnienia. Bezwarunkowa konieczność sądów nie jest przecież bezwzględną [absolutną] koniecznością rzeczy. Bo bezwzględna konieczność sądu jest jeno warunkową koniecznością rzeczy, czyli orzeczenia w sądzie. Poprzednio przytoczone twierdzenie

nie mówiło, że trzy kąty są wręcz konieczne, lecz tylko pod warunkiem, iż kiedy jest (dany) trójkąt, to konieczne są (w nim) i trzy kąty. Jednakowoż ta logiczna konieczność wykazała tak wielką potęgę omamiania, że kiedyśmy sobie wytworzyli aprioryczne pojęcie o jakiejś rzeczy, tak postawione, że według mniemania naszego w zakresie swoim mieściło i istnienie także, to sądziliśmy, że możemy z niego wnioskować bezpiecznie, iż ponieważ obiektowi tego pojęcia konieczne przysługuje istnienie, tj. pod warunkiem, iż przyjmąwszy tę rzecz jako daną (istniejącą), przyjętym też zostaje konieczne jego istnienie (według prawa tożsamości), — zatem to jestestwo jest samo wręcz koniecznym, gdyż jego istnienie pomyślanym już takie zostało w jakimś dowolnie przyjętym pojęciu i pod warunkiem, że i przedmiot jego stwierdzam.

Jeżeli w sądzie identycznym usuwam orzeczenie, a zatrzymuję podmiot, to wynika sprzeczność, i dlatego powiadam: tamto przysługuje temu w sposób konieczny. Ale jeśli usunę podmiot wraz z orzeczeniem, to sprzeczność nie wyniknie, bo *już nie ma nic*, w czym by sprzeczność zachodzić mogła. Stawiać trójkąt, a przecie odmawiać mu trzech kątów jest sprzecznością, ale usunąć trójkąt wraz z jego trzema kątami, nie ma w tym nic sprzecznego. Tak samo jest i z pojęciem bezwzględnie koniecznego jestestwa. Jeżeli usuwacie jego istnienie, to usuwacie rzecz samą wraz ze wszystkimi jej orzeczeniami; skądże tedy weźmie się ta sprzeczność? Zewnętrznie nic nie ma, w czym by zachodziła sprzeczność, gdyż owa rzecz nie ma być konieczną zewnętrznie; wewnątrznie także nie, gdyż usunąwszy rzecz samą, usunęliście zarazem wszelką wewnątrzność. Bóg jest wszechmocny — jest to sąd konieczny. Wszechmocy nie można usunąć, jeżeli przyjmujecie bóstwo, tj. jestestwo nieskończone, z pojęciem którego tamto jest identyczne. Ale jeśli powiem: Bóg nie istnieje, to nie jest dana ani wszechmoc, ani jakie bądź inne o nim orzeczenie, gdyż wraz i podmiotem zostały usunięte, i w tej myśli nie wykazuje się sprzeczność by najmniejsza.

Widzieliście więc, że gdy usuwam orzeczenie jakiegoś sądu wraz z jego podmiotem, nigdy nie może się wyłonić sprzeczność wewnątrzna, choćby orzeczenie było nie wiem jakie. Nie macie teraz już innego wybiegu, tylko musicie powiedzieć: są podmioty, które nie mogą być usunięte, które zatem muszą pozostać. Ale to by znaczyło tyleż co: są wręcz konieczne podmioty, — założenie, o którego słuszność właśnie powątpiewałem, a którego możliwość chcieliście mi okazać. Bo nie mogą sobie utworzyć najmniejszego pojęcia o jakiejś rzeczy, która by, po usunięciu swoim wraz ze wszystkimi swymi orzeczeniami, pozostawiała jakąś sprzeczność, a bez sprzeczności, mocą samych czystych pojęć *a priori*, nie mam wcale cechy niemożliwości.

Przeciwko tym wszystkim ogólnym wnioskom (którym się żaden człowiek obronić nie może) podjudzacie mię jedną okolicznością, wystawianą przez was jako dowód w czynie, że przecież istnieje jedno i tylko to jedno pojęcie, w którym niebył czyli usunięcie jego przedmiotu jest sprzeczne samo w sobie, a tym jest pojęcie jestestwa najrealniejszego ze wszystkich. Ma ono, powiadacie, wszystką realność, i jesteście uprawnieni do uznania jestestwa takiego za możliwe (co na teraz przyjmuję, chociaż pojęcie niesprzeczne z sobą wcale jeszcze nie dowodzi możliwości przedmiotu)²⁰¹. Ależ we wszystkiej realności mieści się także istnienie, a więc istnienie tkwi w pojęciu o czymś możliwym. Jeżeli zatem usunięta zostanie ta rzecz, to usunięta będzie również wewnątrzna możliwość tej rzeczy, co jest sprzecznym z sobą.

Odpowiadam: jużście popełnili sprzeczność, kiedyście w pojęcie jakiejś rzeczy, którąście chcieli pomyśleć jedynie ze względu na jej możliwość, wnieśli już, pod jakąkolwiek ukrytą nazwą, pojęcie jej istnienia. Jeżeli się wam na to zezwoli, toście grę pozornie wygrali, w istocie jednak nic nie powiedzieli, boście dopuścili się jeno tautologii. Pytam was, czy zdanie: *ta lub owa rzecz* (którą, jakakolwiek jest, uważam z wami za możliwą) *istnieje*, czy to zdanie, powiadam, jest zdaniem analitycznym czy syntetycznym? Jeżeli jest pierwszym, to przez istnienie rzeczy nic nie dodajecie do waszej myśli o tej rzeczy, ale wówczas

²⁰¹ *pojęcie niesprzeczne z sobą wcale jeszcze nie dowodzi możliwości przedmiotu* — pojęcie jest zawsze możliwe, jeśli ze sobą nie jest sprzeczne. Jest to logiczna cecha możliwości i przez nią jego przedmiot odróżnia się od *nihil negativum*. Może atoli tym nie mniej być pojęciem *czym*, jeżeli nie będzie osobno udowodniona realność syntezy, przez którą pojęcie powstaje; co przecież polega zawsze, jak wykazano powyżej, na zasadach możliwego doświadczenia, a nie na zasadzie analizy (na prawie sprzeczności). Jest to przestroga, żeby z możliwości (logicznej) pojęć nie wnioskować natychmiast o możliwości (realnej) rzeczy. [przypis autorski]

albo myśl, która jest w was, musiałaby być samą rzeczą, albo też z góry przyjęłicie istnienie, jako należące do możliwości, a potem wedle założenia wywnioskowaliście istnienie z możliwości wewnętrznej, co jest po prostu lichą tautologią. Wyraz „realność”, inaczej brzmiący w pojęciu rzeczy, niż „istnienie” w pojęciu orzeczenia, nie załatwia sprawy. Bo jeśli wszelkie twierdzenie (nie określając, co twierdzicie) nazwiecie realnością, toście już rzecz wraz ze wszystkimi jej orzeczeniami stwierdzili w pojęciu podmiotu i przyjęli za rzeczywistość, a w orzeczeniu powtarzacie to jeno. Jeżeli zaś wyznacie, jak to słusznie wyznaczyć musi każdy rozumny, że wszelkie zdanie bytowe jest syntetyczne, to jakże możecie utrzymywać, że orzeczenie o bycie nie da się usunąć bez sprzeczności, — kiedy ta zaleta przysługuje właściwie tylko zdaniom analitycznym, bo ich znamię na tym właśnie polega?

Mógłbym się wprawdzie spodziewać, że tę pedancką gadaninę, bez wielkiego zachodu, dokładnym określeniem pojęcia istnienia, obrócę w niwecz, gdybym się nie przeświadczył, że omamienie, spowodowane pomieszaniem orzeczenia logicznego z realnym (tj. z określeniem jakiejś rzeczy), prawie wymyka się wszelkiemu upomnieniu. Za *orzeczenie logiczne* może służyć wszystko, co się chce, nawet podmiot może się stać swoim orzeczeniem, gdyż logika odrywa się od wszelkiej treści. Ale *określenie* jest orzeczeniem, które prześciga pojęcie podmiotu i powiększa je. Nie może więc ono już się w nim zawierać.

Byt nie jest oczywiście wcale orzeczeniem realnym, tj. pojęciem o czymś, co by mogło zostać dodanym do pojęcia jakiejś rzeczy. Jest ono tylko stwierdzeniem jakiejś rzeczy lub pewnych określeń samych w sobie. W użyciu logicznym jest ono łącznikiem jeno w sądzie. Zdanie: *Bóg jest wszechmocny*, zawiera dwa pojęcia, mające przedmioty swoje: Bóg i wszechmoc; słówko: *jest* nie stanowi wcale jakiegoś jeszcze orzeczenia, lecz to tylko, co orzeczenie przypisuje podmiotowi w sposób stosunkowy [*beziehungsweise*]. Jeśli tedy wezmę podmiot (Bóg) razem ze wszystkimi jego orzeczeniami (pomiędzy którymi znajduje się także wszechmoc) i powiem: *Bóg jest* lub: jest Bóg, to nie stwierdzam żadnego nowego orzeczenia do pojęcia o Bogu, lecz tylko podmiot sam w sobie wraz ze wszystkimi jego orzeczeniami, a mianowicie *rzecz* w odniesieniu do mojego *pojęcia*. Oboje muszą zawierać dokładnie toż samo, a zatem do pojęcia, wyrażającego jeno możliwość, nie może nic innego przybyć przez to, że jego przedmiot pomyślę sobie (wyrażeniem: on jest) jako wręcz dany. I takim sposobem czynnik rzeczywisty nie zawiera w sobie nic więcej, jak możliwy tylko. Sto rzeczywistych talarów nie zawierają ani odrobiny więcej niż sto możliwych. Bo ponieważ te oznaczają pojęcie, tamte zaś przedmiot i jego stwierdzenie samego w sobie, to w razie, gdyby ten zawierał w sobie więcej niż tamto, pojęcie moje nie wyrażałoby całego przedmiotu, więc też nie byłoby pojęciem jemu odpowiednim. Atoli w moim stanie majątkowym sto rzeczywistych talarów znaczy więcej niż samo pojęcie o nich (tj. o ich możliwości). Wobec bowiem rzeczywistości przedmiot jest nie tylko zawarty *analitycznie* w moim pojęciu, lecz przybywa do mego pojęcia (będącego określeniem mojego stanu) *syntetycznie*, chociaż przez ten byt poza moim pojęciem same te pomyślane sto talarów nie zwiększają się bynajmniej.

Jeżeli zatem pomyślę sobie *rzecz* jakąś za pomocą jakichkolwiek i jak bądź wielu orzeczeń (bodaj nawet w wyczerpującym określeniu), to tej rzeczy przez to, iż dodam, że ta *rzecz jest*, nic a nic już nie przybędzie. Bo inaczej nie istniałoby toż samo, lecz coś więcej, niż pomyślałem w pojęciu, i nie mógłbym powiedzieć, że to właśnie istnieje przedmiot mojego pojęcia. Jeżeli nawet pomyślę w jakiejś rzeczy wszelką realność prócz jednej, to przez to, że powiem, iż taka *rzecz* z tym brakiem istnieje, nie przybędzie jej owa brakująca realność, lecz *rzecz* istnieć będzie właśnie tym brakiem nacechowana, jak ją pomyślałem, gdyż inaczej istniałoby coś innego, niż pomyślałem. Jeśli tedy pomyślę sobie jakieś jestestwo jako najwyższą realność (bez braku), to pozostanie wciąż jeszcze pytaniem, czy ono istnieje czy nie. Bo chociaż w pojęciu moim o możliwej realnej treści jakiejś rzeczy w ogóle nie brakuje nic, to przecież brak jest czegoś jeszcze w stosunku do całego mego stanu myślenia, mianowicie, że poznanie owego przedmiotu jest możliwe także *a posteriori*. I tutaj to pokazuje się przyczyna trudności przy tym panującej. Gdyby się mówiło o jakimś przedmiocie zmysłowym, tobym nie mógł istnienia rzeczy pomieszać z samym jeno pojęciem tej rzeczy. Bo przez pojęcie pomyślanym zostaje przedmiot tylko jako zgodny z ogólnymi warunkami możliwego empirycznego poznania w ogóle; przez istnienie zaś — jako zawarty w osnowie całego doświadczenia. Przez powiązanie z tre-

ścią całego doświadczenia nie pomnaża się wprawdzie bynajmniej pojęcie o przedmiocie; lecz myślenie nasze zyskuje przezeń jedno możliwe spostrzeżenie więcej. Gdy natomiast zechcemy pomyśleć istnienie przez czystą kategorię tylko, to nie dziw, iż nie możemy podać żadnej cechy, by je odróżnić od możliwości jedynie.

Choćby tedy pojęcie nasze o przedmiocie mieściło nie wiem co i nie wiem ile, to musimy przecie z niego się wydostać, by przedmiotowi przyznać istnienie. Wobec przedmiotów zmysłowych dokonywa się to przez złączenie z jakim bądź spostrzeżeniem moim wedle praw empirycznych; ale co do przedmiotów czystego myślenia nie ma żadnego zgoła środka poznania ich istnienia, gdyż trzeba by je było poznać całkiem *a priori*; nasza zaś świadomość wszelkiej egzystencji (czy to przez spostrzeganie bezpośrednio, czy też za pośrednictwem wniosków, wiążących coś ze spostrzeganiem) należy najzupełniej do jedności doświadczenia; a istnienie za obrębem tego pola nie może być wprawdzie ogłoszonym wręcz za niemożliwe, lecz jest przypuszczeniem, którego niczym nie możemy usprawiedliwić.

Pojęcie najwyższego jestestwa jest ideą w pewnej mierze bardzo pożyteczną, lecz dlatego właśnie, że jest ideą tylko, nie przydaje się wcale ku temu, by za jej pośrednictwem jedynie rozszerzyć poznanie nasze ze względu na to, co istnieje. Nie zdoła ona tyle nawet zrobić, żeby nas pouczyła co do możliwości czegoś więcej [*eines mehreren*]. Analityczna cecha możliwości, polegająca na tym, że same jeno twierdzenia (realności) nie wytwarzają wcale sprzeczności, nie może mu [tj. owemu: coś więcej] być zaprzeczona; ale ponieważ powiązanie wszystkich realnych właściwości w jakiejś rzeczy jest syntezą, o możliwości której nie możemy sądzić *a priori*, gdyż realności nie są nam dane szczegółowo, a jeśli by się to nawet stało, to by o tym żaden sąd nie był możliwy, bo cechy możliwości poznań syntetycznych szukać trzeba zawsze jeno w doświadczeniu, do którego przedmiot idei należeć przecie nie może; więc sławny *Leibniz* wcale nie dokonał, co sobie pochlebnie roił, zamierzając *a priori* wymiarkować możliwość tak wzniesłego idealnego jestestwa.

Przy tym tedy tak sławnym ontologicznym (kartezjańskim) dowodzie istnienia jestestwa najwyższego za pomocą pojęć okazał się daremny trud i mozół, a człowiek nie zdołałby się z samych jeno idei wzbogacić w wiedzę tak samo, jak kupiec w majątek, gdyby dla polepszenia swego stanu chciał do zawartości swej kasy dołączyć zer kilka.

TRZECIEGO ODDZIAŁU ROZDZIAŁ PIĄTY. O NIEMOŻLIWOŚCI KOSMOLOGICZNEGO DOWODU NA ISTNIENIE BOGA

Było coś całkiem nienaturalnego i wybrykiem jeno dowcipu szkolnego, gdy się z zupełnie dowolnie powziętej idei chciało wydłubać istnienie samegoż odpowiadającego jej przedmiotu. Istotnie, nigdy by na tej drodze nie podejmowano próby, gdyby nie poprzedziła jej potrzeba rozumu naszego przyjęcia dla egzystencji w ogóle czegoś koniecznego (przy czym by się można było zatrzymać we wznoszeniu się w górę) i gdyby rozum ze względu, iż ta konieczność musi być bezwarunkową i pewną *a priori*, nie został zmuszony do szukania pojęcia, które by, jeśli można, czyniło zadość takiemu żądaniu i dawało poznać istnienie zupełnie *a priori*. Mniemano, że je znaleziono w idei jestestwa najrealniejszego ze wszystkich; i użyto jej tylko do bardziej określonej wiedzy o tym, o czym już skądinąd miano przekonanie czy wmówienie, że musi istnieć, mianowicie o jestestwie koniecznym. Jednakże utajono ten naturalny pochod rozumu, i zamiast kończyć na tym pojęciu, próbowano zaczynać od niego, by wyprowadzić konieczność istnienia, chociaż ono miało ją tylko uzupełnić. Stąd to wynikł chybiony dowód ontologiczny, nie dający nic zadowalającego ani dla naturalnego a zdrowego rozsądku, ani też dla badania szkolnego.

Dowód kosmologiczny, który teraz roztrząsnąć chcemy, zatrzymuje powiązanie bezwzględnej konieczności z najwyższą realnością, lecz zamiast, jak poprzedni, z najwyższej realności wnioskować o konieczności w istnieniu, wnioskuje raczej z naprzód przyjętej bezwarunkowej konieczności jakiegoś jestestwa o jego nieograniczonej realności i o tyle sprowadza wszystko przynajmniej na tory, nie wiem rozumnego czy rozumującego, bądź co bądź naturalnego sposobu wnioskowania, który nie tylko do pospolitego, lecz i do spekulatywnego rozsądku przemawia najbardziej przekonywająco; jakoż widocznie

kreśli on do wszystkich dowodów teologii naturalnej pierwsze zasadnicze rysy, którymi zawsze się posługiwano, a i dalej posługiwać się będą, choćby je nie wiedzieć jakimi i jak licznymi esami i floresami upiększano i zakrywano. Ten to dowód, nazwany przez Leibniza także dowodem *a contingentia mundi* [=z przypadkowości świata], zamierzamy obecnie postawić przed oczyma i poddać badaniu.

Brzmi on tak: Jeżeli cośkolwiek istnieje, to musi także istnieć wręcz konieczne jestestwo. Otóż istnieję, co najmniej, ja sam, a więc istnieje bezwzględnie konieczne jestestwo. Przesłanka mniejsza zawiera w sobie doświadczenie, przesłanka większa — wnioskowanie z doświadczenia w ogóle o istnieniu czynnika koniecznego²⁰². Dowód więc poczyna właściwie od doświadczenia, zatem nie jest przeprowadzony całkiem *a priori* czyli ontologicznie, a ponieważ przedmiot wszelkiego możliwego doświadczenia zwie się światem, dlatego dowód ten nazywa się też *kosmologicznym*. A że odrywa się od wszelkiej szczegółowej własności przedmiotów doświadczenia, przez którą świat ten wyróżniałby się od wszelkiego możliwego, więc już w nazwie swojej różni się od dowodu fizyczno-teologicznego, który bierze argumenty z obserwacji nad szczególną właściwością tego naszego świata zmysłowego.

Atoli dowód wnioskuje dalej: jestestwo konieczne może być określonym w jeden tylko jedyny sposób, tj. ze względu wszystkich możliwych przeciwnych sobie określeń tylko przez jedno z nich, a zatem musi być ono na wskroś określonym przez swoje pojęcie. Otóż możliwym jest tylko jedyne pojęcie o jakiejś rzeczy, określające ją *a priori* na wskroś, a mianowicie pojęcie o *ens realissimum*; a więc pojęcie o jestestwie najrealniejszym ze wszystkich jest jedynym, w którym pomyśleć można jestestwo konieczne, tj. jestestwo najwyższe istnieje w sposób konieczny.

W tym kosmologicznym dowodzie schodzi się tyle rozumujących zasad, że zdaje się, jakoby rozum spekulatywny wywarł tutaj całą swą sztuką dialektyczną, by wywołać możliwie największą transcendentalną złudę. Zbadanie tej sztuki atoli musimy chwilowo odłożyć na bok, by uwidocznić tylko jej chytrą, z jaką stary argument w przebranej postaci podaje za nowy i powołuje się na zgodność dwu świadków, mianowicie na czystego świadka rozumowego i na drugiego, mającego uwierzytelnienie empiryczne, chociaż jest tu tylko pierwszy sam jeden, zmieniający jeno ubiór i głos, by uchodzić za drugiego. Chcąc swą podstawę założyć bezpiecznie, dowód ten opiera się na doświadczeniu i przez to nadaje sobie pozór, jakoby się różnił od dowodu ontologicznego, pokładającego całą ufność w samych czystych pojęciach *a priori*. Doświadczeniem tym atoli posługuje się dowód kosmologiczny po to jeno, by uczynić krok jeden-jedyny, mianowicie ku istnieniu koniecznego jestestwa w ogóle. Jakie ono ma własności, tego argument empiryczny nauczyć nie może, a rozum wtedy rozstaje się z nim całkowicie i poszukuje wśród samych pojęć jeno, jakie to bezwzględnie konieczne jestestwo w ogóle powinno mieć własności, tj. jaka to rzecz wśród wszystkich możliwych zawiera w sobie wymagane warunki (*requisita*) do bezwzględnej konieczności. Otóż sądzi on, że w pojęciu jestestwa najrealniejszego jedynie i wyłącznie znajdzie te wymagalności i wnioskuje tedy: oto jestestwo wręcz konieczne. Widać atoli, że się przy tym z góry uznaje, iż pojęcie jestestwa o najwyższej rzeczywistości czyni zupełnie zadość pojęciu bezwzględnej konieczności w istnieniu, tj. że z tamtej daje się wnioskować o tej, — zdanie mieszczące się w dowodzie ontologicznym, które się przyjmuje w kosmologicznym i bierze za podstawę, lubo chciano przecież tego uniknąć. Bo bezwzględna konieczność jest istnieniem z samych jeno pojęć. Jeżeli tedy mówię: pojęcie o *ens realissimum* jest takim pojęciem, i to jedynym, które odpowiada koniecznemu istnieniu i z nim zupełnie się zgadza; to muszę też przystać na to, że z niego można wywnioskować to drugie. A zatem tylko dowód ontologiczny z samych jeno pojęć nadaje właściwie tak zwanemu kosmologicznemu całą moc dowodową, a mniemane doświadczenie jest zupełnie zbędne, chyba że jeno naprowadza nas na pojęcie bezwzględnej

²⁰²Jeżeli cośkolwiek istnieje, to musi także istnieć wręcz konieczne jestestwo. (...) Przesłanka mniejsza zawiera w sobie doświadczenie, przesłanka większa wnioskowanie z doświadczenia w ogóle o istnieniu czynnika koniecznego — to wnioskowanie jest zbyt znane, żeby potrzeba było szeroko je tutaj wykladać. Polega ono na rzekomo transcendentalnym przyrodzonym prawie przyczynowości, że wszelka *przypadkowość* ma swoją przyczynę, która, jeśli znowuż jest przypadkową, musi mieć również przyczynę, dopóki szereg wzajem sobie podporządkowanych przyczyn nie skończy się na wręcz koniecznej przyczynie, bez której by nie osiągnął swojej zupełności. [przypis autorski]

konieczności, nie udowadniając jej na jakiegokolwiek określonej rzeczy. Bo skoro tylko mamy to na celu, musimy zaraz porzucić wszelkie doświadczenie i szukać wśród czystych pojęć, które z nich zawiera w sobie warunki możliwości bezwzględnie koniecznego jestestwa. Ale jeśli w ten sposób wymiarkuje się jeno możliwość takiego jestestwa, to już wykazany zostaje także jego istnienie, bo to znaczy tyle co: wpośród wszystkiego, co możliwe, jest coś, co mieści w sobie bezwzględną konieczność, czyli: to jestestwo istnieje wręcz koniecznie.

Wszystkie mamidła we wnioskowaniu najłatwiej odkryć, stawiając je przed oczyma w sposób szkolny. Oto takie wystawienie sprawy:

Jeżeli słusznym jest zdanie: każde wręcz konieczne jestestwo jest zarazem jestestwem najrealniejszym (stanowiąc *nervus probandi* [moc dowodową] argumentu kosmologicznego); to powinno dać się odwrócić, jak wszystkie sądy twierdzące, przynajmniej *per accidens* [=ze zmianą ilości sądu]; a zatem: niektóre najrealniejsze jestestwa są razem jestestwami wręcz koniecznymi. Ależ jedno *ens realissimum* nie różni się od drugiego w żadnej części, i co popłaca o niektórych zawartych w tym pojęciu, to popłaca także o wszystkich. A więc będąc go mógł (w tym razie) odwrócić także *wprost* [tj. bez zmiany ilości], mówiąc: każde najrealniejsze jestestwo jest jestestwem koniecznym. A ponieważ sąd ten jest określony jedynie z swoich pojęć *a priori*, więc samo pojęcie jestestwa najrealniejszego musi też mieścić w sobie bezwzględną jego konieczność; co właśnie utrzymywał dowód ontologiczny, a czego nie chciał uznać dowód kosmologiczny, lubo jego wnioskowi ulegał, chociaż ukradkiem.

Tak tedy wtóra droga, obrona przez rozum spekulatywny, by dowieść istnienia jestestwa najwyższego, nie tylko jest zwodniczą jak pierwsza, lecz ma jeszcze tę wadę, że popełnia *ignorantio elenchi* [=zapomnienie o właściwym pytaniu], bo obiecuje nam, że poprowadzi nową ścieżką, lecz po niedużym kołowaniu znowu nas wiedzie na dawną, którąśmy dla niej opuścili.

Niedawno temu powiedziałem, że w tym dowodzie kosmologicznym kryje się całe gniazdo uroszczeń dialektycznych, które krytyka transcendentna łatwo może odsłonić i zburzyć. Obecnie przywiode ją tylko, pozostawiając wyćwiczonemu już czytelnikowi dalsze zbadanie zwodniczych zasad i ich usunięcie.

Otóż mieszczą się tam np. 1) transcendentna zasada wnioskowania z przypadkowości o przyczynie, posiadająca znaczenie tylko w świecie zmysłowym, a poza jego obrębem nie mająca nawet najmniejszego sensu. Bo umysłowe jeno pojęcie przypadkowości nie może wytworzyć żadnego zgoła zdania syntetycznego, jak np. co do przyczynowości, a zasada tejże nie ma wcale ani znaczenia ani cechy użyciu swojego poza światem zmysłów, tu zaś miała właśnie posłużyć ku sięgnięciu poza ten świat. 2) Wniosek, wywodzący z niemożliwości nieskończonego szeregu piętrzących się nad sobą przyczyn w świecie zmysłowym pierwszą przyczynę, do czego nawet w doświadczeniu nie uprawniają nas zasady użytkowania z rozumu, tym zaś mniej mogą rozciągać tę zasadę poza nie (dokąd łańcucha tego wcale nie można przedłużyć). 3) Fałszywe zadowolenie rozumu co do ukończenia tego szeregu tym sposobem, że się w końcu usuwa wszelki warunek, bez którego przecie nie może powstać żadne pojęcie konieczności, a ponieważ w takim razie nic już dalej pojmować nie można, uważa się to za wykończenie swojego pojęcia. 4) Pomieszanie logicznej możliwości pojęcia o całej zjednoczonej rzeczywistości (bez sprzeczności wewnętrznej) z transcendentną, która wymaga zasady doprowadzenia takiej syntezy do skutku, co atoli znowuż dotyczyć może jeno pola możliwych doświadczeń itd.

Sztuczka dowodu kosmologicznego zmierza ku temu tylko, by uniknąć apriorycznego dowodzenia bytu jestestwa najwyższego za pomocą samych pojęć, które by trzeba było przeprowadzić ontologicznie, do czego jednak czujemy się całkiem niezdolni. W tym celu z jakiegoś istnienia rzeczywistego, wziętego za podstawę (z doświadczenia w ogóle) wnioskujemy, ile to da się zrobić, o jakim bądź jego warunku wręcz koniecznym. Wtedy nie potrzebujemy już objaśniać możliwości tego warunku. Bo jeśli się dowiodło, że on istnieje, to pytanie o jego możliwość jest całkiem zbyteczne. A jeżeli zechcemy bliżej określić to konieczne jestestwo co do jego właściwości, to szukamy nie tego, co wystarczy, by z jego pojęcia zrozumieć konieczność istnienia, bo gdybyśmy to potrafili, tobyśmy nie potrzebowali żadnej empirycznej podstawy; lecz szukamy tylko warunku przeczącego (*conditio sine qua non*), bez którego jestestwo nie byłoby bezwzględnie koniecznym. Otóż

uszloby to w każdym innym rodzaju wniosków, z danego następstwa o jego powodzie; ale tutaj na nieszczęście zdarza się, iż warunek, wymagany do bezwzględnej konieczności, można odnaleźć w jednym tylko jedynym jestestwie, które by zatem musiało w pojęciu swoim zawierać wszystko, czego się żąda dla bezwzględnej konieczności, i umożliwić zatem aprioryczny o niej wniosek; tj. powinien bym móc wnioskować także odwrotnie: rzecz, której pojęcie to (najwyższej realności) przysługuje, jest wręcz konieczną; — a jeżeli nie mogę tak wnioskować (jak muszę to wyznaczyć, jeżeli chcę wyminąć dowód ontologiczny); to mi się na nowej drodze mojej nie poszczęściło i znajduję się znowu tam, skąd-em wyszedł. Pojęcie najwyższego jestestwa czyni snadź zadość wszystkim pytaniom *a priori*, jakie można zadać z powodu wewnętrznych określeń jakiejś rzeczy, i jest dlatego ideałem niezrównanym, gdyż ogólne pojęcie wyodrębnia go od razu jako indywiduum wśród wszystkich rzeczy możliwych. Ale pytaniu co do własnego swego istnienia wcale nie czyni zadość, a o to przecież właściwie tylko chodziło; i na czyjeś wywiadywanie się, kto istnienie koniecznego jestestwa przyjmował i chciał jeno wiedzieć, którą też to ze wszystkich rzeczy powinno się za nie uważać, nie można było odpowiedzieć: to oto jest koniecznym jestestwem.

Wolno zaiste istnienie jestestwa o najwyższej dostateczności jako przyczynę wszystkich możliwych skutków *przyjmować*, by ułatwić rozumowi poszukiwaną przezeń jedność powodów wyjaśniających. Ale ośmielić się tak dalece, żeby móc nawet powiedzieć: *takie jestestwo istnieje w sposób konieczny*, to już nie skromne oświadczenie dozwolonej hipotezy, lecz zuchwałe uroszczenie apodyktycznej pewności; bo o czym się powiada, że się poznaje jako wręcz konieczne, tego i poznanie musi mieć za sobą bezwzględną konieczność.

Całe zagadnienie ideału transcendentnego sprowadza się do tego, by albo dla bezwzględnej konieczności wynaleźć pojęcie, albo też dla pojęcia o jakiej bądź rzeczy bezwzględną jej konieczność. Jeżeli się może zrobić jedno, to musi się móc zrobić i drugie; gdyż za wręcz konieczne rozum uznaje to tylko, co ze swego pojęcia jest koniecznym. Ale jedno i drugie przewyższa wszystkie najostateczniejsze usiłowania, by rozsądek nasz w tej mierze *zadowolić*, ale także i wszystkie próby, by go z powodu tej jego niemocy *uspokoić*.

Bezwarunkowa konieczność, której tak nieodzownie potrzebujemy, jako ostatniego dźwigacza wszech rzeczy, jest prawdziwą otchłanią dla rozumu ludzkiego. Nawet wieczność, choć ją tak przerażająco wzniosłą maluje *Haller*²⁰³, nie wywiera równie zawrotnego wrażenia na umysł, gdyż *mierzy* jeno trwanie rzeczy, lecz ich nie *dźwiga*. Nie można się tej myśli obronić, ale nie można też jej znieść, iżby jakies jestestwo, które wyobrażamy sobie jako najwyższe wśród wszystkich możliwych, mówiło niby do siebie: Jestem od wieków we wieki, poza mną nie ma nic prócz tego, co istnieje mocą mej woli; *ale skąd ja przecie pochodzę?*... Tu zapada się wszystko pod nami, a zarówno największa jak i najmniejsza doskonałość miga bez podpory przed rozumem spekulatywnym, którego nic nie kosztuje, gdy bez najmniejszej przeszkody pozwala zniknąć tak jednej jak drugiej.

Wiele sił przyrody, uzewnętrzniających swe istnienie pewnymi skutkami, pozostaje niezbadanymi dla nas, gdyż nie możemy ich dostatecznie daleko śledzić za pomocą obserwacji. Przedmiot transcendentny, będący podstawą zjawisk, a wraz z nim powód, dlaczego zmysłowość nasza ma takie raczej niż inne najwyższe warunki, są i pozostają dla nas niezgłębionymi, chociaż rzecz sama jest zresztą dana, tylko nie przenikniona. Ideał atoli czystego rozumu nie może się nazywać *niezbadanym*, bo nie potrzebuje wykazywać się innym uwierzytelnieniem realności swojej, prócz potrzebą rozumu wykończenia za jego pośrednictwem wszelkiej *syntetycznej jedności*. Ponieważ więc nie jest danym nawet jako przedmiot pomyśleć się pozwalający, nie jest więc jako taki niezbadanym; winien on raczej, jako idea tylko znaleźć i siedzibę, i rozwiązanie swoje w przyrodzie rozumu, a więc móc zostać zbadanym; gdyż właśnie na tym zasadza się rozum, iż możemy zdać sprawę ze wszystkich swoich pojęć, mniemań i twierdzeń, a to na mocy powodów już to przedmiotowych, już to, jeśli one są złudą jedynie, podmiotowych.

²⁰³ *Haller, Albrecht von (1708–1777)* — znakomity przyrodnik, anatom i fizjolog niemiecki rodem ze Szwajcarii, był także niepospolitym na swój czas poetą filozoficznym, zajmującym się pod wpływem poetów i moralistów angielskich oraz Leibniza, najwyższymi zagadnieniami człowieka. Wspomniany przez Kanta wspaniały wiersz o Wieczności, obudził także głębokie wzruszenie w młodocianej duszy Kazimierza Brodzińskiego. [przypis redakcyjny]

Odkrycie i wyjaśnienie złudy dialektycznej we wszystkich transcendentálnych dowodach bytu jestestwa koniecznego

Oba przywiedzione dotąd dowody były transcendentálne, tj. stawiane niezależnie od zasad empirycznych. Bo chociaż kosmologiczny bierze za podstawę doświadczenie w ogóle, to jednak nie opiera się na jakiejś osobnej jego właściwości, lecz na czystych zasadach rozumowych w odniesieniu do jakiejś przez empiryczną świadomość w ogóle danej egzystencji, a nawet porzuca tę przewodniczkę, by szukać oparcia w czystych jeno pojęciach. Jakaż tedy jest w tych transcendentálnych dowodach przyczyna dialektycznej, ale naturalnej złudy, która wiąże z sobą pojęcia konieczności i najwyższej realności, i to, co przecie może być ideą tylko, realizuje i postaciuje? Jaka jest przyczyna tej nieodzowności przyjmowania czegoś wśród istniejących rzeczy za konieczne samo w sobie, a jednak równocześnie odskakiwania ze drżeniem od bytu jestestwa takiego jakby od otchłani; i co począc, aby rozum pojął sam siebie w tej mierze, i z chwiejnego stanu nieśmiałyłch i wciąż cofanych poklasków, doszedł do wiedzy spokojnej?

Jest w tym coś nadzwyczaj godnego uwagi, że założywszy, iż coś istnieje, nie można obejść się bez zawnioskowania, iż coś istnieje w sposób konieczny. Na tym zupełnie naturalnym (lubo przez to wcale jeszcze nie pewnym) wniosku opierał się dowód kosmologiczny. Przeciwnie choć przyjmę jakiegokolwiek pojęcie o jakiej rzeczy, to przekonany jestem, że jej istnienia nigdy wyobrazić sobie nie mogę jako wręcz koniecznego, i że mi nic nie przeszkadza, niech sobie istnieje co chce, pomyśleć jego niebytu, że zatem muszę do czegoś istniejącego w ogóle przyjąć coś koniecznego, ale ani jednej rzeczy, jako koniecznej sama przez się, nie mogę pomyśleć. To znaczy: nie mogę odwrotu ku warunkom istnienia nigdy *ukończyć*, nie przyjmując jestestwa koniecznego, lecz nie mogę nigdy od niego *zacząć*.

Jeżeli do istniejących rzeczy w ogóle muszę pomyśleć coś koniecznego, żadnej zaś rzeczy samej w sobie jako konieczną pomyśleć nie jestem zdolny: to wynika stąd nieodzownie, że konieczność i przypadkowość nie mogą dotyczyć i dosięgać rzeczy samych, gdyż inaczej zaszłaby sprzeczność; że zatem żadna z tych dwu zasad nie jest przedmiotową, lecz mogą być jeno podmiotowymi zasadami rozumu, by mianowicie z jednej strony do wszystkiego, co jest dane jako istniejące, poszukiwać czegoś, co jest konieczne, tj. nigdzie indziej nie ustawać jeno przy apriorycznym wykończonym objaśnieniu; z drugiej zaś strony nigdy się tego wykończenia nie spodziewać, tj. nie przyjmować nic empirycznego za bezwarunkowe, i przez to uchylić się od dalszego rodowodu. W takim znaczeniu obie zasady jako heurystyczne tylko i *kierownicze*, dbające jedynie o formalny interes rozumu, mogą wybornie trwać obok siebie. Bo jedna powiada: tak powinniście filozofować o przyrodzie, jak gdyby do wszystkiego, co się wiąże z istnieniem był konieczny pierwszy powód, dlatego, byście mogli zaprowadzić systematyczną jedność w waszym poznaniu, idąc za taką ideą, to jest za urojonym najwyższym powodem: — druga zaś ostrzega was, byście ani jednego określenia, dotyczącego egzystencji rzeczy, nie uznawali za taki najwyższy powód, tj. za bezwzględnie konieczny, lecz zawsze mieli przed sobą otwartą drogę do dalszego rodowodu, a więc traktowali go wciąż jeszcze jako uwarunkowany. A jeśli wszystko, co spostrzegamy w rzeczach, musimy rozpatrywać jako konieczne warunkowo; więc żadnej rzeczy (jaka by nam empirycznie została dana) niepodobna poczytywać za konieczną bezwzględnie.

Stąd atoli wynika, że przyjąć musicie czynnik bezwzględnie konieczny *poza obrębem świata*, gdyż ma on jedynie służyć za zasadę jak największej jedni zjawisk, jako ich najwyższy powód, a *w świecie* nigdy nie możecie tam dotrzeć, gdyż drugie prawidło nakazuje wam poczytywać wszystkie empiryczne przyczyny jedni wciąż za pochodne.

Filozofowie starożytności uważają wszelką formę przyrody za przypadkową, materię zaś, wedle sądu rozumu pospolitego, za pierwotną i konieczną. Ale gdybyśmy rozważali materię nie względnie, jako podścielisko zjawisk, lecz *samą w sobie*, co do jej istnienia, to idea bezwzględnej konieczności znikłaby od razu. Bo nie ma nic, co by wręcz wiązało rozum do tego istnienia; owszem może on je zawsze i bez sprzeczności usunąć w myślach; a przecie w myślach jeno tkwiła bezwzględna konieczność. Przekonanie to musiało tedy mieć jakąś zasadę kierowniczą za podstawę. Istotnie też rozciągłość i nieprzenikliwość (tworzące razem pojęcie materii) są najwyższą empiryczną zasadą jedności zjawisk, i o ile jako empiryczna jest bezwarunkową, ma w sobie przymiot zasady kierowniczej. Jednakże,

ponieważ każde określenie materii, stanowiące jej czynnik realny, więc też i nieprzenikliwość, jest skutkiem (działaniem), który musi mieć swoją przyczynę, a stąd wciąż jeszcze jest pochodnym; materia zatem nie nadaje się na ideę jestestwa koniecznego, jako zasady ku wszelkiej pochodnej jedni; gdyż każda z jej realnych własności, jako pochodna, jest konieczną warunkowo tylko, a więc sama w sobie może zostać usuniętą, ale tym sposobem usunęlibyśmy całe istnienie materii; gdyby się to wszakże nie stało, dotarlibyśmy empirycznie do najwyższego powodu jedności, czego zakazuje druga zasada kierownicza; stąd wynika, że materia i w ogóle to, co się liczy do świata, niestosowną jest na ideę prajestestwa koniecznego, jako zasady jeno jak największej empirycznej jedni, lecz że ono musi zostać umieszczone poza obrębem świata, ponieważ zjawiska świata i ich istnienie możemy zawsze śmiało wywodzić z innych, jak gdyby wcale nie było jestestwa koniecznego, a przecież możemy nieustannie zdążać do zupełności rodowodu, jak gdyby takie jestestwo z góry zostało przypuszczone, jako powód naczelny.

Ideał jestestwa najwyższego, wedle tych roztrząsań, jest tedy po prostu *kierowniczą zasadą* rozumu, by wszelkie połączenie w świecie tak uważać, jakby ono wypływało ze wszech-dostatecznej koniecznej przyczyny, dla oparcia na tym prawidła systematycznej, wedle powszechnych praw koniecznej jedni w ich wyjaśnieniu, — ale nie jest twierdzeniem o istnieniu koniecznym samym w sobie. Nieuchronnie jednak zarazem musimy, za pośrednictwem transcendentalnej mrzonki²⁰⁴, wyobrażać sobie tę zasadę formalną jako ustawodawczą, a tą jedność pomyśleć jako upostaciowaną. Bo jak przestrzeń, ponieważ pierwotnie umożliwia wszystkie kształty, będące jeno różnymi jego ograniczeniami, chociaż jest tylko zasadą zmysłowości, dlatego właśnie uważana bywa za coś wręcz koniecznego, istniejącego trwale samo przez się i za przedmiot dany sam w sobie *a priori*; tak też całkiem naturalnie dzieje się, że ponieważ systematyczna jedność przyrody w żaden sposób nie może zostać podaną za zasadę empirycznego użytkowania z naszego rozumu, dopóki nie weźmiemy idei najrealniejszego jestestwa jako przyczyny naczelnej za podstawę; tę ideę przez to wyobrażamy sobie jako przedmiot rzeczywisty, a ten znów, dlatego że jest warunkiem naczelnym, jako konieczny; a zatem przemieniamy zasadę *kierowniczą* w *ustawodawczą*. To podstawianie pojęć tym się objawia, że jeśli to naczelne jestestwo, które ze względu na świat było wręcz (bezwarunkowo) koniecznym, jako rzecz samą dla siebie rozpatruję, to ta konieczność nie zdoła wydać żadnego pojęcia, że więc odnaleźć ją musiałem w rozumie moim tylko jako formalny warunek myślenia, nie zaś jako warunek materialny i upostaciowany.

TRZĘCIEGO ODDZIAŁU ROZDZIAŁ SZÓSTY. O NIEMOŻLIWOŚCI DOWODU FIZYCZNO-TEOLOGICZNEGO

Jeżeli tedy ani pojęcie o rzeczach w ogóle, ani doświadczenie o jakimś istnieniu w ogóle, nie może dostarczyć tego, czego się wymaga, pozostaje jeszcze jeden środek, by spró-

²⁰⁴mrzonka transcendentalna — *subreptio* znaczy dosłownie: wpełznięcie, wciśnięcie się (*Erschleichung*). W logice *vitium subreptionis* jest to jedna z form mylników (fałszywych wniosków). Trentowski nazwał ją „wychopieniem” i tak opisał: „Wychopień podaje nam coś takiego, co *wymyśliłiśmy sami* swym umem [tj. fantazją] lub umysłem apriorycznym [= *Vernunft* Kanta], za rzeczywistość; czystą podmiotowość za przedmiotowość; ideał lub ideę za rzecz samą; a więc niekonieczność za konieczność; jest to chleb niedopieczony myślenia, który przedwcześnie wydobywamy z pieca głowy naszej; jest to głowy naszej *chimera*, roszcząca prawo do imienia prawdy i ani marząca, iż jest *wychopioną* mylną myślą; u poetów natrafiasz tyle wychopni, ile piękności!” (*Myśli* II, 418, 419). Nie mogłem zatrzymać „wychopnia”, bo jest równie dla ogółu niezrozumiały jak „*subreptio*”; wziąłem więc jego synonim: „mrzonkę”, wyrażającą właśnie to, co, nie etymologicznie wprawdzie, lecz pojęciowo, mieści się w wyrazie *subreptio*. O tej „mrzonce” mówi Kant obszernie w *Dialektyce czystego rozumu*. Dodać wreszcie trzeba, że *subreptio* nazywa się także w logikach: *fallacia falsi medii*, oraz *quaternio terminorum*, tj. wprowadzeniem 4 „wyrazów” w syllogizmie zamiast trzech [...] oznaczanych w logice literami *S* (*subiectum in conclusionem*), *P* (*praedicatum in conclusionem*), *M* (*medius terminus*). Ponieważ wyrażenie *quaternio terminorum* powtórzy się jeszcze [...], może nie będzie zbyt cennym dokładniejsze opisanie tego błędu rozumowania słowami ścisłymi, wziętymi z *Nowego wykładu logiki* J. Kremera (str. 158): „Gdyby premisy [przesłanki] zamykały w sobie cztery pojęcia, wtedy obejmowałyby dwa pojęcia średnie, dwa *M*; a wtedy pojęcie *P* odnosiłoby się do jednego *M*, a pojęcie *S* odnosiłoby się do drugiego *M*, a więc do innego *M*; a tym sposobem nie zachodziłby związek ani stosunek między *S* i *P*. W takim razie każdy z tych sądów wyrażałby osobną, samoistną całość. Z tego też powodu niektórzy logicy wyrażają to niniejsze prawidło [wniosek ma obejmować w sobie trzy pojęcia tj. wyrazy główne] w tej formie, że oba sądy zasadniczo nie powinny być dwoma ogólnymi, odrębnymi, samoistnymi sądami (...) *Quaternio terminorum* najczęściej wtedy wkrada się do wniosku, gdy jeden i ten sam wyraz bierzemy w *dwojakim* znaczeniu”. [przypis redakcyjny]

bować, czy jakieś *określone doświadczenie*, więc dotyczące rzeczy świata obecnego, ich właściwość i uporządkowanie, nie da nam argumentu, co by nam mógł dopomóc do przeświadczenia się na pewno o bycie najwyższego jestestwa. Taki dowód nazwiemy *fizyczno-teologicznym*. Jeśli i ten okaże się niemożliwym, to nigdzie już niepodobna znaleźć w spekulatywnym jeno rozumie dostatecznego dowodu bytu jestestwa, co by odpowiadało naszej idei transcendentalnej.

Po wszystkich uwagach powyższych nietrudno będzie zrozumieć, że odpowiedzi na to zapytanie można spodziewać się nader łatwej i zwięzłej. Bo jak może kiedykolwiek danym być doświadczenie, które by odpowiadało idei? Na tym właśnie polega jej osobliwość, iż z nią nigdy i nigdzie nie może się zrównać doświadczenie. Idea transcendentalna o koniecznym wszechdostatecznym pra-jestestwie jest tak niezmiernie wielka, tak wyniesiona ponad wszelką empirię, zawsze uwarunkowaną, że częścią nigdy w doświadczeniu niepodobna wydobyć dosyć tworzywa, by zapłacić takie pojęcie, częścią drepce się wciąż wśród warunkowości, zawsze daremnie poszukując czynnika bezwarunkowego, na który żadne prawo jakiej bądź empirycznej syntezy nie daje nam przykładu ani też najmniejszej ku temu wskazówki.

Gdyby jestestwo najwyższe mieściło się w tym łańcuchu warunków, to byłoby też samo członem w ich szeregu i podobnie jak niższe człony, nad którymi ono stoi, wymagałoby jeszcze dalszego poszukiwania co do swego jeszcze wyższego powodu. Jeśli zaś zechcemy je oddzielić od tego łańcucha i nie obejmować go, jako jestestwa myślnego tylko, w szeregu przyczyn przyrodzonych; to jaki most w takim razie potrafi zbudować rozum, by się tam dostać? kiedy wszystkie prawa przejścia od skutków do przyczyn, ba, wszelka synteza i rozszerzenie poznania naszego w ogóle może jedynie i wyłącznie opierać się na możliwym doświadczeniu, więc tylko na przedmiotach świata zmysłowego, i mieć znaczenie jeno ze względu na nie?

Świat obecny otwiera nam tak niezmierną widownię różnistości, ładu, celowości i piękna, czy się je rozważa w nieskończoności przestrzeni, czy też w jej nieograniczonym dzieleniu się, że nawet według tej wiedzy, jaką nasz słaby rozsądek potrafił sobie w tej mierze zdobyć, wszelki język wobec tylu i tak nieprzejrzanego wielkich cudów traci swą wyrazistość, wszystkie liczby swą siłę a nawet myśli nasze wszelką ograniczoność, tak iż sąd nasz o całości zamienić się musi w milczące, lecz tym wymowniejsze zdumienie. Wszędzie widzimy łańcuch skutków i przyczyn, celów i środków, prawidłowość w powstawaniu i ginieniu, a że nic samo przez się nie weszło w ten stan, w którym się znajduje, więc wciąż i wciąż dalej wskazuje na jakąś rzecz inną, jako na swą przyczynę, powodującą znowuż konieczność takiego dalszego zapytywania, tak iż tym sposobem cały wszechogół zapaść by się musiał w otchłań nicości, gdyby się nie przyjęło czegoś, co by po zewnątrz tej nieskończonej przypadkowości, samo przez się bytując pierwotnie i niezależnie, utrzymywało ten ogół i jako przyczyna jego początku upewniało mu zarazem jego trwanie dalsze. Tę najwyższą przyczynę (co do wszystkich rzeczy i świata) jak wielką pomyśleć sobie potrzeba? Świata nie znamy co do całej jego treści, a tym mniej nie potrafimy ocenić jego wielkości w porównaniu ze wszystkim, co jest możliwe. Ale cóż nam przeszkadza, gdy ze względu na przyczynowość potrzebujemy jestestwa ostatecznego i naczelnego, uznać je zarazem co do stopnia doskonałości wyższym *ponad wszelką inną możliwość*? A tego dokonać możemy łatwo, lubo zaiste tylko za pomocą delikatnego zarysu pojęcia abstrakcyjnego, wyobrażając sobie w nim połączoną, jako we własnej substancji, wszelką możliwą doskonałość. Pojęcie takie sprzyja wymaganiu rozumu naszego co do oszczędności w zasadach, nie podlega samo w sobie żadnym sprzecznościom, a nawet przydaje się ku rozszerzeniu zastosowania rozumu wśród doświadczenia, z powodu wskazówki, jaką daje taka idea względem ładu i celowości: nigdzie zaś nie sprzeciwia się w jakiś stanowczy sposób doświadczeniu.

Dowód ten zasługuje, by go zawsze wspominano z poważaniem. Jest on najdawniejszy, najjaśniejszy i najlepiej przemawia do pospolitego rozumu ludzkiego. Ożywia on badania przyrody, biorąc właśnie z nich swe istnienie i nabywając przez nie wciąż nowe siły. Wnosi on cele i zamiary tam, gdzie by ich nasza obserwacja nie odkryła sama przez się, i rozszerza nasze wiadomości przyrodnicze wskazówką szczególnej jedni, której zasada jest poza przyrodą. Te wiadomości oddziałują znowu na swoją przyczynę, mianowicie

na powodującą je ideę, i wzmagają wiarę w najwyższego twórcę aż do nieodpartego przeświadczenia.

Byłoby więc nie tylko smutną, lecz także zupełnie daremną chęć uszczuplenia w czymkolwiek uznania dla tego dowodu. Rozum, wznoszący się nieustannie na tak potężnych, a w jego ręku coraz to rosnących, lubo empirycznych argumentach, nie może żadnym powątpiewaniem subtelnej oderwanej spekulacji zostać tak przybitym, żeby się nie zdołał otrząsnąć ze wszelkiego szperającego niezdecydowania, jakby ze snu, spoglądając na cuda przyrody i wspaniałość budowy świata, by sięgając od wielkości do wielkości, podnieść się aż do najwyższej, od czynnika uwarunkowanego do warunku, aż do naczelnego i bezwarunkowego twórcy.

Atoli chociaż nic nie mamy do zarzucenia przeciwko roztropności i pożyteczności tego postępowania, lecz owszem zalecamy je i dodajemy mu bodźca; to przecież nie możemy dlatego pochwalić uroszczeń, jakie by dowodzenie to mieć chciało co do apodyktycznej pewności i co do uznania, nie potrzebującego jakoby niczyjej łaski i obcej podpory; a nie może to żadną miarą szkodzić dobrej sprawie, gdy się dogmatyczną mowę urągającego rozumkowicza obniży do tonu umiarkowania i skromności wiary, wystarczającej ku uspokojeniu, lecz nie nakazującej poddania się bezwarunkowego. Utrzymuję zatem, że dowód fizyczno-teologiczny nigdy nie może sam jeden wykazać bytu jestestwa najwyższego, lecz musi zawsze pozostawić ontologicznemu (służąc mu za wstęp jedynie) uzupełnienie tego braku, że więc ten bądź co bądź mieści w sobie *jedynie możliwy argument* (o ile w ogóle mówi się jeno o dowodzeniu spekulatywnym), którego żaden rozum ludzki ominąć nie zdoła.

Główne składniki owego fizyczno-teologicznego dowodu są następujące: 1) W świecie znajdują się wszędy wyraźne znamiona uporządkowania według określonego zamiaru, wykonane z wielką mądrością i w całości zarówno o nieopisanej różnorodności treści, jak o nieograniczonej wielkości zakresu. 2) Rzeczom świata to celowe uporządkowanie jest zupełnie obce i tkwi w nich przypadkowo tylko, tj. przyroda rozmaitych rzeczy nie mogłaby za pomocą wielorako łączących się ze sobą środków dostroić się do określonych celów ostatecznych, gdyby one nie zostały ku temu naumyślnie wybrane i urządzone przez porządkującą rozumną zasadę, według idei, stanowiących podstawę. 3) Istnieje więc wzniosła i mądra przyczyna (lub kilka) która nie tylko jako ślepo działająca wszechmożna przyroda mocą *plodności*, lecz też, jako umysłowość [*Intelligenz*] mocą *wolności* musi być przyczyną świata. 4) Jedność jej daje się z jedności wzajemnego odnoszenia się do siebie części świata, jako członów kunsztownej budowli, wywnioskować z wszelką pewnością co do tego, dokąd sięga obserwacja nasza, a co do dalszych rzeczy z prawdopodobieństwem, według wszelkich zasad analogii.

Nie swarząc się tutaj z rozumem naturalnym co do jego wniosku, że według analogii niektórych tworów przyrody z tym, czego dokonywa sztuka ludzka, zadająca gwałt przyrodzie i zmuszająca ją, by nie szła za swymi celami, ale się do naszych nagięła (z podobieństwa ich do domów, okrętów, zegarów) wnioskuje, iż taka sama przyczynowość, mianowicie rozsądek i wola, będzie jej podstawą; i że wewnętrzną możliwością swobodnie działającej przyrody (która wszelką sztukę, a może nawet sam rozum dopiero umożliwiła) wywodzi z innej, lubo nadludzkiej sztuki, — które to wnioskowanie nie wytrzymałoby bodaj ostrzejszej krytyki transcendentalnej; — trzeba jednak wyznać, że jeżeli już mamy wymienić jakąś przyczynę, to nie możemy tu bezpieczniej postępować, jak według analogii z takimi celowymi wytworami, jedynymi, których przyczyny i sposób działania zupełnie dobrze znamy. Rozum sam przed sobą nie zdołałby się usprawiedliwić, gdyby chciał od przyczynowości, znanej sobie, przejść do ciemnych i niedających się dowieść podstaw wyjaśnienia, których nie zna.

Według tego wniosku, celowość i wielka stosowność tylu urządzeń przyrodzonych musiałaby dowodzić jeno przypadkowości formy, lecz nie materii, tj. substancji w świecie; bo do tego drugiego wymaganym byłoby jeszcze, żeby zdołano dowieść, iż rzeczy świata same w sobie nie nadawałyby się do takiego ładu i zgodności, według praw powszechnych, gdyby nawet co do *swjej substancji* nie były tworem mądrości najwyższej; do czego przecież potrzeba byłoby całkiem innych argumentów, niż ich dostarcza analogia ze sztuką ludzką. Dowód tedy mógłby wykazać co najwyżej *budowniczego świata*, który by wciąż był mocno ograniczany przydatnością tworzywa przezeń obrabianego; lecz nie *stwórcę świata*, którego

idei wszystko jest poddane; — a to bynajmniej nie wystarcza dla wielkiego zamiaru, jaki się ma przed oczyma, mianowicie dla dowiedzenia wszechdostatecznego pra-jestestwa. Gdybyśmy chcieli dowodzić przypadkowości materii samej, to musielibyśmy się uciec do argumentu transcendentального, czego tutaj właśnie uniknąć się miało.

Wniosek zatem zdąża od dającego się nieprzerwanie w świecie zauważyć ładu i celowości, jako od całkiem przypadkowego urzędzenia, do istnienia przyczyny *względem niego proporcjonalnej*. Pojęcie tej przyczyny atoli powinno dać poznać coś o niej zupełnie *określonego*; więc też nie może być innym, jak pojęciem o jestestwie, posiadającym wszech-moc, mądrość itd. jednym słowem wszelką doskonałość, jako jestestwo wszechdostateczne. Bo orzeczenia o *bardzo wielkiej*, o zadziwiającej, o niezmierzonej mocy i wyborności nie dają wcale pojęcia określonego i właściwie nie *powiadają*, czym jest ta rzecz sama w sobie, lecz są jedynie wyobrażeniami stosunkowymi o wielkości przedmiotu, który obserwator (świata) porównywa z sobą samym i swoją siłą pojmowania; a równie wysoko pochwalnymi się okazać, czy zwiększamy przedmiot, czy też pomniejszamy w stosunku do niego obserwujący podmiot. Gdzie chodzi o wielkość (doskonałość) rzeczy jakiejś w ogóle, tam nie ma innego określonego pojęcia ponad to, które obejmuje całą możliwą doskonałość, i tylko wszechogół (*omnitudo*) rzeczywistości jest w pojęciu określony na wskroś.

Nie spodziewam się atoli, ażeby ktoś miał śmiałość przeniknięcia stosunku obserwowanej przez siebie wielkości świata (pod względem tak zakresu jak i treści) do wszechmocy, porządku świata do najwyższej mądrości, jedni świata do bezwzględnej jedni twórcy itd. A więc fizyko-teologia nie może dać wcale określonego pojęcia o naczelnej przyczynie świata, a zatem stać się wystarczającą zasadą teologii, która znów ma wytworzyć podwaliny religii.

Przejście ku bezwzględnej całkowitości jest na drodze empirycznej zgoła niemożliwe. A przecież dokonywa się go w dowodzie fizyczno-teologicznym. Jakiegoż tedy środka używają, aby się ponad taką przepaścią przesunąć?

Kiedy się już dotarło aż do podziwiania wielkości, mądrości, mocy itd. twórcy świata i niepodobna iść dalej, opuszcza się ten argument, wysnuty z dowodów empirycznych, i przechodzi się do przypadkowości świata, wywnioskowanej zaraz na początku z jego ładu i celowości. Od tej przypadkowości atoli idzie się, wyłącznie poprzez pojęcia transcendentálne, do istnienia czynnika wręcz-koniecznego, a od pojęcia bezwzględnej konieczności przyczyny pierwszej do na wskroś określonego i określającego pojęciu czynnika owego, tj. do wszystko-obejmującej rzeczywistości. A zatem dowód fizyczno-teologiczny utknął w swym przedsięwzięciu, przeskoczył nagle w tym kłopotcie do dowodu kosmologicznego, a ponieważ ten jest utajonym tylko dowodem ontologicznym, spełnił więc swój zamiar rzeczywiście jeno mocą czystego rozumu, chociaż początkowo wypierał się wszelkiego z nim pokrewieństwa i wszystko zdał na przekonywujące dowody z doświadczenia.

Fizykoteologowie nie mają tedy zgoła powodu tak hardo się stawiać wobec dowodzeniu transcendentálního i spoglądać na nie pogardliwie z zarozumiałością jasnowidzących znawców przyrody, jakby na przedzę pajęczą ciemnych szperaczy. Bo gdyby wpierw zechcieli wybadać samych siebie, to by się przekonali, że uszedłszy spory kawałek na gruncie przyrody i doświadczenia i widząc się mimo to wciąż jeszcze nader dalekim od przedmiotu, błyskającego przed ich rozumem, opuszczają nagle ten grunt i wchodzą w państwo samych jeno możliwości, gdzie na skrzydłach idei spodziewają się zbliżyć ku temu, co się wymykało całemu ich empirycznemu poszukiwaniu. Mniemając w końcu, że tym potężnym skokiem stanęli krzepką stopą, rozciągają określone już wtedy pojęcie (w posiadanie którego weszli nie wiadomo jak) na całe pole stworzenia, i ideał, co był jedynie tworem czystego rozumu, tłumaczą, lubo dosyć licho i daleko poniżej godności przedmiotu, na mocy doświadczenia, nie chcąc jednak przyznać, że do tej wiadomości czy też przypuszczenia dotarli wcale inną ścieżką niż doświadczalną.

Tak więc podstawą dowodu fizyczno-teologicznego jest kosmologiczny, a tego — ontologiczny dowód istnienia pra-jestestwa jedyne jako jestestwa najwyższego; a ponieważ poza tymi trzema drogami żadna więcej nie stoi dla spekulatywnego rozumu otworem: więc dowód ontologiczny, z samych jeno czystych pojęć rozumowych, jest jedyne możliwym, jeżeli zresztą w ogóle możliwym jest dowód twierdzenia, tak bardzo wznoszącego się ponad wszelkie empiryczne zastosowanie rozsądku.

TRZECIEGO ODDZIAŁU ROZDZIAŁ SIÓDMY. KRYTYKA WSZELKIEJ TEOLOGII, OPARTEJ NA SPEKULATYWNYCH ZASADACH ROZUMU

Jeśli przez teologię rozumiem poznanie pra-jestestwa, to powstaje ona albo z samego jeno rozumu (*theologia rationalis*), albo z objawienia (*revelata*). Pierwsza obmyśla swój przedmiot albo czystym tylko rozumem, za pomocą jedynie pojęć transcendentalnych (*ens originarium, realissimum, ens entium*) i zowie się teologią *transcendentalną*; albo też za pomocą pojęcia, wziętego z przyrody (naszej duszy), jako najwyższą umysłowość, i powinna by się nazywać teologią *przyrodzoną* [naturalną]. Kto uznaje tylko teologię transcendentalną, mianuje się *deistą*; kto przyjmuje także teologię przyrodzoną — *teistą*. Pierwszy przyznaje, że bądź co bądź możemy poznać samym rozumem istnienie pra-jestestwa, że jednak pojęcie nasze o nim jest jeno transcendentalnym, to jest tylko jako o jestestwie, posiadającym wszelką realność, której atoli określić bliżej niepodobna. Drugi utrzymuje, że rozum na podstawie analogii z przyrodą zdoła określić bliżej ten przedmiot, mianowicie jako jestestwo, które mocą rozsądku i wolności mieści w sobie pra-powód [pra-podstawę, *den Urgrund*] wszystkich innych rzeczy. Tamten wyobraża sobie przez nie tylko *przyczynę świata* (nie rozstrzygając, czy ona wynika z konieczności jego przyrody, czy z wolności); ten — *twórcę świata*.

Teologia *transcendentalna* jest albo taką, co zamierza wywieść byt pra-jestestwa z doświadczenia w ogóle (nie określając nic bliżej co do świata, w którym się ono odbywa) i zowie się *kosmoteologią*; lub też mniema, iż pozna jego istnienie siłą samych pojęć, bez pomocy by-najmniejszego doświadczenia i mianuje nią *ontoteologią*.

Teologia *naturalna* wnioskuje o przymiotach i istnieniu twórcy świata z właściwości, ładu i jedności, napotykanym na tym świecie, w którym musimy przyjąć dwojaką przyczynowość i jej prawidło, mianowicie przyrodę i wolność. Stąd od tego świata wznosi się ona ku najwyższej umysłowości, albo jako ku zasadzie wszelkiego przyrodzonego, albo wszelkiego moralnego ładu i doskonałości. W pierwszym razie zwie się *fizyko-teologią*, w drugim *teologią moralną*²⁰⁵.

Ponieważ przez pojęcie o Bogu przywykliśmy rozumieć nie tylko snadź ślepo działającą odwieczną przyrodę, jako rdzeń rzeczy, lecz najwyższe jestestwo, które mocą rozsądku i wolności powinno być twórcą rzeczy, i ponieważ takie tylko pojęcie nas interesuje: to ściśle biorąc, można by odmówić *deście* wszelkiej wiary w Boga, a pozostawić mu jeno uznawanie pra-jestestwa czyli naczelnej przyczyny. Jednakowoż, gdy nikogo nie należy obwiniać za to, że nie śmie czegoś utrzymywać, choćby się tego nawet zapierał; łagodniej tedy a słuszniej da się powiedzieć, iż *deista* wierzy w Boga, a *teista* — w *Boga żywego* (*summam intelligentiam*). — Teraz wyszukajmy możliwe źródła wszystkich tych zakusów rozumu.

Poprzestaną tutaj na objaśnieniu, że poznanie teoretycznym jest takie, przez które poznaję, *co jest*, praktycznym zaś takie, przez które wyobrażam sobie, *co być powinno*. Stąd teoretycznym użytkowaniem z rozumu jest takie, przez które poznaję *a priori* (jako konieczność), że coś jest; praktycznym zaś takie, przez które poznaję *a priori*, co stać się powinno. Jeżeli zaś jest niewątpliwie pewnym, lecz przecie uwarunkowanym tylko, że coś jest lub stać się powinno; to albo może jakiś określony warunek ku temu być wręcz koniecznym, albo też można go poczytywać za dowolny jeno i przypadkowy. W pierwszym razie warunek jest wymagany (*per thesin*), w drugim przypuszczany (*per hypothesin*). Ponieważ są prawa praktyczne, będące wręcz koniecznymi (moralne); to, jeżeli one każą koniecznie przyjąć jakieś istnienie, jako warunek możliwości swojej mocy *obowiązującej*, trzeba wymagać [*postuliren*] takiego istnienia, dlatego, że sam czynnik uwarunkowany, od którego wniosek przechodzi do tego określonego warunku, poznajemy *a priori* jako wręcz konieczny. W przyszłości okażemy, że prawa moralne nie tylko pozwalają przyjąć byt najwyższego jestestwa, lecz nadto, ponieważ przy dalszym roztrząsaniu stają się one

²⁰⁵od tego świata wznosi się ona ku najwyższej umysłowości, albo jako ku zasadzie wszelkiego przyrodzonego, albo wszelkiego moralnego ładu i doskonałości. W pierwszym razie zwie się fizyko-teologią, w drugim teologią moralną — nie zaś moralnością teologiczną, bo ta zawiera prawa moralne, nakazujące przyjąć istnienie najwyższego rządcy świata; gdy tymczasem teologia moralna jest przeświadczeniem o bycie najwyższego jestestwa, opartym na prawach moralnych. [przypis autorski]

wręcz koniecznymi, wymagają go słusznie, lubo zaiste praktycznie tylko; teraz ten rodzaj wnioskowania odkładamy jeszcze na bok.

Ponieważ, gdy się mówi o tym tylko, co jest (nie o tym, co być powinno), czynnik uwarunkowany, dany nam w doświadczeniu, zawsze pomyślany bywa jako przypadkowy także: więc odnoszący się do niego warunek nie może z tego poznany być jako wręcz konieczny, lecz służy jeno za względnie konieczne, albo raczej potrzebne, ale samo w sobie i *a priori* dowolne założenie, celem rozumowego poznania czynnika uwarunkowanego. Jeżeli zatem w poznaniu teoretycznym ma się poznać bezwzględną konieczność jakiejś rzeczy, to mogłoby się to stać jedynie z pojęć *a priori*, lecz nigdy jako przyczyny w odniesieniu do istnienia, danego przez doświadczenie.

Poznanie teoretyczne jest *spekulatywne*, jeżeli rozciąga się na jakiś przedmiot lub takie pojęcia o jakimś przedmiocie, do jakich dotrzeć nie można w żadnym doświadczeniu. Przeciwwstawia się je poznaniu *przyrodzonemu*, nie rozciągającemu się do żadnych innych przedmiotów lub orzeczeń o nich, prócz tych, jakie mogą zostać dane w możliwym doświadczeniu.

Zasada wnioskowania z tego, co się dzieje (empirycznej przypadkowości) jako ze skutku, o przyczynie, jest zasadą poznania przyrodzonego, a nie spekulatywnego. Bo gdy na nią, jako na zasadę, zawierający warunek możliwego doświadczenia, nie zważamy i odrzucając wszelki czynnik empiryczny, zechcemy ją orzec o przypadkowości w ogóle; to nie będziemy mieli najmniejszego usprawiedliwienia na takie zdanie syntetyczne, by z niego wymiarkować, jakim sposobem od czegoś, co jest, mogę przejść do czegoś całkiem odmiennego (nazwanego przyczyną); owszem, pojęcie przyczyny, tak samo jak przypadkowości, traci w takim spekulatywnym jeno użyciu wszelkie znaczenie, którego by przedmiotowa realność dała się zrozumieć *in concreto*.

Jeżeli tedy z istnienia *rzeczy* w świecie wnioskuje się o ich przyczynie, należy to nie do przyrodzonego, lecz do spekulatywnego zastosowania rozumu, gdyż tamto nie rzeczy same (substancje), ale to tylko, co *się staje*, więc ich *stany*, jako empirycznie przypadkowe, odnosi do jakiejś przyczyny; że substancja sama (materia) jest przypadkową co do istnienia, musiałoby być spekulatywnym jeno posilaniem rozumowym. Ale choćby nawet była mowa tylko o formie świata, o sposobie jego połączenia i o jego kolejnej zmianie, a chciałbym z tego wnioskować o przyczynie, całkiem różnej od świata; to i to byłoby znowuż sądem spekulatywnego jeno rozumu, gdyż przedmiot nie jest tu wcale obiektem możliwego doświadczenia. Wtedy atoli zasada przyczynowości, popłacająca tylko na polu doświadczeń, a poza nim bez użytku, a nawet bez znaczenia będąca, całkiem by się mijała ze swym przeznaczeniem.

Utrzymuję tedy, że wszystkie zakusy spekulatywnego jeno zastosowania rozumu względem teologii są zupełnie bezowocne i co do swej wewnętrznej właściwości nijakie i nicwarte, że natomiast zasady jego zastosowania przyrodzonego nie prowadzą do żadnej zgody teologii, że zatem, jeżeli się praw moralnych nie weźmie za podstawę lub też za nic przewodnią, to nigdzie nie może istnieć teologia rozumowa. Bo wszystkie syntetyczne zasady rozsądku mają zastosowanie immanentne, a do poznania jestestwa najwyższego wymaga się ich zastosowania transcendentnego, do czego nasz rozsądek nie jest zgody przysposobiony. Jeśli empirycznie-popłatne prawo przyczynowości ma prowadzić do *prajestestwa*; to jestestwo to musiałoby współnależeć do łańcucha przedmiotów doświadczenia; ale wtedy byłoby, tak samo jak wszystkie zjawiska, również znowu uwarunkowane. A gdybyśmy nawet pozwolili na skok poza granicę doświadczenia, za pośrednictwem dynamicznego prawa odnoszenia skutków do ich przyczyn, to jakiegoż pojęcia dostarczyłoby nam takie postępowanie? Bynajmniej nie pojęcia o najwyższym jestestwie, gdyż doświadczenie nigdy nam nie przedstawia największego ze wszystkich możliwych skutków (jako mającego dać świadectwo o swojej przyczynie). Jeśli nam dlatego jeno, ażeby nie pozostawić żadnej próżni w rozumie naszym, wolno będzie wypełnić ten brak zupełnego określenia samą tylko ideą najwyższej doskonałości i pierwotnej konieczności; to można się na to wprawdzie zgodzić z łaski, ale nie można tego wymagać z prawa dowodu nieodpartego. Dowód fizyczno-teologiczny zdołałby zatem może innym dowodom (jeśli je mieć uda się) udzielić dobitności, wiążąc spekulację z oglądem; sam przez się jednak raczej przygotowuje rozsądek do poznania teologicznego i nadaje mu prosty i naturalny w tej mierze kierunek, niż żeby *sam jeden* mógł załatwić całą sprawę.

Widać stąd wyraźnie, że pytania transcendentalne pozwalają na transcendentalne jeno odpowiedzi, tj. z samych pojęć *a priori*, bez najmniejszej przymieszki empirycznej. Pytanie zaś jest tu widocznie syntetyczne i wymaga rozszerzenia poznania naszego poza wszelkie granice doświadczenia, mianowicie aż do istnienia jestestwa, mającego odpowiadać naszej tylko idei, której nigdy żadne doświadczenie dorównać nie może. Otóż według naszych poprzednich dowodzeń, wszelkie syntetyczne poznanie *a priori* staje się możliwym przez to tylko, że wyraża formalne warunki możliwego doświadczenia; wszystkie więc zasady mają ważność immanentną, tj. odnoszą się jedynie do przedmiotów empirycznego poznania, czyli zjawisk. A zatem i transcendentalne postępowanie nic nie dokonywa na rzecz teologii spekulatywnego jeno rozumu.

Jeśli by atoli zechciano wszystkie powyższe dowodzenia Analityki podać raczej w wątpliwość, niż pozwolić na odebranie sobie przekonania o doniosłości tak długo używanych argumentów; to nie podobna się uchylić od zadośćuczynienia wymaganiu, gdy żądam obowiązku usprawiedliwienia się przynajmniej z tego, jak i za pośrednictwem jakiego oświecenia [*Erleuchtung*] ma się śmiała ufność prześcignąć wszelkie możliwe doświadczenie mocą samych idei tylko. Prosiłbym jednak, żeby mi oszczędzono jakichś nowych dowodów, albo też lepszego obrobienia starych. Bo, chociaż w tym nie ma się wiele do wyboru, gdyż ostatecznie wszystkie spekulatywne dowody kończą się przecież na jednym-jedynym, mianowicie ontologicznym, i nie powinienem się tedy lękać, by mię płodność dogmatycznych szermierzy owego oswobodzonego od zmysłów rozumu osobliwie zasypała; aczkolwiek prócz tego, nie chępiąc się swą walecznością, nie chcę unikać wyzwania, by w każdym zakusie tego rodzaju wykryć mylnik i udaremnić przez to jego uroszczenie: to jednak nigdy się przez to całkowicie nie zniszczy nadziei lepszego powodzenia u tych, co przywykli już do dogmatycznych wzmówień [*Ueberredungen*]; a stąd trzymam się jedynego słusznego żądania, żeby się ogólnie i z przyrody rozsądku ludzkiego, wraz ze wszystkimi innymi źródłami poznania, usprawiedliwiono z tego, jak zamierzono sobie począć, by swoje poznawanie rozszerzyć całkiem *a priori* tylko i rozciągnąć je aż tam, dokąd nie sięga żadne możliwe doświadczenie, a więc i żaden środek zapewnienia przedmiotowej rzeczywistości jakimkolwiek przez nas samych wymyślonemu pojęciu. Jakim bądź sposobem rozsądek dobrał się do tego pojęcia, to istnienie jego przedmiotu nie może być przecież w nim odnalezione analitycznie, gdyż właśnie poznanie *istnienia* przedmiotu na tym polega, że ono stwierdza się samo przez się *po zewnątrz myśli*. Całkiem zaś jest niemożliwym wyjść samemu z pojęcia, i nie idąc za powiązaniem empirycznym (przez które zawsze tylko zjawiska zostają dane), dobrać się do odkrycia nowych przedmiotów i niesłychanych jestestw.

Chociaż jednak rozum w spekulatywnym jeno zastosowaniu bynajmniej nie przydaje się do tego tak wielkiego zamiaru, tj. do dotarcia ku istnieniu naczelnego jestestwa; to wielki przecie daje pożytek tym, że poznanie tego jestestwa, w razie, gdyby można je było zacerpnąć skądinąd, zdola *sprostować*, zharmonizować je z samym sobą i każdym myślącym zamiarem i oczyścić je ze wszystkiego, co by mogło być przeciwnym pojęciu pra-jestestwa, i ze wszelkiej przymieszki ograniczeń empirycznych.

A zatem teologia transcendentalna, pomimo całej swej niedostateczności, ma bardzo ważne zastopowanie ujemne i jest wytrwałą nadzorczynią [*Censur*] rozumu naszego, jeśli ten ma do czynienia z samymi jeno czystymi ideami, nie dopuszczającymi dlatego właśnie żadnej innej miary do oceny prócz transcendentalnej. Bo gdyby kiedyś w dalszym, może praktycznym względzie *przypuszczenie* najwyższego i wszechdostatecznego jestestwa jako umysłowości naczelnej osiągnęło swą niezaprzeczną ważność; to największą doniosłość miałoby dokładne określenie tego pojęcia po jego stronie transcendentalnej, jako pojęcia o jestestwie koniecznym i najrealniejszym, oraz odrzucenie tego, co jest przeciwne najwyższej rzeczywistości, co należy do zjawiska jeno (do antropomorfizmu w szerszym znaczeniu) i usunięcie równocześnie wszystkich sprzecznych z tym zapatrywań, czy to *ateistycznych*, czy *deistycznych* czy *antropomorfistycznych*; co przy takim krytycznym opracowaniu jest bardzo łatwe, gdyż te same powody, mocą których unaoczniamy nieudolność rozumu ludzkiego w sprawie stwierdzenia bytu jestestwa takiego, z konieczności wystarczają także ku dowiedzeniu nieprzydatności każdego przeciwtwierdzenia. Bo skądże ktoś czystą spekulacją rozumu posiędzie wiedzę, że nie ma wcale najwyższego jestestwa, jako *przyczyny* wszystkiego, albo też że mu nie przysługuje żaden z przymiotów, które my,

według ich następstw, wyobrażamy sobie jako analogiczne z realnościami dynamicznymi jestestwa myślącego, albo że one, w tym drugim wypadku, musiałyby podlegać także wszystkim ograniczeniom, jakie zmysłowość nakłada nieuchronnie na umysłowości [*Intelligenzen*], znane nam z doświadczenia?

Najwyższe jestestwo pozostaje tedy dla spekulatywnego jeno zastosowania rozumu *ideałem* tylko, lecz *wolnym od błędów*, pojęciem, które zamyka i wieńczy całe poznanie ludzkie. Jego przedmiotowej realności nie można wprowadzić na tej drodze dowieść, ale też nie można jej odeprzeć; a jeśli ma być jakaś teologia moralna, mogąca ten brak dopełnić, to wtedy problematyczna jeno poprzednio teologia transcendentálna wykazuje swoją nieodzowność, określając jej pojęcie i nieustanny odbywając nadzór [*Censur*] nad zwozonym dość często przez zmysłowość i nie zawsze z własnymi swymi ideami zgodnym rozumem. Konieczność, nieskończoność, jedność, istnienie poza obrębem świata (nie zaś jako dusza świata), wieczność, bez warunków czasu, wszechobecność, bez warunków przestrzeni, wszechmoc itd. są to same transcendentálne orzeczenia, a stąd ich oczyszczone pojęcie, którego każda teologia tak bardzo potrzebuje, można wydobyć jedynie z teologii transcendentálnej.

Przydatek do Dialektyki transcendentálnej. O kierowniczym zastosowania idei czystego rozumu

Wynik wszystkich prób dialektycznych czystego rozumu nie tylko potwierdza to, czegośmy już dowiedli w Analityce transcendentálnej, mianowicie, że wszystkie nasze wnioski, zmierzające ku wyprowadzeniu nas poza pole możliwego doświadczenia, są zwodnicze i bezpodstawne; lecz równocześnie poucza nas i o tej osobliwości, że rozum ludzki ma przy tym przyrodzoną skłonność do przekraczania tej granicy, że idee transcendentálne są mu tak przyrodzone, jak kategorie rozsądkowi, lubo z tą różnicą, że jak te prowadzą do prawdy, tj. do zgodności pojęć naszych z przedmiotem, tak tamte powodują złudę tylko, lecz złudę nieuchronną, której zwodniczość ledwie można powstrzymać najostrejszą krytyką.

Wszystko, co ma podstawę w przyrodzie sił naszych, musi być celowe i zgodne z należytych ich użyciem, jeśli tylko ustrzeżemy się pewnego nieporozumienia i potrafimy odnaleźć właściwy ich kierunek. A zatem idee transcendentálne będą miały wedle wszelkiego prawdopodobieństwa dobre, a więc *immanentne* zastosowanie, chociaż jeśli ich znaczenie źle się zrozumie, biorąc je za pojęcia o rzeczach rzeczywistych, mogą być w użyciu transcendentnymi i właśnie dlatego zwodniczymi. Bo nie idea sama w sobie, lecz tylko jej użycie może być co do całego możliwego doświadczenia albo *przesięgającym* (transcendentnym [*überfliegend*]), albo *zasiedziatym* (immanentnym [*einheimisch*]), stosownie do tego, czy ją skierujemy wprost na przedmiot rzekomo jej odpowiadający, czy też jeno do użytkowania z rozsądku w ogóle pod względem przedmiotów, z którymi ona ma

do czynienia; a wszystkie błędy mrzonki²⁰⁶ należy zawsze przypisywać brakowi rozważli, nigdy zaś rozsądkowi lub rozumowi.

Rozum nigdy nie odnosi się wprost do przedmiotu, lecz tylko do rozsądku i za jego pośrednictwem do swego empirycznego zastosowania, nie tworzy więc wcale pojęć (o przedmiotach), lecz je porządkuje tylko i nadaje im tę jedność, jaką w co największym rozszerzeniu swoim mieć mogą, tj. w odniesieniu do całkowitości szeregów, na którą rozsądek zgoła nie patrzy, tylko na to powiązanie, *mocą którego* wszelakie szeregi warunków według pojęć *powstają*. Rozum ma właściwie za swój przedmiot tylko rozsądek i jego celowe urządzenie; a jak ten jednoczy za pomocą pojęć różnorodność w przedmiocie, tak tamten ze swej strony jednoczy, za pomocą idei, różnorodność w pojęciach, stawiając pewną zbiorową [*collective*] jedność za cel działań rozsądkowych, zajętych skądinąd tylko jednością rozdzielczą [*distributive*].

Stąd utrzymuję: idee transcendentalne nigdy nie mają zastosowania ustawodawczego, tak żeby przez nie dawane bywały pojęcia o pewnych przedmiotach; a w razie, gdy się je tak rozumie, są one tylko pojęciami rozumkującymi (dialektycznymi). Natomiast mają wyborne i nieuchronnie konieczne zastosowanie kierownicze, mianowicie zwracając rozsądek ku pewnemu celowi, wobec którego kierunkowe linie wszystkich jego prawideł zbiegają się w jednym punkcie, który lubo jest tylko ideą (*focus imaginarius*=ognisko wymyślone), tj. punktem, z którego pojęcia rozsądkowe nie wychodzą rzeczywiście, ponieważ leży on całkowicie poza granicami możliwego doświadczenia, służy wszelako do tego, by im nadać jaknajwiększą jedność obok jaknajwiększego rozszerzenia. Wylania się stąd wprawdzie omamienie, jakoby owe linie kierunkowe wychodziły z samego przedmiotu, leżącego poza polem empirycznym możliwego poznania (tak jak widać przedmioty za powierzchnią zwierciadła); lecz złudzenie to (któremu można nie pozwolić, żeby nas oszukiwało) jest przecież nieodzownie konieczne, jeżeli oprócz przedmiotów, stojących nam przed oczyma, zechcemy widzieć zarazem i te, co daleko stamtąd poza plecami leżą naszymi, tj. jeżeli, w tym wypadku, zechcemy rozsądek nasz wyćwiczyć ponad wszelkie dane doświadczenie (część wszelkiego możliwego doświadczenia), a więc i do jaknajwiększego i najostateczniejszego rozszerzenia.

Obejrawszy nasze poznania rozsądkowe w całym ich zakresie, przekonujemy się, że to, co rozum w tej mierze, zupełnie po swojemu rozporządza i do skutku doprowadzić się stara, jest czynnikiem *systematycznym* poznania, tj. jego łącznością na podstawie jakiejś zasady. Ta jednia rozumowa każe się zawsze domyślać idei, mianowicie idei formy całości poznania, wyprzedzającej określone poznanie części i zawierającej warunki określenia *a priori* dla każdej części — jej stanowiska i stosunku do reszty. Ta idea wymaga tedy zupełnej jedni poznania rozsądkowego, przez którą ono staje się nie jakimś przypadkowym jeno zbiorowiskiem, lecz spójnym wedle praw koniecznych systematem. Właściwie nie można powiedzieć, iż idea ta jest pojęciem o przedmiocie, lecz tylko o nieprzerwanej jedni tych pojęć, o ile ta służy rozsądkowi za prawidło. Takie pojęcia rozumowe nie są

²⁰⁶ *mrzonka* — *subreptio* znaczy dosłownie: wpełznięcie, wciśnięcie się (*Erschleichung*). W logice *vitiū subreptionis* jest to jedna z form mylników (fałszywych wniosków). Trentowski nazwał ją „wychopieniem” i tak opisał: „Wychopienie podaje nam coś takiego, co *wymyślił*my sami swym umem [tj. fantazją] lub umysłem apriorycznym [= *Vernunft* Kanta], za rzeczywistość; czystą podmiotowość za przedmiotowość; ideał lub ideę za rzecz samą; a więc niekonieczność za konieczność; jest to chleb niedopieczony myślenia, który przedwcześnie wydobywany z pieca głowy naszej; jest to głowy naszej *chimera*, rozszczepia prawo do imienia prawdy i ani marząca, iż jest *wychopioną* mylną myślą; u poetów natrafiasz tyle wychopni, ile piękności!” (*Myśli* II, 418, 419). Nie mogłem zatrzymać „wychopnia”, bo jest równie dla ogółu niezrozumiałą jak „*subreptio*”; wziąłem więc jego synonim: „mrzonkę”, wyrażającą właśnie to, co, nie etymologicznie wprawdzie, lecz pojęciowo, mieści się w wyrazie *subreptio*. O tej „mrzonce” mówi Kant obszernie w *Dialektyce czystego rozumu*. Dodać wreszcie trzeba, że *subreptio* nazywa się także w logikach: *fallacia falsi medii*, oraz *quaternio terminorum*, tj. wprowadzeniem 4 „wyrazów” w sylogizmie zamiast trzech [...] oznaczonych w logice literami *S* (*subiectum in conclusionē*), *P* (*praedicatum in conclusionē*), *M* (*medius terminus*). Ponieważ wyrażenie *quaternio terminorum* powtórzy się jeszcze [...], może nie będzie zbytecznym dokładniejsze opisanie tego błędu rozumowania słowami ścisłymi, wziętymi z *Nowego wykładu logiki* J. Kremera (str. 158): „Gdyby premisy [przesłanki] zamykały w sobie cztery pojęcia, wtedy obejmowałyby dwa pojęcia średnie, dwa *M*; a wtedy pojęcie *P* odnosiłoby się do jednego *M*, a pojęcie *S* odnosiłoby się do drugiego *M*, a więc do innego *M*; a tym sposobem nie zachodziłby związek ani stosunek między *S* i *P*. W takim razie każdy z tych sądów wyrażałby osobną, samoistną całość. Z tego też powodu niektórzy logicy wyrażają to niniejsze prawidło [wniosek ma obejmować w sobie trzy pojęcia tj. wyrazy główne] w tej formie, że oba sądy zasadniczo nie powinny być dwoma ogólnymi, odrębnymi, samoistnymi sądami (...) *Quaternio terminorum* najczęściej wtedy wkrada się do wniosku, gdy jeden i ten sam wyraz bierzemy w *dwojakim* znaczeniu”. [przypis redakcyjny]

poczerpnięte z przyrody; raczej rozpatrujemy przyrodę wedle tych idei i uważamy poznanie nasze za ułomne, dopóki z nimi nie jest zupełnie zgodne. Przyznaje się, że trudno znaleźć *czystą ziemię, czystą wodę, czyste powietrze* itd. A przecież potrzebuje się pojęć o tym (mających zatem, o ile się tyczy zupełnej czystości, źródło swe w rozumie tylko), aby należycie określić udział, jaki każda z tych rzeczy przyrodzonych ma w zjawisku; i tak sprowadza się wszystkie materie do ziem (niby samego brzemienia tylko), soli i jestestw palnych (jako do siły), wreszcie do wody i powietrza jako taczki (niby maszyn, za pomocą których tamte działają), aby według idei mechanizmu wyjaśnić wzajemne na siebie działania chemiczne materii. Bo jakkolwiek w rzeczywistości tak się nie wyrażamy, to przecież nader łatwo wykrzyć taki wpływ rozumu na podziały przyrodoznawców.

Jeżeli rozum jest władzą wywodzenia szczegółu z ogółu, to albo ogół już sam w sobie jest pewny i dany, a wtedy potrzebną jest tylko *rozważa* dla dokonania podciągnięcia, a szczegół określonym przez to zostaje w sposób konieczny. Nazwę to apodyktycznym użyciem rozumu. Albo też ogół przyjmujemy jeno problematycznie i jest on ideą tylko; szczegół zaś jest pewny, lecz powszechność prawidła do takiego wyniku jest jeszcze zagadnieniem; więc wiele szczegółowych wypadków, będących pewnymi, wypróbowuje się wobec prawidła, czy z niego wypływają, a w razie, gdy to wygląda tak, iż wszystkie przytoczyć się dające szczegółowe wypadki z niego wynikają, wnioskujemy o powszechności prawidła, a z niego następnie o wszystkich wypadkach chociażby nie danych jako takie. Nazwę to hipotetycznym użyciem rozumu.

Hipotetyczne użytkowanie rozumu z idei wziętych za podstawę, jako pojęć problematycznych, jest właściwie nie *ustawodawczym*, to jest nie takim, żeby przez nie, gdy się chce wydać sąd z całą ścisłością, wynikała prawdziwość powszechnego prawidła, przyjętego za hipotezę; bo jakie tu się dowiedzieć o wszystkich możliwych następstwach, które, wynikając z tejże samej przyjętej zasady, dowodzą jej powszechności? Jest ono tylko *kie-rowniczym*, by za jego pomocą, o ile to podobna, zaprowadzić jednię w szczegółowych poznaniach i przez to *przybliżyć* prawidło ku powszechności.

Hipotetyczne użycie rozumu tedy rozciąga się na systematyczną jednię poznać rozsądkowych; ta zaś jest *kamieniem probierczym prawdziwości* prawideł. Na odwrót jednia systematyczna (jako idea tylko) jest jeno zamierzoną [*projectirte*] jednią, którą samą w sobie uważać trzeba nie za daną, lecz tylko za zagadnienie. Służy zaś ona ku temu, by wynaleźć zasadę dla rozmaitego i szczegółowego użytkowania z rozsądku, i przez to rozciągnąć je co do takich nawet wypadków, które nie są dane, i uczynić je spójnym.

Widać atoli stąd to jeno, że jednia systematyczna czyli rozumowa jest *logiczną* zasadą rozmaitego poznania rozsądkowego, by tam, gdzie rozsądek sam przez się nie dochodzi do prawideł, dopomóc mu ideami, a zarazem nadać różnorodności jego prawideł (systematyczną) zgodność według jakiejś zasady, a przez to i spójność, o ile tego dokonać można. Atoli, czy właściwość przedmiotów, czy też przyroda rozsądku, poznającego je jako takie, sama w sobie jest przeznaczona do jedni systematycznej, i czy jej można w pewnej mierze wymagać *a priori*, nawet bez względu na taki interes rozumu; a więc czy można by powiedzieć: wszystkie możliwe poznania rozsądkowe (wśród nich i empiryczne) mają jednię rozumową i ulegają wspólnym zasadom, z których pomimo swej różnorodności, dają się wyprowadzić: to by [rozwiązanie tego pytania] było *transcendentalną* zasadą rozumu, która by systematyczną jednię uczyniła nie tylko podmiotowo i logicznie, jako metodę, lecz i przedmiotowo-konieczną.

Postaramy się to wyjaśnić za pomocą jednego wypadku zastosowania rozumowego. Do różnych rodzajów jedni według pojęć rozsądkowych należy także rodzaj przyczynowości substancji, zwany siłą. Różne zjawiska tej samej substancji na pierwszy rzut oka przedstawiają tyle niejednorodności, że początkowo przyjmować się musi tyleż prawie ich sił, ile się uwydatnia skutków, jako w umyśle ludzkim: wrażenie, świadomość, urojenie, wspomnienie, dowcip, zdolność rozróżniająca, przyjemność, żądza itd. Początkowo logiczna maksyma nakazuje tę różnorodność, o ile tylko da się, ścieśniać tym sposobem, że przez porównywanie wykrywa się utajoną tożsamość i roztrząsa, czy też urojenie, połączone ze świadomością, wspomnienie, dowcip, zdolność rozróżniająca nie jest bodaj rozsądkiem i rozumem. Idea siły zasadniczej [*Grundkraft*], o której jednak logika wcale nie powiada, czy taka istnieje, jest co najmniej zagadnieniem systematycznego wyobrażania rozmaitości sił. Logiczna zasada rozumowa wymaga doprowadzenia tej jedni jak można

najdalej, a im bardziej zjawiska jednej i drugiej siły okażą się identycznymi między sobą, tym prawdopodobniejszym się stanie, że są one tylko różnymi uzewnętrznieniami tej samej siły, która (porównawczo) może się nazywać ich *siłą zasadniczą*. Podobnie postępuję się z innymi. Porównawcze siły zasadnicze potrzeba znowuż porównywać między sobą, by zgodność ich odkrywając, przybliżyć je do jednej-jedyniej źródłowej, tj. bezwzględnej siły zasadniczej.

Ale ta jednia rozumowa jest tylko hipotetyczną. Nie utrzymujemy, iż taką istotnie napotkać się musi, lecz że jej na rzecz rozumu, mianowicie dla wzniesienia pewnych zasad, dla niektórych prawideł, jakich dostarczyć może doświadczenie, trzeba szukać, a jeśli się to powiedzie, zaprowadzić tym sposobem systematyczną jednię w poznaniu.

Pokazuje się atoli, bacząc na transcendentalne użycie rozsądku, że ta idea siły zasadniczej w ogóle nie tylko jako zagadnienie przeznaczona jest do użytku hipotetycznego, lecz zapowiada realność przedmiotową, przez co systematyczna jednia wielu sił jednej substancji staje się wymaganą i apodyktyczną zasadą rozumową ustanowioną. Bo, chociażśmy nawet nie wypróbowali zgodności tych i owych sił, ba, choćby pomimo wszystkich prób, nie udało się nam jej odkryć; to utrzymujemy z góry, że się ona odnajdzie; i to nie tylko, jak w przytoczonym wypadku, z powodu jedności substancji, lecz tam nawet, gdzie się ich napotyka wiele, lubo w pewnym stopniu jednorodnych, jak w materii w ogóle, rozum przypuszcza z góry systematyczną jednię rozmaitych sił, ponieważ szczegółowe prawa przyrody zależą od ogólniejszych, a oszczędzenie zasad staje się nie tylko ekonomicznym prawidełm rozumu, lecz wewnętrznym prawem przyrody.

Istotnie nie podobna też pojąć, jakby mogła istnieć logiczna zasada jedni rozumowej prawideł, gdyby się nie przypuściło transcendentalnej, mocą której taką systematyczną jednię, jako przysługującą samymże przedmiotom, poczytujemy *a priori* za konieczną. Bo jakim prawem rozum w logicznym użyciu może żądać, by różnaitość sił, którą nam daje poznać przyroda, traktowano jako utajoną tylko jedność i wyprowadzano, ile się jeno da, z jakiejś siły zasadniczej, gdyby wolno mu było przyznać, że również możliwym jest, iż wszystkie siły są niejednorodne, a systematyczna jednia ich rodowodu nie jest zgodna z przyrodą? bo wtedy postępowałby właśnie wbrew swemu przeznaczeniu, stawiając sobie za cel ideę, całkiem sprzeczną z urządzeniem przyrody. A nie można też powiedzieć, że z przypadkowej właściwości przyrody wyprowadził tę jednię według zasad rozumu. Bo prawo rozumu poszukiwania jej jest konieczne, gdyż bez niego nie mielibyśmy zgoła rozumu, bez tego znowuż nie mielibyśmy spójnego użytkowania z rozsądku, a przy jego braku — żadnej dostatecznej cechy prawdy empirycznej; więc ze względu na to musimy systematyczną jednię przyrody z góry uznać wręcz za przedmiotowo ważną i konieczną.

Znajdujemy też to transcendentalne założenie cudnym sposobem utajone w zasadach filozofów, choć go sami nie zawsze poznali lub przed samymi sobą przyznali. Że wszystka różnaitość poszczególnych rzeczy nie wyklucza tożsamości gatunku; że niektóre gatunki trzeba rozważać tylko jako różnorakie określenia niewielu *rodzajów*, te zaś jako — wyższych jeszcze *rodów* [*Geschlechter*] itd.; że zatem trzeba szukać pewnej systematycznej jedni wszystkich możliwych pojęć empirycznych, o ile można je wyprowadzić z wyższych i ogólniejszych; jest prawidełm szkolnym czyli zasadą logiczną, bez której nie można by zgoła użytkować z rozumu, ponieważ z ogółu o tyle jeno wnioskować możemy o szczególne, o ile weźmie się za podstawę ogólne własności rzeczy, od których zależą szczegółowe.

Że jednak i w przyrodzie napotyka się taka zgodność, przypuszczają to z góry filozofowie w znanym przepisie szkolnym, że początków („pryncypiów”) nie należy mnożyć ponad potrzebę (*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*). W tym powiedziano, że przyroda rzeczy sama dostarcza tworzywa do jedni rozumowej, a pozorna nieskończona różnorodność nie powinna powstrzymywać nas od domyślenia się poza nią jedni we własnościach zasadniczych, z których można wyprowadzić różnaitość mocą jedynie obfitszego określenia. Za tą jednią, chociaż jest ideą tylko, ubiegano się po wszystkie czasy tak żarliwie, że miano powód miarkowania raczej żądy ku niej, aniżeli pobudzenia jej. Było to już wiele, że mistrze rozbioru potrafili wszystkie sole sprowadzić do dwu głównych rodzajów, kwaśnych i ługowych [alkalicznych]; próbują oni jeszcze i różnicę poczytywać jeno za odmianę [*Varietät*] czyli odmienny przejaw tegoż samego zasadniczego tworzywa [*Grundstoff*]. Różne rodzaje ziemi (tworzywo kamieni, a nawet metali) starano się sprowadzić powoli do trzech, w końcu do dwóch; lecz niezadowoleni tym

jeszcze, nie mogą się odjąć myśli, żeby poza tymi odmianami nie przypuszczać jednego tylko rodzaju, ba, wspólnego pierwiastku dla ziem i soli. Można by snadź mniemać, że to jeno ekonomiczny zabieg rozumu, by sobie, o ile to podobna, oszczędzić trudu, że to hipotetyczna próba, która, jeśli się powiedzie, nada tą jednią prawdopodobieństwo przypuszczonemu sposobowi objaśnienia. Atoli taki samolubny zamiar bardzo łatwo odróżnić od idei, wedle której każdy z góry przypuszcza, iż ta rozumowa jednia odpowiada samejże przyrodzie, i że rozum nie żebrze tutaj, lecz rozkazuje, nie mogąc wszakże określić granic tej jedności.

Gdyby pomiędzy następującymi się nam zjawiskami istniała tak wielka różnorodność, nie powiem co do formy (bo w tym mogłyby do siebie być podobne), lecz co do treści, tj. różnaitości jestestw bytujących, żeby najbystrzejszy nawet rozsądek ludzki, nie zdołał przez porównywanie jednych z drugimi odnaleźć najmniejszego podobieństwa (wypadek, który pomyśleć sobie wolno): to by prawo logiczne rodzajów zgoła się nie ukazało, ba, nie było by żadnego ogólnego pojęcia, a nawet rozsądku, gdyż ten z nimi tylko ma do czynienia. Logiczna zasada rodzajów tedy każe przypuszczać transcendentalną, jeśli ma być zastosowaną do przyrody (przez którą rozumiem tutaj jeno przedmioty, jakie nam zostały dane). Według niej też domyślamy się konieczności jednorodności w rozmaitych szczegółach możliwego doświadczenia (lubo nie możemy jej stopnia określić *a priori*), gdyż bez niej niemożliwymi byłyby pojęcia empiryczne, a więc i doświadczenie.

Naprzeciw logicznej zasadzie rodzajów, wymagającej tożsamości, staje druga, mianowicie zasada *gatunków*, która żąda różnaitości i różnorodności rzeczy, pomimo ich łącznej zgody w tym samym rodzaju, i zaleca rozsądkowi, ażeby nie mniej baczenia dawał na tę jak i na tamtą. Ta zasada (bystrości czyli zdolności wyróżniania) bardzo ogranicza lekkomyślność pierwszej (dowcipu), a rozum okazuje tutaj podwójny sporny w sobie interes, z jednej strony interes *zakresu* (ogólności) ze względu na rodzaje, z drugiej zaś — interes *treści* (określoności) ze względu na różnaitość gatunków, gdyż rozsądek wprowadzie w pierwszym razie wiele myśli podciąga pod swoje pojęcia, ale w drugim tym więcej mieści *w nich*. Przejawia się to w bardzo różnym sposobie myślenia przyrodnawców, z których jedni (przeważnie spekulatywni), jakby wrogowie niejednorodności, zmierzają wciąż do jedności rodzajów, drudzy zaś (przeważnie głowy empiryczne) starają się ustawicznie łupać przyrodę na tyle rozmaitych drobiazgów, że niemal przychodzi tracić nadzieję, by się jej zjawiska dało ocenić według zasad ogólnych.

Ten drugi sposób myślenia ma widocznie także za podstawę zasadę logiczną, zmierzającą do systematycznej zupełności wszystkich poznań, kiedy poczynając od rodzaju zstępują ku rozmaitym szczegółom, jakie się w nim mieszczą, i tym sposobem staram się nadać systematowi rozległość, jak w pierwszym razie, gdym wznosił się ku rodzajowi, nadawałem mu prostotę. Bo z zakresu pojęcia, oznaczającego rodzaj, tak samo jak z przestrzeni, którą materia zając zdoła, nie można wymiarkować, jak daleko ciągnąć się daje ich dzielenie. Stąd każdy *rodzaj* wymaga różnych *gatunków*, a te — różnych *podgatunków*, a ponieważ nie ma wśród tychże żadnego, który by znowuż nie miał swej dziedziny (zakresu, jako *conceptus communis*); więc rozum w całej swojej rozciągłości żąda, żeby nie poczytywać żadnego gatunku ta najniższy sam w sobie, ponieważ, będąc przecież wciąż pojęciem, zawierającym to tylko, co jest wspólne różnym rzeczom, nie może też być on odniesionym zaraz do jakiejś jednostki, a zatem zawsze mieścić w sobie musi inne pojęcia, tj. podgatunki. To prawo uszczególniania [*Gesetz der Specification*] można by tak wyrazić: *entium varietates non temere esse minuendas* [=nie należy lekkomyślnie umniejszać odmian jestestw].

Łatwo atoli spostrzec, że i to prawo logiczne nie miałoby sensu i zastosowania, gdyby mu nie służyło za podstawę transcendentalne *prawo uszczególniania*, które nie żąda wprowadzie od rzeczy, mogących stać się naszymi przedmiotami, rzeczywistej *nieskończoności* pod względem różnych odmian, bo do tego nie daje wcale pocho pu zasada logiczna, zastrzegająca jeno *nieokreśloność* logicznego zakresu ze względu na możliwy podział; — nakazuje wszakże rozsądkowi doszukiwać się pod każdym gatunkiem, nam się ukazującym, podgatunków, a w każdej odmianie — mniejszych odmian. Bo gdyby nie było pojęć niższych, to by nie było też i wyższych. Otóż rozsądek poznaje wszystko jeno mocą pojęć; a zatem, jak daleko tylko sięga w podziale, nigdy nie dokonywa tego przez sam ogłąd, lecz wciąż zawsze przez pojęcia niższe. Poznanie zjawisk w ich wyczerpującym określeniu

(możliwym tylko przez rozsądek) wymaga nieustannie dokonywać się mającego uszczególniania pojęć i pochodzących do coraz to dalszych nieuwzględnionych jeszcze odmian, na co w pojęciu gatunku, a jeszcze bardziej w pojęciu rodzaju, nie zważano.

A to prawo uszczególniania nie może też być wzięte z doświadczenia, gdyż ono nie zdoła dać tak daleko idących odkryć. Uszczególnianie empiryczne rychło się zatrzymuje w rozróżnianiu różnistości, jeśli nim nie kieruje uprzednio istniejące transcendentalne prawo uszczególniania, jako zasada rozumu, by go poszukiwał i domyślał się wciąż, nawet gdy się zmysłom nie objawia. Że ziemie wchłaniające wilgoć [*absorbirende*] są jeszcze różnego gatunku (wapno i ziemie muriatyczne²⁰⁷), do odkrycia tego potrzeba było uprzedniego prawidła rozumu, nakazującego rozsądkowi obowiązkowo poszukiwać odmian, ponieważ z góry uznawał przyrodę za tak obfitą, że się ich domyślał. Boć tylko zarówno przez przypuszczenie różnych odmian w przyrodzie mamy rozsądek, jak i pod warunkiem, iż jej przedmioty mają w sobie jednorodność, ponieważ właśnie różnistość tego, co można objąć w jednym pojęciu, stanowi o użytku tego pojęcia i zatrudnieniu rozsądku.

Rozum przygotowuje tedy dla rozsądku pole: 1) przez zasadę *jednorodności* rozmaitych szczegółów wśród wyższych rodzajów; 2) przez zasadę *odmienności* [*Varietät*] jednorodnych rzeczy wśród niższych gatunków; a by dopełnić systematycznej jedni, dodaje jeszcze 3) prawo *pokrewieństwa* [*Affinität*] wszystkich pojęć, orzekające o nieprzerwanym przechodzeniu od jednego gatunku do drugiego przez stopniowe narastanie odmian. Możemy je nazwać zasadami: *jednorodności* [*Homogenität*], *uszczególnienia* [*Specification*] i *ciągłości* [*Continuität*] form. Ostatnia zasada powstaje ze zjednoczenia dwu pierwszych, kiedy zarówno we wznoszeniu się ku wyższym rodzajom, jak w zstępowaniu do niższych gatunków dopełniło się systematycznej łączności w idei, gdyż wtedy wszystkie rozmaite szczegóły są ze sobą spokrewnione, przechodząc ogółem poprzez wszystkie stopnie rozszerzonego określenia od jedyne naczelnego rodzaju.

Można sobie uzmysłowić tę systematyczną jednię pod trzema zasadami logicznymi w sposób następujący. Każde pojęcie można uważać za punkt, który, jako stanowisko widza, ma swój widnokrąg, tj. mnogość rzeczy, które z niego wyobrazić sobie można i jakby obejrzeć. W obrębie tego widnokręgu trzeba móc naznaczyć mnóstwo punktów w nieskończoność, z których każdy znowu ma swój ciaśniejszy widnokrąg; to jest, każdy gatunek mieści w sobie podgatunki, wedle zasady uszczególniania, a widnokrąg logiczny składa się tylko z niniejszych widnokręgów (podgatunków), nie zaś z punktów, które nie mają żadnego zakresu (jednostki). Ale do rozmaitych widnokręgów, tj. rodzajów, określonych tyłomaż pojęciami, daje się w myśli nakreślić widnokrąg wspólny, z którego je ogląda się ogółem jako z punktu środkowego; a który jest wyższym rodzajem, aż na koniec najwyższy rodzaj jest powszechnym i prawdziwym widnokręgiem, który określony zostaje ze stanowiska pojęcia najwyższego i obejmuje w sobie wszech-rozmaitość, jako rodzaje, gatunki i podgatunki.

Do tego najwyższego stanowiska prowadzi mię prawo jednorodności, do wszystkich niższych i ich największej odmienności prawo uszczególniania. Ale ponieważ tym sposobem w całym zakresie wszystkich możliwych pojęć nie ma próżni, a poza nim niczego napotkać niepodobna, więc z założenia owego powszechnego widnokręgu i z wyczerpującego jego podziału wypływa zasada: *non datur vacuum formarum*, tj. nie ma różnych pierwotnych i pierwszych rodzajów, które by były jakby odosobnione i oddzielone od siebie (próżnym jakimś obszarem); lecz wszystkie rozmaite rodzaje są tylko oddziałami jedyne naczelnego i powszechnego rodzaju. A z tej zasady, której bezpośredni wynik: *datur continuum formarum*, tj. wszystkie odmienności gatunków graniczą z sobą i nie pozwalają na przechodzenie w siebie za pomocą skoku, lecz tylko poprzez wszystkie mniejsze stopnie różnic, przez jakie od jednej do drugiej dostać się można; jednym słowem, nie ma wcale gatunków i podgatunków, które by (w pojęciu rozumu) były sobie najbliższe, lecz wciąż są jeszcze możliwe gatunki pośrednie, których różnica od jednego i drugiego jest mniejsza niż ich różnica pomiędzy sobą.

²⁰⁷ziemie muriatyczne (por. *murias*: sól kwasu) — dawniejszej terminologii chemicznej nazywają się obecnie „chlorkami metali ziem alkalicznych”. Prawdopodobnie Kant miał tu na myśli (jak przypuszcza jeden z chemików naszych) tylko chlorek wapnia i chlorek magnezu, gdyż one jedynie z pomiędzy znanych współcześnie odznaczają się zdolnością absorbowania wody czy wilgoci. [przypis redakcyjny]

Pierwsze prawo zatem chroni od wysforowania się w różnaitość różnych pierwotnych rodzajów i zaleca jednorodność; drugie natomiast ogranicza znowuż tę skłonność do zgodności i nakazuje wyróżnianie podgatunków, zanim się ze swoim ogólnym pojęciem zwrócimy do jednostek. Trzecie jednoczy oba poprzednie, przepisując wobec największej różnaitości jednorodność przez stopniowe przechodzenie od jednego gatunku do drugiego, co wskazuje jakieś pokrewieństwo różnych gałęzi, gdyż ogółem z jednego pnia wyrosły.

To logiczne prawo *continui specierum* (*formarum logicarum*) każe atoli przypuszczać, że istnieje prawo transcendentalne: *lex continui in natura* [=prawo ciągłości w przyrodzie]), bez którego użycie rozsądku tylko w błąd by zostało przez ów przepis wprowadzone, bo może by obrąło drogę wprost przeciwną przyrodzie. A więc prawo to musi polegać na powodach czystych transcendentalnych, nie zaś empirycznych. Bo w tym drugim razie przyszłoby później niż systemy; a ono to właściwie wydało czynnik systematyczny w poznaniu przyrody. Poza tymi prawami nie kryją się też snadź jakieś zamiary co do próby z nimi, jako zakusami juto, wykonać się mającej; lubo zaiste łączność ta, gdzie się iści, stanowi potężną podstawę do uważania hipotetycznie obmyślonej jedni za uzasadnioną; a więc i w tym także zamiarze zapewniają korzyść; lecz wyraźnie w nich widać, że oszczędność w przyczynach zasadniczych, różnaitość skutków i wynikające stąd pokrewieństwo członów przyrody poczytują same w sobie za zgodne z rozumem i odpowiednie przyrodzie; zasady te więc mają w sobie zalety bezpośrednie, a nie tylko jako środki metodyczne.

Łatwo atoli spostrzec, że ta ciągłość form jest ideą tylko, której całkiem odpowiedni przedmiot nie może być zgoła wskazany w doświadczeniu, *nie tylko* dlatego, że gatunki w przyrodzie są rzeczywiście oddzielone, a stąd muszą tworzyć w sobie *quantum discretum*, i gdyby stopniowy rozwój w ich pokrewieństwie był nieprzerwany, musiałyby też mieścić w sobie prawdziwą nieskończoność członów pośrednich, zawartych w obrębie dwu danych gatunków, co jest niemożliwe: — *lecz także* i z powodu że z tego prawa wcale nie możemy zrobić określonego empirycznego użytku, gdyż przez nie nie zostaje wskazana by najmniejsza cecha pokrewieństwa, wedle której i dopokąd mamy poszukiwać stopniowania jej odmienności, ale jedynie ogólny przepis, że powinniśmy go szukać.

Jeżeli teraz przełożymy przytoczone zasady co do ich porządku, by je uporządkować stosownie do *użycia doświadczalnego* to zasady systematycznej *jedni* tak się chyba przedstawia: *różnaitość, pokrewieństwo i jedność*; każda z nich atoli wzięta jako idea w najwyższym stopniu swojej zupełności. Rozum każe się domyślać, że już są poznania rozsądkowe, które przede wszystkim zastosowane zostają do doświadczenia, i poszukuje ich jedni według idei, rozciągających nie daleko dalej, aniżeli sięgnąć może doświadczenie. Pokrewieństwo różnaitości, nienaruszoną pozostawiając jej odmiennosc, z zasady jedni, dotyczy nie tylko rzeczy, lecz o wiele więcej jeszcze — przymiotów i sił rzeczy. Stąd, jeżeli nam doświadczenie (nie sprawdzone jeszcze całkowicie) przedstawia bieg planet jako kołowy, a znajdujemy różnice, to domyślamy się ich w tym, co może według stałego prawa poprzez nieskończone stopnie pośrednie odmienić go na obieg od tamtych różniący się, tj. ruchy planet, nie będące kołami, zbliżać się snadź będą do jego własności mniej lub więcej, i przypadną do elipsy. Komety okazują większą jeszcze odmiennosc w swych drogach, gdyż nie wracają nawet w kształcie kołowym (o ile sięga obserwacja); ale domyślamy się w nich biegu parabolicznego, spokrewnionego przeciw z elipsą, i jeżeli długa oś teje bardzo daleko się ciągnie, to nie możemy jej we wszystkich obserwacjach naszych wyróżnić od paraboli. Tak to, wedle wskazówki owych zasad, dochodzimy do jedni rodzajów dróg tych w ich kształtach, a przez to znowuż dalej do jedni przyczyny wszystkich praw ruchu (ciążeń); a odtąd następnie rozciągamy zdobycze nasze i staramy się nawet wszystkie odmiany i pozorne odstępstwa od owych prawideł wyjaśnić z teje zasady; w końcu nawet dodajemy więcej, niż doświadczenie kiedykolwiek może potwierdzić, myślimy wedle prawideł pokrewieństwa nawet o hiperbolicznych drogach komet, na których ciała te zupełnie opuszczają nasz świat słoneczny i wędrując od słońca do słońca, jednoczą w biegu swoim odleglejsze części ograniczonego dla nas systematu wszechświata, utrzymanego w spójni tą samą siłą poruszającą.

Co w tych zasadach jest godnym uwagi i co nas też wyłącznie zajmuje, to to, że wydają się transcendentalnymi i chociaż zawierają tylko idee dla przeprowadzenia użytkowania

empirycznego z rozumu, w czym ono może postąpić jakby asymptotycznie²⁰⁸ tylko, tj. jedynie w przybliżeniu, nigdy nie mogąc ich osiągnąć; to przecież, jako syntetyczne zdania *a priori*, mają ważność przedmiotową, ale nieokreśloną, i służą za prawidło możliwego doświadczenia; a nawet rzeczywiście przy jego obrabianiu używa się ich, jako zasad heurystycznych, z powodzeniem, aczkolwiek niepodobna dokonać ich transcendentalnego wywodu, co, jak wyżej okazano, wobec idei nigdy nie jest możliwym.

W Analityce transcendentalnej wyróżniliśmy wśród zasad rozsądku *dynamiczne*, jako kierownicze jedynie zasady *oglądu*, od *matematycznych*, będących względem niego ustawodawczymi. Mimo to wspomniane prawa dynamiczne są bądź co bądź ustawodawczymi, względem *doświadczenia*, umożliwiając *a priori* *pojęcia*, bez których nie ma doświadczenia. Zasady czystego rozumu nie mogą natomiast nawet względem *pojęć* empirycznych być ustawodawczymi, gdyż niepodobna im dać wcale odpowiedniego schematu zmysłowości, więc nie mogą mieć żadnego przedmiotu *in concreto*. Jeżeli tedy zaniecham takiego empirycznego z nich, jako z zasad ustawodawczych, użytkowania, jakże im przecie zapewnię użytkowanie kierownicze a wraz z nim niejaką przedmiotową ważność, i jakie mieć ono może znaczenie?

Rozsądek stanowi dla rozumu przedmiot tak samo, jak zmysłowość dla rozsądku. Jednię wszystkich możliwych empirycznych działań rozsądkowych uczynić systematyczną oto zajęcie rozumu, tak jak rozsądek za pomocą pojęć wiąże z sobą i poddaje prawom empirycznym rozmaite szczegóły zjawisk. Lecz działania rozsądkowe, bez schematów zmysłowości, są *nieokreślone*: tak też i *jedni rozumowa* nawet co do warunków, pod którymi, i co do stopnia, w jakim rozsądek ma systematycznie połączyć swoje pojęcia, jest sama w sobie *nieokreślona*. Atoli, lubo dla nieprzerwanej systematycznej jedni wszystkich pojęć rozsądkowych niepodobna w *ogłądzie* odnaleźć żadnego schematu, to może i powinien być dany *podobnik* [Analogon] takiego schematu, czym jest idea *maximum* podziału i zjednoczenia poznania rozsądkowego w jakiejś zasadzie. Bo największość i bezwzględna zupełność daje się pomyśleć określić, gdyż odrzucamy wszystkie ściśniające warunki, powodujące nieokreśloną rozmaitość. A więc idea rozumu jest podobnikiem schematu zmysłowości, z tą jednak różnicą, że zastosowanie pojęć rozsądkowych do schematu rozumu nie jest zarazem poznaniem samegoż przedmiotu (jak przy zastosowaniu kategorii do ich schematów zmysłowych), lecz tylko prawidłem albo zasadą systematycznej jedni wszelkiego użytkowania z rozsądku. A ponieważ każda zasada, ustalająca *a priori* dla rozsądku nieprzerwaną jednię jego użycia, popłaca także, lubo pośrednio jeno, co do przedmiotu doświadczenia; więc zasady czystego rozumu będą miały również i ze względu na to przedmiotową realność, lecz nie w tej mierze, iżby coś tu *określały*, tylko aby wskazywały postępowanie, wedle którego empiryczne i określone doświadczalne użycie rozsądku może się ze sobą nawskroś zgadzać przez połączenie z zasadą nieprzerwanej jedni, *o ile to tylko jest możliwe*, i przez uzależnienie go od niej.

Wszystkie podmiotowe zasady, powzięte nie z właściwości przedmiotu, lecz z interesu rozumu, ze względu na jakąś możliwą doskonałość poznania przedmiotu tego, nazywam *maksymami* rozumu. I tak są maksymy rozumu spekulatywnego, polegające jedynie na jego interesie spekulatywnym, choćby się mogło wydawać, jakoby to były zasady przedmiotowe.

Gdy kierownicze jedynie zasady są uważane za ustawodawcze, to jako zasady przedmiotowe mogą być z sobą sporne; ale gdy się je poczytuje tylko za *maksymy*, to nie ma tu prawdziwego sporu, lecz tylko różny interes rozumu, powodujący rozdzielenie [Trennung] sposobu myślenia. W istocie, rozum ma interes jednolity, a spór jego maksym jest tylko odmianą i wzajemnym ograniczaniem się metod, by interesowi temu uczynić zadość.

Tym sposobem *u jednego* rozumkowicza bierze górę interes *rozmaitości* (wedle zasady uszczególniania), *u drugiego* zaś interes *jedni* (wedle zasady gromadzenia). Każdy z nich mniema, że sąd swój wziął z wniknięcia [Einsicht] w przedmiot, a przecież opiera go tylko na większym lub mniejszym przywiązaniu do jednej z dwu zasad, z których żadna nie polega na podstawach przedmiotowych, lecz jeno na interesie rozumu; lepiej by je tedy

²⁰⁸ *asymptota* (z gr. niestykająca się) — jest to linia prosta, dążąca do zetknięcia się z linią krzywą, ciągnącą się w nieskończoność, lecz niemogąca jej osiągnąć; tak że można ją uważać za styczną do linii krzywej w odległości nieskończenie wielkiej; stąd nazwano ją u nas *ledwo-nie-styczną*. [przypis redakcyjny]

nazywać maksymami, a nie zasadami. Widząc, jak świątli mężowie wiodą spór z sobą o charakterystykę ludzi, zwierząt lub roślin, a nawet ciał świata kopalnego, kiedy jedni np. przyjmują osobne i na pochodzeniu ugruntowane charaktery ludów, albo też stanowcze i dziedziczne różnice rodzin, ras itd.; drudzy przy tym się upierają, że przyroda w tej mierze utworzyła zupełnie jednakowe usposobienia, i że wszelka różnica zasadza się tylko na zewnętrznych okolicznościach: — to dość mi jeno wziąć pod rozwagę właściwość przedmiotu, by zrozumieć, że on dla obu zbyt głęboko jest ukryty, żeby mogli mówić z wnikiem w przyrodę przedmiotu. Jest tu jedynie tylko dwojaki interes rozmowy, z którego ten jedną, a tamten drugą część bierze do serca, lub też tylko udaje, a stąd odmiennosc maksym o różnaitości przyrody lub o jedności przyrody, dających się bardzo dobrze pogodzić; lecz dopóki są uważane za wnikięcia przedmiotowe, to nie tylko powodują spór, lecz i przeszkody, długo zawadzające prawdzie, aż się znajdzie środek pojednania spornego interesu i zadowolenia rozumu w tym względzie.

Tak samo jest i z utrzymywaniem lub obalaniem osławionego, puszczanego przez *Leibniza* w obiegu, a przez *Bonneta*²⁰⁹ ślicznie przystrojonego prawa *nieprzerwanej drabiny* stworzeń, co jest tylko rozwinięciem zasady pokrewieństwa opartej na interesie rozumu, gdyż obserwacja i wnikięcie w urządzenie przyrody nie mogły go dostarczyć jako twierdzenia przedmiotowego. Szczęble takiej drabiny, jak je nam przedstawić może doświadczenie, są zbyt odległe od siebie, a nasze rzekomo małe różnice są w samejże naturze zazwyczaj tak dużymi przepaściami, że nic zgoła, jako na podpatrywanie przyrody, nie można liczyć na takie obserwacje (zwłaszcza wobec tak wielkiej różnaitości rzeczy, gdzie zawsze łatwo odnaleźć pewne podobieństwa i zbliżenia). Natomiast metoda poszukiwania ładu w przyrodzie, wedle takiej zasady, oraz maksyma uważania go za ugruntowany w przyrodzie w ogóle, lubo bez określenia, gdzie i w jakiej mierze, jest bądź co bądź uprawnioną i przydatną zasadą kierowniczą rozumu, która atoli, jako taka, sięga znacznie dalej, niż żeby doświadczenie i obserwacja mogły iść z nią w parze; nic ona przecie nie określa, lecz wskazuje im tylko drogę do systematycznej jedności.

O celu ostatecznym przyrodzonej Dialektyki rozumu ludzkiego

Idee czystego rozumu nigdy nie mogą być same w sobie dialektycznymi; nadużycie ich jeno musi sprawiać, że z nich wynika dla nas mamiąca złuda; są one nam bowiem narzucone przez przyrodę rozumu naszego, a ten najwyższy trybunał wszystkich praw i pretensji spekulacji naszej nie podobna, ażeby sam mieścił w sobie źródłowe zwodzenia i mamidła. Domyślać się więc wolno, że mają one dobre i celowe przeznaczenie w przyrodzonym usposobieniu rozumu naszego. Tłuszcza rozumkowiczów atoli wrzeszczy, jak zazwyczaj, o niedorzeczności i sprzecznościach i urąga zarządowi, nie zdolna wnikiąć w jego najgłębsze zamiary, których dobroczynnym wpływom winien zawdzięczać nawet własne zachowanie i tę uprawę [*Cultur*], co go uzdatniła do ganienia go i potępienia.

Nie można bezpiecznie posługiwać się żadnym apriorycznym pojęciem, nie dokonawszy jego wywodu transcendentálního. Idee czystego rozumu nie pozwalają wprawdzie wcale na taki wywód, jak kategorie; ale jeśli mają posiadać, lubo nieokreśloną, lecz bodaj najmniejszą przedmiotową ważność, a nie wyobrażać czcze jeno rzeczy myślne (*entia rationis ratiocinantis*); to musi być bądź co bądź możliwym jakiś ich wywód, choćby wielce się oddalał od tego, jaki da się przedsięwziąć co do kategorii. Jest to wykończenie krytycznego zadania rozumu czystego, i teraz się nim zajmujemy.

Wielka to różnica, czy coś dane zostaje rozumowi mojemu jako *przedmiot wręcz*, czy też tylko jako *przedmiot w idei*. W pierwszym wypadku pojęcia moje zmierzają do określenia przedmiotu; w drugim — jest to rzeczywiście schemat jeno, któremu bezpośrednio nie jest dodany żaden przedmiot, nawet bodaj w sposób hipotetyczny; ale który służy do tego tylko, żeby sobie wyobrazić inne przedmioty, przez odniesienie ich do tej idei, według jej systematycznej jedni, a zatem pośrednio. I tak powiadam: pojęcie najwyższej umysłowości jest ideą tylko, tj. jego przedmiotowa realność nie na tym ma polegać, iż odnosi się wprost do jakiegos przedmiotu (bo w takim znaczeniu nie mogli-

²⁰⁹ *Bonnet, Karol* (1720–1793) — rodem Szwajcar; znakomity przyrodnik, mianowicie botanik, a także psycholog (*Essai de psychologie* 1775, *Essai analytique sur les facultés de l'âme*) uzależniający czynności psychiczne od ruchów w nerwach, świetnie rozwinął sławne prawo ciągłości (*la loi de continuité*) Leibniza, w dziele: *Contemplation de la nature* (1764 do 1782, trzy tomy). [przypis redakcyjny]

byśmy usprawiedliwić jego przedmiotowej ważności), lecz jest ono tylko ułożonym wedle warunków największej jedni rozumowej schematem o pojęciu jakiejś rzeczy w ogóle, służącym do tego jeno, by zachować jak największą systematyczną jednię w empirycznym użyciu rozumu naszego, niby wyprowadzając przedmiot doświadczenia z wymyślonego przedmiotu tej idei, jako jego powodu czyli przyczyny. Wtedy powiada się np. rzeczy tego świata trzeba tak rozpatrywać, jak gdyby był swój wzięły od najwyższej umysłowości. Tym sposobem idea jest właściwie pojęciem tylko poszukującym [*heuristischer*], nie zaś pokazującym [*ostensiver*] i daje do zrozumienia, nie jakim jest przedmiot, lecz jak mamy, pod jego przewodnictwem, szukać właściwości i powiązania z sobą przedmiotów doświadczenia w ogóle. Jeżeli tylko można wykazać, że, chociaż trojaki idee transcendentalne (*psychologiczna, kosmologiczna i teologiczna*) nie dają się odnieść bezpośrednio do żadnego im odpowiadającego przedmiotu i jego określenia, jednak jako prawidło empirycznego użycia rozumu przez przyjęcie takiego przedmiotu w idei prowadzą do jedni systematycznej i rozszerzają wciąż poznanie doświadczalne, nigdy zaś nie mogą mu być przeciwne: — to jest konieczną maksymą rozumu, by według takich idei postępować. I to jest transcendentalnym wywodem wszystkich idei rozumu spekulatywnego, nie jako *ustawodawczych* zasad rozszerzenia poznania naszego do większej liczby przedmiotów, niż ich dać może doświadczenie, lecz jako *kierowniczych* zasad systematycznej jedni różnaitości empirycznego poznania w ogóle, które przez to we własnych granicach swoich więcej się ukrzepi i sprostuje, niżby się to stać mogło bez takich idei mocą tylko zużytkowania zasad rozsądkowych.

Postaram się uczynić to wyraźniejszym. Idąc za wymienionymi ideami, jako zasadami, chcemy *po pierwsze* (w psychologii) wszystkie zjawiska, działania i wrażliwość umysłu naszego tak ze sobą powiązać wedle wskazówki doświadczenia wewnętrznego, jakby on był substancją pojedynczą, która z osobową tożsamością trwale (przynajmniej w ciągu życia) istnieje, gdy tymczasem jej stany, do których stany ciała należą tylko jako warunki zewnętrzne, nieustannie się zmieniają. *Po wtóre*, winniśmy (w kosmologii) warunki zarówno wewnętrznych jak i zewnętrznych zjawisk przyrodzonych śledzić w takim nigdzie zakończyć się nie dającym badaniu, jakby ono samo w sobie było nieskończonym i bez pierwszego czyli naczelnego człona; chociaż nie wolno nam z tego powodu, poza obrębem wszelkich zjawisk, odrzucać myślnych jeno pierwszych ich podstaw, nigdy ich przecieź, ponieważ ich nie znamy, nie wplatając w łączność z objaśnieniami przyrodzonymi. Na koniec i *po trzecie* winniśmy (co do teologii) wszystko, co tylko wiązać się może z możliwym doświadczeniem, tak roztrząsać, jak gdyby ono tworzyło bezwzględną, lecz nawskroś zależną i wciąż jeszcze w obrębie świata zmysłowego zawarunkowaną jednię; zarazem atoli jakoby ogół wszystkich zjawisk (sam świat zmysłowy) miał jedyny naczelny wszechdostateczny powód poza swoim zakresem, mianowicie niejako samoistny, pierwotny i twórczy rozum, w odniesieniu do którego wszelkim empirycznym użytkowaniem z *naszego* rozumu w jego największym rozszerzeniu tak kierujemy, jak gdyby sameż przedmioty wytrysły z owego prawzoru rozumu wszelkiego. To znaczy: nie z pojedynczej myślącej substancji wyprowadzać wewnętrzne zjawiska duszy, lecz te z siebie nawzajem według idei jestestwa pojedynczego; nie z najwyższej umysłowości wyprowadzać porządek świata i jego jednię systematyczną, lecz z idei najmądrzejszej przyczyny wydobyć prawidło, wedle którego rozum przy powiązaniu przyczyn ze skutkami w świecie ma być najlepiej użyty dla własnego swego zaspokojenia.

Otóż nie ma bynajmniej przeszkody, żebyśmy te idee *przyjęli* nawet za przedmiotowe i upostaciowane [*hypostatish*], z wyjątkiem jeno kosmologicznej, gdzie rozum potyka się o antynomię, jeżeli tak ją sobie chce wystawić (*psychologiczna i teologiczna* nie zawierają takich). Nie ma w nich bowiem sprzeczności; któż by więc mógł nam zaprzec ich przedmiotową realność, gdy o ich możliwości wie równie mało, by ją zaprzeczyć, jak my, by ją stwierdzić? Jednakże, ażeby coś przyjąć, nie dosyć jest, gdy przeciwko temu nie ma żadnej dodatniej [*positive*] przeszkody; i nie może nam być wolno jestestwa myślnie, prześcigające wszystkie pojęcia nasze, lubo z żadnym z nich nie sprzeczne, wprowadzać jedynie tylko na rzecz spekulatywnego rozumu, pragnącego wykończyć swe zadanie, jako przedmioty rzeczywiste i określone. A więc nie należy ich przyjmować samych w sobie, lecz tylko ma popłacać ich realność, jako schematu kierowniczej zasady jedni systematycznej wszelkiego poznania przyrody; zatem trzeba je brać za podstawę tylko jako podobniki

[*Analogia*] rzeczy rzeczywistych, ale nie jako takie same w sobie. Z przedmiotu idei zdejmujemy warunki, które ograniczają nasze pojęcia rozsądkowe, lecz też zarazem jedynie czynią możliwym, że o jakiej bądź rzeczy zdołamy mieć określone pojęcie. I oto myślimy sobie jakieś Coś [*ein Etwas*], o czym żadnego nie mamy pojęcia, czym ono jest samo w sobie, ale czego stosunek do ogółu zjawisk wystawiamy sobie przecie podobnym [*analogisch*] do tego, jaki zachodzi pomiędzy samymi zjawiskami.

Przyjmując tedy takie idealne jestestwa, nie rozszerzamy właściwie naszego poznania poza przedmioty możliwego doświadczenia, lecz tylko jego empiryczną jednię za pomocą jedni systematycznej, do której daje nam schemat idea, ważna zatem nie jako zasada ustawodawcza, lecz tylko jako kierownicza. Bo że stwierdzamy odpowiadającą idei rzecz, jakieś Coś, czyli rzeczywiste jestestwo, to nie znaczy, iżbyśmy nasze poznanie rzeczy chcieli rozszerzyć transcendentnymi pojęciami; gdyż to jestestwo bierze się za podstawę w idei tylko, a nie samo w sobie; zatem, aby tylko wyrazić jednię systematyczną, mającą nam służyć za kierownicę w empirycznym użytkowaniu z rozumu, nic o tym nie orzekając, jaką jest podstawa tej jedności, lub też wewnętrzna własność takiego jestestwa, na którym ona się opiera jako na przyczynie.

I tak transcendentne i jedyne określone pojęcie, jakie nam daje spekulatywny rozum o Bogu, jest *deistyczne* w najściślejszym znaczeniu; tj. rozum nie ręczy nawet za przedmiotową ważność takiego pojęcia, lecz tylko za ideę o czymś, na czym wszelka empiryczna realność opiera swą najwyższą i konieczną jednię, i czego nie możemy sobie pomyśleć inaczej, jak według podobieństwa z rzeczywistą substancją, która by była wedle praw rozumowych przyczyną wszech rzeczy; o ile oczywiście zamierzamy wystawiać to sobie jako przedmiot odrębny, nie zaś, zadowalając się ideą tylko kierowniczej zasady rozumu, wolimy raczej odłożyć na bok wykończenie wszystkich warunków myślenia jako niedoścignione dla rozsądku ludzkiego, co przecież nie da się pogodzić z zamiarem doskonałej systematycznej jedni w naszym poznawaniu, której żadnych przynajmniej obrębów rozum nic kładzie. Stąd pochodzi, że przyjmując jestestwo boże, nie mam wprawdzie najmniejszego pojęcia ani o wewnętrznej możliwości doskonałości jego najwyższej, ani o konieczności jego istnienia, lecz przecie mogę wtedy uczynić zadość wszystkim innym pytaniom, dotyczącym czynnika przypadkowego, i zdołam najzupełniej zaspokoić rozum co do odszukać się mającej największej jedni w jego empirycznym użyciu, choć nie co do samegoż tego założenia; a to dowodzi, że jego interes spekulatywny, a nie jego wiedza, uprawnia go do wychodzenia z punktu, tak oddalonego od jego dziedziny, ażeby stamtąd rozpatrywać jej przedmioty w zupełnej całości.

Tu się pokazuje atoli różnica w sposobie myślenia, wobec tegoż samego założenia, która jest dosyć subtelna, lecz niezmiernie doniosła w filozofii transcendentnej. Mogę mieć powód dostateczny do przyjęcia czegoś względnie (*suppositio relativa*), nie będąc uprawnionym do przyjęcia tego wręcz (*suppositio absoluta*). To rozróżnienie jest potrzebne, gdzie idzie tylko o zasadę kierowniczą, przez którą poznajemy wprawdzie konieczność samą w sobie, lecz nie jej źródło, i ku której przyjmujemy powód naczelnny [*einen obersten Grund*] w tym jeno zamiarze, by tym określniej pomyśleć powszechność zasady, jeśli np. myślę sobie jakieś jestestwo jako istniejące, choć ono odpowiada samej tylko idei i to transcendentnej. Bo wtedy nigdy nie mogę przyjąć istnienia tej rzeczy samego w sobie, ponieważ nie starczą ku temu pojęcia, mocą których mogę sobie pomyśleć określnie przedmiot jakikolwiek, a warunki przedmiotowej ważności pojęć moich wykluczone są przez samą ideę. Pojęcia realności, substancji, przyczynowości, nawet konieczności w istnieniu, poza tym, że umożliwiają empiryczne poznanie przedmiotu, nie mają żadnego zgoła znaczenia, które by jakiś przedmiot określało. Można ich tedy użyć do wyjaśnienia możliwości rzeczy w świecie zmysłowym, lecz nie do wyjaśnienia możliwości *samejże całości świata*, gdyż ten powód wyjaśniający musiałby być za obrębem świata, więc nie być przedmiotem możliwego doświadczenia. Otóż mogę jednak przyjąć takie niepojęte jestestwo, przedmiot idei tylko, względnie co do świata, chociaż nie samo w sobie. Bo jeżeli możliwie jak największemu empirycznemu użyciu mego rozumu służy za podstawę idea (systematyczno-zupełnej jedni, o której pomówię wnet dokładniej), nie mogąca sama w sobie nigdy zostać przedstawioną całkiem odpowiednio w doświadczeniu; chociaż jest konieczną nieodzownie, by jednię empiryczną przybliżyć do możliwie jak najwyższego stopnia: to nie tylko będę uprawniony, lecz nawet zmuszony do zre-

alizowania tej idei, tj. do stwierdzenia dla niej przedmiotu rzeczywistego, ale tylko jako czegoś w ogóle, czego nie znam samego w sobie i czemu jedynie, jako podstawie wszelkiej jedni systematycznej, w odniesieniu do niej nadaję takie własności, jakie są analogiczne z pojęciami rozsądkowymi w użyciu empirycznym. A więc według analogii realności w świecie, substancji, przyczynowości i konieczności pomyślę sobie jestestwo, posiadające to wszystko w najwyższej doskonałości; a ponieważ idea ta opiera się tylko na moim rozumie, będę mógł sobie pomyśleć to jestestwo, jako *rozum samoistny*, który mocą idei największej harmonii i jedni jest przyczyną całości świata; tak, że odrzucam wszystkie warunki ograniczające ideę, byle by tylko, pod opieką takiej pra-podstawy, umożliwić systematyczną jednię różnaitości w całości świata, a za jej pośrednictwem możliwie jak największe empiryczne użytkowanie z rozumu, patrząc na wszystkie połączenia tak, *jakby* one były rozporządzeniami najwyższego rozumu, którego nasz jest słabą kopią. Mysłę wtedy o tym najwyższym jestestwie mocą samych pojęć, mających zastosowanie właściwie tylko w świecie zmysłowym; ale ponieważ i owo transcendentalne założenie służy mi jedynie do użytku względnego, mianowicie że stanowić ma podścielisko jak największej jedni doświadczalnej, więc wolno mi jestestwo, które wyróżniam od świata, bardzo dobrze pomyśleć sobie za pomocą własności, należących jedynie do świata zmysłowego. Bo nie wymagam bynajmniej i nie mam też prawa wymagać poznania przedmiotu tego mojej idei takim, jakim jest sam w sobie, gdyż nie posiadam żadnych po temu pojęć, a nawet pojęcie realności, substancji, przyczynowości, ba, konieczności w istnieniu tracą wszelkie znaczenie i są próżnymi rubrykami na pojęcia, bez żadnej treści, jeżeli się z nimi ośmielam wyjść poza pole zmysłów. Obmyślam sobie jeno stosunek nieznanego mi zgoła jestestwa do jak największej systematycznej jedni całości świata, byle by je tylko uczynić schematem kierowniczej zasady możliwie największego empirycznego użytkowania z mego rozumu.

Otóż rzucając okiem na transcendentalny przedmiot idei naszej, widzimy, że nie możemy przyjąć jego rzeczywistości *samej w sobie* według pojęć o realności, substancji, przyczynowości itd., gdyż pojęcia te najmniejszego nie mają zastosowania w tym, co jest całkiem różne od świata zmysłów. A więc przypuszczenie rozumu co do najwyższego jestestwa, jako przyczyny naczelnej, jest tylko względne, pomyślane na rzecz systematycznej jedni świata zmysłowego; i jest jeno jakimś czymś w idei, o czym nie mamy żadnego pojęcia, czym jest *samo w sobie*. Tym się też tłumaczy, czemu w odniesieniu do tego, co jest dane zmysłom, jako istniejące, potrzebujemy wprawdzie idei pra-jestestwa *koniecznego samego w sobie*, nigdy jednak nie możemy mieć najmniejszego pojęcia o nim w jego bezwzględnej *konieczności*.

Teraz dopiero możemy wyraźnie postawić przed oczyma wynik całej Dialektyki transcendentalnej i dokładnie określić ostateczny zamiar idei czystego rozumu, które jedynie wskutek nieporozumienia i nieogłędności stają się dialektycznymi. Czysty rozum istotnie zajmuje się wyłącznie tylko samym sobą i nie może też mieć żadnego innego zajęcia, gdyż dane mu są nie przedmioty dla jedni pojęcia doświadczalnego, lecz poznania rozsądkowe dla jedni pojęciu rozumowego, tj. łączności w jakiejś zasadzie. Jednia rozumowa jest jednią systemu, a ta jednia systematyczna służy rozumowi nie przedmiotowo za jakąś zasadę do rozciągnięcia jej na przedmioty, lecz podmiotowo jako maksyma, by ją rozciągnąć na wszelkie możliwe empiryczne poznawanie przedmiotów. Mimo to systematyczna łączność, jaką nadać może rozum empirycznemu użyciu rozsądku nie tylko dopomaga do jego rozszerzenia, lecz nadto zabezpiecza zarazem jego słuszność; a zasada takiej systematycznej jedności jest także przedmiotową, lubo w sposób nieokreślony (*principium vagum*), nie jako zasada ustawodawcza, by coś określić ze względu na jej pośredni przedmiot, lecz by jako kierownicza jeno zasada i maksyma, posunąć i umocnić w nieskończoność (nieokreśloność) empiryczne użytkowanie z rozumu, przez otwarcie nowych dróg, nieznanych rozsądkowi, nie przeciwiać się przy tym bynajmniej prawom użytkowania empirycznego.

Rozum atoli nie może pomyśleć tej systematycznej jedni inaczej, jak dając równocześnie idei swojej jakiś przedmiot, który przez żadne doświadczenie nie może zostać dany, gdyż doświadczenie nigdy nie dostarcza przykładu doskonałej systematycznej jedni. To jestestwo rozumowe (*ens rationis ratiocinatae*) jest zaiste ideą tylko i dlatego nie zostaje przyjęte *wręcz i samo w sobie* jako coś rzeczywistego, lecz bierze się je za podstawę tylko

problematicznie (gdyż go nie zdołamy osiągnąć mocą żadnych pojęć rozsądkowych, by na wszelkie powiązanie rzeczy świata zmysłowego tak patrzeć, *jakgdyby* ono w tym jestestwie rozumowym miało swój powód, lecz tylko w tym zamiarze, aby na tym oprzeć systematyczną jednię, która niezbędną jest dla rozumu, a dla empirycznego poznania rozsądkowego ze wszech miar korzystną, a w żadnym razie nigdy zawadzać nie może.

Przekręca się natychmiast znaczenie tej idei, gdy się ją uważa za stwierdzenie, albo za przypuszczenie bodaj rzeczy rzeczywistej, której by się zamierzało przypisać powód systematycznego układu świata; raczej wcale tego nie rozstrzygamy, jaką ma sam w sobie właściwość ten jego powód wymykający się pojęciom naszym i bierzemy ideę tylko za punkt widzenia, z którego jedynie i wyłącznie można rozwinąć ową jednię, dla rozumu tak istotną a dla rozsądku tak zbawienną; krótko mówiąc: ta rzecz transcendentalna jest tylko schematem owej kierowniczej zasady, mocą której rozum, o ile go stać, rozciąga na całe doświadczenie jednię systematyczną.

Pierwszym przedmiotem takiej idei jestem ja sam, rozważany jeno jako przyroda myśląca (dusza). Chcąc odnaleźć własności, z jakimi myślące jestestwo samo w sobie istnieje, muszę spytać doświadczenia, i ze wszystkich kategorii nie mogę ani jednej zastosować do tego przedmiotu, o ile ich schemat nie jest dany w oglądzie zmysłowym. Przez to jednak nigdy nie docieram do systematycznej jedni wszystkich zjawisk zmysłu wewnętrznego. Zamiast więc pojęcia doświadczalnego (o tym, czym jest dusza rzeczywiście), nie mogącego nas daleko zaprowadzić, rozum bierze pojęcie empirycznej jedni wszelkiego myślenia, i pomyślawszy sobie tę jednię jako bezwarunkową i pierwotną, robi z niego pojęcie rozumowe (ideę) o substancji pojedynczej, która sama w sobie niezmienna (osobowo identyczna), ma obcowanie z innymi rzeczywistymi rzeczami po zewnątrz niej; jednym słowem: ideę o pojedynczej samoistnej umysłowości. Przy tym atoli nie ma nic innego przed oczyma prócz zasad systematycznej jedni w wyjaśnianiu zjawisk duszy, mianowicie: żeby wszystkie określenia, jako zawarte w jednym-jedynym podmiocie, wszystkie siły, o ile tylko można, jako pochodzące od jednej-jedynnej siły głównej, wszelką zmianę kolejną jako należącą do stanów tegoż samego trwałego jestestwa rozpatrywać, a wszystkie zjawiska w przestrzeni jako od działań myślenia całkiem różne przedstawiać. Owa pojedynczość substancji itd. miała być tylko schematem do tej kierowniczej zasady, i nie przypuszcza się z góry, jakoby była rzeczywistym powodem własności duszy. Bo te mogą też polegać na całkiem innych powodach, których wcale nie znamy; tak samo jak nie moglibyśmy poznać właściwie duszy samej w sobie mocą owych przyjętych orzeczeń, choćbyśmy chcieli je wręcz jej przypisać, gdyż one wytwarzają ideę tylko, której zgoła nie możemy wyobrazić sobie *in concreto*. Z takiej psychologicznej idei może zaiste wyniknąć korzyść jeno, jeśli tylko strzec się będziemy, by jej nie uważać za coś więcej niż za ideę, tj. przyznawać jej ważność względnie jedynie do systematycznego użytkowania z rozumu co do zjawisk duszy naszej. Bo wtedy żadne empiryczne prawa zjawisk cielesnych, będące całkiem innego rodzaju, nie mieszają się do wyjaśnień tego, co należy jeno do *zmysłu wewnętrznego*; wtedy nie dopuszczają się żadne wietrzne hipotezy o płodzeniu, niszczeniu i odradzaniu się [*Palingenesie*] dusz itd.; i tym sposobem rozważanie tego przedmiotu zmysłu wewnętrznego podejmie się zupełnie czysto, bez przymieszki niejednorodnych własności; a prócz tego badanie rozumowe skieruje się ku temu, by powody wyjaśniające w tym podmiocie sprowadzić, o ile to podobna, do jedynej zasady; co wszystko dokonanym zostaje najlepiej, a nawet jedynie i wyłącznie przez taki schemat, jak gdyby on był jestestwem rzeczywistym. To też idea psychologiczna nie może znaczyć nic innego tylko schemat pojęcia kierowniczego. Bo gdybym chciał jeno zapytać, czy też dusza sama w sobie nie jest przyrody duchowej, to pytanie takie nie miałoby żadnego sensu. Przez to pojęcie odrzucam nie tylko przyrodę cielesną, lecz w ogóle wszelką przyrodę, tj. wszelkie orzeczenia jakiegokolwiek możliwego doświadczenia, więc wszelkie warunki pomyślenia sobie jakiegoś przedmiotu do takiego pojęcia; a to przecież jedynie i wyłącznie sprawia, że się mówi, iż ma sens jakiś.

Drugą kierowniczą ideą spekulatywnego jeno rozumu jest pojęcie świata w ogóle. Bo przyroda jest właściwie jedynym tylko danym przedmiotem, co do którego rozum potrzebuje zasad kierowniczych. Przyroda ta jest dwojaka, albo myśląca, albo cielesna. Ale dla tej drugiej, by ją sobie pomyśleć pod względem jej wewnętrznej możliwości, tj. by określić zastosowanie do niej kategorii, nie potrzebujemy wcale idei, tj. wyobraże-

nia przekraczającego doświadczenie; nie jest też co do niej żadna możliwą, gdyż kieruje nami w niej jeno zmysłowy ogład; nie tak jak w psychologicznym pojęciu głównym (Ja), zawierającym *a priori* pewną formę myślenia, mianowicie jego jednię. A zatem dla czystego rozumu pozostaje nam tylko przyroda w ogóle i zupełność warunków w niej według jakiejś zasady. Bezwzględna całkowitość szeregów warunków tych, w rodowodzie ich członów, jest ideą, która w empirycznym użyciu rozumu nigdy wprawdzie nie może całkowicie się ukazać, służy jednak za prawidło, jak mamy ze względu na nią postępować, mianowicie w wyjaśnianiu danych zjawisk (w odwrocie lub wstępowaniu) tak, *jakgdyby* szereg był sam w sobie nieskończony, tj. *in indefinitum*; tam zaś gdzie sam rozum uważamy za przyczynę określającą (w wolności), więc wobec zasad praktycznych, *jak gdybyśmy* mieli przed sobą nie przedmiot zmysłów, lecz czystego rozsądku, gdzie warunki mogą być umieszczone już nie w szeregu zjawisk, lecz po zewnątrz nich, a szereg stanów można tak rozpatrywać, *jak gdyby* poczynał się wręcz (mocą przyczyny myślnej); a to wszystko dowodzi, że idee kosmologiczne będąc tylko zasadami kierowniczymi, dalekimi są od tego, by, jako niby ustawodawcze, stwierdzały rzeczywistą całkowitość takich szeregów. Reszty poszukać można na swoim miejscu pod Antynomią czystego rozumu.

Trzecią ideą czystego rozumu, zawierającą względne jeno przypuszczenie jestestwa jako jedynej i wszechdostatecznej przyczyny wszystkich szeregów kosmologicznych, jest pojęcie rozumowe o Bogu. Nie mamy najmniejszej podstawy do przyjęcia przedmiotu tej idei wręcz (przypuszczania go *jako samego w sobie*); bo co nas może ku temu uzdolnić, lub przynajmniej uprawnić choćby, byśmy wierzyli w jestestwo o najwyższej doskonałości i z przyrody swojej wręcz konieczne, z samego jeno pojęcia o nim, lub uznawali za istniejące samo w sobie, gdyby nie świat, w odniesieniu do którego przypuszczenie to jedynie może być koniecznym. I tu jasno się okazuje, że idea tegoż jak wszystkie idee spekulatywne, nic innego wypowiedzieć nie chciała, tylko, że rozum nakazuje wszelkie powiązania świata rozważać według zasad systematycznej jedni, *jak gdyby* one ogółem wypływały z jednego-jedynego wszystko obejmującego jestestwa, jako naczelnej wszechdostatecznej przyczyny. Z tego widać, że rozum przy tym nie może mieć nic innego na względzie jak tylko swoje formalne prawidło w rozszerzeniu swego zastosowania empirycznego, nigdy zaś — rozszerzenia *poza wszelkie granice zastosowania empirycznego*; że zatem pod tą ideą nie ukrywa się wcale jakaś zasada ustawodawcza jej zastosowania, zwróconego ku możliwemu doświadczeniu.

Najwyższą jednią formalną, polegającą wyłącznie na pojęciach rozumowych, jest *cełowa jednia rzeczy*, a *spekulatywny* interes rozumu wymaga koniecznie, by wszelki ład w świecie tak rozpatrywać, jak gdyby wypływał z zamiaru rozumu najwyższego. Zasada taka otwiera mianowicie rozumowi naszemu w jego zastosowaniu do pola doświadczeń zupełnie nowe widoki powiązania rzeczy świata według praw teleologicznych i dotarcia przez to do ich jak największej systematycznej jedni. Przypuszczenie naczelnej umysłowości, jako jedynej przyczyny całości świata, lecz tylko snadź w idei, może tedy rozumowi być zawsze pożytecznym, nigdy zaś nie zaszkodzi. Bo jeżeli ze względu na kształt Ziemi (okrągły, ale nieco spłaszczony)²¹⁰, gór i mórz itd. przyjmujemy same mądre zamiary jakiegoś twórcy, to na tej drodze możemy zrobić mnóstwo odkryć. Jeśli przy tym przypuszczeniu wytrwamy jako przy zasadzie *kierowniczej* tylko, to nawet taki błąd nic nam nie zaszkodzi. Bo stąd nic więcej bądź co bądź nie może wynikać, tylko że tam, gdzieśmy oczekiwali łączności teleologicznej (*nexus finalis*), napotka się jeno mechaniczna czy fizyczna (*nexus effectivus*), przez co w takim razie nie otrzymamy jakiejś jedni więcej, lecz nie popsujemy jedni rozumowej w jej empirycznym zastosowaniu. Ale nawet to przekreślenie nie może dotknąć samegoż prawa co do ogólnego i teleologicznego zamiaru w ogóle. Bo chociaż można rozczłonkowi wykazać błąd, jeśli jakiś członek ciała zwierzęcego odnosi do jakiegoś celu, o którym wyraźnie dowieść da się, iż stamtąd nie

²¹⁰ze względu na kształt Ziemi (okrągły, ale nieco spłaszczony) — zaleta, wynikała z kulistego kształtu Ziemi, jest dosyć znana; lecz niewiele wie, że jej spłaszczenie [przy biegunach] jako sferoidy, przeszkadza właśnie temu, żeby wyniosłości ładu stałego albo też mniejszych, może trzęsieniem ziemi wyrzuconych gór, nie przesuwały, ciągle i w nie bardzo długim czasie znacznie, osi ziemi, gdyby wydęcie ziemi pod równikiem [*unter der Linie*] nie było tak potężną górą, że napór żadnej innej góry nigdy jej nie może dostrzegalnie z jej położenia wysadzić ze względu na oś. A jednak bez wahania się objaśniają to tak mądre urządzenie, powołując się na równowagę płynnej niegdyś masy Ziemi. [przypis autorski]

wynika: to przecież zgola niepodobna w pewnym wypadku przekonać, iż jakieś urządzenie przyrody, jakiegokolwiek byłoby, żadnego nie ma celu. Stąd też fizjologia (lekarska) rozszerza swoją bardzo ograniczoną empiryczną znajomość celów w budowie członków ciała organicznego na mocy zasady, podanej tylko przez czysty rozum, tak daleko, że nader śmiało, a zarazem za zgodą wszystkich rozsądnych, przyjmuje się w niej, iż wszystko w zwierzęciu ma swój użytek i dobry zamiar. Przypuszczenie to, gdyby miało być ustawodawczym, idzie daleko dalej, niż nas może uprawnić obserwacja dotychczasowa; z czego należy wniesić, że jest ona tylko zasadą kierowniczą rozumu, by dotrzeć do najwyższej systematycznej jedni za pośrednictwem idei przyczynowości celowej w naczelnej przyczynie świata, jak gdyby ta, jako najwyższa umysłowość, była przyczyną wszystkiego wedle najmędrszego zamiaru.

Jeżeli jednak uchylimy się od tego zacieśnienia idei do kierowniczego tylko użycia, to rozum wielorako w błąd popadnie, gdyż opuści wtedy grunt doświadczalny, który musi przecież zawierać wskaźniki jego pochodzenia, i przetrzuci się poza niego ku temu, co niepojęte i niezbadalne, a na tej wyżynie z konieczności dostanie zawrotu, bo się na tym stanowisku ujrzy całkowicie odcięty od wszelkiego zastosowania, zgodnego z doświadczeniem.

Pierwszym błędem, wynikającym stąd, że idei najwyższego jestestwa używa się nie tylko kierowniczo, lecz także (sprzecznie z naturą idei) ustawodawczo, jest ospalstwo rozumu (*ignava ratio*)²¹¹. Tak można nazwać każdą zasadę, sprawiającą, że swoje badanie przyrody gdziekolwiek bądź uważamy za wręcz ukończone, i rozum tedy udaje się na spoczynek, jak gdyby w zupełności dokonał swego zadania. Stąd nawet idea psychologiczna, jeśli użytą zostanie jako zasada ustawodawcza do wyjaśnienia zjawisk duszy naszej: a potem i do rozszerzenia poznania naszego względem tego podmiotu jeszcze poza wszelkim doświadczeniem (stanu duszy po śmierci), to choć bardzo dogadza rozumowi, lecz też psuje i niszczy wszelkie przyrodzone jego użycie wedle wskazówki doświadczenia. I tak spirytualista dogmatyczny jedność osoby, trwającą niezmiennie poprzez wszelkie kolejne zmiany stanów, objaśnia jednością myślącej substancji, którą dostrzega jakoby bezpośrednio w jaźni; interes, jaki budzą w nas rzeczy, mające się dziać dopiero po naszej śmierci — świadomością niematerialnej przyrody naszego myślącego podmiotu itd. — i wyrzeka się wszelkiego przyrodniczego badania przyczyny tych naszych zjawisk wewnętrznych z fizycznych podstaw wyjaśniających, omijając jak gdyby ukazem transcendentnego rozumu immanentne źródła poznania doświadczalnego, na rzecz swojej wygody, lecz z utratą wszelkiego wnikięcia w sprawę. Jeszcze wyraźniej wpada w oczy to niekorzystne następstwo wobec dogmatyzmu naszej idei o najwyższej umysłowości i błędnie na tym oparte teologiczne systemy przyrody (fizykoteologii). Bo tu wszystkie cele, ukazujące się w przyrodzie, częstokroć przez nas samych tylko tym uczynione, do tego jeno służą, by nam wielce ulżyć w zbadaniu przyczyn, mianowicie byśmy zamiast ich poszukiwać w ogólnych prawach mechanizmu materii, powoływali się wprost na niezbadane zrządzenie najwyższej mądrości i uważali wysiłek rozumu za skończony wtedy, gdy się wyrzekamy jego użycia, które nigdzie przecież indziej nie znajdzie nici przewodniej tylko tam, gdzie mu ją wręczy porządek przyrody i szereg przemian według ich praw wewnętrznych i powszechnych. Można błędu tego uniknąć, jeśli nie tylko niektóre rzeczy przyrodzone, jak np. podział łądu stałego, jego budowę, właściwość i położenie gór, lub też tylko organizacje w królestwie roślinnym i zwierzęcym rozważamy ze stanowiska celów, lecz tę systematyczną jednię przyrody, w odniesieniu do idei umysłowości najwyższej, czynimy *całkiem powszechną*. Bo wtedy bierzemy za podstawę celowość wedle powszechnych praw przyrody, z pod których żadne osobne urządzenie nie jest wyjęte, lecz tylko mniej lub więcej widocznie dla nas nimi się cechuje; i mamy zasadę kierowniczą systematycznej jedni teleologicznego powiązania, której atoli nie określamy z góry, lecz zamierzamy tylko, spodziewając się jej, śledzić fizyczno-mechaniczne powiązanie według praw powszechnych. Tak jeno bowiem zasada celowej jedności może użytkowanie z rozumu co do doświadczenia wciąż rozszerzać, nie czyniąc mu uszczerbku w żadnym razie.

²¹¹ *ignava ratio* (łac.: ospalstwo rozumu) — tak nazwali starożytni dialektycy zdradnik [sofizmat] w ten sposób brzmiały: Jeżeli los przeznaczył ci, że z tej choroby wyzdrowiejesz, to tak się stanie, czy wezwiesz lekarza czy też nie. Cyceron powiada, że ten sposób wnioskowania stąd ma swą nazwę, że jeżeli się za nim pójdzie, to nie będzie już zgola zastosowania rozumu w życiu. To jest powodem, że sofistyczne dowodzenie czystego rozumu tą samą nazwą oznaczam. [przypis autorski]

Drugim błędem, wynikającym z mylnego rozumienia wspomnianej zasady jedni systematycznej, jest opaczność rozumu (*perversa ratio*, *ὑστέρων πρότερον rationis*). Idea jedni systematycznej miała do tego jeno służyć, by jako zasada kierownicza poszukiwać tej jedni w połączeniu rzeczy wedle powszechnych praw przyrody, i o ile się coś z niej napotka na drodze empirycznej, o tyle też tylko wierzyć, że się zbliżyliśmy do zupełności jej zastosowanie, chociaż nie osiągniemy jej nigdy. Zamiast tego odwraca się rzecz na opak i zaczyna się od tego, że się bierze za podstawę rzeczywistość zasady jedni celowej jakby upostaciowaną, określa się pojęcie takiej najwyższej umysłowości, gdy całkowicie jest nie-do-zbadania, antropomorficznie, i narzuca się tedy przyrodzie cele gwałtownie i po dyktatorsku, zamiast ich szukać, jak słuszna, na drodze fizycznego badania; tak, że nie tylko teleologia, która na to jeno służyć miała, by uzupełnić jednię przyrodzoną wedle praw powszechnych, teraz ku temu raczej zmierza, by ją usunąć: lecz nadto sam rozum chybiamy swego celu, by mianowicie wedle niego z przyrody dowieść istnienia takiej rozumnej [*intelligenten*] naczelnej przyczyny. Bo jeżeli nie można przypuścić najwyższej celowości w przyrodzie *a priori*, tj. jako należącej do jej istoty, to jakże chcemy mieć uprawnienie ku szukaniu jej i po jej drabinię zbliżeniu się do najwyższej doskonałości twórcy, jako doskonałości wręcz koniecznej, a więc dającej się poznać *a priori*? Zasada kierownicza wymaga przypuszczenia systematycznej jedni jako *jedni przyrodzonej*, którą nie tylko empirycznie poznajemy lecz przyjmujemy, lubo jeszcze nieokreślnie, *a priori*, jako wypływającą wręcz, zatem z istoty rzeczy. Atoli, jeśli wprzód wezmę za podstawę najwyższe porządkujące jestestwo, to jednia przyrodzona zostanie istotnie usuniętą. Bo ona jest przyrodzie rzeczy zupełnie obca i przypadkowa, i nie można też jej poznać z powszechnych praw tejże. Stąd wynika koło błędne w dowodzeniu, bo się to z góry przyjmuje, co miało być właściwie udowodnionym.

Kierowniczą zasadę systematycznej jedni przyrody brać za ustawodawczą i to, co w idei tylko położono za podstawę jednozgodnego użytkowania z rozumu, przyjmować upostaciowanym trybem za przyczynę, znaczy to jedynie gmatwać rozum. Badanie przyrodnicze w pochodzie swoim trzyma się łańcucha przyczyn przyrodzonych wedle ich praw powszechnych, zmierzając wprawdzie ku idei twórcy, lecz nie po to, by celowość, śledzoną przez siebie wszędy, z niego wyprowadzać, lecz by z tej celowości, poszukiwanej w istocie rzeczy przyrodzonych, poznać jego istnienie, o ile podobna, także w istocie wszystkich rzeczy w ogóle, więc jako wręcz konieczne. Czy się to ostatnie powiedzie czy nie, idea zawsze pozostanie słuszną, a tak samo i jej zastosowanie, jeśli się je zacieśni do warunków zasady kierowniczej jeno.

Zupełna celowa jednia jest doskonałością (wręcz rozpatrywaną). Jeżeli jej nie znajdujemy w istocie rzeczy, stanowiących cały przedmiot doświadczenia, tj. wszelkiego naszego przedmiotowo-ważnego poznania, więc w powszechnych i koniecznych prawach przyrody; to jakże chcemy wnioskować stąd właśnie o idei doskonałości najwyższej i wręcz koniecznej, pra-jestestwa, będącego źródłem wszelkiej przyczynowości? Jak największa systematyczna, więc też i celowa jednia jest szkołą a nawet podwaliną możliwości jak największego użytkowania z rozumu ludzkiego. Jej idea jest więc nierozłącznie związana z istotą naszego rozumu. Taż sama idea jest tedy dla nas prawodawczą, zatem bardzo to naturalnym, że się przyjmuje odpowiadający jej prawodawczy rozum (*intellectus archetypus* [=umysłowość pra-wzór]), z którego wyprowadzać wypadnie wszelką systematyczną jednię przyrody, jako przedmiotu rozumu naszego.

Z okoliczności antynomii czystego rozumu powiedzieliśmy, że wszystkie pytania, przezeń zadawane, muszą wręcz być takimi, na które odpowiedzieć można, i że wymawianie się obrębami poznania naszego, równie nieuniknione jak słuszne w wielu zagadnieniach przyrody, tutaj dopuszczalnym nie jest, gdyż tu nie zachodzą pytania o przyrodzie rzeczy, lecz je stawia przyroda rozumu i to co do swego jedynie wewnętrznego urządzenia. Teraz możemy to zuchwale na pierwszy pozór twierdzenie umocnić co do dwu pytań, wobec których czysty rozum ma interes największy, i tym sposobem doprowadzić do ostatecznego wykończenia rozważanie nasze nad jego dialektyką.

Jeżeli tedy zapytają (co do teologii transcendentalnej)²¹² *po pierwsze*: czy istnieje coś odrębnego od świata, co zawiera w sobie powód ładu wszech światowego i jego łączności wedle praw powszechnych, to odpowiemy: *bez wątpienia*. Bo świat jest sumą zjawisk; musi więc być jej powód transcendentalny, tj. dający się pomyśleć jedynie czystemu rozsądkowi. Jeżeli *po wtóre* pytają: czy to jestestwo jest substancją o największej realności, konieczną itd., to odpowiadam, że *to pytanie nie ma żadnego zgoła znaczenia*. Bo wszystkie kategorie, mocą których próbuję sobie wytworzyć pojęcie o takim przedmiocie, nie posiadają żadnego innego zastosowania prócz empirycznego i nie mają zgoła sensu, jeśli nie odnoszą się do przedmiotów możliwego doświadczenia, tj. do świata zmysłów. Poza tym polem są one jeno rubrykami na pojęcia, które można uznać, ale przez które nic zrozumieć niepodobna. Jeżeli wreszcie *po trzecie* pytają: czy nam nie wolno przynajmniej pomyśleć sobie tego jestestwa odrębnego od świata według *analogii* z przedmiotami doświadczenia? to odpowiedź brzmi: *zapewne [allerdings]*, lecz tylko jako przedmiot w idei, nie zaś w realności, mianowicie o tyle jeno, o ile jest nieznanym nam podścieliskiem systematycznej jedni, ładu i celowości urządzenia świata, które musi sobie rozum uczynić kierowniczą zasadą swego badania przyrody. Co więcej, możemy nawet bez obawy i bez nagany zezwolić na pewne w tej idei antropomorfizmy, sprzyjające wspomnianej zasadzie kierowniczej. Boć tu zawsze idea tylko, którą odnosimy nie bezpośrednio do jakiegoś jestestwa odrębnego od świata, lecz do kierowniczej zasady jedni systematycznej świata, i to tylko za pośrednictwem jej schematu, mianowicie naczelnej umysłowości, będącej jej twórcą wedle mądrych zamiarów. Czym jest ta pra-podstawa jedni świata sama w sobie, tego przez to wcale nie mamy sobie pomyśleć, tylko jak ją, a raczej jej ideę winniśmy zastosować ze względu na systematyczne użytkowanie z rozumu co do rzeczy tego świata.

Tym atoli sposobem możemy przecie (pytać będą dalej) przyjąć jedyne mądrego i wszechmocnego twórcę świata? *Bez żadnej wątpliwości*, i nie tylko to, lecz *musimy* takiego twórcę przypuszczać. Ależ w takim razie rozszerzamy poznanie nasze poza pole możliwego doświadczenia? *Bynajmniej*. Bośmy przypuścili jeno coś, o czym żadnego nie mamy pojęcia, czym jest samo w sobie (przedmiot transcendentalny jeno); w odniesieniu wszakże do systematycznego i celowego ładu w budowie świata, jaki, studiując przyrodę, musimy z góry przyjąć, pomyśleliśmy sobie owo nieznanie nam jestestwo tylko *według analogii* z umysłowością (pojęciem empirycznym), tj. ze względu na cele i doskonałość, opierające się na nim, obdarzyliśmy je takimi własnościami, które wedle warunków rozumu naszego mogą zawierać w sobie podstawę takiej jedni systematycznej. Idea ta więc względnie do *światowego użytkowania* z naszego rozumu jest całkowicie uzasadniona. Gdybyśmy atoli chcieli jej nadać wręcz przedmiotową ważność, to zapomnielibyśmy, że pomyśleliśmy sobie jestestwo w idei tylko, i że zaczynając tedy od podstawy, nie dając się zgoła określić przez rozważanie świata, uniemożliwilibyśmy sobie zastosowanie tej zasady zgodnie z empirycznym użyciem rozumu.

Ależ (zapytają następnie) tym sposobem mogą przecie zrobić użytek w rozumowym rozważaniu świata z pojęcia i przypuszczenia jestestwa najwyższego? *Tak jest*; ku temu też właściwie rozum wziął tę ideę za podstawę. Czy wolno mi atoli celowo wyglądające urządzenia uważać za zamiary, wywodząc je z woli boskiej, lubo za pośrednictwem osobnych ku temu w świecie ustanowionych uzdolnień [*Anlagen*]? Tak, i to możecie uczynić, lecz w ten sposób, iżby dla was jednako znaczyło, czy kto powie, że mądrość boska tak wszystko urządziła ku swoim naczelnym celom, czy też, że idea najwyższej mądrości jest kierownicą w badaniu przyrody i zasadą jej systematycznej i celowej jedni wedle powszechnych praw przyrodzonych, tam nawet, gdzie jej nie dostrzegamy; tj. powinno tam, gdzie ją spostrzegacie, być wam wszystko jedno, powiedzieć: Bóg tak chciał w mądrości swojej, albo: przyroda tak to mądrze urządziła. Bo jak największa systematyczna i celowa jednia, której jako zasady kierowniczej we wszelkim badaniu przyrody wymagał wasz rozum, byście ją wzięli za podstawę, była tym właśnie, co was upoważniało do wzięcia idei umysłowości najwyższej jako schematu zasady kierowniczej za podstawę, i o ile,

²¹²co do teologii transcendentalnej — to, com już poprzednio powiedział o idei psychologicznej i jej właściwym przeznaczeniu, jako zasady do kierowniczego jeno użycia rozumu, zwalnia mię od obszerniejszego raz jeszcze wykładu omamienia transcendentalnego, wedle którego owa systematyczna jednia wszelkiej różności zmysłu wewnętrznego przedstawia się upostaciowaną. Postępowanie jest przy tym bardzo podobne do tego, jakie krytyka zachowuje względem ideału teologicznego. [przypis autorski]

według niej, napotykanie celowości w świecie, o tyle macie potwierdzoną prawowitość idei waszej. Ale ponieważ wspomniana zasada nie miała nic innego na celu, jak tylko poszukiwanie koniecznej i jak największej jedni przyrody, to tę zawdzięczać wprawdzie będziemy, o ile ją jeno osiągniemy, idei najwyższego jestestwa; lecz nie możemy, nie popadając w sprzeczność z samymi sobą, pominąć powszechnych praw przyrody, ze względu na które wzięta została właśnie ta idea za podstawę, i nie możemy tej celowości przyrody poczytywać za przypadkową i nadprzyrodzoną [*hyperphysisch*] co do swego źródła, bośmy nie mieli uprawnienia do przyjęcia ponad przyrodą jestestwa o wspomnianych własnościach, lecz tylko do położenia jego idei za podstawę, by według analogii przyczynowego określenia uważać zjawiska za powiązane ze sobą systematycznie.

Stąd także mamy prawo pomyśleć sobie przyczynę świata w idei nie tylko wedle subtelniejszego antropomorfizmu (bez którego nic by zgoła nie dało się o nim pomyśleć), mianowicie jako jestestwo, mające rozsądek, zadowolenie i niezadowolenie, oraz odpowiednią mu żądzę i wołę itd., lecz przyznać mu także nieskończoną doskonałość, przewyższającą więc ogromnie to, do czego może nas uprawnić empiryczna znajomość porządku świata. Bo prawo kierownicze jedni systematycznej żąda, byśmy tak studiowali przyrodę, jak gdybyśmy wszędy w nieskończoność napotykali systematyczną i celową jednię, przy możliwie największej różnorodności. Chociaż bowiem niewiele jeno z tej doskonałości świata wysledzimy, czy osiągniemy, to przecież do ustawodawstwa rozumu naszego należy poszukiwać jej i domyślać się wszędzie; i zawsze to dla nas winno stać się korzystnym, nigdy zaś nie może być szkodliwym, gdy wedle tej zasady prowadzić będziemy roztrząsanie przyrody. Przy takim atoli wyobrażeniu idei najwyższego twórcy, wziętej za podstawę, widać także jasno, że biorę za podstawę nie istnienie i znanie takiego jestestwa, lecz tylko jego ideę, że więc właściwie nic nie wywodzę z tego jestestwa, lecz jedynie z jego idei, tj. z przyrody rzeczy świata, według takiej idei. Zdaje się nawet, że jakaś, lubo nierozwinięta świadomość rzetelnego użytkowania z tego naszego pojęcia rozumowego stała się powodem skromnej i słusznej mowy filozofów, gdy mądrość i przezorność przyrody oraz boską mądrość biorą za wyrażenia równoznaczne, owszem przekładają nawet pierwsze wyrażenie, dopóki chodzi tylko o rozum spekulatywny, gdyż ono powstrzymuje uroszczenia do większych twierdzeń niż te, do których jesteśmy uprawnieni, a zarazem odprawia rozum na właściwe mu pole, do przyrody.

Tak tedy czysty rozum, który z początku obiecywać się nam zdawał ni mniej ni więcej jeno rozszerzenie wiedzy poza wszelkie granice doświadczenia, zawiera, jeżeli go dobrze pojmiemy, kierownicze tylko zasady, które nakazują wprawdzie większą jednię, niż ją osiągnąć może empiryczne zastosowanie rozsądku, lecz właśnie przez to tak dalekie odsunięcie punktu jego przybliżenia się, doprowadzają do najwyższego stopnia zgodność jego z samym sobą za pomocą jedni systematycznej. Ale jeśli się je pojmuje błędnie i uważa za ustawodawcze zasady poznań transcendentnych, to wywołują one, mocą świetnej wprawdzie, lecz mamiącej złudy, niby-przekonanie i urojoną wiedzę, ale też wraz z nią wieczne sprzeczności i zwady.

I tak wszelkie poznanie ludzkie poczyna od oglądów, przechodzi potem do pojęć, a kończy na ideach. Aczkolwiek co do wszystkich trzech pierwiastków posiada ono aprioryczne źródła poznawcze, które na pierwszy rzut oka zdają się gardzić granicami wszelkiego doświadczenia, przekonywa jednak dokonana krytyka, że żaden rozum w użyciu spekulatywnym nigdy nie może z tymi pierwiastkami wyjść poza pole możliwego doświadczenia, i że właściwym przeznaczeniem tej najwyższej władzy poznawczej jest posługiwać się wszystkimi swymi metodami i zasadami po to tylko, by wedle wszelkich możliwych zasad jedni, w której jednia celów jest najprzedniejsza, dotrzeć aż do najgłębszego wnętrza przyrody, nigdy jednak nie przekraczać jej granicy, poza którą dla nas nie ma nic innego jeno próżna przestrzeń. Zaiste, roztrząśnięcie krytyczne wszystkich twierdzeń, mogących rozszerzyć poznanie nasze poza rzeczywiste doświadczenie, przekonało nas w Analityce transcendentnej dostatecznie, że one nigdy nam do niczego więcej nie zdołają dostarczyć wskazówek, jak tylko do możliwego doświadczenia, a gdybyśmy nie byli nieufni nawet wobec najjaśniejszych abstrakcyjnych i ogólnych twierdzeń, gdyby nas urocze i okazałe widoki nie wabiły do odrzucenia przymusu pierwszych: tobyśmy się mogli byli bądź

co bądź zwolnić od nużącego przesłuchiwania wszystkich świadków dialektycznych, których powołuje transcendentny rozum dla poparcia swoich uroszczeń; bośmy już z góry wiedzieli z zupełną pewnością, że wszelkie jego zapewnienie może w uczciwej sprawie myśli podawanym było, lecz musi być wręcz nic-wartym, gdyż dotyczy wiadomości, jakiej nigdy żaden człowiek osiągnąć nie zdoła. Ale ponieważ nigdy nie będzie końca gadaniu, jeśli się nie dojdzie prawdziwej przyczyny złudy, która może omamić nawet najrozumniejszego, a rozkład wszelkiego transcendentnego poznania na jego pierwiastki (jako studium naszej przyrody wewnętrznej) nie małą ma wartość sam w sobie, a dla filozofa jest nawet obowiązkiem; było więc nie tylko potrzebnym zbadać wyczerpująco tę całą, lubo daremną robotę rozumu spekulatywnego aż do jego pierwszych źródeł, lecz także, gdy złuda dialektyczna jest, co do sądu, mamiącą, a co do interesu, jaki tu mamy w sądzie, powabną, a zawsze naturalną i taką pozostanie na całą przyszłość, należało owszem sporządzić obszernie akta niejako tego procesu i złożyć je w archiwum rozumu ludzkiego dla zapobieżenia przyszłej błakaninie podobnego rodzaju.

II. TRANSCENDENTALNA NAUKA O METODZIE

Patrząc na ogół wszelkich poznań czystego i spekulatywnego rozumu jak na budowlę, której ideę przynajmniej mamy w sobie, mogę powiedzieć, żeśmy w transcendentalnej nauce o pierwiastkach poznania nacechowali i określili materiał budowlany co do tego, na jaką starczy on budowlę, o jakiej wysokości i mocy. Zaiste okazało się, że lubo chcieliśmy wznieść wieżę, mającą sięgać bodaj nieba, to zapas tworzywa wystarczył zaledwie na dom mieszkalny, który dla naszych zajęć na powierzchni doświadczenia dosyć był obszerny i wysoki, by ją objąć okiem; że jednak owo śmiałe przedsięwzięcie musiało z braku materiału spełznąć na niczym, nie mówiąc już nawet o tym pomieszaniu języków, które musiało pracowników nieuchronnie co do planu rozdziwić i po całym świecie rozproszyć, by się każdy wedle swego zamysłu osobno pobudował.

Obecnie zając się mamy nie tak materiałem, jak raczej planem, a ponieważ już nas przestrzeżono, żebyśmy się nie ważyli na jakiś dowolny ślepy projekt, który by może przewyższał całą naszą możność, nie możemy się przecież mimo to wyrzec wzniesienia mocnej siedziby: zrobić więc wypadnie zarys budowli, zastosowany do zapasu, jaki nam jest dany i zarazem potrzebie naszej odpowiedni.

Przez transcendentalną naukę o metodzie rozumiem tedy określenie formalnych warunków całkowitego systematu rozumu czystego. W tym celu będziemy mieli do czynienia z *karnością*²¹³, *kanonem*, *architektoniką*, z *dziejami* wreszcie czystego rozumu i w zamiarze transcendentalnym spełnimy to, czego pod nazwą *logiki praktycznej* ze względu na użycie rozsądku w ogóle szukano w szkołach, ale co źle spełniano. Logika bowiem ogólna, nie będąc ograniczoną do żadnego szczegółowego rodzaju poznania rozsądkowego (np. do czystego), ani też do pewnych przedmiotów, nie może nie pożyczając zasobów od innych umiejętności, nic więcej uczynić, jak tylko wyłożyć rubryki do *możliwych metod* tudzież wyrażenia techniczne, którymi posługujemy się ze względu na systematyczność w różnorodnych umiejętnościach, wyrażenia, z góry zaznajamiające ucznia z nazwami, których znaczenie i użycie ma poznać dopiero w przyszłości.

TRANSCENDENTALNEJ NAUKI O METODZIE ODDZIAŁ PIERWSZY. KARNOŚĆ CZYSTEGO ROZUMU

Sądy przeczące, które są takimi nie tylko co do formy logicznej, lecz także i co do treści, nie doznają szczególnego poważania od ciekawości ludzkiej: uważa się je owszem za wrogów zawistnych naszego popędu poznawczego, zmierzającego nieustannie do rozszerzenia się, i potrzeba niemal apologii, by im zapewnić tolerancję, a więcej jeszcze, by uzyskać dla nich łaskę i poszanowanie.

Można wprawdzie *logicznie* wszystkie zdania, jakie się zechce, wyrazić przecząco; lecz ze względu na treść poznania naszego w ogóle, czy się ono przez sąd jakiś rozszerzy, czy ograniczy, zdania przeczące mają właściwe sobie zadanie *powstrzymywania jeno od błędu*. Stąd też sądy przeczące, które mają powstrzymać błędne poznanie tam, gdzie przecie omyłka nie jest możliwą, są zaiste nader prawdziwe, ale *czcze*, tj. nie odpowiednie swemu celowi, i właśnie dlatego częstokroć śmieszne, — jak owo zdanie mówcy szkolnego, że Aleksander bez wojska nie mógłby był wcale krajów zdobywać.

Gdzie atoli obręby naszego możliwego poznania są bardzo ciasne, pokusa do sądzenia wielka, następcząca się złuda — nader mamiąca, a uszczerbek z błędu — znaczny: tam *przecząca część* upomnienia, która posłużyć winna jedynie ku zabezpieczeniu nas przed omyłkami, ma więcej doniosłości, niż niejedno twierdzące pouczenie, przez które by mogło doznać przyrostu poznawanie nasze. *Przymus*, mocą którego stała skłonność do odstępowania od pewnych prawideł bywa ograniczaną, a wreszcie wytępianą, nazywają *karnością* [*Disciplin*]. Różni się ona od uprawy [*Cultur*], bo ta ma wyrobić jedynie pewną *biegłość*, nie tłumiąc w tym celu innej, już istniejącej. Do wykształcenia więc talentu,

²¹³ „Die Disciplin der reinen Vernunft” — tę część dzieła Kanta nazwał Trentowski (*Myslni* II, 436) „ćwiczeniem czystego umysłu”; ale ponieważ Kant ma na oznaczenie „ćwiczenia” inny wyraz, mianowicie: „*Unterweisung*”, wypadło mi więc „*Disciplin*” przetłumaczyć słowem: „karność”, bo jest ona równoznaczną z „*Zucht*”. [przypis redakcyjny]

mającego już sam przez się popęd do przejawiania się, karność da przyczynę ujemny²¹⁴, uprawa zaś i nauka [*Doctrin*] — dodatni.

Że temperament, oraz że talenty, pozwalające sobie łatwo na ruch swobodny i nieograniczony (jak wyobraźnia i dowcip) potrzebują karności w niejednym względzie, zgodzi się na to każdy bez trudu. Ale że rozum, mający właściwie za obowiązek przepisywać karność wszystkim innym dążeniom, sam jeszcze jej potrzebuje, to się może wydać zaiste dziwnym; i w istocie dlatego tylko uniknął on dotąd takiego upokorzenia, że wobec uroczystości i niezachwianej powagi, z jaką występował, nikt nie mógł łatwo wpaść na podejrzenie go o lekkomyślną grę urojeniami zamiast pojęć, i słowami zamiast rzeczy.

Niepotrzebna jest krytyka rozumu w użyciu empirycznym, gdyż jego zasady ulegają ciąglemu sprawdzaniu kamieniem probierczym doświadczenia; podobnie i w matematyce, gdzie jego pojęcia czystego oglądu trzeba natychmiast przedstawiać *in concreto*, a wszelkie nieuzasadnienie i dowolność przez to wnet się stają oczywistymi. Ale gdzie ani empiryczny ani czysty ogląd nie utrzymują rozumu na widocznym torze, mianowicie w jego zastosowaniu transcendentalnym, według gołych pojęć; tam on potrzebuje karności, co by jego skłonność do rozszerzania się po za ciasne granice możliwego doświadczenia hamowała i powstrzymywała od wybryków i zbroczeń, i to potrzebuje tak dalece, że nawet cała filozofia czystego rozumu ma do czynienia tylko z tym ujemnym pożytkiem. Poszczególnym błędom można zaradzić za pomocą surowej oceny [*Censur*], a przyczynom ich za pomocą krytyki. Gdzie wszakże, jak w czystym rozumie, napotyka się cały systemat zwodnictw i mamideł, połączonych ze sobą i zjednoczonych pod wspólnymi zasadami; tam wydaje się pożądanym osobne i to ujemne prawodawstwo, co by pod nazwą *karności* wydobyło z przyrody rozumu i przedmiotów jego czystego zastosowania systemat niejako oględności i samobadania, przed którym nie może się ostać żadna fałszywa rozumkująca złuda, lecz się natychmiast odkryć musi pomimo wszystkich uniewinniających pozornie powodów.

Trzeba jednak zauważyć, że ja w tej drugiej części Krytyki transcendentalnej zwracam przepisy karności czystego rozumu nie ku treści, lecz tylko ku metodzie poznania z czystego rozumu. Pierwszego dokonałem już w nauce o pierwiastkach poznania. Lecz użycie rozumu, do jakiegokolwiek przedmiotu będzie zastosowane, zawiera w sobie tyle podobieństwa, a przecież, o ile ma być transcendentalnym, tak się równocześnie od wszelkiego innego zasadniczo różni, że bez ostrzegawczej nauki ujemnej [*Negativelehre*] o osobno ku temu przeznaczonych karności, niepodobna zapobiec błędom, jakie koniecznie wypłynąć muszą z niestosownego wykonania takich metod, przystających zresztą do rozumu, ale tylko nie tutaj.

Pierwszego oddziału rozdział pierwszy. Karność czystego rozumu w zastosowaniu dogmatycznym

Matematyka daje świetny przykład czystego rozumu, rozszerzającego się pomyślnie przez samego siebie, bez pomocy doświadczenia. Przykłady są zaraźliwe, zwłaszcza dla tej samej władzy, pochlebiającej sobie naturalnie, że znajdzie w innych wypadkach też samo powodzenie, jakie się w jednym wypadku stało jej udziałem. Stąd czysty rozum w zastosowaniu transcendentalnym ma nadzieję, że się będzie mógł równie szczęśliwie i gruntownie rozszerzyć, jak mu się powiodło w matematycznym, jeśli zwłaszcza tam użyje tej samej metody, która tutaj wykazała pożytek tak widoczny. Wiele nam zależy więc na tym, by wiedzieć, czy metoda dotarcia do pewności apodyktycznej, zwana w tej drugiej umiejętności *matematyczną*, jest jednorodna z tą, z pomocą której szukamy tej samej pewności w filozofii, i którą by w niej należało nazwać *dogmatyczną*.

Poznanie *filozoficzne* jesto poznanie *rozumowe z pojęć*; *matematyczne zaś* — z *konstrukcji pojęć*. A konstruować pojęcie znaczy przedstawiać odpowiadający mu ogląd *a priori*. Do konstrukcji pojęcia zatem wymaga się oglądu *nieempirycznego*, który tedy, jako ogląd jest przedmiotem *poszczególным*, ale mimo to, jako konstrukcja pojęcia (ogólnego

²¹⁴Przymus, mocą którego stała skłonność do odstępowania od pewnych prawideł bywa ograniczoną, a wreszcie wytypaną, nazywają karnością [*Disciplin*] — wiem dobrze, iż w języku szkolnym wyraz: *Disciplin* używa się zwykle jako równoznaczny z *ćwiczeniem* [*Unterweisung*]. Atoli istnieje natomiast tyle innych wypadków, kiedy pierwszy wyraz jako *karność* [*Zucht*] starannie wyróżniany bywa od drugiego, jako *pouczenia* [*Belehrung*], a sama przyroda rzeczy nakazuje zachować na tę różnicę jedyne stosowne wyrazy, iż pragnąłbym, aby nigdy nie dozwolono używać owego słowa w innym niż przeczącym znaczeniu. [przypis autorski]

wyobrażenia) musi w wyobrażeniu wyrażać powszechną ważność dla wszystkich możliwych oglądów, podciągniętych pod toż samo pojęcie. I tak konstruuje trójkąt, przedstawiając odpowiedni temu pojęciu przedmiot, albo samą jeno wyobraźnię w oglądzie czystym, albo też według niej na papierze w oglądzie empirycznym, w obu zaś razach całkiem *a priori*, nie zapożyczając ku temu wzoru z jakiegokolwiek bądź doświadczenia. Poszczególne wyrysowane figury są empiryczne, a jednak służą do wyrażenia pojęcia bez szkody dla jego ogólności, gdyż przy tym empirycznym oglądzie wciąż zważano tylko na czynność konstrukcji pojęcia, dla którego wiele określeń, np. wielkość boków i kątów jest zupełnie obojętnych; dlatego też pominięto te odrębności, nie zmieniające pojęcia trójkąta.

Poznanie filozoficzne rozważa tedy szczegół tylko w ogóle; matematyka zaś ogół w szczególe, a nawet w jednostce, mimo to jednak *a priori* i mocą rozumu, tak że jak ta jednostka wśród pewnych ogólnych warunków konstrukcji jest określona, tak też przedmiot pojęcia, któremu ta jednostka odpowiada tylko jako schemat, musi być pomyślany jako określony ogólnie.

Na tej tedy formie polega istotna różnica tych dwu rodzajów poznania rozumowego; nie zasadza się zaś na różnicy ich materii czyli przedmiotów. Ci, którzy zamierzali tym wyróżnić filozofię od matematyki, że o tamtej powiadali, jakoby miała za przedmiot tylko *jakość*, a ta — tylko *ilość*, brali skutek za przyczynę. Forma matematyki jest przyczyną, że się ona rozciągać może tylko do ilostek [*quanta*]. Bo tylko pojęcie o wielkościach daje się konstruować tj. przedstawić *a priori* w oglądzie; jakości zaś nie dają się wystawiać w żadnym innym oglądzie prócz empirycznego. Stąd poznanie ich rozumowe nigdy przez same pojęcia umożliwić się nie da. I tak nikt nie zdoła oglądu odpowiadającego pojęciu: realność wziąć skądinąd, jak z doświadczenia; nigdy zaś nie osiągnie go *a priori* z siebie samego i przed empiryczną jego świadomością. Kształt stożkowy można unaocznic wyłącznie według pojęcia, bez żadnej empirycznej pomocy; ale barwa tego stożka musi nam być dana wprzód w tym czy innym doświadczeniu. Pojęcia przyczyny w ogóle nie mogą żadnym sposobem przedstawić w oglądzie inaczej jak na przykładzie, dostarczonym mi przez doświadczenie, itd. Zresztą filozofia rozprawia o wielkościach tak samo jak matematyka, np. o całkowitości, o nieskończoności itd. Matematyka zajmuje się także różnicą linii i powierzchni jako przestrzeni o różnej jakości, ciągłości rozciągłości, jako jedną z jej jakości. Atoli chociaż w takich wypadkach mają przedmiot wspólny; to sposób obrabiania go mocą rozumu jest przecie inny w filozoficznym niż w matematycznym roztrząsaniu. Tamto trzyma się jeno pojęć ogólnych, to niczego dokonać nie może samym pojęciem, lecz śpieszy corychlej do oglądu, gdzie rozpatruje pojęcie *in concreto*, nie empirycznie wszelako, ale w takim tylko oglądzie, które przedstawiło *a priori* tj. skonstruowało, i w którym to, co wynika z ogólnych warunków konstrukcji, musi też ogólnie popłacać o przedmiocie skonstruowanego pojęcia.

Proszę dać filozofowi pojęcie o trójkącie i kazać mu, żeby według swego sposobu dowiedział się, jak też się ma suma jego kątów do kąta prostego. Ma on tylko pojęcie o jakiejś figurze, zamkniętej między trzema liniami prostymi, a w niej pojęcie o tyluż kątach. Choćby nie wiem jak długo rozmyślał nad tym pojęciem, nic nowego nie wydobędzie. Może pojęcie linii prostej, albo kąta, albo liczbę trzy rozczłonkować i uwyrażniać, ale nie może wpaść na jakieś inne własności, które w pojęciach tych wcale się nie mieszczą. Niechże geometra weźmie przed się to pytanie. Rozpocznie zaraz od tego, że skonstruuje trójkąt. Wiedząc, że dwa kąty proste razem tyleż wynoszą, ile wszystkie razem wzięte kąty przyległe, jakie z jednego punktu na linii prostej mogą być poprowadzone: przedłuża jeden bok swego trójkąta i otrzymuje dwa kąty przyległe, równe dwu kątom prostym. Potem dzieli zewnętrzny z tych kątów, prowadząc linię równoległą do przeciwległego boku trójkąta, i widzi, że tu powstaje przyległy kąt zewnętrzny, równy wewnętrznemu itd. Tym trybem przy pomocy łańcucha wniosków, wciąż kierowany oglądem, dociera do zupełnie przekonywającego a zarazem ogólnego rozwiązania zagadnienia.

Matematyka wszakże konstruuje nie tylko wielkości (*quanta*), jak w geometrii, lecz także samą wielkość (*quantitatem*), jak w algebrze, gdzie całkiem się nie zważa na właściwość przedmiotu, jaki trzeba sobie pomyśleć wedle takiego pojęcia ilościowego. Wybiera sobie wtedy jakąś oznakę wszelkich konstrukcji ilości w ogóle (liczby), jak: dodawania, odejmowania itd., wyciągania pierwiastków; a oznaczywszy także ogólne pojęcie wielko-

ści wedle rozmaitych ich stosunków, przedstawia w oglądzie, według pewnych ogólnych prawideł, wszelkie obrobienie, wywołane i zmienione przez wielkość; gdzie pewna wielkość ma być podzielona przez drugą, układa cechy obu według znamiennej formy dzielenia itd. i za pośrednictwem konstrukcji symbolicznej tak samo, jak geometria przez okazową czyli geometryczną (samyche przedmiotów) dociera tam, dokąd dyskursywne poznanie za pomocą pojęć samych nigdy by dotrzeć nie mogło.

Cóż za przyczyna tego tak odmiennego położenia, w jakim się znajdują dwaj mistrze rozumu, z których jeden obiera drogę według pojęć, a drugi według oglądów, przedstawiając je *a priori* zgodnie z pojęciami? Według powyżej wyłożonych transcendentálnych twierdzeń zasadniczych, przyczyna jest jasna. Nie chodzi tu o zdania analityczne, mogące powstać przez samo rozczłonkowanie pojęć (tu filozof miałby bez wątpienia wyższość nad swym współzawodnikiem), lecz syntetyczne i to takie, które mają być poznane *a priori*. Bo nie powinienem patrzeć na to, co rzeczywiście myślę w swoim pojęciu o trójkącie (to jest po prostu tylko definicją), lecz raczej powinienem wyjść poza nie ku własnościom, nie mieszczącym się w tym pojęciu, a jednak należącym do niego. A tego nie można dokonać inaczej, jak przez określenie mego przedmiotu według warunków oglądu czy to empirycznego czy też czystego. Pierwszy dalby mi tylko zdanie empiryczne (przez wymierzenie jego kątów), nie zawierając powszechności, a tym mniej konieczności, a o czymś podobnym nie ma tu wcale mowy. Drugie postępowanie zaś jest matematyczną, a jak tu, geometryczną konstrukcją, za pośrednictwem której dodaję w czystym oglądzie, tak samo jak w empirycznym, rozmaitość, należącą do schematu trójkąta w ogóle, więc do jego pojęcia, przez co bądź co bądź muszą się skonstruować ogólne zdania syntetyczne.

Na próżno bym więc filozofował nad trójkątem, tj. rozmyślał pojęciowo, nie mogąc bynajmniej posunąć się dalej jak do definicji tylko, od której przecie powinien bym był zacząć. Co prawda, istnieje synteza transcendentálna z samych jeno pojęć, w której znówu jedynie filozofowi się powodzi; ale ona nie dotyczy nigdy czegoś więcej ponad rzecz w ogóle, pod jakimi by warunkami jej spostrzeżenie mogło należeć do możliwego doświadczenia. Lecz w zagadnieniach matematycznych wcale nie ma o to pytania i w ogóle o istnienie, lecz o własnościach przedmiotów samych w sobie, i to tylko o ile te z ich pojęciem są związane.

W podanym przykładzie chcieliśmy jeno uwydatnić, jak wielka zachodzi różnica między dyskursywnym użyciem rozumu według pojęć a naocznym — za pomocą konstrukcji pojęć. Otóż pytamy naturalnie, co za przyczyna wywołuje konieczność takiego dwojakięgo użytkowania z rozumu i z jakich warunków poznać by można, czy ukazuje się tylko pierwsze, czy też i drugie?

Wszelkie poznanie nasze odnosi się przecie ostatecznie do możliwych oglądów; przez nie bowiem jedynie dawany bywa przedmiot. Otóż pojęcie *a priori* (pojęcie nie-empiryczne) zawiera w sobie albo czysty ogląd, a wtedy może być skonstruowane, albo też jedynie tylko syntezę możliwych oglądów, nie danych *a priori*, a wtedy można wprowadzić za jego pomocą sądzić syntetycznie i *a priori*, lecz tylko dyskursywnie, według pojęć, nigdy zaś naocznie przez konstrukcję pojęcia.

Ze wszelkich atoli oglądów żaden nie jest dany *a priori*, prócz gołej formy zjawisk, przestrzeni i czasu, a pojęcie o nich, jako o ilostkach [*quantá*] daje się albo wraz z ich jakością (ich kształtem), albo też tylko ich ilość (sama jeno synteza jednorodnej rozmaitości) przedstawić *a priori* w oglądzie przez liczbę, tj. daje się skonstruować. Materię zaś zjawisk, przez którą dane nam zostają *rzeczy* w przestrzeni i czasie, możemy wyobrazić sobie tylko w spostrzeżeniu, więc *a posteriori*. Jedynym pojęciem, wyobrażającym *a priori* tę empiryczną zawartość zjawisk, jest pojęcie *rzeczy* w ogóle, a syntetyczne jej poznanie *a priori* nie może dostarczyć nic więcej ponad prawidło jeno syntezy tego, co może dać *a posteriori* spostrzeżenie, nigdy zaś nie nasunie nam *a priori* oglądu przedmiotu realnego, gdyż taki ogląd musi być koniecznie empirycznym.

Zdania syntetyczne, rozciągające się na *rzeczy* w ogóle, których ogląd nie może być zgola dany *a priori*, są transcendentálnymi. Stąd zdania transcendentálne nigdy nie mogą powstać przez konstrukcję pojęć, lecz tylko według pojęć *a priori*. Zawierają jeno prawidło, wedle którego mamy szukać empirycznie pewnej syntetycznej jedni tego, co nie może być wyobrażonym *a priori* naocznie (spozrzeżeń). Nie mogą atoli ani jednego ze

swych pojęć *a priori* w żadnym wypadku przedstawić, lecz czynią to tylko *a posteriori*, za pośrednictwem doświadczenia, umożliwionego dopiero przez owe zasady syntetyczne.

Jeśli ma się sądzić o jakimś pojęciu syntetycznie, to trzeba wyjść poza to pojęcie, i to ku oglądowi, w którym ono jest dane. Bo gdybyśmy się zatrzymali przy tym, co się mieści w pojęciu, sąd byłby tylko analitycznym i wyjaśnieniem jeno myśli, według tego, co się w niej rzeczywiście zawiera, Mogę jednak przejść od pojęcia do odpowiadającego mu czystego lub empirycznego oglądu, aby je w nim rozważyć *in concreto* i poznać *a priori* lub *a posteriori* to, co jego przedmiotowi przysługuje. Pierwsze jest poznaniem rozumowym czyli matematycznym za pomocą konstrukcji pojęcia; drugie — poznaniem tylko empirycznym (mechanicznym), nie mogącym nigdy wydać sądów koniecznych i apodyktycznych. I tak mógłbym swoje empiryczne pojęcie o złocie rozczłonkować, nic przez to więcej nie zyskując, po nad to, że mogę wyliczyć to wszystko, co przy tym słowie rzeczywiście myślę; przez co w poznawaniu moim zachodzi wprawdzie logiczne polepszenie, lecz nie zyskuje się ani pomnożenia ani przyczynku. Natomiast biorę materię, znaną pod tą nazwą, i robię nad nią spostrzeżenia, których wynikiem będą różne syntetyczne, lecz empiryczne zdania. Matematyczne pojęcie trójkąta mógłbym skonstruować, tj. *a priori* w oglądzie, i tą drogą osiągnąć poznanie syntetyczne, lecz rozumowe. Ale gdy mi jest dane pojęcie transcendentalne realności, substancji, siły itd., to nie oznacza ono ani empirycznego, ani czystego oglądu, lecz tylko syntezę oglądów empirycznych (niemogących zatem być danymi *a priori*); więc też, ponieważ synteza nie zdoła przejść *a priori* do odpowiadającego mu oglądu, nie może z niego wypłynąć żadne określające zdanie syntetyczne, lecz wypłynąć zasada syntezy²¹⁵ możliwych empirycznych oglądów. A więc zdanie transcendentalne jest syntetycznym poznaniem rozumowym według samych jeno pojęć, a stąd dyskursywnym, gdyż przez nie dopiero wszelka syntetyczna jednia poznania empirycznego staje się możliwą, żaden atoli ogląd przez to nie jest dany *a priori*.

I tak tedy istnieje dwojakie użycie rozumu, pomimo ogólności poznania i jego apriorycznego pochodzenia, jakie im jest wspólne, lecz w dalszym rozwinięciu bardzo odmienne, a to dlatego, że w zjawisku, przez które dawane nam są wszystkie przedmioty, dwie są strony: forma oglądu (przestrzeń i czas), mogąca być poznana i określona całkiem *a priori*, i materia (fizyczność) czyli zawartość, znacząca coś, co się napotyka w przestrzeni i czasie, więc zawiera istnienie i odpowiada wrażeniu. Co do tego drugiego, co nam nigdy w sposób określony nie może zostać dane inaczej jak empirycznie, nie możemy mieć nic *a priori* prócz nieokreślonych pojęć syntezy możliwych wrażeń, o ile należą do jedności apercepcji (w możliwym doświadczeniu). Co do pierwszego możemy pojęcia nasze określić *a priori* w oglądzie, stwarzając sobie w przestrzeni i czasie sameż przedmioty mocą jednostajnej syntezy, gdy rozważamy je tylko jako *quanta*. Tamto nazywa się użyciem rozumu według pojęć, gdy nie możemy nic więcej uczynić ponad to, że zjawiska wedle ich treści realnej podciągamy pod pojęcia, które też następnie mogą zostać określone nie inaczej jak tylko empirycznie, tj. *a posteriori* (lecz zgodnie z owymi pojęciami jako prawidłami syntezy empirycznej); — to zaś jest użycie rozumu przy pomocy konstrukcji pojęć, gdy te, jako już rozciągające się na ogląd *a priori*, właśnie dlatego mogą określnie w czystym oglądzie zostać przedstawionymi *a priori* i bez żadnych empirycznych danych [*data*]. Wszystko, co istnieje (rzecz w przestrzeni lub czasie) rozważyć, czy i o ile jest ilotką czy nie, żeby w niem można było sobie wyobrazić istnienie lub brak jego; jak dalece to coś (wypełniające przestrzeń lub czas) jest pierwszym podścieliskiem, lub też określeniem tylko: czy jego istnienie odnosi się do czegoś innego, jako przyczyny lub skutku, i czy wreszcie stoi odosobnione czy też we wzajemnej zależności z innymi ze względu na istnienie: rozważyć możliwość tego istnienia, rzeczywistość i konieczność, lub też odwrotniki tychże: to wszystko należy do *poznania rozumowego* z pojęć, nazywanego *filozoficznym*. Ale określić *a priori* w przestrzeni jakiś ogląd (kształt), dzielić czas

²¹⁵ Ale gdy mi jest dane pojęcie transcendentalne realności, substancji, siły itd., to nie oznacza ono ani empirycznego, ani czystego oglądu, lecz tylko syntezę oglądów empirycznych (...) — za pomocą pojęcia przyczyny wychodzę rzeczywiście poza empiryczne pojęcie o jakimś zdarzeniu (gdzie się coś dzieje), lecz nie ku oglądowi, przedstawiającemu pojęcie przyczyny *in concreto*, tylko ku warunkom czasowym w ogóle, jakie by się dały odnaleźć w doświadczeniu zgodnie z pojęciem przyczyny. Postępuję więc tylko według pojęć, a nie mogę postępować przy pomocy konstrukcji pojęć, gdyż pojęcie jest prawidłem syntezy spostrzeżeń, nie będących wcale oglądami czystymi, więc też *a priori* danymi być niemogących. [przypis autorski]

(trwanie), albo też tylko poznać czynnik ogólny syntezy jednego i tegoż samego w czasie i przestrzeni, i wypływającą stąd wielkość oglądu w ogóle (liczbę): jest to *zajęcie rozumowe* przy pomocy konstrukcji pojęć, a zowie się *matematycznym*.

Wielkie powodzenie, jakie osiąga rozum za pośrednictwem matematyki, naprowadza całkiem naturalnie na domysł, że jeśli nie jej samej, to jej przecie metodzie poszczęści się również i poza obrębem pola ilostek, gdy wszystkie swoje pojęcia przemienia na oglądy, które może dać *a priori* i przez które staje się, że tak powiem, panią przyrody; tymczasem czysta filozofia z dyskursywnymi pojęciami *a priori* partaczy wciąż w przyrodzie, nie mogąc realności ich *a priori* unaocznic i przez to właśnie uwierzytelnić. A jednak mistrzom w tej sztuce nie brak bynajmniej, jak się zdaje, ufności w samych siebie a ogółowi ludzi — wielkich nadziei co do ich zręczności, gdyby się jeno tym zająć mieli. Bo ponieważ nigdy chyba nie filozofowali nad swoją matematyką (ciężkie zadanie!), więc im zgoła nie przychodzi do głowy ani na myśl różnica gatunkowa jednego użycia rozumu od drugiego. Utarte i empirycznie stosowane prawidła, zapożyczone od rozumu pospolitego, uchodzą u nich tedy za pewniki. Skąd im się dostają pojęcia o przestrzeni i czasie, którymi się zajmują (jako jedynymi pierwotnymi ilostkami), nic a nic im na tym nie zależy; równie bezużytecznym wydaje się im badanie źródła czystych pojęć rozsądkowych, a stąd i zakresu ich ważności; wystarcza im posługiwać się nimi. I postępują w tym wszystkim zupełnie słusznie, jeśli tylko nie przekraczają wskazanej sobie granicy, tj. granicy *przyrody*. Inaczej bowiem z pola zmysłowości dostają się niepostrzeżenie na niepewny grunt pojęć czystych, a nawet transcendentalnych, gdzie dno (*instabilis tellus, instabilis unda* [=niestała ziemia, nieprzepłyniona woda]) nie pozwala im ani stać, ani pływać, tak że mogą ulotne jeno stawiać kroki, z których czas najmniejszego nie zachowuje śladu; — gdy przeciwnie ich pochod w matematyce tworzy gościniec, którym najdalsza nawet potomność stąpać może z ufnością.

Ponieważ wzięliśmy na siebie obowiązek określić dokładnie i niewątpliwie granice czystego rozumu w użyciu transcendentalnym, a ten rodzaj dążenia to ma w sobie szczególnego, że pomimo najdosadniejszych i najjaśniejszych ostrzeżeń, wciąż jeszcze żywi nadzieję, zanim całkowicie porzuci zamiar dostania się poza granice doświadczenia w nęcające okolice świata myślnego [*des Intellectuellen*]; więc trzeba koniecznie odjąć jeszcze jakby ostatnią kotwicę bogatej w fantazję nadziei i pokazać, że zastosowanie metody matematycznej w tym rodzaju poznania nie może zapewnić najmniejszej korzyści, chyba tę jeno, iżby sam odkrył tym wyraźniej swą goliznę; że sztuka miernicza i filozofia są to dwie rzeczy całkiem różne, aczkolwiek w przyrodoznawstwie podają sobie wzajem ręce; że więc postępowanie jednej nigdy nie może być naśladowane przez drugą.

Gruntowność matematyki polega na definicjach, pewnikach, okazowych dowodzeniach [*Demonstrationen*]. Poprzestanę na wykazaniu, że żadnego z tych środków w znaczeniu, w jakim je bierze matematyk, nie może dostarczyć filozofia, ani ich naśladować; że geometra, według swojej metody, nic innego w filozofii nie zbuduje ponad domki z kart, filozof zaś według swojej w dziedzinie matematyki wywołać może jeno szemranie, jakkolwiek filozofia na tym właśnie się zasadza, żeby znała swoje granice, a i matematyk nawet, jeśli talentu jego nie uszczupliła już przyroda, ograniczywszy go jedynie do jego zawodu, nie może pominąć ostrzeżeń filozofii, ani też wynieść się ponad nie.

1. *O definicjach.* *Definiować*, jak sam wyraz wskazuje, ma właściwie znaczyć tyle jeno, co: dokładne pojęcie jakiejś rzeczy w obrębie jego granic zasadniczo przedstawić²¹⁶. Wedle takiego wymagania pojęcie *empiryczne* nie może być wcale zdefiniowane, lecz tylko wyluszczone [*explicit*]. Bo ponieważ mamy w niem niektóre tylko znamiona jakiegoś rodzaju przedmiotów zmysłowych, to nigdy się nie jest pewnym, czy przez wyraz, oznaczający ten przedmiot, myślimy raz więcej, a drugi raz mniej jego znamion. I tak w pojęciu o *złocie* jeden może prócz wagi, barwy, ciągliwości, pomyśleć sobie jeszcze własność nierdzewienia, o której ktoś drugi snadź nie wie. Posługujemy się pewnymi znamionami dopóty jeno, dopóki wystarczają dla odróżnienia: nowe obserwacje natomiast odrzucają

²¹⁶ *Dokładność* [*Ausführlichkeit*] oznacza jasność i dostateczność znamion; *granice* — ścisłość, że tych znamion nie ma więcej, niż ich trzeba do dokładnego pojęcia; *zasadniczo* [*ursprünglich*] zaś, że to określenie granic nie jest pochodnym z czegoś innego, a więc że potrzebowałoby jeszcze dowodu; co by rzekome wyjaśnienie niezdatnym uczyniło do stania na czele wszystkich sądów o jakimś przedmiocie [*de-finire* od *finis*: kres, granica]. [przypis autorski]

niektóra z nich, a przydają inne; tak więc pojęcie nigdy nie mieści się wśród bezpiecznych granic. I na co by się też zdało definiowanie takiego pojęcia, kiedy, jeśli np. mówimy o wodzie i jej własnościach, to się nie zatrzymamy przy tym, co myślimy przez wyraz woda, lecz kroczymy ku doświadczeniom, a słowo wraz z tymi niewielu znamionami, co mu przysługują, ma wytworzyć tylko *oznaczenie* [*Bezeichnung*], nie zaś pojęcie rzeczy; zatem rzekoma definicja jest po prostu jeno określeniem wyrazu. Po wtóre, mówiąc ściśle, żadnego też pojęcia, danego *a priori*, nie można definiować, np. substancji, przyczyny, prawa, słuszności itd. Bo nigdy nie mogę być pewnym, że wyraźne wyobrażenie danego (w sposób zagmatwany jeszcze) pojęcia zostało dokładnie rozwinięte, dopóki nie wiem, że ono jest zupełnie zgodne z przedmiotem. Ale ponieważ pojęcie tegoż, tak jak jest dane, może zawierać wiele ciemnych wyobrażeń, które w rozczłonkowywaniu pomijamy, choć ich wciąż używamy w zastosowaniu: więc dokładność rozczłonkowania pojęcia mojego jest zawsze wątpliwa, i może być uczyniona, przez wielorako trafne przykłady, pewną *przypuszczalnie*, nigdy zaś *apodyktycznie*. Zamiast wyrazu definicja chętniej bym używał wyrazu: wykład [*Exposition*], który zawsze zachowuje się ostrożnie, i przy którym krytyk może mu przyznać ważność do pewnego stopnia, a jednak mieć wciąż jeszcze wątpliwość co do jego dokładności.

Ponieważ tedy pojęcia, ani empirycznie ani *a priori*, dane nie mogą mieć definicji, to pozostają już tylko dowolnie pomyślane, na których można tej sztuczki próbować. W takim razie mogę pojęcie swoje definiować zawsze, boć przecie muszę wiedzieć, com chciał pomyśleć, gdyż utworzyłem je sam umyślnie, a nie zostało mi ono dane ani przez przyrodę mego rozsądku, ani przez doświadczenie; lecz nie mogę powiedzieć, iżbym przez to zdefiniował jakiś prawdziwy przedmiot. Bo jeżeli pojęcie zasadza się na warunkach empirycznych, np. zegar okrętowy, to przedmiot i jego możliwość nie zostają jeszcze dane przez to dowolne pojęcie; nie wiem nawet z niego, czy ma ono gdziekolwiek przedmiot, a moje objaśnienie może raczej nazywać się wyjawieniem (mojego projektu) aniżeli definicją jakiegoś przedmiotu. A zatem nie ma innych pojęć, przydatnych do definicji, prócz tych, co zawierają w sobie dowolną syntezę, którą można skonstruować *a priori*; a więc matematyka tylko posiada definicje. Bo przedmiot, przez siebie pomyślany, przedstawia *a priori* w oglądzie także, a ten nie może na pewno zawierać ani mniej ani więcej, jak pojęcie, gdyż pojęcie to o przedmiocie danym zostało w wyjaśnieniu zasadniczo, tj. bez wyprowadzania wyjaśnienia z czego bądź innego. Język niemiecki na wyrażenia: *expositio* (wykład), *explicatio* (wyłuszczenie), *declaratio* (wyjawienie) i *definitio* ma jedno tylko słowo: *Erklärung* (wyjaśnienie); a stąd musimy z surowości wymagania, wzbraniającego wyjaśnieniom filozoficznym zaszczytnej nazwy definicji, nieco spuścić, i całą tę uwagę ograniczyć do tego, że definicje filozoficzne powstają tylko jako wykłady pojęć danych, matematyczne zaś jako konstrukcje pojęć zasadniczo urobionych; tamte tylko analitycznie przez rozczłonkowanie (którego zupełność nigdy nie jest pewna apodyktycznie), te — syntetycznie, więc *tworzą* samoż pojęcie, gdy przeciwnie tamte wyjaśniają je tylko. Stąd wynika:

a) że w filozofii nie trzeba naśladować matematyki daniem definicji z góry, chyba na próbę jeno. Bo ponieważ są one rozczłonkowaniami pojęć danych, więc też pojęcia te, lubo jeszcze zagmatwane, idą naprzód, a wykład niezupełny idzie przed zupełnym, tak że z kilku znamion, jakiegoś wydobyli z nieukończonego jeszcze rozczłonkowania, możemy wnioskować to i owo wprzód, zanim dotrzemy do wykładu zupełnego, tj. do definicji; jednym słowem, że w filozofii definicja, jako odmierzona [*abgemessene*] wyrazistość, powinna raczej zamykać dzieło, aniżeli je otwierać²¹⁷. Przeciwnie w matematyce

²¹⁷W filozofii nie trzeba naśladować matematyki daniem definicji z góry, chyba na próbę jeno (...) w filozofii definicja, jako odmierzona [*abgemessene*] wyrazistość, powinna raczej zamykać dzieło, aniżeli je otwierać — filozofia roi się od błędnych definicji, zwłaszcza takich, co rzeczywiście zawierają pierwiastki do definicji, ale jeszcze nie w zupełności. Otóż, gdyby się nic zgola nie mogło począć z jakimś pojęciem, zanim by się go nie zdefiniowało, to by bardzo źle było z wszelkim filozofowaniem. Ale ponieważ, o ile starczą pierwiastki (rozczłonkowania), zawsze da się zrobić z nich dobry i bezpieczny użytek, więc z korzyścią można się posługiwać i ułomnymi definicjami, tj. zdaniem, które nie są jeszcze właściwie definicjami, ale zresztą są prawdziwe, a więc przybliżeniami ku nim. W matematyce definicja należy *ad esse* [=do bytu], w filozofii *ad melius esse* [=do lepszego bytu]. Pięknie jest, ale częstokroć bardzo trudno dobrać się do tego. Prawnicy wciąż jeszcze poszukują definicji do swego pojęcia o prawie. [przypis autorski]

nie mamy żadnego pojęcia przed definicją, bo przez nią dopiero pojęcie zostaje danym; od niej więc musi też i może ona zawsze zaczynać.

b) Definicje matematyczne nie mogą nigdy się mylić. Bo ponieważ pojęcie zostaje dopiero danym przez definicję, więc zawiera właśnie to jeno, co definicja chce, aby przez nie było pomyślanym. Atoli, chociaż co do treści nic tam niewłaściwego zajść nie może, niekiedy przecież, lubo rzadko tylko, można pobłądzić w formie (w wysłowieniu), mianowicie pod względem ścisłości. I tak pospolite wyjaśnienie okręgu koła, że jest to linia krzywa, której wszystkie punkty od jednego (środkowego) są równo oddalone, ma tę wadę, że określenie: krzywa, niepotrzebnie tu wpleciono. Bo powinno być osobne twierdzenie, które wywnioskowuje się z definicji i łatwo może zostać dowiedzionym, że każda linia, której wszystkie punkty od jednego są równo oddalone, jest krzywą (żadna jej część nie jest prostą). Definicje analityczne natomiast mogą się mylić wielorako, czy to wprowadzając znamiona, które rzeczywiście w pojęciu nie tkwiły, czy też szwankując pod względem dokładności, stanowiącej istotę definicji, gdyż nie można być całkiem pewnym zupełności jego rozczłonkowania. Z tego powodu metoda matematyki w definiowaniu nie daje się naśladować w filozofii.

2. *O pewnikach.* Są one syntetycznymi zasadami *a priori*, o ile są bezpośrednio pewne. Otóż pojęcie nie daje się połączyć z drugim syntetycznie a jednak bezpośrednio, bo ażebyśmy mogli wyjść poza jakieś pojęcie, potrzebnym jest trzecie pośredniczące poznanie. A że filozofia jest tylko poznanie rozumowym według pojęć, więc nie znajdziemy w niej żadnej zasady, zasługującej na nazwę pewnika. Matematyka natomiast może mieć pewniki, gdyż za pośrednictwem konstrukcji pojęć zdoła w unaocznieniu przedmiotu powiązać z sobą jego orzeczenia *a priori* i bezpośrednio, np. że trzy punkty leżą zawsze na jednej płaszczyźnie. Przeciwnie zdanie syntetyczne z samych jeno pojęć nigdy nie może być bezpośrednio pewnym, np. zdanie: wszystko, co się dzieje, ma swoją przyczynę; bo muszą się obejrzeć za czymś trzecim, mianowicie za warunkiem określenia czasowego w doświadczeniu, a nie mogłem poznać takiej zasady wprost bezpośrednio z samych pojęć tylko. Myślowe więc zasady są czymś zupełnie innym, aniżeli naoczne, tj. pewniki. Tamte wymagają zawsze jeszcze jakiegoś wywodu, bez którego te drugie mogą się obejść najzupełniej; a ponieważ te z tej samej przyczyny są oczywiste, czego zasady filozoficzne, przy całej pewności swojej, nigdy przecie osiągnąć nie zdołają, więc nieskończenie wiele brakuje do tego, ażeby jakiegokolwiek zdanie syntetyczne czystego i transcendentalnego rozumu, było tak oczywistym (choć tak uparcie wyrażać się zwykło) jak zdanie, że dwa a dwa — to cztery. W Analityce, przy wykazie zasad czystego rozsądku, wspomniałem wprawdzie także o niejakiach pewnikach oglądu, ale tamże przywiedziona zasada nie była sama pewnikiem, lecz do tego jeno służyła, by podać zasadę możliwości pewników w ogóle, a sama była jeno zasadą z pojęć. Bo nawet możliwość matematyki musi być wykazana w filozofii transcendentalnej. Filozofia tedy nie ma wcale pewników i nie wolno jej nigdy swoich zasad *a priori* nakazywać wręcz, lecz musi ona przystać na to, żeby swoje prawo do nich uzasadniła gruntownym wywodem.

3. *O dowodzeniach okazowych.* Tylko dowód apodyktyczny, o ile jest naocznym, może się zwać dowodzeniem okazowym (*demonstratio*). Doświadczenie uczy nas wprawdzie, że coś jest, lecz nie uczy, że to innym wcale być by nie mogło. Stąd też empiryczne zasady dowodowe nie mogą dostarczyć dowodu apodyktycznego. Z pojęć zaś *a priori* (w poznawaniu dyskursywnym) nigdy nie może wypłynąć pewność oglądowa, tj. oczywistość, choćby zresztą sąd był apodyktycznie pewnym. Więc matematyka tylko zawiera dowodzenia okazowe, gdyż poznanie swoje wydobywa nie z pojęć, lecz z ich konstrukcji, tj. z oglądu, jaki może dać *a priori* zgodnie z pojęciami. Nawet postępowanie algebry z jej równaniami, z których przez redukcję wysnuwa prawdę wraz z dowodem, nie jest wprawdzie geometryczną, lecz znamioną przecie konstrukcją, w której za pomocą znaków przedstawia się w oglądzie — pojęcia, zwłaszcza o stosunku wielkości, i nie zważając nawet na czynnik wynajdywania [*das Heuristische*], wszystkie wnioski zabezpiecza od błędów w ten sposób, że każdy z nich kładzie nam przed oczyma. Poznawanie filozoficzne przeciwnie musi się wyrzec tej korzyści, bo musi rozważać ogół zawsze *in abstracto* (za pomocą pojęć), kiedy matematyka może roztrząsać ogół *in concreto* (w poszczególnym oglądzie) a jednak za pomocą czystego wyobrażenia *a priori*, przy czym każdy mylny krok widocznym się staje. Wolałbym więc pierwsze nazwać raczej *dowodami akroamatycznymi*

(dyskursywnymi [wykładowymi]), gdyż przeprowadzić się dają tylko za pomocą samych wyrazów (przedmiotu w myślach), niż *dowodzeniami okazowymi*, które, jak zapowiada już samo wyrażenie, rozwijają się przez unaocznienie przedmiotu.

Z tego wszystkiego wynika tedy, że nie przystoi naturze filozofii, zwłaszcza na polu czystego rozumu chełpić się chodem dogmatycznym i stroić się w tytuły i wstęgi matematyki, do zakonu której zgoła przecie nie należy, chociaż ma wszelkie powody do nadziei siostrzanego z nią zjednoczenia. Tamto są próżne uroszczenia, które się nigdy nie ziszczą, owszem muszą udaremnić jej zamiar, by wykryć mamidła rozumu zapominającego o swych granicach, i za pośrednictwem dostatecznego wyjaśnienia pojęć naszych sprowadzić zarozumiałość spekulacji do skromnego, ale gruntownego samopoznania. Rozum tedy nie będzie mógł w swoich transcendentalnych zakusach tak ufnie patrzeć przed siebie, jak gdyby odbyta już przezeń droga prowadziła prosto do celu; i nie będzie mógł na wzięte przez się za podstawą przesłanki liczyć tak odważnie, iżby nie potrzeba już było nieraz się jeszcze oglądać poza siebie i baczyć pilnie, czy w rozwinięciu wniosków nie wykażą się błędy, przeoczone w zasadach, wymagając koniecznie albo ściślejszego ich określenia, albo też całkowitej przemiany.

Wszystkie zdania apodyktyczne (czy są dowodliwe czy też bezpośrednio pewne) dzielę na *dogmata* i *mathemata*²¹⁸. Zdanie bezpośrednio syntetyczne z pojęć jest to *dogma*; natomiast także zdanie z konstrukcji pojęć jest to *mathema*. Sądy analityczne nie uczą nas właściwie o przedmiocie nic więcej ponad to, co się już mieści w pojęciu, jakie o nim mamy, ponieważ nie rozszerzają one poznania poza pojęcie podmiotu, lecz tylko objaśniają to pojęcie. Nie mogą więc zwać się słusznie dogmatami (który to wyraz może by się dało przetłumaczyć przez wyrzeczenia [*Lehrsprüche*]). Z pomiędzy zaś dwu wspomnianych rodzajów zdań syntetycznych *a priori*, według zwykłego sposobu mówienia, tylko te, co należą do poznawania filozoficznego, mogą mieć tę nazwę; i z trudnością chyba twierdzenia arytmetyczne czy geometryczne dałoby się nazwać dogmatami. I tak ten zwyczaj potwierdza dane przez nas wyjaśnienie, że tylko sądy z pojęć, nie zaś z konstrukcji pojęć, zwać się mogą dogmatycznymi.

Otóż cały czysty rozum w swoim spekulatywnym jedynie użyciu nie posiada ani jednego bezpośrednio syntetycznego sądu z pojęć. Bo przez idee nie zyskuje on, jakieśmy wykazali, żadnych syntetycznych sądów, co by miały ważność przedmiotową; przez pojęcia rozsądkowe zaś ustala on wprawdzie niewątpliwe zasady, lecz nie bezpośrednio z pojęć, tylko zawsze pośrednio przez odniesienie tych pojęć do czegoś zupełnie przypadkowego, mianowicie do *możliwego doświadczenia*, gdyż one, przypuściwszy je (coś jako przedmiot możliwych doświadczeń), mogą być zaiste apodyktycznie pewne, lecz same w sobie (bepośrednio) nie mogą nawet zostać poznane *a priori*. I tak nikt zdania: wszystko, co się dzieje, ma swoją przyczynę, nie może gruntownie zrozumieć z samego jeno tego danego pojęcia. Stąd nie jest ono dogmatem, chociaż na innym stanowisku, mianowicie na jedynym polu swego możliwego zastosowania, tj. w doświadczeniu, może być doskonałe i apodyktycznie dowiedzionym. Nazywa się zasadą [*Grundsatz*], nie zaś *twierdzeniem* [*Lehrsatz*], lubo dowiedzionym być musi dlatego, że ma tę szczególną własność, iż ono dopiero samo umożliwi swój argument, mianowicie doświadczenie i przy niem zawsze z góry musi być przypuszczone.

Jeżeli zaś w użyciu spekulatywnym czystego rozumu nie ma wcale dogmatów i co do treści, więc wszelka metoda *dogmatyczna*, czy zapożyczona u matematyka, czy też mająca przybrać właściwy sobie zakrój [*Manier*], jest sama przez się niestosowną. Bo ona zakrywa jeno omyłki i błędy i zwodzi filozofię, której właściwym zadaniem jest ukazywać wszystkie kroki rozumu w najjaśniejszym ich świetle. Mimo to metoda może być bądź co bądź *systematyczną*. Bo rozum nasz (podmiotowo) sam jest systematem, ale w czystym użyciu swoim, za pośrednictwem pojęć jeno; systematem tylko poszukiwania zasad jedni, do której doświadczenie wyłącznie dostarczyć może tworzywa. O właściwej zaś metodzie filozofii transcendentalnej nic tu powiedzieć się nie da, ponieważ mamy tu do czynienia tylko z krytyką naszych zasobów, czy możemy gdziekolwiek się zabudowywać i jak wysoko

²¹⁸*dogmata* i *mathemata* — gr. *δῶγμα* od *δοκέω*: mniemam; gr. *μάθημα* od *μανθάνω*: uczyć się, poznaję. [przypis tłumacza]

wznieść zdolamy budowlę naszą z tego tworzywa, jakie posiadamy (z czystych pojęć *a priori*).

Pierwszego oddziału rozdział drugi. Karność czystego rozumu ze względu na jego użycie polemiczne

Rozum we wszystkich przedsięwzięciach swoich powinien się poddać krytyce i nie może czynić uszczerbku jej wolności żadnym zakazem, jeśli nie chce zaszkodzić sobie samemu i ściągnąć szkodliwego na się podejrzenia, nie ma tu nic tak ważnego, co do pożytku, nic tak świętego, co by się śmiało uchylać od tej badawczej i mustrującej rewizji, która nie zna żadnych względów dla osoby. Na tej wolności polega nawet istnienie rozumu, nie posiadającego powagi dyktatorskiej, bo jego wyrok jest zawsze tylko jednogłośną zgodą obywateli wolnych, z których każdy powinien móc wyrazić swoje wątpliwości, a nawet swoje *veto* [=nie pozwalam].

Ale chociaż rozum nigdy nie może się *uchylać* od krytyki, to nie zawsze też ma powód *lękać się* jej. Atoli czysty rozum w swym użyciu dogmatycznym (nie matematycznym) nie tak bardzo jest świadom najściślejszego zachowywania praw swoich naczelnych, żeby się nie musiał z nieśmiałością, ba, z całkowitym odrzuceniem wszelkiej uroszczonej dogmatycznej powagi, stawić przed krytycznym okiem rozumu wyższego a sędziowskiego.

Inaczej jednak zupełnie jest wtedy, gdy nie z oceną sędziego, lecz z pretensjami swych współobywateli ma do czynienia, i przeciw nim jedynie ma się bronić. Bo ponieważ ci chcą być również dogmatycznymi, lubo w zaprzeczeniu, jak tamten w twierdzeniu, zachodzi więc usprawiedliwienie *κατ' ἀνθρώπων* [=ad hominem, dowodzenie ściąające się do osoby], ubezpieczające przeciwko wszelakiemu uszczerbkowi i zapewniające posiadanie oparte na tytule prawnym [*einen titulirten Besitz*], które nie potrzebuje się *lękać* żadnych cudzych uroszczeń, aczkolwiek nie może być dostatecznie dowiedzionym *κατ' ἀλήθειαν* [*ad veritatem*, =co do prawdy rzetelnej].

Przez polemiczne użycie rozumu czystego pojmuję tedy obronę jego zdań przeciw dogmatycznym ich zaprzeczeniom. Nie chodzi tu więc o to, czy jego twierdzenia nie są może również mylne, lecz tylko o to, że nikt nigdy nie zdoła z apodyktyczną pewnością (a nawet bodaj z większym jeno pozorem) utrzymać czegoś odwrotnego. Wówczas bowiem nie jesteśmy przecie posiadaczami z łaski [*bittweise*], kiedy mamy przed sobą jakiś, choćby niewystarczający tytuł posiadania, i kiedy pewnym jest, że nikt nie potrafi nigdy dowieść nieprawności tego posiadania.

Jest coś zasmucającego i przygnębiającego w tym, że w ogóle istnieje antytetyka czystego rozumu i że ten, co wyobraża najwyższy trybunał dla wszystkich kłótni, ma sam z sobą w spór popadać. Wprawdzie roztoczyła się przed nami powyżej taka jego pozorną antytetyką; ale okazało się, że polegała na nieporozumieniu, ponieważ mianowicie, zgodnie z pospolitym uprzedzeniem, brano zjawiska za rzeczy same w sobie, i wymagano tedy bezwzględnej zupełności ich syntezy, w ten lub inny sposób (choć ona niemożliwą była jednakowo na oba sposoby), czego przecież zgoła się nie można spodziewać po zjawiskach. Nie było więc wówczas wcale rzeczywistej *sprzeczności rozumu* z sobą samym wobec zdań: szereg *danych samych w sobie* zjawisk ma bezwzględnie pierwszy początek — i: szereg ten jest wręcz i *sam w sobie* bez wszelkiego początku; bo oba zdania utrzymują się wybornie obok siebie, gdyż *zjawiska* co do istnienia swego (jako zjawiska) są *same w sobie* niczym tj. są czymś sprzecznym w sobie, a więc ich pojęcie musi naturalnie pociągnąć za sobą sprzeczne wnioski.

Ale takiemu nieporozumieniu nie można zapobiec i przez to spór rozumu załatwić, gdyby się dajmy na to utrzymywało teistycznie: *istnieje najwyższe jestestwo* — i na odwrót ateistycznie: nie ma najwyższego jestestwa; albo też, w psychologii: wszystko, co myśli, ma bezwzględną trwałą jedność, a więc różni się od wszelkiej przemijającej materialnej jedności, któremu to zdaniu przeciwstawiłoby się drugie: dusza nie jest niematerialną jednością i nie może zostać wyjęta spod przemienności. Bo przedmiot pytania jest tu wolny od wszelkiego czynnika obcego, sprzecznego z jego przyrodą, a rozsądek ma do czynienia tylko z *rzeczami samymi w sobie*; a nie ze zjawiskami. Znalazłaby się tu zaiste sprzeczność prawdziwa, gdyby jeno czysty rozum po stronie przeczącej miał coś takiego do powiedzenia, co by się zbliżało do podstawy jakiegoś zapatrywania; gdyż co się tyczy krytyki argumentów twierdzenia dogmatycznego, na tę można mu swobodnie zezwolić,

nie porzucając przez to zdań swoich, mających za sobą bądź co bądź interes rozumu, na co przeciwnik powołać się nie może.

Nie podzielam ja, co prawda, mniemania, wygłaszanego tak często przez wybornych i rozważnych mężów (np. Sulzera²¹⁹), gdy uczuwali słabość dowodów dotychczasowych, jakoby można się było spodziewać, iż kiedyś wynajdzie się jeszcze oczywiste dowodzenia dwu zdań kardynalnych naszego czystego rozumu: jest Bóg, jest życie przyszłe. Raczej pewny jestem, że się to nigdy nie stanie. Bo skąd weźmie rozum podstawę do takich syntetycznych zapatrywań, co się nie odnoszą do przedmiotów doświadczenia i ich wewnętrznej możliwości? Ale apodyktycznie pewnym też jest, iż nigdy nie wystąpi żaden człowiek, który by mógł udowodnić z najmniejszym choćby pozorem prawdy, a cóż dopiero dogmatycznie, zdanie *odwrotne*. Bo ponieważ mógłby tego dokonać czystym jeno rozumem, to musiałby wziąć na się dowodzenie, że jestestwo najwyższe, że myślący w nas podmiot, jako czysta umysłowość, są *niemożliwe*. Ale skąd powźmie wiadomości, co by go uprawniły do sądzenia syntetycznie o rzeczach poza wszelkim możliwym doświadczeniem? Możemy więc być zupełnie bez troski, co do tego, żeby ktoś kiedykolwiek dowiódł zdania odwrotnego; stąd nie potrzebujemy też dumać nad szkolarskimi dowody, lecz wciąż możemy przyjmować owe zdania, które doskonale się wiążą ze spekulatywnym interesem naszego rozumu w empirycznym użyciu, a nadto są jedynymi środkami zjednoczenia go z interesem praktycznym. Dla przeciwnika (którego tu traktować należy nie tylko jako krytyka) mamy w pogotowia swoje *non liquet* [=to nie jest jasne]²²⁰, które go nieochybnie musi mieszać, my zaś nie lękamy się zwrócenia tego zarzutu do nas, mając ustawicznie w zapasie podmiotową maksymę rozumu, jakiej przeciwnikowi z konieczności brakuje, a pod której ochroną możemy przypatrywać się spokojnie i obojętnie wszystkim jego ciosom zadawanym w powietrze.

Tym sposobem nie ma właściwie wcale antytetyki czystego rozumu. Bo jedyne dla niej bojowiska szukać by trzeba na polu czystej teologii i psychologii; ten grunt atoli nie utrzyma żadnego szermierza w całym jego uzbrojeniu i z orężem, którego by się lękać należało. Może on tylko wstąpić z szyderstwem i przechwałkami, co wyśmiać można jako zabawę dziecinną. Ta pocieszająca uwaga przywraca męstwo rozumowi, bo na czymże by się on zresztą oparł, gdyby, mając jedyne powołanie do usuwania wszelkich zbłąkań, sam w sobie się rozprzągł, nie mogąc się spodziewać spokoju i bezpiecznego posiadania?

Wszystko, co przyroda sama rozporządza, jest dobrem w jakimś celu. Nawet trucizny służą ku temu, by przemagały nad truciznami, tworzącymi się we własnych sokach naszych; nie powinno ich tedy brakować w całkowitym zbiorze środków leczniczych (ap-tece). Zarzuty przeciwko wmówieniom i zarozumiałości naszego spekulatywnego jeno rozumu są podane przez samą przyrodę tego rozumu, muszą więc mieć jakieś dobre przeznaczenie i zamiar, których nie należy puszczać z wiatrem. Czemu Opatrzność niektóre przedmioty, chociaż się one wiąże a najwyższym interesem naszym, postawiła tak wysoko, że nam niemal dozwolono tylko spotykać je w niewyraźnym i przez nas samych w wątpliwość podawanym spostrzeganiu, przez co śledcze spojrzenia są raczej podrażnione niż zaspokojone? Czy pożytecznym jest, ze względu na takie widoki, ośmielać się na zuchwałę określenia, to co najmniej rzecz wątpliwa, a może nawet szkodliwa. W każdym atoli razie i bez wątpienia pożytecznym jest dać zarówno badającemu jak oceniającemu rozumowi zupełną wolność, by mógł bez przeszkody zająć się własnym interesem, który doznaje poparcia zarówno przez to, gdy się wiedzy rozumu naznacza obręby, jak i gdy się go rozszerza, a który zawsze cierpi, jeśli się cudze ręce mieszają, by wbrew przyrodzonemu pochodowi rozumu, kierować nim wedle zamiarów wymuszonych.

Dozwólcie więc, aby wasz przeciwnik mówił jeno rozumnie, i zwalczajcie go tylko bronią rozumu. Zresztą pozbądźcie się troski o dobrą sprawę (interesu praktycznego), gdyż ta w spekulatywnym jeno sporze nigdy w grę nie wchodzi. Spór nie odkrywa wtedy nic innego, tylko pewną antynomię rozumu, która, zasadzając się na jego przyrodzie, musi

²¹⁹Sulzer, Jan Jerzy (1720–1779) — filozof, głównie estetyk, niemiecki, autor dzieła *Allgemeine Theorie der schönen Künste*, był jednym z tych, co wobec panującego w owym czasie racjonalizmu uwydatniali wielkie znaczenie uczucia zarówno pod względem poznawczym jak moralnym. [przypis redakcyjny]

²²⁰*non liquet* — starorzymskie wyrażenie prawne, wskazujące, że dostarczone dowody nie są jeszcze przekonujące, że zatem sprawę na nowo roztrząsnąć potrzeba, jeśli się znajdą inne jakieś dokumenty. [przypis redakcyjny]

zostać koniecznie przesłuchaną i ocenioną. Spór ją rozwija przez rozpatrzenie jej przedmiotu z dwu stron, i prostuje jej sąd przez jego ograniczenie. Co tutaj jest spornym, to nie *sprawa*, lecz *ton*. Bo zawsze wam jeszcze pozostanie dosyć, byście przemawiali usprawiedliwionym wobec najostrożniejszego rozumu językiem silnej *wiary*, chociaż musieliście zaniechać języka *wiedzy*.

Gdyby się miało zapytać chłodnego, do równowagi sądu jakby stworzonego *Dawida Hume'a*: co was spowodowało, żeście mozolnie wydlubanymi wątpliwościami podkopali tak pocieszające dla człowieka i tak pożyteczne wmówienie, iż jego przenikliwość rozumowa wystarcza do uznania i do określonego pojęcia jestestwa najwyższego: to by on odpowiedział: Nic, jeno zamiar posunięcia rozumu dalej w jego samopoznaniu, a zarazem pewna niechęć do przymusu, jaki chcą zadać rozumowi, przechwalając się nim, a równocześnie przeszkadzając mu, by złożył szczere wyznanie swoich ułomności, jakie mu się uwidoczniły przy badaniu siebie samego. — Gdybyście natomiast zapytali oddanego jedynie nudom *empirycznego* użytkownika z rozumu, i niechętnego wszelkiej transcendentnej spekulacji *Priestley'a*²²¹, jakie on miał pobudki do zaprzeczenia naszej duszy wolności i nieśmiertelności (nadzieja życia przyszłego jest u niego oczekiwaniem tylko cudu zmartwychwstania), do podważania dwu takich filarów wszelkiej religii, on, co jest sam pobożnym i gorliwym nauczycielem religii; to by nic innego odpowiedzieć nie mógł, tylko że pobudką był mu interes rozumu, tracącego na tym, gdy pewne przedmioty chcemy usunąć spod praw przyrody materialnej, jedynych, jakie dokładnie znamy i określić możemy. Wydawałoby się niesłusznym zniesławiać takiego, co swoje paradoksalne zapatrywania umie zjednoczyć z zamiarem religijnym i krzywdzić dobrze myślącego męża dlatego, że nie umie sobie poradzić, skoro tylko zejdzie z pola nauki o przyrodzie. Ale też sama łaska powinna stać się również udziałem niemniej dobrze usposobionemu i w swoim charakterze moralnym nieskalanemu Hume'owi, który swojej oderwanej spekulacji dlatego nie może porzucić, iż słusznie utrzymuje, że jej przedmiot leży całkiem poza granicami przyrodoznawstwa na polu czystych idei.

Cóż tedy tutaj zrobić, zwłaszcza ze względu na niebezpieczeństwo, jakie stąd grozić się zdaje dobru ogólnemu? Nie ma nie naturalniejszego, nie słuszniejszego nad postanowienie, które winniście powziąć z tego powodu. Niech sobie ci ludzie pracują; jeśli tylko mają talent: jeśli okazują głębokie i nowe poszukiwania; jednym słowem, jeśli tylko okazują rozum; to bądź co bądź rozum na tym zyskuje. Chwytając się innych środków, niż środków nieskrępowanego rozumu, wrzeszcząc o zbrodni stanu, zwołując pospólstwo, nie znające się zgoła na tak subtelnych robotach, jak gdyby do gaszenia pożaru, ośmieszacie się jeno. Bo nie ma tu wcale mowy o tym, co dla dobra ogólnego jest korzystnym czy szkodliwym, lecz tylko o tym, jak dalece zająć też może rozum w swojej spekulacji odrywającej się od wszelkiego interesu, i czy można na nią w ogóle cośkolwiek liczyć, lub też raczej zaniechać jej zupełnie na rzecz praktyczności. Zamiast więc wyskakiwać z szablą i płatać, przypatrujcie się owszem spokojnie z bezpiecznego siedzenia krytyki temu sporowi, który dla walczących musi wypaść mozolnie, ale was zajmująco, a wobec bezkrwawego na pewno zakończenia, dla waszych wiadomości korzystnie. Bo jest to wielką niedorzecznością oczekiwać oświecenia od rozumu, a przepisywać mu z góry, po której stronie ono koniecznie paść powinno. Prócz tego rozum już sam przez się jest tak skrepowany przez rozum i trzymany w obrębach, że zgoła nie potrzebujecie zwoływać straży, ażeby tej stronie, której domyślna przewaga wydaje się wam niebezpieczną, przeciwstawić opór obywatelski. W dialektyce tej nie ma zwyczajstwa, którego byście się mieli powód obawiać.

Wielce nawet potrzebuje rozum takiego sporu, i byłoby do życzenia, żeby go wcześniej podjęto i z nieograniczonym publicznym przyzwoleniem prowadzono. Bo tym rychlej byłaby się pojawiła dojrzała krytyka, przy ukazaniu się której wszystkie te sprzeczki muszą upaść, ponieważ spierający się poznają przez nią swoje zaślepienie i uprzedzenia, które ich rozdziwiły.

²²¹ *Priestley, Józef* (1733–1804) — filozof angielski, wychodząc z zasad Locke'a, doszedł do materializmu w psychologii, lubo umiał go zespolić ze szczerym wyznawstwem dogmatów chrześcijańskich. Główne jego dzieła są: *Theory of human mind* 1775; *Disquisitions relating to matter and spirit* 1777; *The doctrine of philosophical necessity* 1777. [przypis redakcyjny]

Istnieje jakaś w przyrodzie ludzkiej nieszczerłość, która jednak ostatecznie, jak wszystko, co pochodzi od przyrody, musi zawierać usposobienie do dobrych celów; jest to mianowicie skłonność do ukrywania swoich prawdziwych usposobień, a do popisywania się jakimiś przybranymi, które się poczytują za dobre i chwalebne. Niewątpliwie wskutek tego pociągu, zarówno do tajenia się, jak i przybierania pozoru korzystnego dla siebie, ludzie nie tylko się cywilizowali, lecz nawet z wolna, w pewnej mierze, umoralniali, bo nikt pod barwiczkę przystojności, uczciwości i obyczajności nie mógł przeniknąć, więc w rzekomo istotnych przykładach dobrego, jakie widział wkoło, znajdował dla samego siebie szkołę udoskonalenia. Atoli to usposobienie do przedstawiania się lepiej, niż się jest, i do okazywania usposobień, jakich się nie ma, służy jakby tymczasowo jeno ku temu, by wyprowadzić człowieka z dzikości i kazać mu przybrać najpierw przynajmniej zakrój tego dobrego, jakie zna; następnie bowiem, gdy się rzetelne zasady już rozwinęły i przeszły w sposób myślenia, wszelką fałszywość powoli zwalczać trzeba silnie, gdyż psuje ona serce i nie pozwala wzejść dobrym usposobieniom pod chwastowiskim pięknego pozoru.

Przykro mi, że też samą nieszczerłość, udawanie i obłudę spostrzegam także w przejawach spekulatywnego sposobu myślenia, gdzie przecież ludzie daleko mniej chyba mają przeszkód ani żadnej korzyści w słusznym otwartym i szczerym odkryciu i wyznaniu myśli swoich. Bo cóż może być szkodliwszego dla wiedzy nad to, gdy nawet myśli same udzielamy sobie sfalszowane, gdy ukrywamy wątpliwości, jakie czujemy wobec naszych własnych zapatrywań, lub gdy argumentom, które nie zadowolają nas samych, nadajemy pokost oczywistości? Dopóki atoli urzędza te tajemne zamachy próżność jeno prywatna (co zazwyczaj bywa w sądach spekulatywnych, które nie budzą szczególnego interesu i niełatwo się nadają do apodyktycznej pewności); to opiera się im przeciw próżność innych *za publicznym przyzwoleniem*, a sprawy w końcu tam dochodzą, dokąd by je, lubo znacznie wcześniej, doprowadził najotwartzszy sposób myślenia i szczerłość. Gdzie jednak społeczeństwo mniema, że wykrętni rozumkowicze zmiierzają ni mniej ni więcej jeno do zachwiania głównej twierdzy pomyślności publicznej, tam wydaje się nie tylko zgodnym z roztropnością, lecz też dozwolonym, a nawet chwalebny przyjąć dobrej sprawie na pomoc raczej z pozornymi dowodami, aniżeli domniemanym jej przeciwnikom pozostawiać choćby tę tylko wyższość, by ton nasz obniżeli do miary praktycznego jeno przeświadczenia i zmuszali nas do wyznania braku spekulatywnej i apodyktycznej pewności. Myślałbym wszelako, że z zamiarem podtrzymywania dobrej sprawy nic w świecie gorzej nie da się złączyć jak podstęp, udanie i oszukaństwo. Że w odważaniu dowodów rozumowych samej jeno spekulacji wszystko dziać się winno uczciwie, to chyba jest najmniej, czego wymagać można. Ale gdyby można było na pewno liczyć choć tylko na to „najmniej”, tedy spór rozumu spekulatywnego o ważne pytania co do Boga, nieśmiertelności (duży) i wolności byłby już albo od dawna rozstrzygnięty, lub też niebawem mógłby dobiec swego końca. Tak to częstokroć szczerłość usposobienia zostaje w odwrotnym stosunku do słuszności sprawy samej, i ta ma może otwartych i prawych przeciwników więcej, niż obrońców.

Przypuszczam tedy, że mam czytelników którzy by nie chcieli, iżby słusznej sprawy broniono niesłusznymi środkami. Wobec takich czytelników jest już więc rozstrzygnięty, że wedle naszych zasad krytyki, jeśli się patrzy nie na to, co się dzieje, lecz co rzetelnie dziać się ma, nie powinno być właściwie wcale polemiki czystego rozumu. Bo jakże mogą dwie osoby prowadzić spor o rzecz, której realności żadna z nich nie zdoła przedstawić w doświadczeniu rzeczywistym, a choćby nawet możliwym tylko, nad ideą której ślęczy jeno, aby z niej wydobyć coś *więcej* niż ideę, mianowicie rzeczywistość *samegoż* przedmiotu? Jakim środkiem chcą oni wyplątać się ze sporu, kiedy żaden z nich nie zdoła uczynić swej sprawy wprost zrozumiałą i pewną, tylko potrafi sprawę swego przeciwnika zaczepiać i odpiarać? Bo taki jest los wszystkich zapatrywań czystego rozumu, że wychodząc poza warunki wszelkiego możliwego doświadczenia, za obrębem którego nie podobna nigdzie znaleźć żadnego dokumentu prawdy, a mimo to zmuszone posługiwać się prawami rozsądkowymi, które przeznaczone są jedynie do użytku empirycznego, lecz bez których nie da się zrobić ani kroku w myśleniu syntetycznym, odkrywają wciąż przeciwnikowi słabiznę swoją i nawzajem mogą tylko słabiznę przeciwnika na swą korzyść wyzyskać.

Można uważać krytykę czystego rozumu za prawdziwy trybunał dla wszelkich jego z sobą samym zatargów, gdyż nie jest ona w nie, jako bezpośrednio ściągające się do przedmiotów, także wwikłaną, lecz na to zaprowadzoną, by należytości rozumu w ogóle określała i osądzała według zasad swego pierwszego ustanowienia [*ibrer ersten Institution*].

Bez niej rozum jest jakoby w stanie natury, i nie może zapatrywaniom swoim i pretensjom nadać ważności, lub je zabezpieczyć inaczej, jak tylko z pomocą *wojny*. Krytyka natomiast, czerpiąca wszystkie swoje decyzje z zasadniczych prawideł swego własnego ustanowienia, których powagi nikt nie może w wątpliwość podawać, zapewnia nam pokój stanu prawnego, gdzie zatargu naszego nie możemy inaczej załatwić, jak za pomocą *procesu*. W pierwszym stanie kończy kłótnie *zwycięstwo*, którym się przechwalają obie strony, po którym po większej części następuje niepewny jeno pokój, zaprowadzany przez zwierzchność, narzucającą się na pośredniczkę; — w drugim stanie — *wyrok*, który uderzając w samo źródło zatargów, musi sprowadzić pokój wieczysty. Nieskończone zatargi dogmatycznego jeno rozumu zmuszają w końcu szukać uspokojenia w jakiejś krytyce tegoż rozumu i w prawodawstwie, które się na niej opiera; tak jak utrzymuje *Hobbes*²²², że stan natury jest to stan bezprawia i przemocy i że trzeba go koniecznie porzucić, by się poddać przymusowi prawnemu, który wolność naszą o tyle jeno ogranicza, żeby się z wolnością każdego innego zgadzała i przez to właśnie mogła się pogodzić z dobrem ogółu.

Do tej wolności należy także swoboda wystawiania publicznie swoich myśli, swoich wątpliwości, których sami nie możemy rozstrzygnąć, ku osądzeniu, nie narażając się przez to na osławę niespokojnego i niebezpiecznego obywatela. Leży to już w pierwotnym prawie rozumu ludzkiego, nie uznającego żadnego innego sędzi, tylko znowuż tenże rozum ludzki, w którym każdy ma głos; a ponieważ od niego wychodzić musi wszelkie polepszenie, ku jakiemu stan nasz się nadaje, więc prawo takie jest święte i nie powinno być uszczuplane. Jest też to bardzo niemądrze pewne śmiałe zapatrywania lub też zuchwałe napady na tych, co już mają po swej stronie przychylność największej i najlepszej części społeczeństwa, okrzykiwać jako niebezpieczne; bo to znaczy nadawać im ważność, jakiej by mieć zgola nie powinny. Słyszac, że jakaś niepospolita głowa miała niby wykazać nacznie, że wolność woli ludzkiej, nadzieja życia przyszłego i istnienie Boga są urojeniem, pożądam książkę jego odczytać, gdyż po talencie jego spodziewam się, iż posunie dalej moją wiedzę. A z góry wiem już całkiem na pewno, że z tego wszystkiego nic nie dokona, nie dlatego, jakobym snadź mniemał, że jestem już posiadaczem niezwalczonych dowodów na te ważne twierdzenia, lecz dlatego, że transcendentalna krytyka, wykrywszy mi cały zasób naszego czystego rozumu, przekonała mnie najzupełniej, że jak nie wystarcza on bynajmniej do twierdzących zapatrywań na tym polu, tak też samo, a nawet mniej jeszcze wiedzieć będzie, by móc o tych pytaniach przecząco cośkolwiek ustalić. Bo skądże ów przypuszczalny wolnomyślnik zaczerpie wiadomości, że np. nie ma wcale najwyższego jestestwa? Zdanie to leży poza obrębem możliwego doświadczenia, a stąd też i poza granicami wszelkiej ludzkiej wiedzy. — Dogmatycznego obrońcy dobrej sprawy przeciwko temu wrogowi nie czytałbym wcale, gdyż wiem z góry, że dlatego jeno zaczepiać będzie pozorne jego argumenty, by zrobić wejście dla swoich własnych; prócz tego złuda codzienna nie daje przecież tyle materiału do nowych uwag, ile zadziwiająca i dowcipnie obmyślona. Natomiast dogmatyczny również na swój sposób przeciwnik religii dostarczyłby krytyce mojej pożądanego zatrudnienia i pobudziłby do niejednego sprostowania jej zasad, a co do siebie samego nie wywołałby najmniejszych obaw.

Ależ młodzień, poruczoną nauczaniu akademickiemu, należy chyba co najmniej strzec przed takimi pismami i powstrzymywać od zawczesnej znajomości z tak niebezpiecznymi zdaniem, zanim nie dojrzeje jej rozważa, a raczej zanim się w niej mocno nie zakorzeni nauka, którą chcemy w nią wpoić, by mogła silnie się oprzeć wszelkiemu wmawianiu do odwrotnego twierdzenia, skądkolwiek by pochodziło?

Gdyby w sprawach czystego rozumu trzeba było pozostać przy postępowaniu dogmatycznym, i gdyby załatwianie się z przeciwnikami musiało być właściwie polemicznym tj.

²²²*Hobbes, Tomasz* (1588–1679) — przyjaciel Bacona, zwolennik absolutyzmu, gdyż bez silnego rządu nie ma (jak mówi) pokoju, bezpieczeństwa, bogactwa, towarzyskości, nauki, życzliwości. Stan natury, to stan wojny wszystkich przeciw wszystkim. Główne jego dzieła są: *De cive* 1642; *Leviathan, or the matter, form and authority of government* 1651 (po łacinie 1668); *Quaestiones de libertate, necessitate et casu* 1656. [przypis redakcyjny]

takim, żeby się wdawało w potyczkę i zbroiło w dowodzenia wprost przeciwnych twierdzeń; to zapewne nic by lepszego nie było *na razie*, lecz zarazem nic pustszego i bezowocniejszego *na stałe*, jak umieścić rozum młodzieży na czas jakiś pod opieką, i na tak długo przynajmniej uchronić od uwiedzenia. Atoli jeśli następnie, czy to ciekawość, czy modny ton wieku wciśnie jej do rąk takie pisma; to czy wtedy owo młodociane wmówienie zdoła się obronić natarciu! Ten, kto przynosi z sobą broń dogmatyczną tylko, by stawić opór napadom swego przeciwnika, i nie umie rozwikłać ukrytej dialektyki, jaka tkwi nie mniej we własnej jego piersi, jak w piersi strony przeciwnej, zobaczy dowody pozorne, mające zaletę nowości, stawione przeciw dowodom pozornym, już jej nie posiadającym, lecz raczej obudzającym podejrzenia o nadużycie łatwowierności młodzieży. Mnie ma on, że nie może lepiej okazać, iż wyrósł już z pod karności dziecinnej, jak odrzucając owe pochciwe ostrzeżenia, a mając nalóg dogmatyczny, spija truciznę, niszczącą dogmatycznie jego zasady, wielkimi łykami.

Zupełnie coś odwrotnego temu, co się tutaj doradza, dzieć się winno w wykształceniu akademickim, ale tylko zaiste zastrzegając z góry gruntowne zgłębienie krytyki czystego rozumu. Bo, ażeby jej zasady wprowadzić w wykonanie jak można najwcześniej i okazać jej dostateczną przydatność przy jak największej złudzie dialektycznej, niezbędnie potrzeba skierować tak straszne dla dogmatyka napady przeciwko słabemu jeszcze co prawda, lecz przez krytykę oświeconemu rozumowi młodzieńca i pozwolić mu zrobić próbę zbadania bezpodstawnych twierdzeń przeciwnika punkt po punkcie według owych zasad. Nie może mu być wcale trudno obrócić je w czczą parę, a tym sposobem wczesnie poczuje on własną swą siłę, by się ubezpieczyć całkowicie przed takimi szkodliwymi mamidlami, które w końcu utracić muszą dla niego wszelki pozór ludzący. A chociaż co prawda też same ciosy, co walą budynek wroga, muszą być również zgubnymi dla jego własnej spekulatywnej budowli, jeśli wznieść ją może zamyślał; to zgoła się tym nie martwi, ponieważ nie potrzebuje wcale w niej mieszkać, lecz ma jeszcze przed sobą widoki na pole praktyczne, gdzie zasadnie może się spodziewać mocniejszego gruntu, by na nim wysłać swój rozumny i zbawienny systemat.

A zatem nie ma wcale właściwej polemiki na polu czystego rozumu. Obie strony są szampierzami powietrznymi, co się borykają ze swym cieniem, gdyż wychodzą poza przyrodę, gdzie dla ich dogmatycznych chwytów nie ma nic, co by się dało objąć i utrzymać. Walczą na próżno; cienie, przerywane przez nich, zrastają się jak bohaterowie w Walhalli w jednej chwili znowuż, by się móc na powrót zabawiać w bojach niekrwawych.

Atoli nie ma też wcale dopuszczalnego sceptycznego użytkowania z czystego rozumu, które by nazwać można było zasadą *neutralności* wobec wszelkich jego zatargów. Podjudzać rozum przeciw sobie samemu, dostarczać mu broni z obu stron, a potem jego najgorętszej potyczce przypatrywać się spokojnie i szyderczo, nie dobrze to wygląda z dogmatycznego punktu widzenia, owszem, ma w sobie odcień złośliwego i drwiącego nastroju. Jeżeli się jednak przyjrzymy niepokonanemu zaślepieniu i przechwałkom rozumkowiczów, nie dającym się umiarkować żadnej krytyce; to rzeczywiście nie ma innej rady, jak chępliwości z jednej strony przeciwstawić drugą, opartą na takich samych prawach, byleby tylko wprawić rozum w zdziwienie przynajmniej oporem nieprzyjaciela, ażeby wsączyc niejaką wątpliwość w jego uroszczenia i dać posłuch krytyce. Lecz na tych wątpliwościach poprzestać całkowicie i ku temu zmierzać, by przekonanie i wyznanie swojej niewiedomości zalecić nie tylko jako środek leczniczy na zarozumiałość dogmatyczną, lecz takie jako sposób zakończenia sporu rozumu samego z sobą: to przedsięwzięcie zupełnie daremne i żadną miarą nie zda się na to, by zapewnić rozumowi uspokojenie, lecz co najwyżej jest środkiem tylko do obudzenia go z jego słodkiego snu dogmatycznego, aby jego stan poddać staranniejszemu zbadaniu.

Ale ponieważ ten sceptyczny sposób wydobycia się z przykrej kłótni rozumu wydaje się przecie niby krótką drogą do osiągnięcia trwałej filozoficznej spokojności, a przynajmniej gościńcem, obieranym chętnie przez tych, co w szyderczej pogardzie dla wszelkich poszukiwań tego rodzaju, nadają sobie, swym zdaniem, powagę filozoficzną; uważam więc za potrzebne wystawić ten sposób myślenia w jego świetle właściwym.

O niemożności sceptycznego zaspokojenia rozumu czystego, rozdwojonego z samym sobą

Świadomość niewiadomości mojej (jeśli jej nie uznamy równocześnie za konieczną) zamiast co by miała zakończyć moje badania, jest raczej właściwym powodem ich rozbudzenia. Wszelka niewiadomość tyczy się albo rzeczy, albo też określenia i granic mojego poznania. Jeżeli tedy niewiadomość jest przypadkowa, to powinna pobudzać mnie w pierwszym razie badać rzeczy (przedmioty) *dogmatycznie*, w drugim — granice mego możliwego poznania *krytycznie*. Że niewiadomość moja jest wręcz konieczną, a stąd zwalnia mnie od wszelkiego poszukiwania, wykazać to się daje nie empirycznie, z *obserwacji*, lecz tylko krytycznie przez *zgłębienie* pierwszych źródeł poznania naszego. A więc określenia granic rozumu naszego można dokonać jedynie według podstaw *a priori*; jego zaś ograniczenie, które jest poznaniem, lubo nieokreślonym, niepewności, nigdy usunąć się nie dającej, można poznać także *a posteriori* przez to, co nam przy całej wiedzy wciąż jeszcze do wiedzenia pozostaje. Owo mocą krytyki rozumu samego jedynie możliwe poznanie swojej niewiadomości jest tedy *umiejętnością*, a ta jest po prostu jeno *sposzrzeganiem*, o którym niepodobna powiedzieć, jak daleko sięgać będzie wnioszek z niego wyprowadzony. Wystawiając sobie (zgodnie ze zmysłowym pozorem) powierzchnię ziemi jako talerz, nie mogę wiedzieć, jak daleko się rozciąga. Ale doświadczenie uczy mnie, że gdziekolwiek zajdę, widzę wciąż przestrzeń wkoło siebie, ku której mógłbym dalej podążyć; stąd znam obręb swojej za każdym razem rzeczywistej znajomości ziemi, lecz nie granice wszelkiego możliwego ziemiopisu. Jeżeli zaś posunąłem się tak dalece, że wiem, iż ziemia jest kulą a jej powierzchnia powierzchnią kulistą, to mogę nawet z małej jej części, np. z wielkości jednego stopnia poznać ściśle i według zasad *a priori*, jej średnicę, a przez nią całkowite granice ziemi, tj. jej zewnętrzną powierzchnię; a chociaż co do przedmiotów na tej powierzchni się mieszczących jestem nieświadom, to przecież nie jestem nieświadom co do obszaru przez nią ujmowanego, co do jej wielkości i obrębów.

Ogół wszystkich możliwych dla posilania naszego przedmiotów wydaje się nam płaszczyzną, mającą twój pozorny widnokrąg, mianowicie to, co obejmuje cały jej obszar, a co przez nas nazwanym zostało rozumowym pojęciem bezwarunkowej całkowitości. Dosięgnięcie go empirycznie niepodobna, a określić go *a priori* wedle jakiejś zasady okazało się daremnym we wszelkich próbach. Tymczasem wszystkie przecie pytania naszego czystego rozumu rozciągają się na to, co leży poza obrębem tego widnokręgu, lub bodaj choćby na jego linii granicznej.

Sławny *Dawid Hume* był jednym z tych geografów rozumu ludzkiego, co to z pytaniami owymi załatwił się, jak mniemał, ogółem dostatecznie w ten sposób, że je wyrzucił poza obręb jego widnokręgu, którego jednak nie mógł określić. Zatrzymał się on głównie przy zasadzie przyczynowości i zauważył zupełnie trafnie, że jej prawdziwość (a nawet choćby przedmiotowa wartość pojęcia sprawczej przyczyny w ogóle) nie opiera się na żadnym wnikięciu, tj. poznaniu *a priori*, że zatem bynajmniej nie konieczność tego prawa, lecz tylko powszechna jego przydatność w biegu doświadczenia i wpływająca stąd konieczność podmiotowa, nazwana przezeń przyzwyczajeniem, wytwarza całe jego poważanie. Otóż z niemożności naszego rozumu zrobienia z tej zasady użytku, wybiegającego poza wszelkie doświadczenie, wywnioskował on nicość wszystkich uroszczeń rozumu w ogóle wybiegania poza empirię.

Postępowanie tego rodzaju w poddawaniu faktów rozumu egzaminowi a w miarę potrzeby — naganie, można nazwać surową oceną [*Censur*] rozumu. Nie ma wątpliwości, że ta surowa ocena prowadzi nieodwołalnie do *zwątpienia* o wszelkim transcendentnym użyciu zasad. Ale to dopiero krok drugi, wcale jeszcze nie kończący dzieła. Pierwszy krok w sprawach czystego rozumu, odznaczający wiek jego dzieciństwa, jest *dogmatyczny*. Dopiero co wymieniony krok drugi jest *sceptyczny* i świadczy o ostrożności rozwagi zaostrożonej przez doświadczenie. Otóż potrzebny jest jeszcze krok trzeci, przysługujący jeno dojrzałej i męskiej rozwadze, która bierze sobie za podstawę silne i co do powszechności swojej wypróbowane maksymy, mianowicie, by nie fakty rozumu, lecz sam rozum, co do całej jego możności i przydatności ku czystym apriorycznym poznaniom poddać oszacowaniu, co już nie jest surową oceną, lecz *krytyką* rozumu, przez co nie już *obręb*, lecz określone jego *granice*, nie sama niewiadomość co do jednej i drugiej części, lecz ze

względu na wszystkie możliwe pytania pewnego rodzaju, i to nie tylko domyślnie, lecz dowodnie z zasad zostaje wykazane. Tak tedy sceptycyzm jest miejscem wypoczynku dla rozumu ludzkiego, gdzie się może nad swoją dogmatyczną wędrówką zastanowić i zrobić sobie plan okolicy, w jakiej się znajduje, by móc dalszą swą drogę obrać z większym bezpieczeństwem; ale nie jest miejscem zamieszkania na stały pobyt, gdyż takie odnaleźć można dopiero w zupełnej pewności, czy to co do poznania samychże przedmiotów, czy też granic, wśród których zamyka się wszelkie nasze poznanie tych przedmiotów.

Rozum nasz nie jest snadź jakąś nieokreślnie daleko rozciągającą się równiną, której obręby poznawałoby się ogólnie jeno; musi być raczej porównany do kuli, której promień daje się obliczyć z krzywizny tuku na jej powierzchni (z przyrody syntetycznych zdań *a priori*), a stąd też na pewno podać można jej zawartość i ograniczenie. Prócz tej kuli (pola doświadczenia) nic dla niego nie jest przedmiotem; owszem nawet pytania o takie rzekome przedmioty dotyczą jedynie zasad podmiotowych wyczerpującego określenia stosunków, jakie zachodzić mogą w obrębie tej kuli pomiędzy pojęciami rozsądkowymi.

Jesteśmy rzeczywiście w posiadaniu syntetycznego poznania *a priori*, jak to wykazują zasady rozsądkowe, które antycypują doświadczenie. Choć ktoś nie może zgoła pojąć ich możliwości, to wolno mu wprawdzie wątpić z początku, czy one rzeczywiście istnieją w nas *a priori*, ale nie może jeszcze podawać tego za ich niemożliwość mocą jedynie sił rozsądku, i poczytywać wszystkich kroków, jakie rozum czyni według ich wskazówki, za nic-warte. Może tylko powiedzieć: gdybyśmy pojmowali ich źródło i rzetelność, tobyśmy mogli określić obszar i granice rozumu naszego; zanim się jednak to stanie, wszystkie twierdzenia tegoż są rzucone na ślepo. I tym sposobem nieprzerwane wątpienie o wszelkiej filozofii dogmatycznej, kroczącej bez dokonania krytyki samegoż rozumu, byłoby doskonale uzasadnione; lecz przez to niepodobna by przecie odmówić całkiem rozumowi takiego dalszego rozwinięcia, gdyby ono zostało przygotowane i ubezpieczone przez lepsze założenie podwaliny. Boć wszystkie pojęcia, ba, wszystkie pytania, zadawane nam przez czysty rozum, nie tkwią snadź w doświadczeniu, lecz znowuż właśnie w rozumie tylko; powinny więc móc zostać rozwiązanymi i pojętymi w swojej ważności czy nicości. Nie jesteśmy też uprawnieni tych zagadnień, jakoby ich rozwiązanie rzeczywiście tkwiło w przyrodzie rzeczy, odrzucać pod pozorem naszej niemożności i wzbraniać się od dalszego ich badania; rozum to bowiem sam począł te idee w swym łonie, więc ma obowiązek zdać sprawę z ich ważności czy też złudy dialektycznej.

Wszelkie sceptyczne polemizowanie zwraca się właściwie tylko przeciw dogmatykowi, co nie żywiąc nieufności do swych pierwotnych zasad przedmiotowych, tj. bez krytyki, kroczy swoją drogą majestatycznie, — a to żeby mu pomieszać szyki i przywieść go do samopoznania. Samo w sobie nie dokonywa ono niczego ze względu na to, co wiemy a czego przeciwnie wiedzieć nie możemy. Wszystkie nieudale dogmatyczne zakusy rozumu są to fakty, które poddawać surowej ocenie zawsze jest pożytecznym. Ale to wcale nie może rozstrzygać o oczekiwaniach rozumu, o nadziei lepszego powodzenia w przyszłych jego wysiłkach i zakładaniu na tym jego pretensji; sama jeno surowa ocena nie może tedy nigdy sporu o należytości rozumu ludzkiego doprowadzić do końca.

Ponieważ *Hume* jest bodaj najlotniejszym z pomiędzy wszystkich sceptyków a bezza-przeczenia najznakomitszym pod względem wpływu, jaki mieć może postępowanie sceptyczne na rozbudzenie gruntownego zbadania rozumu; warto więc zadać sobie trud wystawienia, o ile to odpowiada memu zamiarowi, pochodowi jego wniosków oraz błędów tak bystrego i szanownego męża, błędów, które przecież od śladu prawdy zaczęły.

Hume miał może na myśli, chociaż nigdy tego całkowicie nie rozwinął, że w sądach pewnego rodzaju wychodzimy poza nasze pojęcie o przedmiocie. Tego rodzaju sądy nazwałbym syntetycznymi. Jak mógłbym poza pojęcie swoje, jakie miałem do tej pory, wyjść za pośrednictwem doświadczenia, to nie budzi żadnych wątpliwości. Doświadczenie jest samo taką syntezą spostrzeżeń, pomnażającą moje pojęcie, jakie mam za pośrednictwem takiego spostrzegania, innym, do tamtego się przyłączającym. Atoli mniemamy, że możemy i *a priori* także wyjść poza nasze pojęcie i rozszerzyć poznawanie nasze. Próbujemy tego albo czystym rozsądkiem ze względu na to, co może być przynajmniej *przedmiotem doświadczenia*, lub też nawet czystym rozumem ze względu na takie własności rzeczy, albo i na istnienie takich przedmiotów, które się nigdy nie mogą ukazać w doświadczeniu. Nasz sceptyk nie rozróżnił tych dwu rodzajów sądów, jak był powinien to zrobić, i to

pomnożenie pojęć z siebie samego i to, że tak powiem samoródtwo naszego rozsądku (wraz z rozumem), bez zapłodnienia przez doświadczenie, poczytał wprost za niemożliwe, więc wszystkie rzekome jego zasady aprioryczne za urojone, i sądził, że są one po prostu przyzwyczajaniem tylko, wynikiem z doświadczenia i jego praw, a zatem prawidłami jedno empirycznymi, tj. przypadkowymi same w sobie, którym my przyznajemy mniemaną konieczność i powszechność. By zaś to zadziwiające zdanie podtrzymać, powoływał się na ogólnie uznaną zasadę o stosunku przyczyny do skutku. Bo ponieważ żadna władza rozsądkowa nie może nas od pojęcia jakiejś rzeczy prowadzić do istnienia jakiejś innej, która by przez to daną była w sposób powszechny i konieczny: więc sądził, że może stąd wywnioskować, iż bez doświadczenia nie posiadamy nic, co by zdołało pomnożyć pojęcie nasze i uprawnić do takiego sądu rozszerzającego się sam przez się *a priori*. Że światło słoneczne, oświetlające wosk, topi go równocześnie, gdy przeciwie glinę czyni twardą, tego rozsądek nie mógłby odgadnąć z pojęć, jakieśmy wprzód mieli o tych rzeczach, a ten mniej nie mógłby wywnioskować prawidłowo; i doświadczenie tylko może nas nauczyć tego prawa. Natomiast widzieliśmy w Logice transcendentalnej, że lubo nigdy nie zdołamy wyjść *bezpośrednio* poza treść pojęcia nam danego, możemy przecież całkiem *a priori*, co prawda w odniesieniu do czegoś trzeciego, mianowicie do możliwego doświadczenia, więc bądź co bądź *a priori*, poznać prawo powiązania z innym rzeczami. Kiedy zatem twardy poprzednio wosk topnieje, to mogę poznać *a priori*, że coś musiało zajść wprzód (np. ciepło słoneczne), po czym to nastąpiło według prawa stałego, aczkolwiek, bez doświadczenia, nie mógłbym ani ze skutku poznać przyczyny, ani też z przyczyny poznać skutku *a priori* i bez wskazówki doświadczałnej *w sposób określony*. Otóż z przypadkowości naszego określania *według prawa* zawnioskował on mylnie o przypadkowości *samogóż prawa*, i wychodzenie z pojęcia o jakiejś rzeczy do możliwego doświadczenia (co dzieje się *a priori* i wytwarza jego przedmiotową realność) pomieszał z syntezą przedmiotów rzeczywistego doświadczenia, która zaiste jest wciąż empiryczną; a przez to z zasady pokrewieństwa, mającej swą siedzibę w rozsądku i orzekającą konieczne powiązanie, uczynił prawidłem kojarzenia się, które napotyka się tylko w wyobraźni odtwarzającej i przedstawiać może przypadkowe jeno, wcale nie przedmiotowe połączenia.

Sceptyczne atoli błędy tego zresztą tak nadzwyczajnie bystrego męża wynikły głównie z pewnego braku, wspólnego mu ze wszystkimi dogmatykami, mianowicie, że nie ogarnął systematycznie wszystkich rodzajów apriorycznej syntezy rozsądku. Wówczas bowiem, że tu o innych nie wspomnę, uznalby np. *zasadę trwałości* za taką, która podobnie jak zasada przyczynowości, antycypuje doświadczenie. Przez to mógłby także wytknąć określone granice rozsądkowi, rozszerzającemu się *a priori*, i czystemu rozumowi. Ale ponieważ on ujmując rozsądek nasz tylko *w obręby*, nie zaś *w granice* i wytwarza wprawdzie ogólną nieufność, lecz nie daje określonej znajomości o nieuniknionej dla nas niewiedzy; ponieważ niektóre zasady rozsądku poddaje surowej ocenie, lecz nie kładzie tego rozsądku co do całej jego możliwości na próbnej wadze krytyki, i odmawiając mu tego, czego on rzeczywiście dostarczyć nie może, idzie dalej i zaprzecza mu wszelkiej władzy do rozszerzenia się *a priori*, lubo nie poddał całej tej władzy oszacowaniu: więc spotyka go to, co zawsze jest pogiębieniem sceptycyzmu, mianowicie że on sam ulega powątpiewaniu, gdyż zarzuty jego opierają się tylko na faktach, które są przypadkowe, nie zaś na zasadach, które mogą wywołać zrzeczenie się prawa do twierdzeń dogmatycznych.

A że przy tym nie zna on różnicy między uzasadnionymi pretensjami rozsądku a dialektycznymi uroszczeniami rozumu, przeciwko którym przecie głównie zwrócone były jego napady: więc rozum, którego całkiem osobliwy polot nie doznał tu bynajmniej zataśmowania, lecz tylko przeszkody, czuje przestrzeń do swego rozszerzenia się nie zamkniętą i nie może być nigdy całkowicie powstrzymanym od zakusów swoich, chociaż tu i owdzie doznaje szarpnięcia. Bo przeciwko napadom przybiera się w ryszstunek ku obronie i tym bardziej podnosi głowę, by żądania swe przeprowadzić. Zupełny atoli obrachunek całego jego majątku i wypływające stąd niewątpliwe przeświadczenie o szczupłym posiadaniu, przy czczości wyższych pretensji, usuwa upór wszelki i skłania do zadowolenia się w spokoju ograniczoną wprawdzie, lecz bezsporną własnością.

Dla niekrytycznego dogmatyka, który nie zmierzył dziedziny swego rozsądku, więc nie określił według zasad granic swego możliwego poznania, który zatem nie wie już z góry, co może, lecz zamierza dowiedzieć się o tym za pomocą prób jedynie, te sceptyczne

napady są nie tylko niebezpieczne, lecz nawet zgubne. Bo jeśli go się pochwyci bodaj na jednym tylko twierdzeniu, którego nie może udowodnić, a jego złudy nie potrafi rozwikłać według zasad, to pada podejrzenie na wszystkie inne, choćby nie wiem jak były ponętne.

Tak więc sceptyk jest dozorcą karcącym [*Zuchtmeister*] dogmatycznego rozumkowicza i zwraca go ku zdrowej krytyce samegoż rozsądku i rozumu. Jeżeli dotarł aż tam, to nie potrzebuje się lękać żadnej napaści; bo wówczas wyróżnia posiadłość swoją od tego, co leży całkiem poza nią, do czego żadnych nie rości pretensji i o co też nie może być uwikłany w żadne kłótnie. Sceptyczne tedy postępowanie samo w sobie nie *zaspokaja* wprawdzie pytań rozumu, lecz ćwicząc *przygotowuje* go, by rozbudzić jego ostrożność i wskazać gruntowne środki, mogące go ubezpieczyć w jego prawowitych posiadłościach.

Pierwszego oddziału rozdział trzeci. Karność czystego rozumu ze względu na hipotezy

Skoro już z krytyki rozumu naszego tyle w końcu wiemy, że w jego czystym i spekulatywnym zastosowaniu istotnie nic a nic wiedzieć nie możemy; to czy by nie powinna ona otworzyć tym szerszego pola dla *hipotez*, gdzie przynajmniej dozwolono dumać i mniemać, chociaż nie twierdzić na pewno?

Jeśli wyobraźnia nie ma wprost *marzyć* [*schwärmen*], lecz pod surowym nadzorem rozumu *dumać* [*dichten*]; to powinno być zawsze wprzód coś zupełnie pewnego i nie urojonego, czyli nie samo jeno mniemanie, a tym jest *możliwość* samegoż przedmiotu. Wówczas co do jego rzeczywistości wolno jest zaiste uciekać się do mniemania, które jednak, by nie być bezpodstawnym, powinno z tym, co jest rzeczywiście danym a więc pewnym, wiązać się ściśle jako powód wyjaśniający, i wtedy zowie się *hipotezą*.

A ponieważ o możliwości dynamicznego powiązania *a priori* nie możemy sobie wyrobić najmniejszego pojęcia, a kategoria czystego rozsądku nie służy do tego, by takie powiązanie wymyślać, lecz tylko by je zrozumieć tam, gdzie się ono napotyka w doświadczeniu; nie możemy więc ani jednego przedmiotu wedle jakiejś nowej i empirycznie wykazać się nie dającej właściwości, zgodnie z tymi kategoriami źródłowo wymyślić i wziąć go za podstawę jakiejś dozwolonej hipotezy; bo to by znaczyło poddawać rozumowi czcze urojenia mózgu, zamiast pojęć o rzeczach. I tak nie wolno wydumywać sobie jakichś nowych pierwotnych sił, np. rozsądku, który by zdolnym był oglądać przedmiot swój bez zmysłów, lub też jakiejś siły przyciągania bez wszelkiego zetknięcia, lub nowego rodzaju substancji, np. takiej, która by zajmowała przestrzeń bez nieprzenikliwości, a więc także i takiego obcowania substancji, co by się różniło od wszystkich tych, jakich dostarcza doświadczenie: żadnej obecności innej jak w przestrzeni, żadnego trwania jak tylko w czasie. Jednym słowem: rozum nasz zdolen jest tylko posługiwać się warunkami możliwego doświadczenia jako warunkami możliwości rzeczy; żadną zaś miarą, całkiem od nich niezależnie tworzyć sobie nie jako swoje własne, gdyż takie pojęcia byłyby wprawdzie bez sprzeczności, ale też i bez przedmiotu.

Pojęcia rozumowe są, jak się powiedziało, ideami tylko i nie mają zaiste żadnego przedmiotu w jakim bądź doświadczeniu, ale też nie oznaczają przeto wydumanych a zarazem za możliwe przyjętych przedmiotów. Są one pomyślane jeno problematycznie, ażeby w odniesieniu do nich (jako heurystycznych zmyśleń) ugruntować kierownicze zasady systematycznego użycia rozsądku na polu doświadczenia. Jeżeli na to nie zważamy, to są one tylko rzeczami myślonymi, których możliwość nie jest dowodna, które zatem w wyjaśnianiu zjawisk rzeczywistych za pomocą hipotezy nie mogą zostać wzięte za podstawę. *Pomyśleć* sobie duszę jako pojedynczą, wolno jest, ażeby według tej *idei* zupełną i konieczną jedność wszystkich sił umysłowych, chociaż jej nie można ogarnąć *in concreto*, uczynić zasadą naszego sądu o jej wewnętrznych zjawiskach. Ale *przyjmować* duszę jako pojedynczą substancję (pojęcie transcendentne) byłoby zdaniem, które nie tylko dowieść by się nie dało (jak wiele hipotez fizycznych), lecz grzeszyłoby dowolnością i zaślepieniem, gdyż pojedynczość nie może się ukazać w żadnym a żadnym doświadczeniu, a jeśli tu przez substancję rozumie się trwały przedmiot zmysłowego oglądu, to niepodobna zgoła pojąć możliwości jakiegoś *zjawiska pojedynczego*. Myślne tylko jestestwa albo też myślne tylko własności rzeczy świata zmysłowego dają się z uzasadnionym uprawnieniem rozumu przyjmować jako mniemanie, a równocześnie (ponieważ o ich możliwości lub

niemożliwości nie mamy żadnych pojęć) nie podobna ich zaprzeczyć dogmatycznie na mocy jakiegos rzekomo lepszego wnikięcia w sprawę.

Dla wyjaśnienia danych zjawisk nie można przytaczać żadnych innych rzeczy i powodów wyjaśniających prócz tych, które zostały powiązane z danymi według znanych już praw zjawisk. A zatem *hipoteza transcendentálna*, w której by gołą ideę rozumu wzięto ku wyjaśnieniu rzeczy przyrodzonych, żadnym nie byłaby objaśnieniem, gdyż to, czego się nie rozumie należycie ze znanych zasad empirycznych, objaśnione by zostało tym, z czego się nic zgoła nie rozumie. Zasada też takiej hipotezy posłużyłaby właściwie tylko ku zaspokojeniu rozumu, nie zaś ku ulepszeniu użytkowania z rozsądku ze względu na przedmioty. Porządek i celowość w przyrodzie należy objaśniać znowuż tylko z podstaw przyrodzonych i wedle praw natury, i tu najdziksze nawet hipotezy, jeśli są jeno fizycznymi, są znośniejsze, niż jakaś hiperfizyczna, tj. powołanie się na boskiego twórcę, którego się w tym celu z góry przypuszcza. Byłoby to bowiem zasadą ospałego rozumu (*ignava ratio*), wszystkie przyczyny, których przedmiotową realność, przynajmniej co do możliwości, można poznać tylko przez coraz dalsze doświadczenie, tak sobie po prostu pomijając, by odpocząć w gołej idei, bardzo dla rozumu dogodnej. A co się tyczy bezwzględnej całkowitości powodu wyjaśniającego w szeregu przyczyn, nie może to stanowić przeszkody ta względu na przedmioty świata, bo ponieważ te są zjawiskami tylko, nie można się w nich nigdy spodziewać czegoś ukończonego w syntezie szeregu warunków.

Transcendentalne hipotezy spekulatywnego użycia rozumu i wolność posługiwania się bądź co bądź nadprzyrodzonymi powodami wyjaśniającymi, dla zastąpienia braku powodów przyrodzonych, nie mogą być dozwolone, częścią dlatego, że przez to rozum nie posuwa się zgoła dalej, lecz raczej cały dalszy pochod swego zastosowania przecina; częścią dlatego, że swoboda taka musiałaby w końcu przyprawić rozum o stratę wszystkich owoców pracy na właściwym mu gruncie, mianowicie, w doświadczeniu. Bo kiedy nam tu i owdzie trudnym się staje wyjaśnienie przyrody, to mamy wciąż na podorędziu transcendentny powód wyjaśniający, co zwalnia nas od owego poszukiwania i zamyka nasze badanie przyrody nie wnikięciem w rzecz, ale zupełną niezrozumiałością zasady, tak już z góry obmyślanej, iżby mieściła w sobie pojęcie czegoś bezwzględnie pierwszego.

Drugim znamieniem, wymaganym od hipotezy, ażeby zasługiwała na przyjęcie, Jest jej dostateczność dla apriorycznego według niej określenia następstw, które są dane. Jeśli w tym celu zmuszeni jesteśmy przybierać jakieś hipotezy pomocnicze, to budzą one podejrzenie, że są prostym jeno zmyśleniem, gdyż każda z nich sama w sobie wymaga takiegoż usprawiedliwienia, jakiego potrzebowała myśl, wzięta za podstawę, a stąd nie może wcale wydać dzielnego świadka. Jeśli przyjąwszy z góry nieograniczenie doskonałą przyczynę, nie zbraknie nam, co prawda, powodów wyjaśniających wszelką celowość, ład i wielkość, jakie się w świecie znajdują, to jednak wobec ukazujących się odstępstw i klęsk, przynajmniej według pojęć naszych, potrzebować ona będzie nowych jeszcze hipotez, by przeciwko nim, jako zarzutom, ocalić się dała. Jeżeli pojedyncza samoistność duszy ludzkiej, wzięta za podstawę jej zjawisk, zostanie zachwiana trudnościami, wynikłymi z jej zjawisk, podobnych do zmian materii (wzrostu i zanikania), to trzeba przywołać na pomoc nowe hipotezy, mające zaiste pewien ludzający pozór, lecz bez nijakiego uwierzytelnienia, prócz tego, jakie im daje mniemanie, wzięte za główną podstawę, za którym one mimo to przemawiać mają.

Jeżeli tutaj przykładowo podane twierdzenia rozumowe (niecielesna jedność duszy i istnienie najwyższego jestestwa) mają uchodzić nie za hipotezy, lecz za dogmata dowiedzione *a priori*; to wówczas zgoła nie ma o nich mowy. W takim wypadku atoli trzeba być na to przygotowanym, żeby dowód miał apodyktyczną pewność dowodzenia okazowego. Bo chcieć rzeczywistość idei takich uczynić *prawdopodobną* tylko, jest przedsięwzięciem niedorzecznym, tak samo, jak gdyby się zamierzało jakieś twierdzenie geometryczne dowieść jako prawdopodobne jeno. Rozum, odłączony od wszelkiego doświadczenia, może wszystko poznawać tylko *a priori* i jako konieczne, albo też nie poznawać nic zgoła; zatem jego sąd nigdy nie jest mniemanem, lecz albo powstrzymaniem się od wszelkiego sądu, lub też apodyktyczną pewnością. Mniemania i sądy prawdopodobne o tym, co przysługuje rzeczom, mogą zachodzić jeno jako wyjaśniające powody tego, co jest danym rzeczywiście, albo jako następstwa, wedle praw empirycznych, tego, co jako rzeczywiste stanowi podstawę, a więc tylko w szeregu przedmiotów doświadczenia. Poza tym po-

lem, *mniemać* znaczy tyle, co igrać myślami; wypadłoby więc, że się ma mniemanie jeno o jakiejś niepewnej drodze sądu, iż może na niej znajdzie się prawdę.

Jakkolwiek wobec spekulatywnych jeno pytań czystego rozumu nie przyjmuje się hipotez by na nich opierać sądy; są one jednak całkiem dopuszczalne, by tych sądów bronić tylko, tj. nie w dogmatycznym, lecz w polemicznym jedynie zastosowaniu. Przez obronę zaś rozumem nie pomnożenie argumentów dla naszego twierdzenia, lecz tylko udaremnienie pozornych rozumowań przeciwnika, mających czynić uszczerbek zdaniu przez nas utrzymywanemu. Otóż wszystkie zdania syntetyczne z czystego rozumu mają tę własność, że, jeśli ten, co utrzymuje realność pewnych idei, nigdy nie wie tyle, by sąd swój uczynić niewątpliwym, to i z drugiej strony przeciwnik również nie może wiedzieć tyle, aby podprzeć twierdzenie odwrotne. Ta równość losu rozumu ludzkiego nie wspiera wprawdzie w poznawaniu spekulatywnym ani jednego ani drugiego, i tu też jest rzetelne bojowisko nigdy nie kończących się zatargów. Okaze jednak w dalszym ciągu, że ze względu na użycie praktyczne, rozum ma przeciwko przyjmowanie czegoś, czego by żadną miarą na polu samej jeno spekulacji nie był uprawniony przypuszczać bez dostatecznych dowodów, gdyż wszystkie takie przypuszczenia czynią uszczerbek doskonałości spekulacji, o jaką się atoli interes praktyczny zgoła nie troszczy. Tam więc ma on posiadłość, której prawowitości dowodzić nie potrzebuje, i co do której istotnie nie mógłby przeprowadzić dowodu. A zatem dowód złożyć powinien przeciwnik. Ale ponieważ ten nic również nie wie o przedmiocie podanym w wątpliwość, by dowieść jego nieistnienia, jak i pierwszy, popierający jego rzeczywistość: więc pokazuje się tutaj wyższość po stronie tego, kto utrzymuje coś jako praktycznie konieczne założenia (*melior est conditio possidentis* [=lepszym jest położenie posiadającego]). Wolno mu mianowicie jakby w koniecznej obronie użyć dla swej dobrej sprawy tychże samych środków, co i przeciwnik przeciw niej, tj. hipotez, które nie na to mają służyć, by wzmocnić dowodzenie, lecz tylko by pokazać, że przeciwnik zbyt mało wie o przedmiocie sporu, iżby mógł sobie pochlebiać co do wyższości swej w spekulatywnym wyrozumieniu w stosunku do naszego.

Hipotezy więc na polu czystego rozumu są dozwolone jedynie jako oręż wojenny, nie po to, by na nich oprzeć jakieś prawo, lecz tylko by go bronić. Przeciwnika zaś powinniśmy tu wciąż szukać w sobie samych. Bo rozum spekulatywny w swoim transcendentalnym użyciu jest sam w sobie dialektycznym. Zarzuty, jakich by się lękać wypadło, tkwią w nas samych. Powinniśmy je wyszukiwać niby dawne jakieś, lecz nigdy nie przedawnione pretensje, by na ich zniszczeniu oprzeć pokój wieczysty. Spokój zewnętrzny jest pozornym tylko. Zarodek waśni, leżący w przyrodzie rozumu ludzkiego, trzeba wyrwać z korzeniem; ale jakże go wyrwać możemy, jeśli nie damy mu swobody, ba, karmi nawet, by ziemię wystrzelił i w ten sposób się odkrył, dając nam możliwość wyplenienia go z gruntu? Więc wymyślajcie takie nawet zarzuty, na jakie nie wpadł jeszcze żaden przeciwnik; owszem pożyczajcie mu broni, albo też odstępujcie mu najdogodniejszego miejsca, jakiego jeno zapagnie. Nie ma się tu czego obawiać, ale można się spodziewać, mianowicie, że zdobędziemy posiadłość, nie podległą nigdy już na całą przyszłość jakimś napaściom.

Do zupełnego więc uzbrojenia należą też hipotezy czystego rozumu, które, choć to ołowiany jeno oręż (bo go nie zahartowało żadne prawo doświadczalne), tyle przecież zawsze potrafią co i te, jakimi się zechce posłużyć względem was jako bądź przeciwnik. Jeżeli wam tedy przeciwko przyjętej (w jakimkolwiek innym, nie spekulatywnym względzie) niematerialnej i żadnemu cielesnemu przekształceniu niepodległej przyrodzie duszy, nasunie się wątpliwość, że przecież doświadczenie zdaje się wykazywać zarówno wzniesienie jak i rozstrój naszych sił duchowych jako różnorodnej tylko modyfikacji narządów naszych: to moc tego dowodu możecie osłabić, uznając, że ciało nasze jest po prostu zjawiskiem zasadniczym [*Fundamentalserscheinung*], do którego jako do warunku, odnosi się w obecnym naszym stanie (w życiu) cała władza zmysłowości a wraz z nią i wszelkie myślenie. Oddzielenie się od ciała niech będzie końcem tego zmysłowego użycia waszej siły poznawczej a początkiem umysłowego. Ciało zatem trzeba by uważać nie za przyczynę myślenia, lecz tylko za ścieśniający je warunek, więc za pomoc wprawdzie w życiu zmysłowym i zwierzęcym, lecz tym bardziej za przeszkodę — w czystym i duchowym; a zależność myślenia od właściwości cielesnej wcale by nie dowodziła zależności całego życia od stanu narządów naszych.

Możecie atoli pójść jeszcze dalej i wynaleźć zupełnie nowe, albo wcale nie podejmowane, albo też niezbyt daleko posuwane wątpliwości. Przypadkowość zapłodnień, zależąca wśród ludzi, jak i wśród stworzeń bezrozumnych, od sposobności, a prócz tego także często od utrzymania, od rządu, od jego zachcianek i conceptów, nieraz nawet od występku, sprawa wielką trudność względem mniemania o trwaniu na wieczność całą rozciągającym się istoty, której życie poczęło się w tak nieznaczących i wolności naszej tak najzupełniej pozostawionych okolicznościach. Co się tyczy trwania całego rodzaju (tutaj na ziemi), to trudność ta względem niego nie jest wielka, gdyż przypadek w szczegółach tym nie mniej podlega prawidłu w całości; lecz ze względu na każdą jednostkę oczekiwanie tak potężnego skutku po tak drobnych przyczynach wydaje się bądź co bądź wątpliwym. Ale przeciwko temu możecie wysunąć hipotezę transcendentalną, iż wszelkie życie jest właściwie tylko myślnym, niepodległym wcale zmianom czasu, i że ani się zaczęło wraz z urodzeniem, ani też się skończy śmiercią; — że życie to jest po prostu zjawiskiem jeno, tj. zmysłowym wyobrażeniem o życiu czystym duchowym, że cały świat zmysłowy jest jeno obrazem, unoszącym się przed naszym obecnym sposobem poznawania, i jako senne marzenie nie ma sam w sobie wcale przedmiotowej rzeczywistości; — że gdybyśmy mieli oglądać rzeczy i samych siebie, jakimi są, tobyśmy się ujrzeli w świecie natur duchowych, z których nasze jedynie prawdziwe obcowanie ani się poczęło przez urodzenie, ani też nie ustanie przez śmierć ciała (jako zjawisk tylko) itd.

Otóż lubo o tym wszystkim, czym się tu przeciw napaści hipotetycznej zasłaniamy, nie wiemy nic a nic, ani nie utrzymujemy tego poważnie; lecz wszystko to nie jest nawet ideą rozumową, lecz tylko pojęciem *wymyślnym* [*ausgedachter*] ku obronie jedynie; postępujemy wszelako przy tym całkiem zgodnie z rozumem, ponieważ przeciwnikowi, mniemającemu, że wyczerpnął wszelką możliwość, podając mylnie brak jej empirycznych warunków za dowód całkowitej niemożliwości przedmiotu wiary naszej, wykazujemy tylko, że on samymi prawami doświadczalnymi nie potrafi rozmierzyć pola rzeczy możliwych samych w sobie tak samo, jak my poza obrębem doświadczenia nie możemy osiągnąć w sposób uzasadniony nic zgoła dla naszego rozumu. Kto takie hipotetyczne środki zaradcze zwraca przeciwko uroszczeniom zuchwale przeczącego szampierza, nie powinien już przez to samo uważanym być za takiego, co by je chciał sobie przyswoić jako własne oczywiste mniemania. Porzuca on je, skoro przytarł rogow dogmatycznej zarozumiałości przeciwnika. Bo chociaż wygląda to tak niby skromnie i umiarkowanie, gdy ktoś wobec cudzych twierdzeń zachowuje się odpornie i przecząco; to przecież zawsze, skoro tylko on te swoje zarzuty chce udać za dowody czegoś odwrotnego, pretensja jego jest nie mniej dumną a urojoną, jak gdyby chwycił się strony twierdzącej i jej zapatrywania.

Widać więc z tego, że w użyciu spekulatywnym rozumu nie mają hipotezy ważności jako mniemania same w sobie, lecz tylko względnie do wprost przeciwnych transcendentnych uroszczeń. Bo rozciągnięcie zasad możliwego doświadczenia na możliwość rzeczy w ogóle jest równie transcendentne, jak popieranie przedmiotowej rzeczywistości takich pojęć, które przedmiotów swoich nie mogą znaleźć nigdzie, prócz chyba za granicą wszelkiego możliwego doświadczenia. O czym czysty rozum wydaje sąd asertoryczny, musi być (jak wszystko, co poznaje rozum) koniecznym, albo jest niczym zgoła. Stąd w istocie nie mieści on w sobie żadnych mniemań. Wspomniane zaś hipotezy są tylko sądami problematycznymi, których nie da się przynajmniej odeprzeć, chociaż zaiste i dowieść ich niczym niepodobna; a tak są czystymi mniemaniami prywatnymi, ale obejść się bez nich snadnie (nawet dla wewnętrznego uspokojenia) przeciwko podnoszącym się skrupułom nie można. W tym atoli charakterze trzeba je utrzymać, a nawet zastrzec pilnie, żeby nie występowały jako udowodnione same w sobie i o bezwzględnej ważności, i nie utopiły rozumu wśród urojeń i mamideł.

Oddziału pierwszego rozdział czwarty. Karność czystego rozumu ze względu na jego dowody

Dowody zdań transcendentalnych a syntetycznych mają tę osobliwość, wśród wszystkich dowodów syntetycznego poznania *a priori*, że rozum przy nich za pośrednictwem swych pojęć nie może się zwracać wprost do przedmiotu, lecz winien wprzód wykazać *a priori* przedmiotową ważność pojęć i możliwość ich syntezy. Jest to snadź nie tylko potrzebnym jeno prawidłem ostrożności, lecz dotyczy istoty i możliwości samychże

dowodów. Kiedy mam wyjść *a priori* poza pojęcie o jakimś przedmiocie, jest to niemożliwym bez osobnej i za obrębem tego pojęcia znajdującej się wskazówki. W matematyce syntezą moją kieruje ogląd *a priori*, i tam wszystkie wnioski mogą być wyprowadzone bezpośrednio z czystego oglądu. W poznawaniu transcendentnym, dopóki ma się do czynienia tylko z pojęciami rozsądku, takim wskaźnikiem jest możliwe doświadczenie. Mianowicie dowód nie pokazuje, że dane pojęcie (np. o tym, co się dzieje) prowadzi wprost do innego pojęcia (jakiejś przyczyny); bo takie przejście byłoby skokiem, który by się nie dał wcale usprawiedliwić; lecz pokazuje, że samo doświadczenie, więc i przedmiot doświadczenia, byłyby mimo woli bez takiego powiązania. A zatem dowód musiał zarazem wykazać możliwość dotarcia syntetycznie i *a priori* do jakiegoś poznania rzeczy, jakie nie mieściło się w pojęciu o nich. Bez tej baczności dowody przepływają jak woda, roztrącając swe brzegi, dziko i bokiem tam, dokąd je przypadkowo skieruje skłon utajonego kojarzenia się. Pozór przeświadczenia, polegający na podmiotowych przyczynach kojarzenia, a poczytywany za zrozumienie przyrodzonego pokrewieństwa, nie może stanowić przeciwwagi względem powątpiewania, jakie się słusznie pojawić musi co do takich zuchwałych kroków. Stąd też wszystkie próby udowodnienia prawa dostatecznej przyczyny, wedle jednomyślnego wyznania znawców, były daremne, i zanim wystąpiła krytyka transcendentna, powoływano się uporczywie, nie mogąc wyrzec się takiej zasady, raczej na zdrowy rozsądek ludzki (ucieczka świadcząca zawsze, że o sprawie rozumu zrozpaczony), niż kuszono się o nowe dowodzenia dogmatyczne.

Atoli jeśli zdanie, którego dowód dać mamy, jest twierdzeniem czystego rozumu, i jeśli zwłaszcza za pośrednictwem idei tylko zamierzam wyjść poza swoje pojęcia doświadczalne, to powinno by daleko bardziej jeszcze mieścić w sobie usprawiedliwienie takiego kroku syntezy (gdyby to zresztą było możliwe), jako warunek konieczny swojej mocy dowodowej. Jakkolwiek tedy ludzającym byłby rzekomy dowód pojedynczej przyrody substancji naszej myślącej z jedności apercepcji; przeciwstawia mu się wszakże nieuchronnie ta wątpliwość, że ponieważ bezwzględna pojedynczość nie jest przeciwieństwem, które by mogło zostać bezpośrednio odniesionym do jakiegoś spostrzeżenia, lecz musi być jedynie wywnioskowane jako idea, niepodobna zrozumieć, jakim sposobem goła świadomość, zawarta w *każdym myśleniu* lub zawierająca się w nim mogąca, chociaż jest o tyleż pojedynczym wyobrażeniem, ma mnie przeprowadzić do świadomości i znania jakiejś *rzeczy*, w której wyłącznie może się mieścić myślenie. Bo gdy sobie wyobrażam siłę jakiegoś ciała w ruchu, to jest ono dla mnie o tyle bezwzględną jednością, i moje o niem wyobrażenie jest pojedyncze; stąd też mogę je wyrazić ruchem punktu, gdyż jego objętość nic tu nie znaczy, i może zostać pomyślana, bez zmniejszenia siły, bodaj jak najmniejszą, a więc i mieszczącą się w jednym punkcie. Z tego jednak nie zawnioskuje przecie, że gdy mi nie jest danym nic więcej prócz poruszającej siły ciała, tu ciało mogę sobie pomyśleć jako pojedynczą substancję, dlatego, że jego wyobrażenie odrywa się od wszelkiej wielkości treści przestrzennej, a zatem jest pojedyncze. Otóż stąd, że pojedynczość w abstrakcji różni się najzupełniej od pojedynczości w przedmiocie, i że Ja, które w pierwszym rozumieniu nie obejmuje w sobie nic zgoła rozmaitego, w drugim, gdzie oznacza samą duszę, może być pojęciem bardzo złożonym, mianowicie bardzo wiele pod siebie garnąc i oznaczając, — odkrywam paralogizm. Atoli, ażeby go przeczuć z góry (gdyż bez takiego tymczasowego domysłu nie powzięłoby się żadnego podejrzenia względem dowodu), potrzeba koniecznie mieć na podorędziu trwałe sprawdzian możliwości takich zdań syntetycznych, co mają dowodzić więcej, niż dać zdoła doświadczenie; a polega on na tym, że przeprowadza się dowód nie wprost co do żądanego orzeczenia, lecz tylko za pomocą zasady możliwości rozszerzenia naszego danego pojęcia *a priori* aż do idei i do realizowania tychże. Jeżeli takiej ostrożności zawsze trzymać się będziemy, jeżeli zanim pokusimy się o dowód, zastanowimy się wprzód, jakim sposobem i z jaką podstawą nadziei możemy oczekiwać takiego rozszerzenia mocą czystego rozumu, i skąd w takim razie powźmiemy te wiadomości, których nie można rozwinąć z pojęć, ani też antycypować w odniesieniu do możliwego doświadczenia: — to możemy sobie oszczędzić wielu mozolnych a jednak bezowocnych wysiłków, nie żądając od rozumu nic takiego, co widocznie przechodzi jego władzę, albo raczej nakładając na rozum, niechętnie ulegający ograniczeniom przy zachciankach swej żądy rozszerzenia się spekulatywnego, karność powściągliwości.

Pierwszym tedy prawidłem jest nie kusić się o dowody transcendentalne, zanim wprzód nie rozważymy i nie usprawiedliwimy się w danym razie, skąd zamierzamy wziąć zasady, na których wznieść je chcemy, i jakim prawem możemy po nich spodziewać się dobrego powodzenia wniosków. Jeżeli są to zasady rozsądku (np. przyczynowość), to na próżno chcemy dotrzeć za ich pośrednictwem do idei czystego rozumu, gdyż tamte popłacają tylko co do przedmiotów możliwego doświadczenia. Jeżeli mają to być zasady z czystego rozumu, to także trud jest daremny. Bo rozum ma je wprowadzić, lecz jako zasady przedmiotowe są one wszystkie dialektycznymi, i mogą popłacać bądź co bądź tylko jako kierownicze zasady systematycznie łącznego użytkowania z doświadczenia. Jeżeli zaś takie mniemane dowody już istnieją, to przeciwstawcie zwodniczemu przeświadczeniu *non liquet* swojej dojrzałej rozważki, a chociaż nie możecie jeszcze przeniknąć na wskroś ich mamidła, macie przecież zupełne prawo żądać wywodu użytych w nich zasad, którego nikt wam nigdy dostarczyć nie może, jeżeli one mają wypływać z samego jeno rozumu. Tak więc nie tylko nie potrzebujecie się zaprzętać rozwikływaniem i odpieraniem jakiegokolwiek bezpodstawnej złudy, lecz możecie całą dialektykę, niewyczerpaną w kruczkach, odpalić od razu ryczałtem wobec trybunału rozumu krytycznego, który praw wymaga.

Drugą osobliwością dowodów transcendentalnych jest, że na każde zdanie transcendentalne można odnaleźć jeden tylko jedyny dowód. Jeżeli mam wnioskować nie z pojęć lecz z oglądu, odpowiadającego jakiemuś pojęciu, czy to będzie ogląd czysty, jak w matematyce, czy empiryczny, jak w przyrodoznawstwie: to wzięty za podstawę ogląd daje mi materiał różnorodny do zdań syntetycznych, który mogę wiązać z sobą więcej niż jednym sposobem, a ponieważ wolno mi wychodzić więcej niż z jednego punktu, mogę dotrzeć do tegoż samego zdania różnymi drogami. Otóż każde zdanie transcendentalne wychodzi z *jednego* tylko pojęcia i orzeka syntetyczną możliwość przedmiotu, według tego pojęcia. Argument więc może być tylko jeden-jedyny, gdyż oprócz tego pojęcia nie ma nic innego, przez co by przedmiot mógł zostać określonym; dowód zatem nic więcej nie może zawierać, tylko określenie jakiegoś przedmiotu w ogóle według tego pojęcia, które także jest jedno-jedne. W Analityce transcendentalnej mieliśmy np. zasadę: wszystko, co się dzieje, ma przyczynę, zasadę, wyciągniętą z jedynego warunku przedmiotowej możliwości pojęcia o tym, co się dzieje w ogóle, iż określenie jakiegoś zdarzenia w czasie, więc też zdarzenie jako należące do doświadczenia, byłoby niemożliwe, gdyby nie podlegało takiemu dynamicznemu prawidłu. I to jest też jedyny możliwy argument, gdyż przez to jeno, że za pośrednictwem prawa przyczynowości określonym zostaje przedmiot dla pojęcia, wyobrażone zdarzenie zyskuje ważność przedmiotową tj. prawdziwość. Próbowano wprowadzić innych jeszcze dowodów tej zasady, np. z przypadkowości; ale gdy ten rozpatrzymy przy świetle, to nie zdołamy wynaleźć żadnej innej cechy przypadkowości prócz *dziania się*, tj. istnienia, przed którym był niebyt przedmiotu; i tak znowu wracamy do tego samego argumentu. Gdy trzeba dowieść zdania: wszystko, co myśli, jest pojedyncze, to nie zatrzymujemy się przy różnaitości myślenia, tylko trwamy wyłącznie przy pojęciu Ja, które jest pojedyncze i do którego odnosi się wszelkie myślenie. Tak samo rzecz się ma z transcendentalnym dowodem istnienia Boga, polegającym jedynie na współodpowiedniości [*Reciprocabilität*] pojęć o jestestwie najrealniejszym i koniecznym; nigdzie go też indziej szukać niepodobna.

Przez tą ostrzegającą uwagę sprowadza się krytyka twierdzeń rozumowych do bardzo szczupłych rozmiarów. Gdzie rozum załatwia swą sprawę mocą pojęć tylko, tam możliwym jest jeden-jedyny dowód, jeżeli w ogóle możliwym jest jakikolwiek. Stąd, widząc dogmatyka występującego z dziesięcioma dowodami, można już na pewno wierzyć, że nie ma on żadnego zgoła. Bo gdyby miał jakiś, który by (jak to być powinno w rzeczach czystego rozumu) dowodził apodyktycznie, to na cóż by potrzebował innych? Zamiar jego jest takiż, jak u owego rzecznika parlamentu; ten argument dla tego, drugi dla tamtego, mianowicie by wyciągnąć dla siebie korzyść ze słabostek sędziów swoich, którzy, nie zagłębiając się w sprawę i byle by jej się pozbyć czym prędzej, chwytają pierwsze lepsze dowodzenie, jakie ich zastanawia, i według niego rozstrzygają.

Trzecim osobliwym prawidłem czystego rozumu, jeśli się go poddaje karność ze względu na dowody transcendentalne, jest, że dowody jego nigdy nie powinny być *apa-*

gogiczne²²³, lecz zawsze tylko wskazujące [*ostensiv*]. Bezpośrednim czyli wskazującym dowodem we wszelkim rodzaju poznania jest ten, który wraz z przeświadczeniem o prawdziwości łączy zarazem wglądnięcie w jej źródła; apagogiczny natomiast może wprowadzić wywołać pewność, lecz nie zrozumienie prawdy ze względu na łączność z podstawami jej możliwości. Stąd te drugie dowody są raczej pomocą w biedzie, niż postępowaniem, czyniącym zadość wszystkim zamiarom rozumu. Mają one jednak wyższość oczywistości nad dowodami bezpośrednimi, w tym, że sprzeczność bądź co bądź sprowadza więcej jasności w wyobrażeniu, niż najlepsze powiązanie, i przez to bardziej się zbliża do unaocznienia demonstracji.

Właściwa przyczyna używania dowodów apagogicznych w różnych umiejętnościach jest następująca. Gdy podstawy, z których ma być wywiedzione jakieś poznanie, są zbyt rozmaite lub też głęboko ukryte: próbujemy wtedy, czy go nie osiągniemy, przy pomocy następstw. Otóż *modus ponens* [=sposób twierdzący] wnioskowania o prawdziwości poznania z prawdziwości jego następstw, wtedy jeno jest dozwolony, gdy wszystkie możliwe stąd następstwa są prawdziwe, wówczas bowiem możliwą jest dla nich jedna tylko podstawa, która zatem jest także prawdziwą. To wszakże postępowanie nie da się przeprowadzić, gdyż przechodzi nasze siły ogarnięcia wszystkich możliwych następstw jakiego bądź przyjętego zdania. Używa się jednak tego sposobu wnioskowania, lubo zaiste z pewnym pobłażaniem, kiedy chodzi o dowiedzenie czegoś jako hipotezy jedynie, przystając na wniosek według analogii, że jeśli tyle następstw, ile się ich tylko próbowało, zgadza się z przyjętą podstawą, to i wszystkie inne możliwe zgadzać się z nią będą. Stąd też tą drogą nigdy nie można hipotezy przemienić na prawdę dowiedzioną. *Modus tollens* [=sposób przeczący] wniosków rozumowych, wnioskujących z następstw o powodach, dowodzi nie tylko całkiem ściśle, ale także nadzwyczaj łatwo. Bo choćby tylko jedno-jedynie błędne następstwo wydobyć dało z jakiegoś zdania, to zdanie takie jest błędne. Zamiast tedy przebiegać cały szereg powodów w dowodzie wskazującym, mogący doprowadzić do prawdziwości jakiegoś poznania za pośrednictwem zupełnego wniknięcia w jego możliwość, należy tylko wśród następstw, wymywających z odwrotnego twierdzenia, wynaleźć jedno-jedynie błędne, a wtedy i cały ten odwrotnik jest błędny, więc poznanie, którego dowieść się miało, prawdziwe.

Apagogiczny sposób dowodzenia może być jednak dozwolony w tych jeno umiejętnościach, gdzie niepodobna *podsuwać* [*unterschreiben*] czynnika podmiotowego wyobrażeń naszych — przedmiotowemu, mianowicie poznaniu tego, co jest w przedmiocie. Ale gdzie to właśnie panuje, tam częstokroć zdarzać się musi, że odwrotnik pewnego zdania albo sprzecznym jest tylko z podmiotowymi warunkami myślenia, ale nie z przedmiotem, albo też oba zdania sprzeczne są z sobą tylko pod warunkiem podmiotowym, uważanym mylnie za przedmiotowy, a ponieważ warunek jest błędny, oba też mogą być mylne, tak że z mylności jednego niepodobna wnioskować o prawdziwości drugiego.

²²³ apagogiczny — gr. ἀπαγωγική znaczyło w języku prawnym odprowadzenie schwytanego na uczynku przestępcy przed sędziego lub też do więzienia i wytoczoną przeciw niemu skargę. W języku filozoficznym użyto pochodzącego stąd przymiotnika *apagogicus* na oznaczenie dowodu nie-wprost, tylko przez okazanie, iż przeciwne twierdzenie jest fałszem; zatem *demonstratio apagogica* itd. *indirecta* są to równoznaczniki. Wyrażenie Kanta: *ostensiver Beweis*, na oznaczenie dowodu wprost: *demonstratio directa*, nie utrzymało się w logice. [przypis redakcyjny]

W matematyce taka mrzonka²²⁴ jest niemożliwą; stąd dowody apagogiczne mają w niej miejsce sobie właściwe. W przyrodoznawstwie, gdzie się wszystko opiera na oglądach empirycznych, można się po większej części ustrzec tej mrzonki przy pomocy licznych porównywanych z sobą obserwacji; ale dowodzenie owo jest tu najczęściej bez większego znaczenia. Transcendentalne natomiast zakusy czystego rozumu odbywają się wszystkie w obrębie właściwego środowiska złudy dialektycznej, tj. czynnika podmiotowego, który się rozumowi w jego przesłankach podaje, albo nawet narzuca jako przedmiotowy. Otóż tutaj, co się tyczy zdań syntetycznych, nie może być dozwolonym udowodnienie twierdzeń swoich przez odpieranie twierdzenia odwrotnego. Bo albo to odparcie jest po prostu tylko wyobrażeniem sporu przeciwnych sobie mniemań z podmiotowymi warunkami zrozumienia przez nasz rozum, co wcale nie upoważnia do odrzucenia samejże rzeczy (tak np. bezwarunkowej konieczności w istnieniu jakiegoś jestestwa wręcz nie możemy pojąć, i dlatego opieramy się *podmiotowo* każdemu spekulatywnemu dowodowi koniecznego naczelnego jestestwa — i to słusznie, lecz niesłusznie co do możliwości takiego *pra-jestestwa samego w sobie*); albo też obie strony, zarówno twierdząca jak przecząca, oszukane złudą transcendentalną, biorą za podstawę jakieś niemożliwe pojęcie o przedmiocie, a wtedy popłaca prawidło: *non entis nulla sunt praedicata* [=co nie istnieje, nie ma wcale orzeczeń], tj. zarówno to, co twierdząco, jak i to, co przecząco utrzymywano o przedmiocie, jest niesłuszne, i nie można apagogicznie przez odparcie mniemania odwrotnego dotrzeć do poznania prawdy. Tak np. jeżeli przypuścimy, że świat zmysłowy *sam w sobie* dany jest co do swej całkowitości, to fałszem jest, że on musi być *albo* nieskończony co do przestrzeni, *albo* skończony i ograniczony, gdyż i to i tamto jest mylne. Bo zjawiska (jako wyobrażenia tylko), które by jednak dane były *same w sobie* (jako przedmioty), są czymś niemożliwym, a nieskończoność tej urojonej całości byłaby wprawdzie bezwarunkową, lecz byłaby sprzeczną (bo w zjawiskach wszystko jest uwarunkowane) z bezwarunkowym określeniem wielkości, którą przecież przypuszcza się z góry w pojęciu.

Apagogiczny sposób dowodzenia jest też właściwym mamidłem, które wciąż zachwycało podziwiających gruntowność naszych dogmatycznych rozumkiewiczów; jest on niejako szampierzem, chcącym wykazać cześć i bezsporne prawo bronionej przez siebie strony tym trybem, że obowiązuje się rąbać z każdym, kto by o tym powątpiewał; aczkolwiek taką fanfaronadą nie zyskuje się nic dla sprawy, a tylko coś dla względnej siły przeciwnika i to tylko po stronie tego, kto występuje zaczepnie. Widzowie, spostrzegając, że każdy w szeregu swoim już to jest zwycięzcą, już to pokonanym, biorą stąd częstokroć pochop do powątpiewania sceptycznie o samymże przedmiocie sporu. Ale nic ich do tego nie upoważnia, i dosyć jest krzyknąć ku nim: *non defensoribus istis tempus eget* [=nie takich to obrońców czas wymaga]. Każdy powinien sprawę swą popierać prawowitym dowodem, wynikającym z transcendentalnego wywodu argumentów, tj. bezpośrednio, ażeby widziano, na co mogą się powołać same przez się jego pretensje rozumowe. Bo jeśli jego

²²⁴mrzonka — *subreptio* znaczy dosłownie: wpełznięcie, wciśnięcie się (*Erschleichung*). W logice *vitiū subreptionis* jest to jedna z form mylników (fałszywych wniosków). Trentowski nazwał ją „wychopieniem” i tak opisał: „Wychopień podaje nam coś takiego, co *wymyśliłiśmy sami* swym umem [tj. fantazją] lub umysłem apriorycznym [=Vernunft Kanta], za rzeczywistość; czystą podmiotowość za przedmiotowość; ideał lub ideę za rzecz samą; a więc niekonieczność za konieczność; jest to chleb niedopieczony myślenia, który przedwcześnie wydobywany z pieca głowy naszej; jest to głowy naszej *chimera*, roszcząca prawo do imienia prawdy i ani marząca, iż jest *wychopioną* mylną myślą; u poetów natrafiasz tyle wychopni, ile piękności!” (*Mysłini* II, 418, 419). Nie mogłem zatrzymać „wychopnia”, bo jest równie dla ogółu niezrozumiałą jak „*subreptio*”; wziąłem więc jego synonim: „mrzonkę”, wyrażającą właśnie to, co, nie etymologicznie wprawdzie, lecz pojęciowo, mieści się w wyrazie *subreptio*. O tej „mrzonce” mówi Kant obszernie w *Dialektyce czystego rozumu*. Dodać wreszcie trzeba, że *subreptio* nazywa się także w logikach: *fallacia falsi medii*, oraz *quaternio terminorum*, tj. wprowadzeniem 4 „wyrazów” w sylogizmie zamiast trzech [...] oznaczanych w logice literami *S* (*subiectum in conclusionē*), *P* (*praedicatum in conclusionē*), *M* (*medius terminus*). Ponieważ wyrażenie *quaternio terminorum* powtórzy się jeszcze [...], może nie będzie zbytecznym dokładniejsze opisanie tego błędu rozumowania słowami ścisłymi, wziętymi z *Nowego wykładu logiki* J. Kremera (str. 158): „Gdyby premisy [przesłanki] zamykały w sobie cztery pojęcia, wtedy obejmowałyby dwa pojęcia średnie, dwa *M*; a wtedy pojęcie *P* odnosiłoby się do jednego *M*, a pojęcie *S* odnosiłoby się do drugiego *M*, a więc do innego *M*; a tym sposobem nie zachodziłby związek ani stosunek między *S* i *P*. W takim razie każdy z tych sądów wyrażałby osobną, samoistną całość. Z tego też powodu niektórzy logicy wyrażają to niniejsze prawidło [wniosek ma obejmować w sobie trzy pojęcia tj. wyrazy główne] w tej formie, że oba sądy zasadniczo nie powinny być dwoma ogólnymi, odrębnymi, samoistnymi sądami (...) *Quaternio terminorum* najczęściej wtedy wkrada się do wniosku, gdy jeden i ten sam wyraz bierzemy w *dwojakim* znaczeniu”. [przypis redakcyjny]

przeciwnik oprze się na powodach podmiotowych, to łatwo go wprawdzie odeprzeć, lecz bez korzyści dla dogmatyka, który zazwyczaj również trzyma się podmiotowych przyczyn sądu i takimi trybem jak i jego przeciwnik może zostać w kozi róg zapędzonym. Ale jeśli obie strony postępują wprost, to albo sami zauważą trudność, ba, niemożliwość odnalezienia tytułu do swoich twierdzeń, i będą mogli odwołać się jedynie w końcu na przedawnienie albo też krytyka łatwo odkryje złudę dogmatyczną i zmusi czysty rozum do zaniechania swoich zbyt wysoko posuniętych uroszczeń w zastosowaniu spekulatywnym, i do cofnięcia się w granice właściwego sobie gruntu, mianowicie zasad praktycznych.

TRANSCENDENTALNEJ NAUKI O METODZIE ODDZIAŁ DRUGI. KANON CZYSTEGO ROZUMU

Jest to upokarzającym dla rozumu ludzkiego, że w swoim czystym zastosowaniu nie dokonywa nic, a nawet potrzebuje jeszcze karności, by jego wybryki hamowała, i od mamedel, stąd wynikających, chroniła. Z drugiej jednak strony podnosi go i zaufaniem ku sobie samemu napawa to, że karność tę sam wykonywać może i powinien, nie pozwalając cudzego nad sobą nadzoru [*Censur*], oraz że granice, jakie musi zakreslić swemu spekulatywnemu zastosowaniu, równocześnie stanowią obręby dla rozumkujących uroszczeń każdego przeciwnika, a stąd wszystko, co jeno jeszcze jej pozostało z jego przesadnych dawniejszych wymagań, może zabezpieczyć przeciwko wszelkim napaściom. Największy tedy a może jedyny pożytek wszelkiej filozofii czystego rozumu jest snadź ujemny tylko, gdyż służy ona mianowicie nie za organon, ku rozszerzeniu, lecz za naukę karności, dla określenia granic, i zamiast odkrywać prawdę, ma cichą jeno zasługę chronienia od błędów.

Jednakowoż musi być gdzieś przecie źródło poznań dodatnich, należących do dziedziny czystego rozumu, które może tylko wskutek niezrozumienia dają pochop do błędów, w istocie zaś stanowią cel usiłowań rozumu. Bo jakież przyczynie mamy przypisać nie dającą się poskromić żądzę znalezienia bądź co bądź gdzieśkolwiek twardego gruntu poza granicą doświadczenia? Przeczuwa on przedmioty, wzbudzające w nim wielki interes. Wchodzi na drogę samej jeno spekulacji, aby się do nich przybliżyć, lecz one uciekają przed nim. Przypuszczalnie spodziewać się można, że mu się lepiej powiedzie na jednej jeszcze drodze, jaka mu pozostaje, mianowicie na drodze zastosowania *praktycznego*.

Przez *kanon* rozumiem ogół apriorycznych zasad właściwego użycia pewnych władz poznawczych w ogóle. I tak logika ogólna w swej części analitycznej jest kanonem dla rozsądku i rozumu w ogóle, lecz tylko co do formy, gdyż odrywa się ona od wszelkiej treści. Tak Analityka transcendentalna była kanonem czystego *rozsądku*, bo on jedynie uzdolniony jest do prawdziwych syntetycznych poznań *a priori*. Gdzie atoli nie jest możebnym właściwe użycie siły poznawczej, tam nie ma wcale kanonu. Otóż wedle wszystkich dotąd przeprowadzonych dowodów, zupełnie jest niemożliwym jakie bądź syntetyczne poznanie czystego *rozumu* w jego użyciu spekulatywnym. Nie ma więc wcale kanonu na jego użycie spekulatywne (gdyż jest ono na wskroś dialektycznym); lecz cała Logika transcendentalna jest w tej mierze nauką karności tylko. A zatem, jeżeli w ogóle istnieje właściwe zastosowanie czystego rozumu, w którym to razie musi być też jego *kanon*; to dotyczyć on będzie nie spekulatywnego, lecz *praktycznego użycia* rozumu; co teraz zbadać zamierzamy.

Kanonu czystego rozumu rozdział pierwszy. O ostatecznym celu czystego użytkowania z rozumu naszego

Rozum skłonnością przyrody swojej zostaje pobudzony do wychodzenia poza użytkowanie doświadczałne, do wychylania się w czystym jeno użyciu i z pomocą samych idei tylko poza najdalsze granice wszelkiego poznania, i do znajdowania spokoju dopiero w ukończeniu swego koła, w całości systematycznej, istniejącej sama przez się. Czy to dążenie opiera się tylko na jego spekulatywnym, czy też raczej jedynie i wyłącznie na jego praktycznym interesie?

Los, jakiego doznaje czysty rozum w swym spekulatywnym zamiarze, odłożę teraz na bok, i zapytam tylko o zagadnienia, których rozwiązanie stanowi cel jego ostateczny, czy go osiąga czy też nie, i wobec którego wszystkie inne mają wartość środków jedynie. Te najwyższe cele będą musiały, wedle przyrody rozumu, mieć znowuż jednię, by

w połączeniu popierać ten interes ludzkości, który nie jest podporządkowany żadnemu wyższemu.

Ostateczny zamiar, ku któremu zdąża spekulacja rozumu w użyciu transcendentnym, dotyczy trzech przedmiotów: wolności woli, nieśmiertelności duszy i istnienia Boga. Co do wszystkich trzech, spekulatywny jeno interes rozumu jest bardzo drobny, i ze względu nań chyba nie podejmowano by żmudnej, z ustawicznymi przeszkodami borykającej się pracy transcendentnego badania; ze wszystkich bowiem odkryć, jakich by tu dokonać się dało, nie można przecie zrobić żadnego użytku, który by okazał swą przydatność *in concreto*, tj. w badaniu przyrody. Niech sobie wola będzie wolną, to obchodzić przecie może tylko myślą przyczynę naszego chcenia. Bo co się tyczy zjawisk jej uzewnętrznienia, tj. działań; to wedle nietykalnej zasadniczej maksymy, bez której wcale nie możemy posługiwać się rozumem w użyciu empirycznym, musimy je zawsze objaśniać zupełnie tak samo jak wszystkie inne zjawiska przyrody, mianowicie podług praw jej niezmiennych. Po wtóre, dajmy na to, że zdołamy zrozumieć duchową przyrodę duszy (a wraz z tym i jej nieśmiertelność); to przecie na tym nie można bynajmniej się oprzeć ani co do zjawisk tego życia jako na powodzie wyjaśniającym, ani też co do szczególnej właściwości stanu przyszłego: gdyż pojęcie nasze o przyrodzie niecielesnej jest tylko ujemnym i ani trochę nie rozszerza poznania naszego, ani też nie przedstawia przydatnego materiału do wnioskowań, chyba snadź do takich, co uchodzić mogą jedynie za zmyślenia, ale na które filozofia nie zezwała. Gdyby, po trzecie, zostało nawet dowiedzionym istnienie najwyższej umysłowości; tobyśmy wprawdzie wytłumaczyli sobie przez to całość w urządzeniu świata i ład w ogóle, lecz bynajmniej nie bylibyśmy upoważnieni do wyprowadzania stąd jakiegoś szczegółowego porządku i ładu, albo jeśli go gdzieś nie dostrzeżemy, do wnioskowania o nim śmiało, ponieważ koniecznym prawidłem spekulatywnego użycia rozumu jest: nie pomijać przyczyn przyrodzonych i nie zaniedbywać tego, o czym pouczyć nas może doświadczenie, po to, ażeby to, co znamy, wywodzić z tego, co całkowicie prześciga wszelkie wiadomości nasze. Jednym słowem, trzy te twierdzenia pozostają dla rozumu spekulatywnego zawsze transcendentnymi i nie mają zgoła zastosowania immanentnego, tj. dla przedmiotów doświadczenia dopuszczalnego, zatem dla nas w jakiś sposób użytecznego, lecz są, rozważane same w sobie, próżnymi a przy tym jeszcze niesłychanie ciężkimi wysiłkami rozumu naszego.

Jeśli zatem te trzy zdania zasadnicze nie są nam wcale potrzebne do *wiedzy*, a jednak natarczywie zaleca je nam nasz rozum: to doniosłość ich musi właściwie obchodzić tylko *praktykę*.

Praktycznym jest wszystko, co jest możliwym na mocy wolności. Jeżeli jednak warunki wykonania naszej wolnej samowoli są empiryczne, to rozum nie może mieć w tym żadnego innego zastosowania prócz kierowniczego i służyć tylko do wywołania jedni praw empirycznych; jak np. w nauce roztropności zjednoczenie wszystkich celów, narzuconych nam przez nasze skłonności, w jednym: w *szczęśliwości*, i zharmonizowanie środków dla jej osiągnięcia, stanowi całe zajęcie rozumu, który z tego powodu może dostarczyć jedynie *pragmatycznych*²²⁵ praw wolnego zachowania się dla dojścia do celów zaleconych nam przez zmysły, a zatem nie może dać wcale praw czystych, zupełnie *a priori* określonych. Natomiast czyste praktyczne prawa, których cel dany jest przez rozum zupełnie *a priori*, i które rozkazują nie pod warunkowaniem empirycznym, ale wręcz, byłyby wytworami czystego rozumu. Takimi zaś są prawa *moralne*, a zatem one jedynie należą do praktycznego użytkowania z czystego rozumu, i pozwalają na kanon.

Całe więc przygotowanie się rozumu w opracowaniu, które nazwać można czystą filozofią, zwrócone jest w istocie tylko ku trzem wspomnianym zagadnieniom. Ale one same mają znowuż zamiar odleglejszy, mianowicie, *co trzeba czynić*, jeżeli wola jest wolna, jeżeli istnieje Bóg i świat przyszły. A ponieważ to dotyczy naszego zachowania się względem

²²⁵ *pragmatyczny* (z gr. *πράγμα*: dzieło, sprawa, zwłaszcza ważna np. państwowa) — jako wyraz techniczny miał i ma przeróżne zastosowania w retoryce, historii, polityce. Kant użył go na oznaczenie pojęcia, które zwykle *praktycznym* nazywamy (oczywiście w szuplejszym rozumieniu), tj. na oznaczenie przepisów, mogących znaleźć bezpośrednio w życiu potocznym zastosowanie (prawidła roztropności), zachowując dla wyrazu „praktyczny” wyższą, szlachetniejszą, „rozumową” doniosłość w dziedzinie moralności, w dziedzinie ideałów. [przypis redakcyjny]

celu najwyższego, więc ostateczny zamiar mądrze opiekującej się nami przyrody, przy urządzeniu rozumu naszego, ściąga się właściwie tylko do czynnika moralnego.

Potrzeba tu jednak ostrożności, byśmy, zwracając bacność swoją na przedmiot, który dla filozofii transcendentalnej jest obcy²²⁶, nie puścili się na epizody i nie uszkodzili jedni systematu; z drugiej zaś strony, byśmy, zbyt mało mówiąc o nowym swoim materiale, nie uchybili wyrazności lub sile przeświadczenia. Mam nadzieję, że uczynię zadość obu wymaganiom, trzymając się jak można najbliżej transcendentalności, a odkładając całkowicie na bok to, co snadź byłoby tu psychologicznym, tj. empirycznym.

I oto trzeba najprzód zauważyć, że na teraz posługiwać się będę pojęciem wolności w praktycznym jeno rozumieniu, a pojęcie to w znaczeniu transcendentalnym, ponieważ nie może być empirycznie przypuszczonym jako wyjaśniający powód zjawisk, lecz jest samo zagadnieniem dla rozumu, odłożę tutaj na bok, jako obrobione już powyżej. Otóż samowola jest tylko *zwierzęca* (*arbitrium brutum*); nie można jej określić inaczej jak tylko przez zmysłowe popędy, tj. *patologicznie*. Ta zaś, która niezależnie od popędów zmysłowych, więc przez pobudki, wyobrażane jedynie przez rozum, może zostać określoną [nakłonioną do działania], zowie się wolną samowolą (*arbitrium liberum*), a wszystko, co się z nią wiąże, czy to jako powód czy jako następstwo, nazywamy *praktycznym*. Wolności praktycznej dowieść można doświadczeniem. Bo nie tylko to, co drażni, tj. pobudza zmysły bezpośrednio, określa samowolę ludzką, lecz mamy także możliwość zwalczania wrażeń naszej zmysłowej władzy pożądania za pomocą wyobrażeń o tym, co dopiero na dalszą metę jest pożytecznym lub szkodliwym; a takie zastanowienia nad tym, co ze względu na cały nasz stan jest godnym pożądania, tj. dobrym i pożytecznym, polegają na rozumie. Ten daje więc także prawa, które są rozkaznikami [*Imperativen*], tj. przedmiotowymi *prawami wolności* i które orzekają, co *dziać się powinno*, chociaż może się nie dzieje, i różni się tym od *praw przyrody*, mówiących o tym tylko, *co się dzieje*; stąd też zowią się prawami praktycznymi.

Czy atoli rozum nawet w tych działaniach, którymi przepisuje prawa, nie jest znowuż określony przez dalsze wpływy, i czy to, co ze względu na popędy zmysłowe zowie się wolnością, nie jest, ze względu na wyższe i odległej działające przyczyny, znowuż przyrodą — to nas wcale nie obchodzi w praktyce, gdzie pytamy rozum przede wszystkim tylko o *przepis* postępowania; lecz stanowi spekulatywne jeno pytanie, które możemy odłożyć na bok, dopóki zamiar nasz zwraca się jedynie ku działaniu lub zaniechaniu działania. Z doświadczenia tedy poznajemy wolność praktyczną jako jedną z przyczyn naturalnych, mianowicie jako przyczynowość rozumu w określaniu woli; gdy tymczasem wolność transcendentalna żąda niezależności samegoż tego rozumu (ze względu na jego przyczynowość rozpoczynania szeregu zjawisk) od wszelkich określających przyczyn świata zmysłowego, i o tyle wydaje się przeciwną prawu przyrody, więc wszelkiemu możliwemu doświadczeniu; a zatem pozostaje zagadnieniem. Zagadnienie to wszakże nie dotyczy rozumu w użyciu praktycznym: więc w kanonie czystego rozumu mamy do czynienia z dwoma tylko pytaniami, obchodzącymi praktyczny interes czystego rozumu, i co do których możliwym być musi kanon jego użycia; mianowicie: czy jest Bóg? czy jest życie przyszłe? Pytanie co do wolności transcendentalnej dotyczy jedynie wiedzy spekulatywnej; możemy je jako całkiem obojętne odłożyć na bok, kiedy chodzi o praktykę; a o niem w Antynomii czystego rozumu można odnaleźć wykład już dostateczny.

Kanonu rozumu czystego rozdział drugi. O ideale najwyższego dobra, jako powódzie określającym ostateczny cel czystego rozumu

Rozum w swoim spekulatywnym zastosowaniu prowadził nas przez pole doświadczeń, a ponieważ nigdy tam nie mógł znaleźć zupełnego zaspokojenia, wiódł ku ideom spekulatywnym, które jednak w końcu znowuż zawróciły do doświadczenia, a zatem dokonały swego zamiaru w sposób pożyteczny wprawdzie, lecz oczekiwaniu naszemu nie-

²²⁶ Potrzeba tu jednak ostrożności, byśmy, zwracając bacność swoją na przedmiot, który dla filozofii transcendentalnej jest obcy, nie puścili się na epizody — wszystkie pojęcia praktyczne rozciągają się na przedmioty podobania się lub niepodobania się tj. na przyjemności i nieprzyjemności, więc, przynajmniej pośrednio, na przedmioty uczucia naszego. A ponieważ ono nie jest wcale siłą wyobrażającą rzeczy, lecz mieści się poza całą siłą poznawczą, więc pierwiastki sądów naszych, o ile się te odnoszą do przyjemności i nieprzyjemności, czyli sądów praktycznych, nie należą do zawartości filozofii transcendentalnej, mającej do czynienia tylko z czystymi poznaniem *a priori*. [przypis autorski]

odpowiedni. Atoli pozostaje nam jeszcze jedna próba, mianowicie: czy i w zastosowaniu praktycznym da się odszukać czysty rozum, czy w nim prowadzi do idei, osiągających najwyższe cele czystego rozumu, jakie właśnie przywiedliśmy, i czy tenże zatem ze stanowiska praktycznego swego interesu nie zdoła nam udzielić tego, czego nam najzupełniej odmawia ze względu na interes spekulatywny.

Cały interes mego rozumu (zarówno spekulatywny jak praktyczny) skupia się w trzech następujących pytaniach:

1. *Co mogę wiedzieć?*
2. *Co powinienem czynić?*
3. *Czego mam się spodziewać?*

Pierwsze pytanie jest spekulatywnym jeno. Wyczerpaliśmy (jak sobie pochlebiam) wszystkie możliwe na nie odpowiedzi i w końcu znaleźliśmy tę, którą rozum zaspokoić się co prawda musi, i jeśli się nie ogląda na praktykę, ma nawet powód być zadowolonym. Tak daleko jednak pozostały one odległe od dwu wielkich celów, ku którym właściwie zwracało się całe to dążenie czystego rozumu, jak gdybyśmy dla wygody zaraz z początku uchylili się od tej pracy. Jeżeli więc chodzi o wiedzę, to tyle przynajmniej pewnym jest i rozstrzygniętym, że nigdy się ona nie może stać naszym udziałem co do dwu owych zagadnień.

Drugie pytanie jest praktycznym tylko. Jako takie może ono wprowadzić dotyczyć czystego rozumu, ale wówczas nie jest przecie transcendentalnym, lecz moralnym, więc nie może samo w sobie zatrudniać krytyki naszej.

Trzecie pytanie, mianowicie: jeżeli czynię, com powinien, czego się wtedy mam spodziewać? jest praktycznym i teoretycznym zarazem, tak że praktyka jako nic przewodnia jeno prowadzi do odpowiedzi na teoretyczne pytanie, a jeśli ta wysoko szybkuje, na spekulatywne. Bo wszelka *nadzieja* zmierza do szczęśliwości i jest ze względu na praktykę i prawo moralne tym samym, co wiedza i prawo przyrodzone ze względu na teoretyczne poznanie rzeczy²²⁷. Tamta [praktyka] w końcu sprowadza się do wniosku, że coś *jest* (co określa ostatni możliwy cel) dlatego, że *coś* *dziać* się *powinno*; ta zaś [wiedza], że coś *jest* (co działa jako przyczyna naczelna) *dlatego*, że *coś* się *dzieje*.

Szczęśliwość jest zaspokojeniem wszystkich naszych skłonności (zarówno *extensive* co do ich rozmaitości, jak *intensive*, co do ich stopnia, a także *protensive*, co do trwania). Prawo praktyczne z podniety *szczęśliwości* nazywam pragmatycznym (prawdłem roztropności); to zaś prawo, o ile jest takie, które za podniętę nie ma nic innego prócz *zastugiwania na szczęście*, moralnym (prawem obyczajowym). Pierwsze doradza, co mamy czynić, jeśli chcemy osiągnąć *szczęśliwość*, drugie nakazuje, jak powinniśmy postępować, ażeby się stać godnymi *szczęśliwości*. Pierwsze opiera się na zasadach empirycznych, gdyż inaczej jak za pośrednictwem doświadczenia nie mogą ani wiedzieć, jakie to skłonności zaspokojenia żądają, ani też jakie to są przyczyny przyrodzone, mogące wywołać ich zaspokojenie. Drugie nie zważa na skłonności i przyrodzone środki ich zaspokojenia, a rozpatruje tylko wolność rozumnego jestestwa w ogóle oraz konieczne warunki, pod którymi ona jedynie zgadza się z rozdawaniem *szczęśliwości* według zasad; może zatem przynajmniej polegać na samych jeno ideach czystego rozumu i zostać poznany *a priori*.

Przyjmuję, że istnieją rzeczywiście czyste prawa moralne, określające zupełnie *a priori* (bez względu na empiryczne pobudki, tj. na *szczęśliwość*) działanie i zaniechanie działania, tj. użycie wolności rozumnego jestestwa w ogóle, i że te prawa rozkazują *wręcz* (nie tylko hipotetycznie, przypuszczając inne empiryczne cele), a zatem są konieczne w całej pełni. Zdanie to mogę słusznie dopuścić, powołując się nie tylko na dowodzenia najoświecześniejszych moralistów, lecz także na sąd moralny każdego człowieka, kiedy chce sobie wyraźnie pomyśleć takie prawo.

Czysty rozum zawiera tedy, wprowadzić nie w swym spekulatywnym, ale w pewnym praktycznym, mianowicie moralnym zastosowaniu, zasady *możliwości doświadczenia*, to znaczy takich działań, które by zgodnie z przepisami obyczajowymi *można* było odnaleźć

²²⁷ *jest ze względu na praktykę i prawo moralne tym samym, co wiedza i prawo przyrodzone* — proponowana przez Adickesa poprawka brzmi „(...) i jest wraz z prawem moralnym ze względu na praktykę tym samym, co wiedza (...)”; „spodziewanie się” bowiem może odpowiadać „wiedzy”, lecz nie odpowiada wyrażeniu: „prawo przyrodzone”. [przypis tłumacza]

w *dziejach* człowieka. Bo ponieważ rozum nakazuje, ażeby takie czynności działały się, to muszą one mieć możliwość dziania się i musi być zatem możliwym osobny rodzaj jedni systematycznej, mianowicie moralna, gdy tymczasem systematycznej jedni przyrodzonej nie dało się dowieść według *spekulatywnych zasad* rozumu, dlatego, że rozum wywiera wprawdzie przyczynowość ze względu na wolność w ogóle, lecz nie ze względu na całą przyrodę, a moralne zasady rozumowe mogą wprawdzie wydać wolne działanie, lecz nie mogą wydać praw dla przyrody. Stąd więc zasady czystego rozumu w swoim zastosowaniu praktycznym, mianowicie zaś moralnym, posiadają realność przedmiotową.

Świat, o ile by zgodnym był ze wszystkimi prawami obyczajowymi (jakim przecie, wedle *wolności* jestestw rozumnych, być *może*, a wedle koniecznych praw *obyczajowości*, być *powinien*), nazywam *światem moralnym*. Pomyślanym zostaje jako świat myślny jeno o tyle, że w nim nie zważa się wcale na żadne warunki (cele) a nawet na żadne przeszkody moralności (słabostki lub nieszczerłość przyrody ludzkiej). O tyle też jest on więc ideą jeno, lecz ideą praktyczną, która wpływ swój na świat zmysłowy rzeczywiście mieć może i powinna, by go o ile tylko można uczynić zgodnym z tą ideą. Idea świata moralnego ma zatem realność przedmiotową, nie jakoby rozciągała się na przedmiot jakiegoś myślonego oglądu (takiego nie możemy sobie zgoła pomyśleć), tylko na świat zmysłowy, lecz jako na przedmiot czystego rozumu w jego zastosowaniu praktycznym, i na *corpus mysticum* [=ciało mistyczne] jestestw rozumnych w nim, o ile ich wolna wola pod prawami moralnymi posiada sama przez się nieprzerwaną systematyczną jednię zarówno sama z sobą, jak i z wolnością każdego innego.

To było odpowiedzią na pierwsze z tych dwu pytań czystego rozumu, które dotyczyły interesu praktycznego. *Czyni to, przez co stajesz się godnym szczęścia*. Drugie pyta tedy: jeżeli więc tak postępuję, że nie jestem niegodny szczęśliwości, czy wolno mi też się spodziewać, że przez to będę mógł stać się jej uczestnikiem? W odpowiedzi na nie chodzi o to, czy zasady czystego rozumu, przepisujące *a priori* prawo, łączą z niem tę nadzieję w sposób konieczny.

Powiadam zatem, że jak zasady moralne wedle rozumu w jego *praktycznym* użyciu są konieczne, tak samo koniecznym też jest wedle rozumu w jego użyciu teoretycznym *uznać*, że każdy ma się spodziewać szczęśliwości w tej samej mierze, w jakiej postępowaniem swoim stał się jej godnym, i że tedy system obyczajowości jest nierozdzielny od systemu szczęśliwości, złączonym jednak tylko w idei czystego rozumu.

Otóż w świecie myślnym tj. moralnym, w pojęciu którego odrywamy się od wszelkich przeszkód obyczajowości (skłonności), daje się taki system proporcjonalnej szczęśliwości połączonej z moralnością pomyśleć także jako konieczny, gdyż wolność prawami moralnymi już to w ruch wprawiana, już to ścieśniana, byłaby sama przyczyną powszechnej szczęśliwości; a więc jestestwa rozumne, pod kierunkiem takich zasad byłyby same twórcami swojej własnej a zarazem i cudzej trwałej pomyślności. Lecz ten systemat moralności nagradzającej samą siebie jest ideą tylko, której wykonanie polega na warunku, żeby każdy czynił, co powinien, tj. żeby wszystkie działania jestestw rozumnych tak się dokonywały, jak gdyby wypływały z jakiejś woli naczelnej, ogarniającej wszelką wolę prywatną w sobie, lub pod sobą. Ale ponieważ zobowiązanie z prawa moralnego ważnym pozostaje dla każdego osobnego użytkownika z wolności, chociażby inni nie postępowali zgodnie z tym prawem; więc ani przyroda rzeczy świata tego, ani też przyczynowość samychże działań i ich stosunek do obyczajowości nie określają, jak się jej następstwa zachowują względem szczęśliwości; a wspomniane konieczne powiązanie nadziei zostania szczęśliwym z nieustannym dążeniem do zasłużenia na szczęśliwość nie może być poznany przez rozum, gdy się bierze za podstawę tylko przyrodę, lecz spodziewać się go wolno jedynie, gdy *rozum najwyższy*, rozkazujący wedle praw moralnych, weźmiemy za podstawę równocześnie także jako przyczynę przyrody.

Ideę takiej umysłowości, w której moralnie najdoskonalsza wola, złączona z najwyższą błogością, jest przyczyną wszelkiej szczęśliwości w świecie, o ile zostaje w ścisłym stosunku z obyczajowością (jako zasługiwaniem na szczęście), nazywam *ideałem najwyższego dobra*. A więc czysty rozum może jeno w ideale najwyższego *pierwotnego* dobra odnaleźć podstawę praktycznie koniecznego powiązania dwu pierwiastków najwyższego *pochodnego* dobra, mianowicie świata myślnego, tj. *moralnego*. A ponieważ musimy siebie samych

wyobrażać sobie mocą rozumu w sposób konieczny i jako należących do takiego świata, lubo nam zmysły przedstawiają jedynie świat zjawisk; więc będziemy musieli przyjąć świat tamten jako następstwo naszego zachowania się w świecie zmysłowym, ponieważ tenże nie wykazuje takiego powiązania, za świat dla nas przyszły. Bóg zatem i życie przyszłe są to dwa założenia, nie dające się wedle zasad czystego rozumu oddzielić od zobowiązania, jakie na nas tenże rozum nakłada.

Obyczajowość sama w sobie tworzy systemat, ale nie tworzy go szczęśliwość, chyba że ta jest dokładnie przystosowana do moralności. Lecz to możliwym jest tylko w świecie myślącym pod mądrym twórcą i rządcą. Rozum widzi się zmuszonym przyjąć takiego wraz z życiem w takim świecie, które musimy uważać za przyszłe; — albo też poczytać prawa moralne za *czcze* urojenia mózgu, gdyż konieczny praw tych wynik, łączony z nimi przez tenże rozum, bez takiego założenia, musiałby odpaść. Dlatego też każdy uznaje prawa moralne za *przykazania*, czym by przecie być nie mogły, gdyby nie wiązały *a priori* odpowiednich następstw ze swym prawidłem i nie prowadziły za sobą *obietnic i pogróżek*. A tego nie mogą też czynić, jeśli nie tkwią w jestestwie koniecznym, jako najwyższym dobru, które samo tylko umożliwić zdoła taką celową jedność.

Leibniz nazwał świat, kiedy się w nim zwraca baczność jedynie na jestestwa rozumne i ich łączność wedle praw moralnych pod zarządem najwyższego dobra, *królestwem Łaski* i odróżnił go od *królestwa Przyrody*²²⁸, gdzie ludzie podlegają wprawdzie prawom moralnym, lecz żadnych innych następstw swego postępowania nie oczekują, prócz tych, jakie płyną z biegu przyrody naszego świata zmysłowego. Widzieć się zatem w królestwie Łaski, gdzie oczekuje nas wszelka *szczęśliwość*, chyba że sami ograniczymy nasz w niej udział nie zasłużywszy na *szczęście*, jest praktycznie konieczną ideą rozumu.

Prawa praktyczne, o ile stają się zarazem podmiotowymi powodami działań, tj. podmiotowymi zasadami, zowią się *maksymami*. *Osądzanie* obyczajowości co do jej czystości i następstw odbywa się według *idei, wykonywanie zaś jej praw* — według *maksym*.

Koniecznym jest, żeby cały nasz tryb życia podporządkował się maksymom obyczajowym; lecz zarazem jest niemożliwym, żeby się to stało, jeśli rozum z prawem moralnym, będącym ideą tylko, nie powiąże przyczyny sprawczej, określającej postępowaniu według mego naszym najwyższym celem dokładnie odpowiadający wynik, czy to w tym, czy też w innym życiu. A zatem bez Boga i niewidzialnego obecnie dla nas, lecz oczekiwanego świata, wspaniałe idee moralności są wprawdzie przedmiotami uznania i podziwu, lecz nie są sprężynami postanowienia i wykonania, gdyż nie spełniają całkowitego celu, jaki dla każdego rozumnego jestestwa jest naturalnym, a przez ten sam rozum czysty jest określony *a priori* i konieczny.

Sama tylko *szczęśliwość* nie jest dla rozumu naszego bynajmniej dobrem zupełnym. On jej nie pochwała (jakkolwiek by skłonność mocno jej sobie *życzyła*), jeśli się ona nie jednoczy z zasłużeniem na *szczęście*, tj. z moralnie dobrym postępowaniem. Sama moralność tylko, a wraz z nią samo *zasługiwanie* na *szczęście*, również nie jest wcale dobrym zupełnym. A żeby ono było zupełnym, musi ten, co postępował nie bez zasłużenia na *szczęśliwość*, móc się spodziewać, że ją osiągnie. Nawet rozum, wolny od wszelkiego prywatnego zamiaru, gdyby, nie zwracając przy tym uwagi na własny interes, postawił się na miejscu jestestwa, co by wszelką *szczęśliwość* miało innym wydzielać, nie może sądzić inaczej; bo w idei praktycznej oba względy łączą się z sobą *zasadniczo*, chociaż w ten sposób, iż usposobienie moralne, jako warunek, umożliwia dopiero udział w *szczęśliwości*, nie zaś na odwrót liczenie na *szczęśliwość* naprowadza na moralne usposobienie. Bo w tym drugim razie nie byłoby ono moralnym, a więc i nie godnym całej *szczęśliwości*, która wobec rozumu nie uznaje żadnego innego ograniczenia prócz tego, jakie wynika z naszego własnego niemoralnego postępowania.

Szczęśliwość zatem, w ściśle równej mierze z obyczajowością jestestw rozumnych, przez które one stają się godnymi tamtej, stanowi jedynie najwyższe dobro świata, do którego wedle przepisów czystego, lecz praktycznego rozumu całkiem przenieść się winniśmy, a który zaiste jest tylko światem myślącym, gdyż świat zmysłowy z przyrody rzeczy

²²⁸*Leibniz* nazwał świat (...) — *Leibniz* wyłożył wspomniane przez Kanta poglądy w rozprawie: *Principes de la nature et de la grâce*, stwierdzając, że pomiędzy królestwem Przyrody i królestwem Łaski istnieje przedustawna harmonia; na tej też zasadzie oparł swą obronę Boga co do istnienia Zła na świecie, czyli *Teodyceę* (*Théodicée*), 1710). [przypis redakcyjny]

nie obiecuje nam takiej systematycznej jedni celów. Realność owego świata nie może się też oprzeć na czym innym, jeno na przypuszczeniu najwyższego pierwotnego dobra, gdzie samoistny rozum, uzbrojony w całkowitą dostateczność przyczyny naczelnej, według najdoskonalszej celowości zaprowadza, utrzymuje i spełnia powszechny, lubo w świecie zmysłowym dla nas bardzo zakryty, ład rzeczy.

Ta teologia moralna ma tedy właściwą sobie wyższość nad spekulatywną. że naprowadza nieodwołalnie na pojęcie *jedynego, wszechdoskonalego i rozumnego* pra-jestestwa, którego nam teologia spekulatywna nawet *nie wskazuje* na zasadzie podstaw przedmiotowych, nie mówiąc już o tym, żeby nas mogła o nim *przeświadczyć*. Bo ani w transcendentalnej, ani w naturalnej teologii, jakkolwiek by daleko prowadził nas rozum, nie znajdujemy jakiejś znaczącej podstawy do przyjęcia *jednego* tylko jestestwa, które byśmy nad wszystkimi przyczynami przyrodzonymi przełożonym uczynili i mieli dostateczny powód do zrobienia tychże zależnymi od niego we wszystkich względach. Natomiast, jeżeli ze stanowiska jedni moralnej, jako koniecznego prawa świata, rozważamy przyczynę, mogącą mu jedynie nadać odpowiednią doniosłość, a więc i siłę nas zobowiązującą: to musi istnieć jedna naczelna wola, obejmująca w sobie te wszystkie prawa. Bo jakżebyśmy inaczej wśród rozmaitych chęci odnaleźli doskonałą jedność celów? Wola ta winna być wszechpotężną, by jej podlegała cała przyroda i jej odnoszenie się do obyczajowości w świecie; wszechwiedną, ażeby poznawała najgłębsze wnętrza usposobień i moralną ich wartość; wszechobecną, ażeby się stykała bezpośrednio z wszelką potrzebą, jakiej się domaga najwyższe dobro świata; wieczną, ażeby w żadnym czasie nie brakło tej harmonii między przyrodą a wolnością, itd.

Atoli ta systematyczna jednia celów w tym świecie umysłowości, który lubo jako przyroda tylko, jest światem zmysłowym, lecz jako system wolności może być nazwany światem myślnym, tj. moralnym (*regnum gratiae*) prowadzi nieuchronnie także do celowej jedni wszech rzeczy, stanowiących tę wielką całość, według powszechnych praw przyrody, tak jak pierwsza według powszechnych i koniecznych praw moralnych, i jednoczy rozum praktyczny ze spekulatywnym. Świat trzeba wyobrażać sobie jako wynikły z jednej idei, jeżeli ma się zgadzać z tym zastosowaniem rozumu, bez którego uważalibyśmy się za niegodnych samegoż nawet rozumu, mianowicie moralnym, gdyż to polega wyłącznie na idei dobra najwyższego.

Przez to wszelkie badanie przyrody skierowuje się ku formie systematu celów i staje się w najwyższym rozwinięciu swoim fizyko-teologią. A że ta rozpoczynała przecież od ładu moralnego, jako jedni gruntującej się na istocie wolności, nie zaś ustanowionej przypadkowo przez zewnętrzne nakazy, więc sprowadza celowość przyrody do podstaw, które *a priori* wiązać się muszą nierozłącznie z wewnętrzną możliwością rzeczy, a przez to do *teologii transcendentalnej*, biorącej sobie ideał najwyższej ontologicznej doskonałości za zasadę jedni systematycznej, za zasadę, wiążącą wedle powszechnych i koniecznych praw przyrody wszystkie rzeczy, gdyż wszystkie one mają swe źródło w bezwzględnej konieczności jedynego pra-jestestwa.

Jakż możemy zrobić *użytek* z naszego rozsądku, nawet wobec doświadczenia, jeżeli sobie celów nie zakładamy? Najwyższymi zaś celami są cele moralności, a te może nam dać poznać czysty rozum jedynie. Zaopatrzeni w nie i za ich wskazówką, nie możemy jednak ze znajomości samejże przyrody zrobić celowego użytku ze względu na poznanie, gdzie sama przyroda nie zaprowadziła celowej jedności; gdyż bez tej nie mielibyśmy nawet wcale rozumu, ponieważ nie posiadalibyśmy szkoły dla niego i uprawy za pośrednictwem przedmiotów, które by dostarczały tworzywa do takich pojęć. Owa celowa jedność jest atoli konieczną i na samej istocie woli ufundowaną; ta więc, która mieści w sobie warunek zastosowania jej *in concreto*, musi być także konieczną; i tym sposobem transcendentalne wzmożenie się [*Steigerung*] naszego poznania rozumowego byłoby nie przyczyną, lecz tylko skutkiem celowości praktycznej, wskazanej nam przez czysty rozum.

Stąd też w dziejach rozumu ludzkiego widzimy, że zanim pojęcia moralne należą do oczyszczenia, określono i zanim dojrzano systematycznej jedni celów według nich i to z zasad koniecznych, znajomość przyrody a nawet znaczniejszy stopień uprawy rozumu w niektórych innych umiejętnościach już to mogły wydać surowe zaledwie i obłądne pojęcia o bóstwie, już to okazywały nawet dziwną obojętność w ogóle względem tego py-

tania. Większe obrobienie idei obyczajowych, które wskutek niezmiernie czystego prawa moralnego religii naszej stało się koniecznym, zaostrzyło rozum co do tego przedmiotu, zmuszając go do zainteresowaniu się tymże; i lubo ani rozleglejsze poznanie przyrody, ani też trafne i niewątpliwe rozumowania transcendentalne (tych brakło po wszystkie czasy) nie przyczyniły się do tego, wytworzyło się pojęcie o jestestwie boskim, uważane przez nas obecnie za słuszne, nie dlatego, że o jego słuszności przekonywa nas rozum spekulatywny, lecz dlatego, że ono doskonale się zgadza z moralnymi zasadami rozumowymi. I tak w końcu przecież zawsze tylko czysty rozum, lecz w praktycznym jeno zastosowaniu swoim, ma tę zasługę, że poznanie, o którym spekulacja mogła roić tylko, nie mogąc mu nadać ważności, wiąże z najwyższym interesem naszym i przez to czyni je nie dowiedzionym dogmatem wprawdzie, ale jednak wręcz koniecznym przypuszczeniem wobec swoich najistotniejszych celów.

Atoli jeśli rozum praktyczny dotarł do tego wysokiego punktu, mianowicie do pojęcia jednej-jedyniej pra-istoty, jako najwyższego dobra, to nie wolno inu się przechwalać, jakoby się wyniósł ponad wszelkie empiryczne warunki w jego zastosowaniu i jakoby przedarł się do bezpośredniego znania nowych przedmiotów, tak żeby mógł z tego pojęcia wychodzić i z niego wyprowadzać sameż prawa moralne. One to bowiem właśnie *wewnętrzną* praktyczną koniecznością swoją doprowadziły nas do przypuszczenia przyczyny samoistnej, czy mądrego rządcy świata, aby prawom owym nadać skuteczność [*Effect*]; i dlatego nie możemy ich znowuż według tego pojęcia rządcy świata uważać za przypadkowe i z samej woli tylko wynikłe, szczególnie takiej woli, o której nie mielibyśmy żadnego zgoła pojęcia, gdybyśmy jej nie ukształtowali zgodnie z owymi prawami. Dokąd rozum praktyczny ma prawo nas prowadzić, będziemy poczytywali działania za obowiązujące nie dlatego, że są przykazaniami boskimi, lecz dlatego je uważać będziemy za boskie przykazania, że jesteśmy wewnątrznie do tego zobowiązani. Będziemy rozpatrywali wolność wśród celowej jedni według zasad rozumu, i o tyle tylko wierzyć będziemy, że zgodnie z wolą boską postępujemy, o ile prawo moralne, którego uczy nas rozum z przyrody samychże działań, uznajemy za święte, wierząc, że mu służymy tym jedynie sposobem, iż przykładamy się do największego dobra świata [*das Weltbeste*] w sobie i w innych.

A zatem teologia moralna ma tylko immanentne zastosowanie, mianowicie, byśmy przeznaczenie nasze tu na tym świecie spełnili, stosując się do systematu wszech celów i nie opuszczając po marzycielsku lub nawet występnie przewodniej nici moralnie prawodawczego rozumu w dobrym trybie życia, na to, by ją uwiązać bezpośrednio u idei najwyższego jestestwa, co by było już zastosowaniem transcendentnym, które tak samo, jak zastosowanie samej jeno spekulacji, musiałyby ostateczne cele rozumu wykrzywić i udaremnić.

Kanonu rozumu czystego rozdział trzeci. O mniemaniu, wiedzy i wierze

Uważanie czegoś za prawdę jest zdarzeniem w rozsądku naszym, które choćby polegało na podstawach przedmiotowych, wymaga także powodów podmiotowych w umyśle tego, kto sąd wydaje. Jeżeli popłaca ono u każdego, kto jeno ma rozum, jego podstawa jest przedmiotowo wystarczającą, a uważanie za prawdę zwie się wówczas *przekonaniem* [*Überzeugung*]. Jeżeli zaś ma ono podstawę swoją tylko w szczególnej właściwości podmiotu, to nazywamy je *wmówieniem* [*Überredung*].

Wmówienie jest złudą jeno, gdyż podstawę sądu, tkwiącą tylko w podmiocie, poczytujemy za przedmiotową. Sąd taki ma zatem popłatność jeno prywatną, a uważanie za prawdę nie daje się udzielić komu innemu. Prawda zaś polega im zgodności z przedmiotem, wobec którego zatem sądy każdego rozsądku muszą być zgodne (*consentientia uni tertio consentiunt inter se* [=pojęcia zgodne z jakimś trzecim zgodne są z sobą]). Kamieniem probierczym uważania czegoś za prawdę, czy ono jest przekonaniem czy też wmówieniem tylko, jest tedy zewnętrznie — możliwość udzielenia go i uznania za ważne dla rozumu każdego człowieka; ponieważ wówczas jest przynajmniej domysł, iż podstawa zgodności wszystkich sądów, pomimo różnic podmiotów między sobą, opiera się na podstawie wspólnej, mianowicie na przedmiocie, z którym będą się one zgadzały i przez to dowodziły prawdziwości sądu.

Wmówienia tedy nie można wprawdzie odróżnić od przekonania podmiotowo, gdy podmiot ma przed oczyma uważanie za prawdę jako zjawisko jeno swego własnego umy-

słu; próba atoli, dokonywana z jego podstawami, dla nas popłatnymi, na rozsądku innych, czy one ten sam skutek wywierają na cudzy rozum, jak na nasz, jest podmiotowym wprowadzie tylko, lecz bądź co bądź przecież środkiem, nie sprawienia przekonania, ale odkrycia prywatnej popłatności sądu, tj. czegoś w nim, co jest wmówieniem tylko.

Jeżeli nadto możemy rozwikłać *podmiotowe powody* sądu, które bierzemy za jego *przedmiotowe podstawy*, a stąd zwodnicze uważanie za prawdę, jako zdarzenie w umyśle naszym, nie potrzebując ku temu właściwości przedmiotu; to obnażamy złudę i już się jej podejść nie damy, chociaż ona kusić nas jeszcze będzie wciąż do pewnego stopnia, jeśli podmiotowy powód złudy tkwi w przyrodzie naszej.

Nie mogę nic *utrzymywać* [*behaupten*], tj. wypowiadać jako sąd dla każdego ważny koniecznie, prócz tego, co przejmuję przekonaniem. Wmówienie mogę zachować dla siebie, jeśli mi z niem dobrze, ale nie mogę i nie powinienem chcieć uczynić je popłatnym poza mną.

Uważanie za prawdę czyli podmiotowa popłatność sądu w stosunku do przekonania (popłacającego zarazem przedmiotowo) ma następne trzy szczeble: mniemanie, wiarę i wiedzę: *Mniemanie* [*Meinen*] jest to świadome uważanie czegoś za prawdę, niedostateczne zarówno podmiotowo jak przedmiotowo. Jeżeli to uważanie za prawdę jest dostatecznym podmiotowo tylko, a przedmiotowo uważa się je równocześnie za niedostateczne, nazywa się *wiarą* [*Glauben*]. Nakoniec uważanie za prawdę, dostateczne zarówno podmiotowo jak przedmiotowo, zowie się *wiedzą* [*Wissen*]. Podmiotowa dostateczność nazywa się *przekonaniem* (dla mnie samego), przedmiotowa — *pewnością* (dla każdego). Nie zatrzymuję się nad wyjaśnianiem pojęć tak zrozumiiałych.

Nie wolno mi nigdy się chwalić, że coś *mniemam*, jeśli przynajmniej nie *wiem* czegoś, za pośrednictwem czego sąd, sam w sobie problematyczny jeno, osiąga powiązanie z prawdą, która chociaż nie jest zupełną, to przecież jest czymś więcej niż dowolnym zmyśleniem. Prócz tego prawo takiego powiązania musi być pewnym. Bo jeżeli ze względu na to nie mam także nic ponad mniemanie; to wszystko jest jeno igraszką wyobraźni bez najmniejszego związku z prawdą. W sądach z czystego rozumu mniemac nie wolno zgola. Bo ponieważ one nie opierają się na podstawach doświadczalnych, lecz wszystko w nich poznać trzeba *a priori*, gdzie wszystko jest konieczne; zasada więc powiązania wymaga powszechności i konieczności, zatem zupełnej pewności; w przeciwnym bowiem razie nie znajdzie się żadnego przewodnictwa ku prawdzie. Stąd niedorzecznością jest mniemac coś w czystej matematyce; trzeba tu wiedzieć, albo też powstrzymać się od wszelkiego sądzienia. Tak samo rzecz się ma także z zasadami moralności, gdzie nie godzi się podejmować działania, mniemając tylko, że coś jest dozwolone, ale trzeba to wiedzieć.

W zastosowaniu transcendentального rozumu jest natomiast mniemanie snadź czymś za małym, ale wiedza znowuż czymś za dużym. W zamiarze więc spekulatywnym tylko nie możemy tutaj żadnych wydawać sądów, gdyż powody podmiotowe uważania czegoś za prawdę, takie, które mogą wywołać wiarę, nie zasługują zupełnie na uznanie w pytaniach spekulatywnych, bo nie oswabadzają się one od wszelkiej empirycznej pomocy, ani też nie dają się w równej mierze przelać w innych.

W ogóle zaś tylko we względzie *praktycznym* można *teoretycznie* niedostateczne uważanie za prawdę nazwać wiarą. Otóż ten zamiar praktyczny dotyczy albo *sprauności* [*Geschicklichkeit*], albo *moralności*, pierwszy do celów dowolnych i przypadkowych, drugi zaś do wręcz koniecznych.

Jedli już cel został zamierzony, to warunki osiągnięcia go są hipotetycznie konieczne. Konieczność jest tu podmiotową, ale tylko porównawczo dostateczną, kiedy nie znam żadnych innych warunków, pod którymi-bym cel osiągnął; lecz jest dostateczną wręcz i dla każdego, jeśli wiem na pewno, że nikt nie może znać innych warunków, prowadzących do celu zamierzonego. W pierwszym wypadku moje przypuszczenie i uważanie pewnych warunków za prawdę jest tylko wiarą przypadkową, w drugim zaś wypadku — konieczną. Lekarz przy chorym, będącym w niebezpieczeństwie, musi coś zrobić, ale nie zna choroby. Patrzy na objawy i sądzi, ponieważ nie wie nic lepszego, że to suchoty. Jego wiara jest nawet we własnym jego sądzie przypadkową tylko; inny trafiłby może lepiej. Taką przypadkową wiarę, stanowiącą przecież podstawę rzeczywistego użycia środków ku pewnym działaniom, nazywam *wiarą pragmatyczną*.

Pospolitym probierzem, czy coś jest tylko wmówieniem, czy podmiotowym przynajmniej przekonaniem, tj. silną wiarą w to, co ktoś utrzymuje, jest *zakładanie się* [*das Wetten*]. Częstokroć wygłasza ktoś zdania swoje z tak pewnym siebie i niepokonanym uporem, że zdaje się, jakoby całkowicie odepchnął obawę o omyłkę. Zakład wprawia go w zdumienie. Niekiedy pokazuje się, że posiada tyle wmówienia, iż oszacowane być może na dukat wartości, ale nie na dziesięć. Bo pierwszego ryzykuje, lecz przy dziesięciu zaczyna dopiero miarkować, czego nie spostrzegał poprzednio, że przecież możliwą jest rzecz, iż się pomylił. Kiedy wystawiamy sobie w myślach, że trzeba będzie w czymś przegrać zakład o szczęście całego życia, to nader maleje sąd nasz tryumfujący, stajemy się bardzo niesmiali i wtedy dopiero odkrywamy, że wiara nasza nie sięga tak daleko. Tak więc wiara pragmatyczna ma tylko jeden stopień, który wedle różnorodności interesu, w grę przy tym wchodzącego, może być wielkim albo też małym.

Atoli, chociaż w odniesieniu do przedmiotu nic nie możemy przedsięwziąć i uważanie czegoś za prawdę jest przeto teoretycznym tylko; ponieważ jednak w wielu wypadkach możemy powziąć w myślach jakieś postanowienie i coś sobie uroić, do czego mniemamy mieć dostateczne podstawy, że gdyby znalazł się środek, to by można wykazać pewność tej rzeczy: istnieje tedy i sądach jeno teoretycznych *podobnik* [*Analogon*] do *praktycznych*; a do uważania ich za prawdę przystaje wyraz *wiara*, i dlatego możemy ją nazwać *wiarą naukową* [*den doctrinalen Glauben*]. Gdyby możliwym było jakimkolwiek doświadczeniem to wykazać, to bym się o wszystko, co mam, założył, iż przynajmniej na którejkolwiek z planet przez nas widzianych, istnieją mieszkańcy. Stąd powiadam, że jest to nie tylko mniemaniem, lecz silną wiarą (co do słuszności której wiele bym już korzyści życia zaryzykował), iż istnieją także mieszkańcy innych światów.

Otóż musimy wyznać, że nauka o istnieniu Boga należy do wiary naukowej. Bo jakkolwiek ze względu na teoretyczną znajomość świata nie mam nic do *rozporządzenia*, co by myśl tę, jako warunek moich wyjaśnień zjawisk świata kazało uważać za konieczną; lecz raczej jestem zobowiązany tak się posługiwać rozumem moim, jak gdyby wszystko było przyrodą tylko: to przecież celowa jedność jest tak wielkim warunkiem zastosowania rozumu do przyrody, że jej zgoła pominąć nie mogę, zwłaszcza że doświadczenie obfitych jej dostarcza przykładów. Tej jedności wszakże nie znam innego uwarunkowania, co by mi ją uczyniło nicią przewodnią w badaniu przyrody, prócz takiego, że przypuszczę, iż umysłowość najwyższa tak wszystko według najmędrszych celów urządziła. A zatem przypuszczenie twórcy świata jest warunkiem zamiaru przypadkowego wprawdzie, ale nie małej przeciw wagi, mianowicie otrzymania przewodnika w badaniu przyrody. Wynik prób moich stwierdza też tak często przydatność owego przypuszczenia, a nic w sposób stanowczy nie można przeciw niemu przytoczyć, że powiadam zanadto mało, chcąc nazwać moje uważanie za prawdę mniemaniem tylko; owszem nawet w tym teoretycznym stosunku można rzec, że mocno wierzę w Boga, lecz wówczas wiara ta nie jest przeciw w ścisłym znaczeniu praktyczną, lecz musi być nazwana naukową, którą *teologia* przyrody (fizykoteologia) koniecznie wszędy musi wywołać. Ze względu na tę samą mądrość, wobec wybornego wyposażenia przyrody ludzkiej a tak skąpo odmierzonej krótkości życia, można też odnaleźć również dostateczną podstawę dla wiary naukowej w przyszłe życie duszy ludzkiej.

Wyraz wiara jest w takich wypadkach wyrazem skromności pod względem *przedmiotowym*, lecz równocześnie wyrazem siły ufności pod względem *podmiotowym*. Gdybym to teoretyczne jeno uważanie za prawdę zechciał tu nazwać hipotezą tylko, którą przyjmując byłbym uprawniony, to bym się już przez to zobowiązywał do posiadania o właściwości przyczyny świata tego i świata drugiego więcej pojęcia, niż go rzeczywiście mogę wykazać; bo co przyjmuję choćby za hipotezę jeno, o tym winienem przynajmniej co do jego własności wiedzieć tyle, że mi wolno wymyślić *nie jego pojęcie*, lecz *jego istnienie tylko*. Słowo zaś: wiara, dotyczy jeno przewodnictwa, jakie mi daje idea, oraz podmiotowego wpływu na popchnięcie moich działań rozumowych, które mi każe przy niej pozostać, chociaż nie potrafię zdać z niej sprawy pod względem spekulatywnym.

Naukowa tylko wiara ma jednak coś w sobie chwiejnego; trudności, napotykanie w spekulacji, częstokroć pozbawiają nas jej, lubo wciąż do niej znowu wracamy nieuchronnie.

Zupełnie inaczej rzecz się ma z *wiarą moralną*. Bo tu jest wręcz koniecznością, że się coś stać powinno, mianowicie żebym pod każdym względem uczynił zadość prawu moralnemu. Cel tu mamy postawiony nieodwołalnie, a wedle całego mego rozumienia możliwym jest jeden-jedyny warunek, pod którym cel ten łączy się ze wszystkimi celami razem i przez to nabiera praktycznej ważności, mianowicie, że jest Bóg i życie przyszłe; wiem też zupełnie na pewno, że nikt nie zna innych warunków, prowadzących do tej samej jedności celów pod prawem moralnym. A że zatem przepis moralny jest zarazem moją maksymą (jak to nakazuje rozum, ażeby nią był), więc wierzyć będę nieodwołalnie w istnienie Boga i życie przyszłe i jestem pewny, iż wiary tej nic zachwiać nie zdoła, gdyż przez to obalone by zostały same moje zasady moralne, których nie mogę się wyrzec, nie stając się godnym wzgardy w swoich własnych oczach.

Tym sposobem, po udaremnieniu wszystkich ambitnych zamiarów rozumu, ciskającego się poza granice wszelkiego doświadczenia, pozostaje nam jeszcze dosyć, iżbyśmy mieli powód zadowolić się tym pod względem praktycznym. Wprawdzie nikt zaiste nie będzie się mógł chlubić, że wie, iż jest Bóg i życie przyszłe, bo, jeżeli to wie, jest właśnie mężem, jakiego od dawna poszukiwałem. Wszelkiej wiedzy (jeśli dotyczy przedmiotu rozumu tylko samego) można udzielić drugiemu; to też i ja mógłbym mieć nadzieję, że z jego nauczania ujrzę rozszerzoną mą wiedzę w tak zadziwiającej mierze. Nie, przeświadczenie nie jest *logiczną*, lecz *moralną* pewnością, a ponieważ opiera się na podstawach podmiotowych (usposobienia moralnego), to nie powinien nawet mówić: *jest* moralnie pewnym, że istnieje Bóg itd., lecz: *jestem* moralnie pewny itd. To znaczy: wiara w Boga i w inny świat tak się splotła z moim usposobieniem moralnym, że jak nie narażam się na utratę tego drugiego, tak samo nie lękam się, żeby mi pierwsza mogła być kiedykolwiek odjętą.

Jedyną wątpliwością, jaką się przy tym napotyka, jest, że ta wiara rozumowa opiera się na przypuszczeniu usposobień moralnych. Jeśli od niej odstępimy i przyjmiemy taką, która by co do praw moralnych była całkiem obojętną; to pytanie, jakie zadaje rozum, staje się tylko zagadnieniem dla spekulacji, i wówczas może być popierane wprawdzie silnymi jeszcze dowodami z analogii, lecz nie takimi, którym by ulec musiała najuporczywsza nawet żądza wątplenia²²⁹. Atoli przy tych pytaniach ani jeden człowiek nie jest wolny od wszelkiego interesu. Bo choćby się, w skutek braku dobrych usposobień, odłączył od moralnego; to i w tym nawet razie pozostaje dosyć jeszcze, by sprawić, żeby się istnienia boskiego i przyszłości *lękał*. Bo ku temu niczego więcej nie trzeba, tylko iżby nie mógł przynajmniej zasłonić się jakąś *pewnością*, że takiego jestestwa i takiego życia przyszłego nie ma wcale; a ponieważ trzeba by tego dowodzić z samego jeno rozumu, więc apodyktycznie, musiałby tedy wykazać niemożliwość jednego i drugiego, czego się niewątpliwie nie może podjąć żaden rozumny człowiek. Byłaby to wiara *ujemna*, która by nie mogła wprawdzie spowodować moralności i dobrych usposobień, lecz potrafiłaby dać ich podobnik, mianowicie powstrzymać potężnie wybuch złych usposobień.

I to już wszystko, powiedzą, czego dokonywa czysty rozum, otwierając widoki poza granice doświadczenia? Nic więcej, jak dwa artykuły wiary? Tyleż dokonać by zdołał snadź pospolity rozsądek, nie zasięgając w tym rady filozofów!

Nie chcę tu wysławiać zasługi, jaką ma względem rozumu ludzkiego filozofia w skutek mozolnych wysiłków swojej krytyki; dajmy na to, że nawet przy końcu uzna się ją tylko za ujemną; o tym bowiem coś się jeszcze powie w oddziale następnym. Ależ czy żądacie, żeby poznanie, obchodzące wszystkich ludzi, miało przewyższać pospolity rozsądek i odkrytym wam być dopiero przez filozofów? To właśnie, co ganicie, jest najlepszym umocnieniem słuszności dotychczasowych twierdzeń, ponieważ odkrywa to, czego z początku nie można było przewidzieć, mianowicie, że w tym, co interesuje wszystkich ludzi bez różnicy, nie podobna obwiniać przyrody o stronicze rozdzielenie darów swoich, i że

²²⁹Jedyną wątpliwością, jaką się przy tym napotyka, jest, że ta wiara rozumowa opiera się na przypuszczeniu usposobień moralnych (...) — umysł ludzki okazuje (jak wierzę, iż to się koniecznie dzieje w każdym rozumnym jestestwie) naturalne zajęcie się moralnością, chociaż ono nie jest bezpodzielnym, a praktycznie przeważającym. Umacniajcie i zwiększajcie to zajęcie się, a ujrzycie, że rozum nader jest pojętny a nawet żądniejszy oświecenia, by z praktycznym zjednoczyć także interes spekulatywny. Ale jeśli nie postaracie się o to, byście pierwsi, przynajmniej w pół drogi, zrobili ludzi dobrymi, to nigdy też nie zrobicie ich szczerze wierzącymi. [przypis autorski]

najwyższa filozofia wobec istotnych celów przyrody ludzkiej nie zdoła wcale zaprowadzić dalej, niż przewodnia, jakiej natura użyła najpospolitszemu nawet rozsądkowi.

TRANSCENDENTALNEJ NAUKI O METODZIE ODDZIAŁ TRZECI. ARCHITEKTONIKA CZYSTEGO ROZUMU

Przez *architektonikę* rozumiem sztukę systematów. Ponieważ jednią systematyczna jest tym, co pospolite poznanie przemienia dopiero na umiejętność, tj. ze zbiorowiska jego tylko tworzy systemat; architektonika więc jest nauką o czynniku umiejętnym [*die Lehre des Scientificischen*] w naszym poznaniu w ogóle i należy zatem z konieczności do metodologii.

Pod rządami rozumu poznania nasze w ogóle nie powinny tworzyć rapsodii, lecz systemat, w którym jedynie mogą wspierać i rozkrzewiać jego istotne cele. Przez systemat zaś rozumiem jednię rozmaitych poznań podporządkowanych jakiejś idei. Ta jest pojęciem rozumowym o formie całości, o ile przez nie określonym zostaje *a priori* zarówno obszar różnorodności, jak i miejsce części pomiędzy sobą. Umiejętne pojęcie rozumowe zawiera zatem cel i formę całości, jemu odpowiadającej. Jedność celu, do którego odnoszą się wszystkie części, a w jego idei do siebie też wzajem, sprawia, że żadnej części przy znajomości innych brakować nie może i że nie zachodzi żadne przypadkowe dołączanie, czyli nieokreślona wielkość doskonałości, która by nie miała swojej granicy określonej *a priori*. Całość jest więc uczłonkowana (*articulatio*), a nie na kupę złożona (*coacervatio*); może ona wzrastać od wewnątrz (*per intussusceptionem*), lecz nie od zewnątrz (*per appositionem*), jak np. ciało zwierzęce, któremu wzrost nie dodaje żadnego członka, lecz bez zmiany proporcji, czyni każdy silniejszym i zdatniejszym do jego celów.

Idea dla swego wypełnienia potrzebuje *schematu* tj. określonej *a priori* z zasady celu istotnej różnorodności i ładu części. Schemat, nakreślony nie według idei, tj. z głównego celu rozumu, lecz empirycznie, wedle przypadkowo następujących się zamiarów (których mnogości przewidzieć niepodobna), daje jedność *techniczną*; taki zaś, co wypływa tylko jako następstwo idei (gdzie rozum stawia *a priori* cele, nie zaś oczekuje ich empirycznie), utrwała jedność *architektoniczną*. Nie technicznie, z powodu podobieństwa różnorodności, lub przypadkowego zastosowania poznania *in concreto* do wszelakich dowolnych zewnętrznych celów; lecz architektonicznie, z powodu pokrewieństwa i pochodzenia od jednego-jedynego naczelnego i wewnętrznego celu, umożliwiającego dopiero całość, może powstać to, co nazywamy umiejętnością, której schemat musi zawierać w sobie zarys (*monogramma*) i podział całości na człony, zgodnie z ideą, tj. *a priori*, i wyróżnić tę całość od wszystkich innych na pewno i według zasad.

Nikt nie próbuje tworzyć umiejętności, nie mając jakiejś idei za podstawę. Atoli w jej opracowaniu schemat, a nawet definicja, którą daje zaraz z początku co do swej umiejętności, bardzo rzadko odpowiada jego idei, gdyż ta leży, jak zarodek, w rozumie, w którym wszystkie części kryją się jeszcze bardzo w sobie zwinięte i zaledwie dla mikroskopowej obserwacji dostępne. Z tego powodu, ponieważ wszystkie umiejętności wymyślone zostały ze stanowiska pewnego ogólnego interesu, należy je tedy wyjaśniać i określać, nie według opisu, jaki daje o nich twórca ich, lecz według idei, którą z przyrodzonej jedności części, przezeń zebranych i złączonych, odnajduje się ugruntowaną w samym rozumie. Bo wtedy przekonywamy się, że twórca a częstokroć i najdalsi jego następcy drepną około idei, której sami sobie nie mogą wyrazić, a stąd nie mogą określić właściwej treści, uczłonkowania (systematycznej jedni) i granic umiejętności.

Żle to, że dopiero kiedyśmy po długim czasie wedle wskazówki idei tkwiącej w nas tajemnie nazbierali rapsodycznie wiele do niej się odnoszących poznań jako materiału budowlanego, ba nawet kiedyśmy latami całymi technicznie je poukładali: staje się dla nas wtedy dopiero możliwym ujrzeć ideę w świetle jaśniejszym i nakreślić całość architektonicznie według celów rozumu. Zdaje się, że systematy, jak robactwo, wytwarzały się mocą jakiejś *generatio aequivoca* z prostego jeno spływu nagromadzonych pojęć, z początku ułomnie, z czasem zupełnie, aczkolwiek wszystkie ogółem miały swój schemat, jako pierwotny zarodek, w rozwijającym się jeno rozumie, i dlatego, nie tylko każdy dla siebie uczłonkowanym jest według jakiejś idei, lecz nadto jeszcze wszystkie jednoczą się z sobą celowo znowuż w systemat poznania ludzkiego jako człony pewnej całości, i pozwalają

na architektonikę wszelkiej wiedzy ludzkiej, architektonikę, która obecnie, kiedy się już tyle zebrało materiału, lub go wziąć da się ze zwalisk budynków dawno zapadłych, nie tylko byłaby możliwą, lecz nawet nie tak znów trudną. Poprzestajemy tutaj na wykończeniu zadania naszego, mianowicie nakreśleniu wyłącznie *architektoniki* wszelkiego poznania z *czystego rozumu* i rozpoczynamy od tego jeno punktu, gdzie wspólny korzeń naszej siły poznawczej dzieli się i wydaje dwa pnie, z których jednym jest *rozum*. A pojmuję tutaj przez rozum całą wyższą władzę poznawczą, a stąd przeciwstawię czynnik rozumowy [*das Rationale*] empirycznemu.

Kiedy się odrywam od wszelkiej treści poznania, rozważanego przedmiotowo, to wszelkie poznanie, podmiotowo, jest albo historyczne albo rozumowe. Poznanie historyczne jest to *cognitio ex datis*, rozumowe zaś — *cognitio ex principiis*. Choćby jakieś poznanie było pierwotnie dane skądkolwiek bądź, to przecie u tego, co je posiada, jest ono historycznym, jeśli tenże poznaje w takim tylko stopniu i tyle jeno, jak mu skądinąd przyszło, czy danym mu to zostało przez bezpośrednie doświadczenie lub opowiadanie, czy też przez nauczanie (ogólnych poznań). Stąd ten, kto się wyuczył jeno jakiegoś systemu filozofii, np. *Wolfowskiego*, choćby miał w głowie wszystkie zasady, wyjaśnienia i dowody wraz z podziałem całego układu umiejętnego, i choćby mógł wszystko wylizywać na palcach, nie posiada przecież innego, jeno zupełne historyczne poznanie filozofii *Wolfa*; wie on i sądzi tyle tylko, ile mu dano. Zaprzeczcie mu jaką definicję, a nie będzie wiedział, skąd wziąć inną. Kształcił się według cudzego rozumu, lecz władza odtwarzająca nie jest władzą płodzącą, tj. poznanie nie wytrysnęło u niego z rozumu, i lubo przedmiotowo było ono zaiste poznaniem rozumowym, ale podmiotowo jest przecież tylko historycznym. On dobrze pojął i zapamiętał, tj. wyuczył się, i jest odlewem gipsowym żyjącego człowieka. Poznania rozumowe, które są takimi przedmiotowo (tj. początkowo mogą wypłynąć tylko z własnego rozumu człowieka), wtedy tylko jedynie mogą nosić tę nazwę i podmiotowo także, jeśli zaczerpnięte zostały z powszechnych źródeł rozumu, tj. z zasad, skąd wypłynąć może również krytyka, a nawet odrzucenie tego, czegośmy się nauczyli.

Otóż wszelkie poznanie rozumowe jest poznaniem albo z pojęć, albo z konstrukcji pojęć; pierwsze zowie się filozoficznym, drugie matematycznym. O wewnętrznej obu różnicy mówiłem już w pierwszym oddziale. Stąd tedy poznanie może być przedmiotowo filozoficznym, a podmiotowo jest przecie historycznym, jak u większej części uczniów, i u wszystkich, co nigdy nie wyglądają poza szkołę i pozostają uczniami przez całe życie. Dziwna jednak, że poznanie matematyczne tak, jak się go wyuczyło, może przecież uchodzić także za poznanie rozumowe, i nie ma w nim takiej różnicy, jak w filozoficznym. Przyczyną tego jest, że źródła poznawcze, z których czerpać może tylko nauczyciel, nie leżą nigdzie indziej, jeno w istotnych i rzetelnych zasadach rozumu, a więc skądinąd nie mogą zostać wzięte przez ucznia, ani też podlegać sporowi, a to dlatego, że użycie rozumu dokonywa się tu tylko *in concreto*, aczkolwiek *a priori*, mianowicie w czystym, i z tego powodu niemylnym oglądzie, co wyklucza wszelkie złudzenie i błąkanie się. Wśród wszystkich tedy umiejętności rozumowych (*a priori*) można się nauczyć tylko matematyki, nigdy zaś filozofii (chyba historycznie jeno), lecz co się tyczy rozumu, można się co najwyżej nauczyć tylko *filozofować*.

Systemat całego filozoficznego poznania jest tedy *filozofią*. Trzeba ją brać przedmiotowo, jeśli się przez nią rozumie pierwowzór oceny wszelkich prób filozofowania, mający służyć do osądzenia każdej filozofii podmiotowej, której budowla bywa częstokroć tak rozmaitą i tak zmienną. Tym sposobem filozofia jest tylko ideą możliwej umiejętności, która nigdzie nie jest dana *in concreto*, do której się staramy zbliżyć różnymi drogami, dopóki nie odkryje się jedynej, bardzo zmysłowością zachwaszczanej ścieżki i nie uda się chybionej dotąd kopii uczynić równą pierwowzorowi, o ile to ludziom dozwolono. Aż do owego czasu nie można się nauczyć żadnej filozofii, bo gdzież ona jest, kto ją ma w posiadaniu i po czym daje się rozpoznać? Można się nauczyć jeno filozofować, tj. wyćwiczyć talent rozumu, postępując za jego powszechnymi zasadami w roztrząsaniu pewnych istniejących prób, lecz zawsze z zastrzeżeniem prawa rozumu do zbadania samemu tamtych w ich źródłach, i do stwierdzenia ich, albo też odrzucenia.

Dotąd atoli pojęcie filozofii jest tylko *pojęciem szkolnym*, tj. pojęciem o systemacie poznania, którego poszukuje się tylko jako umiejętności, nie mając na celu nic więcej po-

nad systematyczną jednię tej wiedzy, a zatem ponad *logiczną* doskonałość poznania. Atoli jest jeszcze pojęcie *wszechświatowe* (*conceptus cosmicus*), które zawsze stanowiło podstawę tej nazwy, zwłaszcza gdy je niby uosabiano i w ideale *filozofa* wyobrażano je sobie jako pierwowzór. W tym względzie filozofia jest umiejętnością o odnoszeniu się wszelkiego poznania do istotnych celów rozumu ludzkiego (*teleologia rationis humanae*), a filozof nie jest sztukmistrzem rozumowym, lecz prawodawcą rozumu ludzkiego. W takim znaczeniu byłoby wielką chępliwością zwać samego siebie filozofem i mieć uroszczenie, że się dorównało pierwowzorowi, tkwiącemu tylko w idei.

Matematyk, przyrodnik, logik, jakkolwiek by wybornym byli pierwsi także w poznaniu w ogóle rozumowym, drudzy zaś daleko posunęli się w poznaniu filozoficznym, są przecież tylko sztukmistrzami rozumowymi. Istnieje atoli jeszcze nauczyciel ideału [*Lehrer im Ideal*], przewyższający tych wszystkich, używający ich za narzędzia, by poprzez istotne cele rozumu ludzkiego. Tego to jedynie powinni byśmy nazywać filozofem; ale ponieważ jego nigdzie, a ideę jego prawodawstwa wszędy w każdym rozumie ludzkim się napotyka; więc trzymać się będziemy wyłącznie tego drugiego, i określimy dokładnie, jaką to jednię systematyczną ze stanowiska celów przepisuje filozofia według tego pojęcia wszechświatowego²³⁰.

Istotne cele nie są jeszcze przez to najwyższymi, bo takim (przy doskonałej systematycznej jedni rozumu) może być jeden tylko jedyny. Stąd są one albo celem ostatecznym, albo też celami podrzędnymi, należącymi do tamtego koniecznie jako środki. Pierwszym jest tylko przeznaczenie człowieka, a filozofia o nim zowie się nauką moralną. Z powodu tej wyższości, jaką ma filozofia moralna nad wszelkimi innymi zabiegami rozumu, rozumiano też u starożytnych przez nazwę filozofa zawsze równocześnie i przede wszystkim moralistę, a nawet zewnętrzny pozór panowania nad sobą mocą rozumu sprawia, że niejednego dziś jeszcze, pomimo jego ograniczonej wiedzy, nazywają, według pewnej analogii, filozofem.

Prawodawstwo rozumu ludzkiego (filozofia) ma dwa tylko przedmioty: przyrodę i wolność; mieści w sobie zatem zarówno prawo przyrodzone, jak i prawo moralne początkowo w dwu osobnych, ale ostatecznie w jednym-jedynym systemacie filozoficznym. Filozofia przyrody rozciąga się na wszystko, co *istnieje*; filozofia moralności — na to, co *istnieć powinno*.

Wszelka atoli filozofia jest albo poznaniem z czystego rozumu, albo też poznaniem rozumowym z zasad empirycznych. Pierwsza zowie się czystą, druga empiryczną filozofią.

Filozofia czystego rozumu jest tedy albo *propedeutyką* (przygotowaniem), która bada uzdolnienie rozumu wobec wszelkiego czystego poznania *a priori*, i nazywa się *krytyką*, albo po wtóre systematem czystego rozumu (umiejętnością), całkowitym (zarówno prawdziwym, jak pozornym) filozoficznym poznaniem z czystego rozumu w związku systematycznym, i zowie się *metafizyką*, lubo nazwę tę nadawać można także całej czystej filozofii wraz z zawartością krytyki, aby ogarnąć zarówno badanie tego wszystkiego, co zdołamy kiedykolwiek poznać *a priori*, jak i przedstawienie tego, co stanowi systemat czystych filozoficznych poznań tego rodzaju, a różni się od wszelkiego empirycznego, oraz od matematycznego użytkowania z rozumu.

Metafizyka dzieli się na metafizykę *spekulatywnego* i *praktycznego* zastosowania rozumu czystego; jest więc albo *metafizyką przyrody*, albo *metafizyką obyczajów*. Tamta zawiera wszystkie czyste zasady rozumowe z samych jeno pojęć (a zatem z wykluczeniem matematyki) o *teoretycznym* poznaniu wszech rzeczy; ta zaś — zasady, określające *a priori* i czyniące koniecznym *działanie* i *zaniechanie działania*. Otóż moralność jest jedyną prawidłowością działań, którą można całkiem *a priori* wywieść z zasad. Stąd metafizyka obyczajów jest właściwą czystą nauką moralną, w której nie bierze się wcale antropologii (empirycznego uwarunkowania) za podstawę. Metafizyka rozumu spekulatywnego zaś jest tym, co *w ściślejszym znaczeniu* zwykło się nazywać metafizyką; ponieważ atoli czysta nauka obyczajowa należy przecie bądź co bądź do osobnego pnia poznania ludzkiego i to filozoficznego, więc utrzymamy dla niej ową nazwę, chociaż jako nie należącą obecnie do naszego celu, odkładamy ją tu na bok.

²³⁰według pojęcia wszechświatowego — pojęciem wszechświatowym nazywa się tutaj takie, które dotyczy tego, co każdego interesuje z konieczności; stąd zamiar jakiejś umiejętności określam według *pojęć szkolnych*, jeśli ją uważamy tylko za jedną ze sprawności do pewnych dowolnych celów. [przypis autorski]

Nadzwyczajnej to jest doniosłości, żeby poznanie, różniące się od innych swoim rodzajem i pochodzeniem, *odosabniać* [isoliren] i strzec pilnie, by się z innymi, z którymi w użyciu zazwyczaj się łączy, nie spływały w jakąś mieszaninę. Co czyni chemik przy rozpuszczaniu materii, a matematyk w swojej czystej nauce o wielkościach; to jeszcze bardziej obowiązuje filozofa, iżby potrafił udzielić, jaki bierze osobny rodzaj poznania w rozstrzeżonym zastosowaniu rozsądkowym, na pewno określić według jego wartości i wpływu. Stąd rozum ludzki od czasu, kiedy zaczął myśleć a raczej rozmyślać, nigdy nie mógł się obejść bez jakiejś metafizyki, a jednak nie zdołał jej przedstawić dostatecznie oczyszczoną od wszelkiej obcej przymieszki. Idea takiej umiejętności jest równie stara jak spekulatywny rozum ludzki, a któryż rozum nie spekuluje, czy to w sposób szkolny, czy też popularny? Tymczasem trzeba wyznaczyć, że wyróżnienie dwojakich pierwiastków poznania naszego, z których jedno są w naszej mocy zupełnie *a priori*, inne zaś mogą być wzięte tylko *a posteriori* z doświadczenia, pozostało nawet dla myślicieli z zawodu bardzo jeno niewyraźnym, a stąd nie mogło nigdy dokonać określenia granic osobnego rodzaju poznania, więc i rzetelnej idei umiejętności, co od tak dawna i tak silnie zajmowała rozum ludzki. Kiedy powiadano: metafizyka jest umiejętnością o pierwszych zasadach poznania ludzkiego, to zaznaczano przez to nie całkiem osobny rodzaj, lecz tylko stopień co do powszechności, przez co nie można było tedy wyróżnić jej dobitnie od empirii; ponieważ i wśród zasad empirycznych niektóre są powszechniejsze, a stąd i wyższe od innych, a w szeregu takiego podporządkowywania (gdzie nie wyróżnia się tego, co zupełnie *a priori*, od tego, co tylko *a posteriori* poznajemy), gdzieś należy zrobić przedział, co by wyróżniał część pierwszą i członów naczelne, od części ostatniej i członów podrzędnych? Cóż by powiedziano na to, gdyby chronologia w ten jeno sposób mogła oznaczyć epoki świata, iżby je podzieliła na pierwsze stulecia i takie, co po nich nastąpiły? Zapytano by: czy piąte, dziesiąte itd. stulecia należą także do pierwszych? Podobnie pytam i ja: czy pojęcie rozciągłości należy do metafizyki? Odpowiadacie: tak! No! a pojęcie ciała również? Tak! A pojęcie ciała płynnego? Ogarnia was zdziwienie, bo jeżeli tak pójdzie się dalej, to wszystko należeć będzie do metafizyki. Stąd widać, że sam jeno stopień podporządkowania (szczegół pod ogółem) nie może wcale określić granic jakiejś umiejętności, lecz jak w naszym wypadku zdoła to zrobić całkowita niejednorodność i różnica pochodzenia.

Ale co jeszcze z drugiej strony zaciemniało zasadniczą ideę metafizyki, było to, iż ona jako poznanie aprioryczne okazuje niejaką jednorodność z matematyką. Jednorodność ta co do pochodzenia *a priori* spokrewnia je z sobą istotnie; ale co do sposobu poznawania z pojęć w jednej w porównaniu ze sposobem sądenia mocą konstrukcji pojęć *a priori*, w drugiej; więc pod względem różnicy poznania filozoficznego od matematycznego; to się okazuje tak stanowcza niejednorodność, że ją wprawdzie zawsze niby odczuwano, lecz nigdy nie zdołano oznaczyć jej wyraźnymi sprawdzianami. Stąd tedy poszło, że ponieważ sami filozofowie błędzili w rozwikłaniu idei umiejętności swojej, obrobienie jej nie mogło mieć określonego celu i bezpiecznego kierownictwa; tek że wobec dowolnie nakreślonego planu, nieświadomi, jaką by drogę obrać mieli, i sprzecząc się wciąż ze sobą o odkrycia, jakie każdy na swojej niby to zrobił, podali umiejętność swoją najprzód u innych, a w końcu nawet u siebie samych w pogardę.

Otóż wszelkie czyste poznanie *a priori*, na mocy odrębnej władzy poznawczej, w której jedynie mieć może siedzibę swoją, tworzy odrębną jednię, a metafizyka jest tą filozofią, co powinna przedstawiać owo poznanie w tej systematycznej jedni. Jej część spekulatywna, która sobie nazwę tę głównie przywłaszczyła, mianowicie tak nazwana przez nas *metafizyka przyrody*, rozważająca wszystko, o ile *jest* (nie to, co być powinno) według pojęć *a priori*, dzieli się sposobem następnym.

Tak zwana w ciaśniejszym znaczeniu metafizyka składa się z *filozofii transcendentalnej* i *fizjologii* czystego rozumu. Pierwsza rozpatruje tylko rozsądek i sam rozum w systemacie wszystkich pojęć i zasad, odnoszących się do przedmiotów w ogóle, lecz nie przyjmuje przedmiotów, które by były dane (*ontologia*); — druga rozpatruje *przyrodę*, tj. ogół przedmiotów danych (mniej o to, czy są dane zmysłem, czy też, jeśli ktoś chce, jakimuś innemu rodzajowi oglądania); jest przeto *fizjologią* (choć tylko *rozumową*). Użycie zaś rozumu w tym rozumowym rozpatrywaniu przyrody jest albo fizyczne, albo hiperfizyczne, czyli lepiej mówiąc, albo *immanentne*, albo *transcendentne*. Pierwsze rozciąga się na przyrodę, o ile jej poznanie odbywać się może w doświadczeniu (*in concreto*); drugie — na

to powiązanie przedmiotów doświadczenia, które przekracza poza wszelkie doświadczenie. Ta fizjologia *transcendentna* ma tedy za swój przedmiot powiązanie albo *wewnętrzne*, albo *zewnętrzne*, lecz oba wykraczające poza możliwe doświadczenie; tamta jest fizjologią wszech-przyrody, tj. transcendentalnym *poznaniem świata*; ta — fizjologią związku wszech-przyrody z jestestwem ponad przyrodą, tj. transcendentalnym *poznaniem Boga*.

Fizjologia immanentna rozpatruje natomiast przyrodę jako ogół wszystkich przedmiotów zmysłowych, więc tak, jak ona jest nam daną, lecz tylko według warunków *a priori*, pod którymi jedynie ona w ogóle może nam być daną. Dwojakię zaś są tylko jej przedmioty: 1) przedmioty zmysłów zewnętrznych, więc i ich ogół, przyroda cielesna; 2) przedmiot zmysłu wewnętrznego, dusza, a według zasadniczych pojęć teje w ogóle, *przyroda myśląca*. Metafizyka przyrody cielesnej zowie się *fizyką*, ale ponieważ powinna zawierać tylko zasady jej poznania *a priori*, *fizyką rozumową*. Metafizyka przyrody myślącej zowie się *psychologią*, i z tegoż samego, dopiero co przywiedzionego powodu, rozumieć tu należy jedynie *rozumowe* jej *poznanie*.

A zatem cały systemat metafizyki składa się z trzech części głównych: 1) ontologii, 2) fizjologii rozumowej, 3) kosmologii rozumowej, 4) teologii rozumowej. Dział drugi, mianowicie nauka o przyrodzie czystego rozumu, zawiera dwa poddziały: fizykę rozumową (*physica rationalis*)²³¹ i psychologię rozumową (*psychologia rationalis*).

Pierwotna idea filozofii czystego rozumu sama przepisuje ten podział; jest więc on *architektonicznym*, zgodnym z istotnymi swymi celami, a nie tylko *technicznym*, ustanowionym wedle przypadkowo dostrzeżonych powinowactw i niby na los szczęścia, — i właśnie dlatego jest niezmiennym i prawodawczym. Znajduje się jednak przy tym pewne punkty, które, obudzając powątpiewania, mogłyby osłabić przekonanie o jego prawidłowości.

Po pierwsze, jak mogę spodziewać się poznania *a priori*, więc metafizyki, o przedmiotach, jeśli są dane zmysłom naszym, a zatem *a posteriori*? i jakim sposobem stać się to może, iżbyśmy według zasad apriorycznych poznawali przyrodę rzeczy i dobrali się do fizjologii *rozumowej*? Odpowiadam: z doświadczenia nie bierzemy nic więcej ponad to, co jest potrzebnym, by nam dać przedmiot, już to zmysłu zewnętrznego, już to wewnętrznego. Tamto dzieje się mocą samego jeno pojęcia materii (nieprzenikliwa, martwa rozciągłość); to — mocą pojęcia jestestwa myślącego (w empirycznym wewnętrznym wyobrażeniu: Ja myślę). Zresztą w całej metafizyce tych przedmiotów trzeba by się powstrzymać zupełnie od wszelkich zasad empirycznych, które by ponad owo pojęcie chciały jeszcze dołączyć jakieś doświadczenie, aby stąd wydać sąd o tych przedmiotach.

Po wtóre: gdzie się podziewa *psychologia empiryczna*, która od dawna zachowywała swe miejsce w metafizyce, po której w naszych czasach oczekiwano tak wielkich rzeczy ku objaśnieniu teje, skoro wyrzeczono się nadziei dokonania *a priori* czegoś przydatnego? Odpowiadam: znajdzie się tam, gdzie trzeba pomieścić właściwą (empiryczną) naukę o przyrodzie, mianowicie po stronie filozofii *stosowanej*, do której czysta filozofia zawiera zasady *a priori*, którą zatem łączyć z tamtą, lecz nie mieszać należy. A zatem trzeba psychologię empiryczną całkiem z metafizyki wypędzić; boć wyklucza ją już zupełnie sama idea teje. Mimo to wypadnie jej przecie dla użytku szkolnego (lubo jako epizodowi tylko) udzielić w niej jakiegoś małego miejsca, i to z pobudek ekonomicznych, ponieważ nie jest jeszcze tak bogatą, żeby miała sama tworzyć odrębne studium, a jednak zbyt ważną, żeby ją można było wypchnąć całkiem lub przyczepić gdzieś indziej, gdzie by mniej jeszcze znalazła powinowactwa niż w metafizyce. Jest ona tedy ową od tak dawna przyjętą cudzoziemką, której dozwala się jeszcze pobytu na czas jakiś, dopóki nie będzie mogła przenieść się do swego własnego mieszkania w obszernej antropologii (równoważącej się z empiryczną nauką o przyrodzie).

²³¹ nauka o przyrodzie czystego rozumu, zawiera (...) fizykę rozumową (*physica rationalis*) — proszę nie myśleć, że rozumiem przez to ową naukę, którą pospolicie nazywają *physica generalis* [=fizyką ogólną], i która jest raczej matematyką, niż filozofią przyrody. Bo metafizyka przyrody oddziela się całkowicie od matematyki, nie może też wcale podać tak wielu rozszerzających wniosków, jak ta; jest przecie bardzo ważną ze względu na krytykę czystego poznania rozsądkowego w ogóle, mającego być zastosowanym do przyrody; w jej braku nawet matematycy, dzielając pewne pospolite, w istocie jednak metafizyczne pojęcia, obarczali niepostrzeżenie naukę o przyrodzie hipotezami, znikającymi wobec krytyki tych zasad, nie czyniąc przez tu najmniejszego uszczerbku użyciu (niewątpliwie niezbędnemu) matematyki na tym polu, [przypis autorski]

Taka tedy jest ogólna idea metafizyki, która, ponieważ początkowo więcej od niej wymagano, niż słusznie żądać można, i przez czas długi cieszone się przyjemnymi oczekiwaniem, popadła w końcu w powszechną pogardę, kiedy ujrzano zawód w swojej nadziei. Z całego przebiegu krytyki naszej nabrać można dostatecznego przekonania, że, aczkolwiek metafizyka nie może być główną twierdzą religii, musi ona przecie zawsze trwać, jako jej szaniec, i że rozum ludzki, który już z kierunku przyrody swojej jest dialektyczny, nie może nigdy obejść się bez takiej umiejętności, co ją kielzna, i za pomocą naukowego i zupełnie przekonywającego samopoznania powstrzymuje spustoszenia, jakie by w przeciwnym razie niewątpliwie wyrządził bezprawny spekulatywny rozum zarówno w moralności jak w religii. Można więc być pewnym, że, chociaż tak opornie i lekceważąco występują ci, co potrafią oceniać umiejętność nie według jej przyrody, lecz tylko według jej przypadkowych skutków, zawsze wracać do niej będziemy jak do poróżnionej z nami kochanki, ponieważ rozum, widząc tu cele istotne, musi bez odpoczynku pracować, dbając albo o gruntowne wyjaśnienie, albo też o zburzenie już istniejących dobrych wyjaśnień.

A zatem metafizyka zarówno przyrody jak i obyczajów, zwłaszcza zaś krytyka rozumu wążącego się na swych skrzydłach, która idzie przodem *przygotowawczo* (propedeutycznie), tworzą jedynie właściwie to, co w rzetelnym znaczeniu możemy nazwać filozofią. Ona odnosi wszystko do mądrości, lecz drogą umiejętną, jedyną, która, jeśli jest już uitorowaną, nigdy nie zarasta chwastami i nie dozwala się wcale zbłąkać. Matematyka, przyrodoznawstwo, nawet empiryczna znajomość człowieka mają wysoką wartość jako środki, po większej części do przypadkowych, w końcu jednak do koniecznych i istotnych celów ludzkości, ale wówczas tylko za pośrednictwem poznania rozumowego z samych jeno pojęć, które, nazwijcie je sobie zresztą, jak chcecie, właściwie jest nie czym innym jeno metafizyką²³².

Właśnie dlatego metafizyka jest też wykończeniem wszelkiej *uprawy* [*Cultur*] rozumu ludzkiego, wykończeniem niezbędnym, chociażby się jej wpływ, jako umiejętności, na pewne określone cele odłożyło na bok. Ona bowiem rozważa rozum wedle jego pierwiastków i naczelných maksym, które mają być podstawą nawet *możliwości* niektórych nauk, a podstawą *zastosowania* wszystkich. Że jako spekulacja tylko więcej służy ku temu, by chronić od błędów, niż rozszerzać poznanie, nie czyni to żadnego uszczerbku jej wartości, lecz raczej nadaje jej godność i poważanie mocą urzędu nadzorczego [*das Censuramt*], ubezpieczającego powszechny ład i zgodę, ba, dobrobyt Rzeczypospolitej naukowej, i powstrzymującego jej dzielne i owocne opracowania, by się nie oddalały od celu głównego, od powszechnej szczęśliwości.

TRANSCENDENTALNEJ NAUKI O METODZIE ODDZIAŁ CZWAR- TY. DZIEJE CZYSTEGO ROZUMU

Rubryka ta znajduje się tu po to jeno, by oznaczyć miejsce, jakie jeszcze pozostaje do zajęcia w systemacie, i w przyszłości powinno być zapełnione. Z transcendentalnego tylko stanowiska, mianowicie przyrody czystego rozumu, poprzestaję na rzuceniu ulotnego spojrzenia na całość dotychczasowego opracowania tegoż rozumu, podstawiającą oku mojemu budowlę wprawdzie, ale w zwaliskach jeno.

Dosyć to dziwna, lubo naturalnie nie mogło to się stać inaczej, że ludzie za lat dziecinnych filozofii rozpoczęli od tego, na czym byśmy obecnie raczej skończyć chcieli, mianowicie studiując poznanie Boga i nadzieję, albo też nawet właściwości innego świata. Jakkolwiek stare zwyczaje, pozostałe z dzikiego stanu ludów, wprowadzały nieraz grube

²³² *Matematyka, przyrodoznawstwo, nawet empiryczna znajomość człowieka mają wysoką wartość jako środki, po większej części do przypadkowych, w końcu jednak do koniecznych i istotnych celów ludzkości, ale wówczas tylko za pośrednictwem poznania rozumowego z samych jeno pojęć, które, nazwijcie je sobie zresztą, jak chcecie, właściwie jest nie czym innym jeno metafizyką* — dla unaocznienia „architektoniki” filozoficznej Kanta, załączam tu tabelkę, ułożoną przez Adickesa [Ze względu na ograniczenia techniczne nie możemy przedstawić tabelki zamieszczonej w Objasnieniach. Przedstawiamy schematyczny jej zapis. Zob. też. <http://polona.pl/item/748570/407/>. Red. WL.]: 1. Empiryczne/ 2. Matematyczne/ 3. Filozofia (metafizyka z najobszerniejszym znaczeniem)/ 3.1 Propedeutyka (Krytyka)/ 3.2 Systemat czystego rozumu/ 3.2.1 Metafizyka obyczajów/ 3.2.2 Metafizyka przyrody/ 3.2.2.1 Filozofia transcendentalna/ 3.2.2.2 Fizjologia/ 3.2.2.2.1 Immanentna/ 3.2.2.2.1a Fizyka rozumowa/ 3.2.2.2.1b Psychologia rozumowa/ 3.2.2.2.2 Transcendentna/ 3.2.2.2.2a Poznanie wszechświata/ 3.2.2.2.2b Poznanie Boga [przypis redakcyjny]

pojęcia religijne, nie przeszkodziło to jednak oświeceniowej części poświęcać się swobodnym badaniom nad tym przedmiotem, i łatwo zrozumiano, że nie może być gruntowniejszego i bezpieczniejszego sposobu podobań się niewidzialnej potędze, rządzącej światem, by przynajmniej na innym świecie osiągnąć szczęście, nad dobry tryb życia. Stad teologia i nauka moralna były to dwie sprężyny, albo lepiej dwa punkty wytyczne [*Beziehungspunkte*] dla wszelkich oderwanych poszukiwań rozumowych, którym się następnie wciąż oddawano. Pierwsza była atoli właściwie tym, co wciągnęło z wolna sam jeno spekulatywny rozum do owej sprawy, która następnie stała się tak sławną pod nazwą metafizyki.

Nie zamierzam obecnie wyróżniać czasów, na które przypadła ta lub owa przemiana metafizyki, lecz tylko w ulotnym zarysie przedstawić różnorodność idei, jaka spowodowała najglówniejsze rewolucje. I tu odnajduję trojaki zamiar, w jakim wprowadzono najglówniejsze przeobrażenia na tej widowni sporu.

1. *Co do przedmiotu* wszystkich naszych poznań rozumowych jedni byli wyłącznie *filozofami zmysłowości*, drudzy wyłącznie *umysłowości*. *Epikura* nazwać można najznakomitszym filozofem czynnika zmysłowego, *Platona* — czynnika umysłowego. Ale ta różnica szkół, jakkolwiek subtelna, rozpoczęła się już w czasach najdawniejszych i utrzymała się długo bez przerwy. Należący do pierwszej utrzymywali, że tylko w przedmiotach rzeczowych jest rzeczywistość, a wszystko inne to urojenie; należący do drugiej mówili natomiast: w zmysłach jest złuda tylko, wyłącznie tylko rozsądek poznaje prawdę. Jednakże mimo to pierwsi nie odmawiali przecie realności pojęciom rozsądkowym, jeno że ona była u nich tylko *logiczną*, gdy u drugich — *mistyczną*. Tamci dopuszczali *pojęcia umysłowe*, ale przyjmowali tylko *przedmioty zmysłowe*. Ci żądali, iżby prawdziwe przedmioty były *myslnymi* tylko i uznawali jakieś *ogłądanie* mocą czystego jeno rozsądku, nie wspomaganego wcale, a ich zdaniem maconego jeno przez zmysły.

2. *Co do pochodzenia* czystych poznań rozumowych, czy są wywiedzione z doświadczenia, czy też mają, niezależnie od niego, w rozumie swe źródło. *Arystotelesa* można uważać za naczelnika *emmpirystów*, *Platona* zaś — *noologistów*. *Locke*, który w nowszych czasach za pierwszym i *Leibniz*, który za drugim poszedł (jakkolwiek dosyć daleko się trzymając od jego mistycznego systemu), nie mogli przecie w tym sporze doprowadzić jeszcze do żadnego rozstrzygnięcia. Przynajmniej *Epikur* ze swej strony wedle swego systemu zmysłowego (bo nigdy wnioskami swoimi nie wychodził poza granicę doświadczenia) postąpił daleko wynikliwiej, aniżeli *Arystoteles* i *Locke*, zwłaszcza zaś ten drugi, który, wyprowadziwszy wszelkie pojęcia i zasady z doświadczenia, posuwa się w ich zastosowaniu aż do utrzymywania, iż bytu Boga i nieśmiertelności duszy (choć oba przedmioty leżą całkiem poza granicami możliwego doświadczenia) można dowieść tak oczywście, jak któregoś bądź z twierdzeń matematycznych.

3. *Co do metody*. Jeśli się ma coś nazwać metodą, to winno być postępowaniem według *zasad*. Otóż metodę, obecnie w tym dziale badania przyrody panującą, podzielić można na *naturalistyczną* i *umiejętnościową*. *Naturalista* czystego rozumu bierze sobie za zasadę, że pospolitym rozumem bez umiejętności (który nazywa zdrowym) w sprawie najwznioślejszych pytań, stanowiących zadanie metafizyki, więcej da się dokonać niż spekulacją. Utrzymuje zatem, że wielkość i odległość księżyca bezpieczniej można określić przy pomocy oka, aniżeli za pośrednictwem ceregieli matematycznych. Jest to prosta mizologia²³³, zwrócona ku zasadom, a co najniedorzeczniejsza, zachwalająca zaniedbanie wszystkich kunsztownych środków, jako *własną metodę* rozszerzenia poznania swego. Bo co się tyczy naturalistów pod względem *braku* liczniejszych wiadomości, to nie można zasadnie winić ich o to. Idą za rozumem pospolitym, nie chlubiąc się swoją niewiadomością, jako metodą, która by posiadała tajemnicę wydobycia prawdy z głębokiej studni

²³³*mizologia* (z gr. *μισέω*: nienawidzę, *λόγος*: mowa, rozumowanie) — znaczyła pierwotnie nienawiść słów, potem nienawiść umiejętności. Kant bierze ją tu za nienawiść względem zasad rozumu. [przypis redakcyjny]

*Demokryta*²³⁴. *Quod sapio, satis est mihi: non ego curo esse quod Arcesilas*²³⁵ *aerumnosique Solones* [=Co wiem, to mi wystarcza; nie dbam, żebym był tym, co Arcezylaus i posepni Solonowie. Persjusz, *Satyra III*, w. 78, 79] — jest ich hasłem, z którym mogą żyć zadowoleni i godni oklasku, nie troszcząc się o umiejętność, ani też nie gmatwając jej roboty.

Co się zaś tyczy zwolenników metody *umiejętnościowej*, to mają do wyboru: postępować albo *dogmatycznie* albo *sceptycznie*; w każdym jednak razie cięży też na nich obowiązek *systematyczności*. Wymieniwszy co do pierwszej metody *Wolfa*, co do drugiej *Dawida Hume'a*, mogę, stosownie do mego obecnego zamiaru, nie wzmiankować innych. Otworem stoi jeszcze tylko droga *krytyczna*. Jeżeli czytelnik miał uprzejmość i cierpliwość przebyć ją w moim towarzystwie, to niech obecnie osądzi, czy, gdy zechce się sam przyłożyć do zamienienia tej ścieżki na szeroki gościniec, nie uda się tego, czego wiele stuleci nie zdołało dokonać, przed upływem jeszcze obecnego osiągnąć, mianowicie, żeby rozum ludzki w tym, co jego żądze wiedzy najmowało zawsze, ale dotychczas na próżno, doprowadzić do zupełnego zaspokojenia.

²³⁴wydobycia prawdy z głębokiej studni *Demokryta* — Demokryt z Abdery, filozof grecki V w. przed Chr. miał wedle Diogenesa Laertiosa (ks. IX, 72) wyrzec: *ετηή δε ουδέν ἴδμεν, ἐν βυθῶ γὰρ ἡ ἀλήθεια* (=w rzeczywistości nie wiemy nic, bo prawda jest na dnie głębin morskich), odnosząc to sceptyczne wyrażenie do zjawisk chyba tylko, nie do teorii atomistycznej, głoszonej przez siebie. Spopularyzowało się atoli łagodniejsze tłumaczenie wyrazu *βυθός* przez „głęboką studnię”, „dno studni”, tak jak to podaje i Kant. [przypis redakcyjny]

²³⁵*Arkesilaos* a. *Arkesilas* (z III w. przed Chr.) — założyciel tak zwanej „drugiej akademii”, mocno się przechylał ku sceptycyzmowi, głosząc jednak zasady Platona. Lubił głównie wykazywać błędy rozumowania u innych, sam się od sądu powstrzymując; wyznawał atoli możliwość osiągnięcia prawdopodobieństwa (*τὸ εὐλογον*). Według Diogenesa Laertiosa (ks. IV, 28) on pierwszy z platończyków rozmawiał o tym samym na dwie przeciwne strony (*πρώτος δε ἐκείνους ἐπεχείρησεν*). [przypis redakcyjny]

DODATEK. DWA DŁUŻSZE TEKSTY Z I WYDANIA KRYTYKI

I. WYWODU CZYSTYCH POJĘĆ ROZSĄDKOWYCH ROZ- DZIAŁ DRUGI. O APRIORYCZNYCH PODSTAWACH MOŻ- LIWOŚCI DOŚWIADCZENIA

Że jakieś pojęcie ma powstać całkiem *a priori* i odnosić się do jakiegoś przedmiotu, chociaż ani samo nie należy do zakresu możliwego doświadczenia, ani też nie składa się z pierwiastków możliwego doświadczenia, to jest zgoła sprzeczne z sobą i niemożliwe. Bo w takim razie nie miałoby żadnej treści, a to dlatego, że nie odpowiadałby mu żaden ogląd, kiedy oglądy w ogóle, za pomocą których przedmioty mogą nam być dane, wypełniają *pole* czyli cały przedmiot możliwego doświadczenia. Pojęcie *a priori*, które by się do niego nie odnosiło, byłoby jeno logiczną formą dla jakiegoś pojęcia, lecz nie pojęciem samym, przez które by coś zostało pomyślanym.

Jeżeli tedy są czyste pojęcia *a priori*, to nie mogą one zaiste zawierać w sobie nie empirycznego; mimo to jednak muszą być apriorycznymi warunkami możliwego doświadczenia, gdyż na tym jedynie polegać może ich realność przedmiotowa.

A więc jeśli się chce wiedzieć, jakim sposobem powstać mogą czyste pojęcia rozsądkowe, to trzeba zbadać, jakie są aprioryczne warunki, od których, zależy możliwość doświadczenia i które są jej podstawą, chociaż nie zważa się zgoła na stronę empiryczną zjawisk. Pojęcie, wyrażające ten formalny i przedmiotowy warunek doświadczenia w sposób ogólny i dostateczny, nazywałoby się czystym pojęciem rozsądkowym. Jeżeli tedy mam już czyste pojęcia rozsądkowe, to mogę przecie wymyślić i przedmioty, które mogą być snadź albo niemożliwymi, albo możliwymi w sobie, lecz nigdzie w doświadczeniu nie spotykany, ponieważ w powiązaniu owych pojęć może być coś opuszczonym, co przecież koniecznie należy do warunków możliwego doświadczenia (pojęcie o duchu), albo też ponieważ czyste pojęcia rozumowe dalej rozszerzone zostają, niż objąć może doświadczenie (pojęcie o Bogu). *Pierwiastki* zaś do wszystkich poznań *a priori*, nawet do dowolnych i niedorzecznych zmysłów, nie mogą być wprawdzie wzięte z doświadczenia (gdyż inaczej nie byłyby doznaniem *a priori*), muszą jednak bądź co bądź zawierać w sobie czyste aprioryczne warunki możliwego doświadczenia i jego przedmiotu, gdyż inaczej nie tylko nie dałoby się pomyśleć przez nie czegośkolwiek, ale one same nie mogłyby bez danych [*data*] powstać nawet w myśleniu.

Otóż takie pojęcia, zawierające *a priori* czyste myślenie przy każdym doświadczeniu, znajdujemy w *kategoriach*, a dostatecznym ich wywodem i uprawnieniem ich ważności przedmiotowej będzie to, jeżeli potrafimy wykazać, iż za ich jedynie poradnictwem może być pomyślany jakiś przedmiot. Ale ponieważ w takiej myśli czynną jest nie sama tylko władza myślenia, lecz także rozsądek, a ten znowuż, jako władza poznawcza, mająca się odnosić do przedmiotów, wymaga także wyjaśnienia ze względu na możliwość tego odnoszenia się; musimy więc wprzód rozważyć *podmiotowe źródła*, tworzące aprioryczną podstawę możliwości doświadczenia, nie co do ich empirycznej, lecz transcendentalnej właściwości.

Gdyby każde poszczególne wyobrażenie było drugiemu zupełnie obce, niby odosobnione i od niego wyodrębnione; to by nigdy nie wynikło nic takiego jak poznanie, będące całością porównanych i powiązanych ze sobą wyobrażeń. Jeżeli zatem przypisuję zmysłowi ogarnienie [*Synopsis*] dlatego, że on w oglądzie swoim zawiera rozmaitość; to temu ogarnieniu odpowiada synteza, a *wrażliwość* tylko w połączeniu z *samorzutnością* zdoła umożliwić poznania. Ta samorzutność jest tedy podstawą trojakiej syntezy, jawiącej się z konieczności w każdym poznawaniu, mianowicie : *ujęcia* [*Apprehension*] pojęć jako modyfikacji umysłu w oglądaniu, *odtworzenia* [*Reproduction*] ich w wyobraźni i ich *rozpoznanie* [*Recognition*] w pojęciu. Te zaś syntezy doprowadzają nas do trzech podmiotowych źródeł poznania, które możliwym czynią sam rozsądek, a przezeń wszelkie doświadczenie, jako empiryczny wytwór rozsądku.

Tymczasowa przestroga

Wywód kategorii połączony jest z takimi trudnościami i zmusza do tak głębokiego wniknięcia w pierwsze podstawy możliwości poznania naszego w ogóle, że chcąc uniknąć ogromu całkowitej teorii, a jednak wobec tak nieodzownego badania niczego nie zaniedbać, uważałem za rzecz stosowniejszą w czterech następnych punktach raczej przygotować czytelnika niż go pouczyć; a dopiero w rozdziale najbliższym trzecim przedstawić systematycznie wykład tych pierwiastków rozsądku. Dlatego niechże się aż do owego miejsca czytelnik nie da odstręczyć ciemnością, która na drodze, dotychczas wcale niezwiędzanej, jest z początku nieunikniona, ale, jak się spodziewam, powinna się we wspomnianym rozdziale rozjaśnić aż do zupełnej przejrzystości.

1. O syntezie ujęcia w oglądzie

Skądkolwiek by wypływały wyobrażenia nasze, czy by wywołane były wpływem rzeczy zewnętrznych, czy przyczyn wewnętrznych, czy by powstały *a priori*, czy też empirycznie jako zjawiska; to przecież jako modyfikacje umysłu należą do zmysłu wewnętrznego, i jako takie, wszystkie poznania nasze ostatecznie podlegają formalnemu warunkowi zmysłu wewnętrznego, mianowicie czasowi, gdyż w nim wszystkie muszą być uporządkowane, powiązane i ujęte w jakieś stosunki. Jest to uwaga ogólna, mająca służyć stanowczo za podstawy tego, co się dalej powie.

Każdy ogląd zawiera w sobie rozmaite szczegóły, które by jednak jako różnaitość nie były wyobrażone, gdyby umysł nic odróżniał czasu w następstwie wrażeń po sobie idących; albowiem wszelkie wyobrażenie, *jako zawarte w jednej chwili*, nigdy nie może być czymś innym jak bezwzględną jednością. Ażeby więc z tej różnaitości mogła powstać jedność oglądu (jak dajmy na to w wyobrażeniu przestrzeni), to widocznie koniecznym jest przewinięcie się różnaitości a potem jej zjednoczenie; tę czynność nazywam *syntezą ujęcia*, gdyż zwraca się ona wprost do oglądu, który dostarcza wprawdzie różnaitości, lecz ta jako taka i to zawarta w *jednym wyobrażeniu*, nigdy sprawić tego nie może bez jawiącej się przy tym syntezy.

Tej syntezy ujęcia dokonać też trzeba *a priori*, tj. mając wzgląd na wyobrażenia, które nie są empiryczne. Bez niej bowiem nie moglibyśmy mieć *a priori* ani wyobrażeń przestrzeni, ani czasu; gdyż te mogą być wytworzone tylko przez syntezę rozmaitych szczegółów, jakich dostarcza zmysłowość w swej pierwotnej wrażliwości. A więc mamy czystą syntezę ujęcia.

2. O syntezie odtworzenia w wyobraźni

Empirycznym to jest tylko prawem, że wyobrażenia, które często po sobie następowaly lub sobie towarzyszyły, kojarzą się w końcu nawzajem i przez to wchodzą w związek, sprawiający, iż, nawet bez obecności przedmiotu, jedno z tych wyobrażeń wywołuje wedle stałego prawidła przejście umysłu do drugiego wyobrażenia. To prawo odtwarzania dopuszcza atoli z góry, że i same zjawiska podlegają rzeczywiście takiemu prawidłu, i że w różnaitości ich wyobrażeń zachodzi, zgodnie z pewnymi prawidłami, towarzyszenie lub następstwo; gdyż bez tego nasza empiryczna wyobraźnia nigdy by nie dostała do roboty nic zgodnego z jej uzdolnieniem, i jako martwa i nam samym nieznaną władza pozostałaby ukryta w głębi umysłu. Gdyby cynober był już to czerwony, już to czarny, już to lekki, już to ciężki; gdyby człowiek przerzucał się już to w taką, już to w ową postać zwierzęcą; gdyby przy najdłuższym dniu ziemia pokrywała się już to owocami, już to lodem i śniegiem: to moja empiryczna wyobraźnia nie mogłaby mieć nawet sposobności, by przy wyobrażeniu czerwonej farby nasunęła sobie w myślach ciężki cynober; by pewne słowa przyczepiano raz do tej, drugi raz do owej rzeczy; to by nawet taż sama rzecz raz tak, drugi raz inaczej była nazywana, i nie rządziłoby tu pewne prawidło, któremu zjawiska już same z siebie podlegają; i żadna empiryczna synteza odtwarzania nie mogłaby przyjść do skutku.

Musi więc być coś, co umożliwia samo to odtwarzanie zjawisk, będąc aprioryczną podstawą ich koniecznej syntetycznej jedności. Rychło się to odkrywa, gdy się rozważy, iż zjawiska nie są rzeczami samymi w sobie, lecz tylko grą naszych wyobrażeń, które ostatecznie sprowadzają się do określeń zmysłu wewnętrznego. Jeżeli tedy możemy wykazać, że najczystsze nawet oglądy nasze aprioryczne dają nam jakieś poznanie o tyle jeno, o ile

zawierają w sobie takie połączenie rozmaitych szczegółów, które umożliwia jednolitą syntezę odtwarzania; to ta synteza wyobraźni opiera się, przed wszelkim doświadczeniem, na zasadach *a priori*, i trzeba przyjąć czystą transcendentalną syntezę tegoż, która jest podstawą samej możliwości wszelkiego doświadczenia (gdyż dopuszcza z góry jako konieczną możliwość odtwarzania [*die Reproduibilität*] zjawisk). Otóż oczywistym jest, że chcąc w myśli nakreślić linię, lub pomyśleć czas od jednego południa do drugiego, lub bodaj tylko wyobrazić sobie jakąś liczbę, muszę przede wszystkim koniecznie objąć myślą jedno z tych różnorodnych wyobrażeń po drugim. Ale gdybym poprzednie wyobrażenie (pierwsze części linii, rychlejsze części czasu, lub kolejno po sobie wyobrażane jedyńki) tracił wciąż z myśli i nie odtwarzał go, przechodząc do następnych; to by nie mogło powstać nigdy wyobrażenie całkowite, ani też żadna z wymienionych dopiero co myśli, ba, nawet najczystsze i najpierwsze wyobrażenia zasadnicze o przestrzeni i czasie.

A więc synteza ujęcia jest nierozdzielnie złączona z syntezą odtworzenia. A ponieważ tamta stanowi transcendentalną podstawę możliwości wszelkich poznań w ogóle (nie tylko empirycznych, ale i czystych *a priori*), odtwórcza więc synteza wyobraźni należy do transcendentalnych działań umysłu i ze względu na nią nazwiemy też tę władzę transcendentalną władzą wyobraźni.

3. O syntezie rozpoznania w pojęciu

Bez świadomości, że to, co teraz myślimy, jest tymże samym, cośmy przed chwilą myśleli, daremnym byłoby wszelkie odtwarzanie w szeregu wyobrażeń. Byłoby ono bowiem nowym wyobrażeniem w stanie obecnym, które nie należało zgoła do aktu, mocą którego miało z wolna być wytworzonym, a jego rozmaite szczegóły nigdy by nie wytworzyły całości, gdyż brakłoby im jedności, jaką nadać mu może tylko świadomość. Jeśli zapomnę przy liczeniu, że jedyńki, które mi się obecnie przed zmysłami unoszą, zostały jedne po drugich przeze mnie do siebie dołączone; to nie poznam powstania mnogości przez takie kolejne dołączanie jedyńki do jedyńki, a więc nie poznam i liczby, gdyż to pojęcie opiera się wyłącznie na uświadomieniu tej jedni syntezy.

Wyraz: pojęcie, mogłoby już samo naprowadzić nas na to spostrzeżenie. Ta bowiem *jednolita* świadomość jest tym, co rozmaite szczegóły, po kolei oglądane, a potem odtworzone, jednoczy w wyobrażenie. Świadomość ta może być częstokroć tak słabą, że ją przyłączamy dopiero w skutku, nie zaś w samym akcie, tj. bezpośrednio z wytwarzaniem wyobrażenia; jednakże pomimo tych różnic musi istnieć przecie jakaś świadomość, choć jej brak wyrazistej jasności, i bez niej niemożliwe są pojęcia, a z nimi i poznanie przedmiotów.

A tu potrzeba koniecznie się porozumieć względem tego, co się pojmuje przez wyrażenie: przedmiot wyobrażeń. Rzekliśmy powyżej, że zjawiska same niczym innym są, jeno wyobrażeniami zmysłowymi, które same w sobie, w tym samym rodzaju, nie powinny być uważane za przedmioty (poza władzą wyobrażania). Cóż więc rozumiemy, mówiąc o odpowiadającym poznaniu, a zatem odrębnym od niego przedmiocie? Łatwo pojąć, że przedmiot ten powinien być pomyślanym tylko jako coś w ogóle = *x*, ponieważ poza naszym poznaniem nie mamy przecież nic, cobyśmy mogli przeciwstawić temu poznaniu jako jego odpowiednik.

Przekonywamy się jednak, że myśl nasza o od noszeniu się wszelkiego poznania do swego przedmiotu ma w sobie jakąś konieczność, a mianowicie że ten uważamy za coś takiego, co jest naprzeciw nas, że poznania nasze są określone nie przypadkowo bynajmniej, lub dowolnie, lecz *a priori* w pewien sposób, ponieważ mając się odnosić do jakiegoś przedmiotu, zgadzać się też muszą z sobą wzajem ze względu nań sposobem koniecznym, tj. posiadać tę jedność, jaka wytwarza pojęcie o przedmiocie.

Jasnym jest atoli, że ponieważ mamy do czynienia tylko z różnaitością wyobrażeń naszych, ponieważ owo *x*, im odpowiadające (przedmiot), jest niczym dla nas, jako mające być czymś zupełnie różnym od naszych wyobrażeń, — więc jedność, wymagana koniecznie przez przedmiot, niczym innym być nie może tylko formalną jednością świadomości w syntezie rozmaitych szczegółów wyobrażeń. Wtedy mówimy: poznajemy przedmiot, gdyśmy zaprowadzili syntetyczną jedność w różnaitości oglądu. Ale ta jedność jest niemożliwa, jeśli ogląd nie będzie mógł być wywołanym przez takie działanie syntezy według pewnego prawidła, czyniącego odtworzenie różnaitości koniecznym *a priori*, a możli-

wym — powstanie pojęcia, w którym ta różnorodność się jednoczy. Tak wystawiamy sobie w myśli trójkąt jako przedmiot, będąc świadomymi złożenia trzech linii prostych wedle pewnego prawidła, wedle którego taki ogląd zawsze można unaocznic. Ta tedy *jedność prawidła* określa wszelką różnorodność i ogranicza ją warunkami, umożliwiającymi jedność apercpcji; a pojęcie tej jedności jest wyobrażeniem przedmiotu = x , który wystawiam sobie w myśli przez wspomniane orzeczenia trójkąta.

Wszelkie poznawanie wymaga pojęcia, choćby ono było nie wiem jak niedokładne lub ciemne; a to ze swojej formy zawsze jest czymś ogólnym i czymś służącym za prawidło. I tak pojęcie ciała co do jedności rozmaitych szczegółów, jakie przez nie są pomyslane, służy za prawidło naszemu poznaniu zjawisk zewnętrznych. Ale prawidłem dla oglądów przez to tylko ono być może, iż wobec danych zjawisk wyobraża konieczne odtworzenie ich różnorodności, a więc syntetyczną jedność w ich uświadomieniu. I tak pojęcie ciała, przy spostrzeganiu czegoś po zewnątrz nas, czyni koniecznym wyobrażenie rozciągłości a z nią wyobrażenie nieprzenikliwości, kształtu itd.

Podstawą wszelkiej konieczności jest zawsze jakiś transcendentalny warunek. Musi zatem istnieć transcendentalny powód jedni świadomości w syntezie szczegółów rozmaitych, danych przez wszystkie nasze oglądy, a więc i pojęć o przedmiotach w ogóle, zatem także wszystkich przedmiotów doświadczenia; bez takiego powodu niemożliwym byłoby do oglądów naszych przyłączyć w myśli jakikolwiek przedmiot, bo ten niczym nie jest innym, jeno czymś, o czym pojęcie wyraża taką konieczność syntezy.

Tym pierwotnym i transcendentalnym warunkiem nie jest nic innego tylko *transcendentalna apercpcja*. Świadomość siebie samego, wedle określeń naszego stanu, przy spostrzeganiu wewnętrznym jest tylko empiryczna, wciąż zmienna, nie może w tym przepływie zjawisk wewnętrznych wydać stałej czyli trwającej jaźni [*Selbst*] i zwie się zazwyczaj *zmysłem wewnętrznym* czyli apercpcją empiryczną. Tę, co *koniecznie* winno być wyobrażone jako liczebnie toż samo [*numerisch identisch*] nie pozwalają nam pomyśleć jako takiego dane empiryczne. Musi być więc warunek, wyprzedzający wszelkie doświadczenie, i umożliwiający je dopiero, który by temu transcendentalnemu założeniu nadał ważność.

Otóż nie mogą w nas zachodzić żadne poznania, żadne ich powiązanie i żadna między nimi jedność, bez owej jedni świadomości, wyprzedzającej wszelkie dane oglądów i umożliwiającej dopiero powstanie wszelkiego wyobrażenia o przedmiotach. Tę czystą, pierwotną, niezmienną świadomość nazwę tedy *aperpcją transcendentalną*. Że na to imię zasługuje, widać już z tego, iż nawet najczystsza przedmiotowa jedność, mianowicie jedność pojęć apriorycznych (przestrzeń i czas), możliwą jest tylko przez związanie z nią oglądów. Liczebna jedność tej apercpcji tworzy *a priori* podstawę wszelkich pojęć tak samo, jak różnorodność przestrzeni i czasu tworzy podstawę dla oglądów zmysłowości.

Właśnie ta transcendentalna jednia apercpcji ze wszystkich możliwych zjawisk, jakie jeno w doświadczeniu zdarzyć się mogą, wytwarza wedle praw łączność wszystkich tych wyobrażeń. Ta bowiem jednia świadomości byłaby niemożliwą, gdyby umysł, poznając rozmaite szczegóły, nie mógł być świadom tożsamości działania [*Function*], mocą którego łączy je syntetycznie w poznaniu. A więc pierwotna i konieczna świadomość tożsamości siebie samego jest zarazem świadomością równie koniecznej jedni syntezy wszystkich zjawisk według pojęć, tj. według prawideł, które nie tylko czynią je koniecznie odtwarzalnymi [*reproducibel*], lecz także dla swego oglądu określają przedmiot, tj. pojęcie o czymś, w czym one z konieczności się jednoczą. Niepodobieństwem jest bowiem, ażeby umysł mógł pomyśleć, i to *a priori*, tożsamość siebie samego wśród różnorodności swoich wyobrażeń, gdyby przed oczyma nie miał tożsamości swojego działania [*Handlung*], która wszelką syntezę ujęcia (co jest empiryczna) poddaje jedności transcendentalnej i umożliwia dopiero jej połączenie według prawideł *a priori*.

A teraz będziemy też mogli trafniej określić i nasze pojęcie o *przedmiocie* w ogóle. Wszystkie wyobrażenia, jako wyobrażenia, mają swój przedmiot i mogą znowu same stać się przedmiotami innych wyobrażeń. Zjawiska są to jedyne przedmioty, jakie nam mogą być dane bezpośrednio, a to, co się w nich bezpośrednio odnosi do przedmiotu, zwie się oglądem. Zjawiska te wszakże nie są rzeczami samymi w sobie, lecz także tylko wyobra-

zeniami, które znów mają swój przedmiot, który już przez nas nie może być oglądany, i dlatego nazwać go wolno nieempirycznym, tj. transcendentalem przedmiotem = *x*.

Czyste pojęcie o tym przedmiocie transcendentalem (który istotnie przy wszystkich poznaniach naszych zawsze jednakowo = *x*) jest tym, co we wszystkich naszych pojęciach empirycznych w ogóle może zapewnić odnoszenie się do pewnego przedmiotu, tj. przedmiotową realność. Pojęcie to może nie zawierać żadnego zgoła określonego oglądu, nie będzie zatem dotyczyło niczego innego, tylko owej jedności, jaką odnaleźć trzeba wśród rozmaitych szczegółów poznania, o ile one odnoszą się do przedmiotu. A to odnoszenie się nie jest niczym innym, jeno konieczną jednią świadomości, a więc i syntezy rozmaitych szczegółów przez wspólną czynność umysłu, by tę różnaitość połączyć w jednym wyobrażeniu. A ponieważ jednię tę należy uważać za konieczną *a priori* (gdyż inaczej poznanie byłoby bez przedmiotu), więc odnoszenie się do przedmiotu transcendentalego, tj. przedmiotowa realność naszego empirycznego poznania, oprze się na prawie transcendentalem, że wszystkie zjawiska, o ile przez nie przedmioty mają nam być dane, zależeć muszą od apriorycznych prawideł ich syntetycznej jedności, mocą których dopiero możliwym się staje ich stosunek [*Verhältniss*] w oglądzie empirycznym; to jest, że zależeć muszą zarówno w doświadczeniu od warunków koniecznej jedni apercpcji, jak w samym jeno oglądzie od formalnych warunków przestrzeni i czasu, że owszem przez nie dopiero możliwym się staje wszelkie poznanie.

4. Tymczasowe wyjaśnienie możliwości kategorii, jako poznań *a priori*

Jest tylko *jedno* doświadczenie, w którym wszystkie spostrzeżenia wyobrażamy sobie jako zostające w ustawicznej i prawidłowej łączności; tak samo jak jest *jedna* tylko przestrzeń i *jeden* tylko czas, w których mieszczą się wszystkie formy zjawiska i wszelki stosunek bytu czy niebytu. Kiedy się mówi o różnych doświadczeniach, są to tylko różne spostrzegania, o ile należą do tegoż samego ogólnego doświadczenia. Nieprzerwana i syntetyczna jedni spostrzeżeń wytwarza właśnie formę doświadczenia, a to nie jest niczym innym, jeno syntetyczną jednością zjawisk według pojęć.

Jedni syntezy według pojęć empirycznych byłaby całkiem przypadkowa, i gdyby one nie opierały się na transcendentalem podstawie jedności, to możliwym byłoby, iżby rój zjawisk wypełniał naszą duszę, a przecież nie mogłoby stąd nigdy wypłynąć doświadczenie. Ale wówczas odpadłoby także wszelkie odnoszenie się poznania do przedmiotów, gdyż brakłoby mu łączności wedle praw ogólnych i koniecznych, a więc stałoby się wprawdzie bezmyślnym oglądaniem, ale nigdy poznaniem, a więc byłoby dla nas tyle co niczym zgoła.

Aprioryczne warunki możliwego doświadczeniu w ogóle są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia. Otóż utrzymuję: przywiedzione powyżej *kategorie* są właśnie *warunkami myślenia, umożliwiającymi doświadczenie*, tak jak *przeźren i czas* zawierają *warunki, umożliwiające oglądanie*. A zatem są też *kategorie zasadniczymi pojęciami*, by móc do zjawisk pomyśleć przedmioty w ogóle, mają więc *a priori* ważność przedmiotową; a tośmy właściwie chcieli wiedzieć.

Możliwość zaś, a nawet konieczność tych kategorii opiera się na związku, zachodzącym pomiędzy całą zmysłowością i wraz z nią wszelkimi też możliwymi zjawiskami a pierwotną apercpcją, w której wszystko musi być koniecznie zgodne z warunkami nieprzerwanej jedni samowiedzy [*Selbstbewusstsein*], tj. stosować się do ogólnych czynności syntezy, mianowicie syntezy według pojęć, gdyż w niej tylko apercpcja może wykazać *a priori* swoją nieprzerwaną i konieczną tożsamość. I tak pojęcie przyczyny nie jest czym innym jak syntezą (tego, co w kolei czasu idzie po sobie, z innymi zjawiskami) *według pojęć* i bez takiej jedni, mającej *a priori* swoje prawidło i pod swą władzę poddającej zjawiska, niepodobna by wśród różnaitości spostrzeżeń odszukać nieprzerwanej i ogólnej, więc koniecznej, jedni świadomości. Spostrzeżenia takie nie należałyby też w tym razie do doświadczenia, byłyby więc bez przedmiotu, prostą jeno grą wyobrażeń, tj. czymś mniej, aniżeli sennym marzeniem.

Wszystkie próby wyprowadzenia owych czystych pojęć rozsądkowych z doświadczenia i przypisania im empirycznego jeno początku, są zatem zupełnie czcze i daremne. Nie myślę tu przypominać, że np. pojęcie przyczyny mieści w sobie cechę konieczności, jakiej nie może dać żadne doświadczenie, które uczy nas wprawdzie, że po pewnym zjawisku

następuje zazwyczaj jakieś inne, ale nie uczy, że koniecznie następować musi, ani też, że można z tego, jako z warunku, wnioskować *a priori* i całkiem ogólnie o następstwie (o skutku). A owo empiryczne prawidło *kojarzenia się* [*Association*], które całkowicie uznać trzeba, kiedy się mówi, że wszystko w kolei wydarzeń tak jest zależne od prawidłowości, iż nigdy się nic nie dzieje, czego by coś nie poprzedzało, po czym by coś następowało, — wzięte jako prawo przyrody, na czymże polega? — pytam, — i jakim sposobem możliwym się staje samo to kojarzenie? Zasada możliwości tego kojarzenia się rozmaitych szczegółów, o ile ona się mieści w przedmiocie, zwie się pokrewieństwem [*Affinität*] czynników różnności. Pytam więc, jakim sposobem czynicie sobie zrozumiałym nieprzerwane pokrewieństwo zjawisk, przez co zależą one od praw stałych i pod nie *muszą* być podciągnięte?

Wedle moich zasad bardzo łatwo zrozumieć to pokrewieństwo. Wszystkie możliwe zjawiska należą, jako wyobrażenia, do całej możliwej samowiedzy. A od tej, jako od wyobrażenia transcendentalnego, nieoddzielną i apriorycznie pewną jest liczebna tożsamość, gdyż nic wejść nie może do poznania bez pośrednictwa tej pierwotnej apercepcji. A ponieważ ta tożsamość koniecznie zająć musi w syntezie całej różnności zjawisk, o ile ma się stać poznaniem empirycznym, więc zjawiska podlegają warunkom *a priori*, z którymi ich synteza (ujęcia) nieprzerwanie zgodną być winna. Otóż wyobrażenie ogólnego warunku, wedle którego można ułożyć w jednorodny sposób pewną różnność, zwie się *prawidłem*, a jeżeli *musi* się tak układać — prawem. A zatem wszystkie zjawiska znajdują się w nieprzerwanej z sobą łączności według praw koniecznych, więc i w *transcendentalnym pokrewieństwie*, którego prostym już tylko następstwem jest *pokrewieństwo empiryczne*.

Że przyroda ma się stosować do naszej podmiotowej zasady apercepcji, a nawet zależy od niej co do swej prawidłowości, brzmi to bardzo opacznie i dziwnie. Atoli jeśli zważymy, iż ta przyroda sama przez się jest tylko ogółem zjawisk, więc nie rzeczą samą w sobie, lecz jedynie mnogością wyobrażeń umysłu: to się dziwić nie będziem, gdy ją ujrzymy jeno w zasadniczej władzy [*Radicalvermögen*] wszelkiego poznania naszego, mianowicie w transcendentalnej apercepcji, w owej jedności, z powodu której jedynie nazwać się może przedmiotem wszelkiego *możliwego doświadczenia*, tj. przyrodą: i dlatego właśnie możemy tę jedność poznać *a priori*, więc też i jako konieczną; czego musielibyśmy zupełnie zaniechać, gdyby była dana sama przez się, niezależnie od pierwszych źródeł myślenia naszego. Wówczas bowiem nie wiedziałbym, skąd byśmy mieli brać syntetyczne zdania o takiej ogólnej jedności przyrody, gdyżby potrzeba je było w takim razie wydobywać z samych przedmiotów przyrody. A że to mogłoby się stać jeno empirycznie, to by stąd niepodobna było wywnioskować żadnej innej jedni prócz przypadkowej tylko, nie wykazującej zgoła tej koniecznej łączności, jaką się ma na myśli, mówiąc: przyroda.

WYWODU CZYSTYCH POJĘĆ ROZSĄDKOWYCH ROZDZIAŁ TRZECI. O STOSUNKU ROZSĄDKU DO PRZEDMIOTÓW W OGÓLE I O MOŻLIWOŚCI POZNANIA ICH *a priori*

Cośmy w poprzednim rozdziale wyłożyli osobno i odrębnie, to przedstawimy teraz w połączeniu i związku.

Trzy są podmiotowe źródła poznania, na których się opiera możliwość doświadczenia w ogóle i poznanie jego przedmiotów: *zmysł*, *wyobrażenia* i *apercepcja*; każde z nich można rozpatrywać jako empiryczne, mianowicie w zastosowaniu do danych zjawisk; lecz wszystkie są także pierwiastkami czyli podstawami *a priori*, umożliwiającymi samo to użytkowanie empiryczne. *Zmysł* wystawia zjawiska empirycznie w *spostrzeganiu*; *wyobrażenia* — w *kojarzeniu* (i odtwarzaniu); *apercepcja* — w *empirycznym uświadomieniu* tożsamości tych odtworzonych wyobrażeń ze zjawiskami, co je nasunęły, a więc w *rozpoznaniu* [*Recognition*].

Atoli aprioryczną podstawą całego spostrzegania jest czyste oglądanie (ze względu na nie jako na wyobrażenie — forma oglądania wewnętrznego, czas), — kojarzenia czysta synteza wyobrażeń, — a empirycznej świadomości czysta apercepcja, tj. nieprzerwana tożsamość siebie samego (jaźni) wśród wszelkich możliwych wyobrażeń.

Otóż jeśli zechcemy wysledzić wewnętrzną zasadę tej łączności wyobrażeń aż do tego punktu, w którym one wszystkie zbiegnąć się muszą, by tam dopiero zdobyć jedność poznania dla możliwego doświadczenia; to rozpocząć winniśmy od czystej apercepcji. Wszelkie oglądy niczym są dla nas i w niczym nas zgoła nie obchodzą, jeżeli nie mogą być przyjęte do świadomości, czy wpływają w nią bezpośrednio czy pośrednio, i przez nią jedynie staje się możliwym poznanie. Jesteśmy *a priori* świadomi nieprzerwanej tożsamości naszej jaźni wobec wszystkich wyobrażeń, jakie mogły kiedykolwiek należeć do naszego poznania, jako niezbędnego warunku możliwości wszystkich wyobrażeń (gdyż te we mnie dlatego tylko coś wyobrażają, że wraz ze wszystkim innym należą do jednej świadomości, a więc powinny przynajmniej móc być z sobą złączonymi). Ta zasada jest niewzruszona *a priori* i może się nazwać *zasadą transcendentalną jedności* wszystkich rozmaitych szczegółów wyobrażeń naszych (a więc też i w oglądzie). Otóż jedność rozmaitości w podmiocie jest syntetyczną; a zatem czysta apercepcja daje nam do rąk zasadę syntetycznej jedni rozmaitych szczegółów we wszelkim możliwym oglądzie²³⁶.

Ta syntetyczna jedność dopuszcza z góry jakąś syntezę lub też zamyka ją w sobie, a jeżeli tamta ma być konieczną *a priori*, to i ta również musi być syntezą *a priori*. A zatem transcendentalna jednia apercepcji odnosi się do czystej syntezy wyobraźni, jako aprioryczny warunek możliwości wszelkiego łączenia rozmaitych szczegółów w jednym poznaniu. Atoli może *a priori* zachodzić tylko wytwórcza [*productive*] *synteza wyobraźni*, gdyż odtwórcza polega na warunkach doświadczenia. A więc zasada koniecznej jedni czystej (wytwórczej) syntezy wyobraźni przed apercepcją jest podstawą możliwości wszelkiego poznania, zwłaszcza doświadczenia.

Otóż syntezę rozmaitości w wyobraźni zwiemy transcendentalną, jeżeli bez rozróżniania oglądów rozciąga się jedynie i wyłącznie do apriorycznego połączenia rozmaitych szczegółów; a jednię tej syntezy nazywamy transcendentalną, jeżeli w odniesieniu do pierwotnej jedni apercepcji, wystawiamy ją sobie jako konieczną *a priori*. A ponieważ ta druga [pierwotna jedność apercepcji] jest podstawą możliwości wszelkich poznań, więc transcendentalna jednia syntezy wyobraźni jest czystą formą wszelkiego możliwego poznania, przez którą zatem muszą być wyobrażane *a priori* wszystkie przedmioty możliwego doświadczenia.

Jednością apercepcji w odniesieniu do syntezy wyobraźni jest rozsądek, a tą samą jednością w odniesieniu do *transcendentalnej syntezy wyobraźni*, jest *czysty rozsądek*. A zatem są w rozsądku czyste poznania *a priori*, zawierające w sobie konieczną jednię czystej syntezy wyobraźni, ze względu na wszelkie możliwe zjawiska. A nimi są *kategorie*, tj. czyste pojęcia rozsądkowe. Empiryczna więc władza poznawcza człowieka zawiera koniecznie rozsądek, sięgający wszystkich przedmiotów zmysłowych, chociaż tylko za pośrednictwem oglądania i jego syntezy przez wyobraźnię; jemu więc podlegają wszelkie zjawiska, jako dane możliwego doświadczenia. A ponieważ to odnoszenie się zjawisk do możliwego doświadczenia jest również konieczne (gdyż bez niego nie moglibyśmy przez zjawiska otrzymać żadnego poznania, tak że nic by nas one nie obchodziły); wynika tedy, że czysty rozsądek, za pośrednictwem kategorii, jest formalną a syntetyczną zasadą wszelkich doświadczeń, a zjawiska *wiążą się w sposób konieczny z rozsądkiem*²³⁷.

²³⁶ Otóż jedność rozmaitości w podmiocie jest syntetyczną; a zatem czysta apercepcja daje nam do rąk zasadę syntetycznej jedni rozmaitych szczegółów we wszelkim możliwym oglądzie — proszę na zdanie to zwrócić baczną uwagę, gdyż ma ono wielką doniosłość. Wszystkie wyobrażenia muszą się koniecznie odnosić do jakiejś *możliwej* empirycznej świadomości, gdyż gdyby jej nie miały i gdyby niepodobna było ich sobie uświadomić: to by tyle znaczyło, jak gdyby zgoła nie istniały. Ale wszelka empiryczna świadomość musi się koniecznie odnosić do transcendentalnej (wszelkie szczegółowe doświadczenie wyprzedzającej) świadomości, mianowicie świadomości siebie samego, jako pierwotnej apercepcji. Jest więc wręcz koniecznym, żeby w moim poznaniu wszelka świadomość skupiała się w jednej świadomości (siebie samego). W tym jest syntetyczna jedność rozmaitości (świadomości), poznawana *a priori*, i tym sposobem dająca podstawę do syntetycznych zdań *a priori*, dotyczących czystego myślenia, tak jak przestrzeń i czas do takich zdań, które dotyczą formy jeno oglądu. Zdanie syntetyczne, że wszelka rozmaita empiryczna świadomość musi się złączyć w jednej-jednej samowiedzy (samowiedzy) jest wręcz pierwszą i syntetyczną zasadą naszego myślenia w ogóle. Ale nie trzeba spuszczać z uwagi, że samo wyobrażenie: *Ja*, w odniesieniu do wszystkich innych (których zbiorową jedność umożliwia) jest świadomością transcendentalną. Czy to wyobrażenie jest jasne (świadomość empiryczna) czy ciemne, na tym tu zgoła nic nie zależy, nawet na jej rzeczywistości; możliwość atoli logicznej formy wszelkiego poznania opiera się koniecznie na stosunku do tej apercepcji, *jako do władzy* [uzdolnienia]. [przypis autorski]

²³⁷ *zjawiska wiążą się w sposób konieczny z rozsądkiem* — ten niezbyt jasny ustęp E. Adickes tak wyklada: „Kiedy jakicież wyobrażenia stają się naszymi, tj. mają być przyjęte do samowiedzy naszej, muszą się poddać określonym

Teraz tę konieczną łączność rozsądku ze zjawiskami za pośrednictwem kategorii postaramy się unaocznic w ten sposób, iż rozpoczniemy od dołu, mianowicie od empirii. Pierwszym, co nam bywa danym, jest zjawisko, które, jeśli jest związane ze świadomością, zwie się spostrzeżeniem (bez stosunku do jakiejś, bodaj możliwej tylko świadomości, zjawisko nigdy by nie mogło stać się dla nas przedmiotem poznania i byłoby dla nas niczym, a że samo przez się nie ma przedmiotowej rzeczywistości i istnieje tylko w poznawaniu, wszędzie byłoby niczym). Ale ponieważ każde zjawisko zawiera szczegóły rozmaite, a stąd różne spostrzeżenia spotykają się w umyśle rozproszone i wyodrębnione, potrzebnym jest tedy ich połączenie, jakiego w samym zmyśle mieć nie mogą. Jest więc w nas czynna władza syntezy owych rozmaitych szczegółów, zwana przez nas wyobraźnią; jej działania dokonywane bezpośrednio na spostrzeżeniach, nazywam ujęciem²³⁸. A mianowicie wyobraźnia rozmaite szczegóły oglądu ma zamienić na *obraz* [*Bild*]; przedtym więc musi wrażenia przybrać do swojej czynności, tj. ująć je [*apprehendiren*].

Jasnym jest atoli, że nawet to ujęcie rozmaitych szczegółów samo by jeszcze nie wytworzyło ani obrazu ani łączności wrażeń, gdyby nie istniała podstawa podmiotowa, by spostrzeżenie, od którego umysł przeszedł do drugiego, przywołać znowu do następnego i tym sposobem rozwinąć cały ich szereg, — tj. odtwórcza władza wyobraźni, będąca także empiryczną tylko.

Ponieważ jednak, gdyby wyobrażenia, jak się skupiały, tak następnie bez wyróżnienia odtwarzały się, nie powstałaby znowuż żadna określona ich łączność, lecz tylko bezładne ich kupy, a więc nie wynikłoby żadne poznanie; odtwarzanie ich zatem musi mieć prawo, wedle którego pewne wyobrażenie wchodzi w związek w wyobraźni raczej z tym, aniżeli z jakimś innym. Tę podmiotową i *empiryczną* podstawę odtwarzania według prawideł nazywają *kojarzeniem się wyobrażeń*.

Albowiem gdyby również ta jedność *kojarzenia się* nie miała podstawy przedmiotowej, tak iżby niepodobna było, aby zjawiska ujmowała wyobraźnia inaczej, jak tylko pod warunkiem możliwej syntetycznej jedni tego ujęcia: to byłoby także czymś zupełnie przypadkowym, iżby się zjawiska szeregowały w jakąś łączność poznań ludzkich. Bo choćbyśmy posiadali władzę kojarzenia spostrzeżeń, to wszakże byłoby samo w sobie całkiem nieokreślonym i przypadkowym, czy też one kojarzyć się dają [*ob sie associabel wären*]; a w razie, gdyby się nie dawały, możliwą byłaby mnogość spostrzeżeń, a nawet cała zmysłowość, przez którą by się znajdowało w umyśle moim dużo empirycznej świadomości, lecz w wyodrębnieniu i bez należenia do mojej samowiedzy, — a to przecież jest niepodobieństwem. Albowiem przez to jedynie, że wszystkie spostrzeżenia zaliczam do jednej świadomości (pierwotnej apercpcji), mogę wobec wszystkich spostrzeżeń powiedzieć, iż jestem ich świadomy. A więc musi istnieć przedmiotowa, tj. dająca się dojrzeć *a priori*, przed wszystkimi empirycznymi prawami wyobraźni, podstawa, na której się wspiera możliwość, ba, nawet konieczność prawa, rozciągającego się na wszystkie zjawiska, a mianowicie prawa uważania ich nieprzerwanie za takie dane zmysłowe, które same przez się kojarzyć się mogą i podlegają ogólnym prawidłom nieprzerwanej łączności w odtwarzaniu. Tę przedmiotową podstawę wszelkiego kojarzenia zjawisk nazywam ich *pokrewieństwem*. A nie możemy jej znaleźć nigdzie indziej, jak tylko w zasadzie jedni apercpcji co do wszystkich poznań, jakie do mnie mają należeć. Wedle tej zasady wszystkie zgoła zjawiska tak muszą wchodzić do umysłu, czyli być przezeń ujmowane, żeby się zgadzały z jednią apercpcji, co

prawidłom, pod którymi jedynie przyjęcie to może nastąpić. Skoro tedy samowiedza nasza przeciwstawia się zjawiskom (wyobrażeniom), czyli wchodzi w związek z transcendentalną syntezą wytwórczej wyobraźni, mocą której jedynie zdoła wyniknąć stosunek między apercpcją a zjawiskami, wówczas występują w samowiedzy naszej całkiem określone prawidła możliwości przyjęcia, i jako władza tych prawideł zwie się samowiedza rozsądkiem. Podobnież samowiedza, wchodząc mocą syntezy wyobraźni odtwórczej w łączność ze zjawiskami, jest źródłem każdorazowych prawideł (praw) kojarzenia się, które wtedy przypisywane są także rozsądkowi. *W pewnych chwilach czynności swojej samowiedza nazywa się więc rozsądkiem*". [przypis redakcyjny]

²³⁸ *Jest więc w nas czynna władza syntezy owych rozmaitych szczegółów, zwana przez nas wyobraźnią; jej działania dokonywane bezpośrednio na spostrzeżeniach, nazywam ujęciem — że wyobraźnia jest koniecznym składnikiem samego spostrzegania, nie wspominał jeszcze o tym żaden psycholog. Pochodzi to stąd, że władzę tę już to ograniczano jedynie do odtwarzania, już to, że sądzono, jakoby zmysły nie tylko nam dostarczały wrażeń, ale nawet składały je z sobą, i wytwarzały obrazy przedmiotów, do czego przecie niewątpliwie prócz uzdolnienia do przyjmowania wrażeń, potrzeba czegoś więcej jeszcze, mianowicie czynności zszyntezowania tychże.* [przypis autorski]

by niemożliwym było bez syntetycznej jedności w ich połączeniu, która zatem jest też przedmiotowo konieczną.

Przedmiotowa jedność wszelkiej (empirycznej) świadomości w jednej świadomości (pierwotnej apercpcji) jest więc koniecznym warunkiem wszelkiego także możliwego spostrzegania, a pokrewieństwo wszelkich zjawisk (bliskie lub odległe) jest koniecznym następstwem syntezy w wyobraźni, syntezy, ugruntowanej *a priori* na prawidłach.

A więc wyobraźnia jest także władzą apriorycznej syntezy; to też dajemy jej nazwę wyobraźni wytwórczej, i o ile co do całej różnorodności zjawiska ma na celu jedynie tylko konieczną jedność w jego syntezie, ta może być nazwana transcendentalną czynnością wyobraźni. Dziwnym to jest zapewne, ale przecie jasnym z tego, co się dotąd powiedziało, że dopiero za pośrednictwem tej transcendentalnej czynności wyobraźni umożliwia się nawet pokrewieństwo zjawisk, z nim kojarzenie się a przez toż wreszcie odtwarzanie według praw, — a zatem doświadczenie: bez niej bowiem żadne by pojęcia o przedmiotach nie spływały do doświadczenia.

Albowiem stałe i trwałe Ja (czystej apercpcji) tworzy współzależnik [*Correlatum*] wszystkich naszych wyobrażeń, o ile tylko możliwym jest stać się ich świadomym; a wszelka świadomość należy również do wszechobejmującej czystej apercpcji, tak jak wszelki zmysłowy ogląd, jako wyobrażenie, należy do czystego wewnętrznego oglądu, mianowicie do czasu. Ta to apercpcja tedy musi się przyłączyć do czystej wyobraźni, by czynność jej uczynić umysłową [*intellectuell*]. Bo synteza wyobraźni, chociaż dokonywana *a priori*, jest wszakże sama przez się bądź co bądź zmysłową, ponieważ rozmaite szczegóły tak jeno łączy, jak się *zjawiają* w oglądzie, np. kształt trójkąta. Pojęcia zaś, należące do rozsądku, powstać mogą przez zestosunkowanie różnorodności z jednością apercpcji, lecz tylko za pośrednictwem wyobraźni w odniesieniu się do oglądu zmysłowego.

Mamy zatem czystą wyobraźnię jako zasadniczą władzę duszy ludzkiej, stanowiącą aprioryczną podstawę wszelkiego poznania. Za jej pośrednictwem wprowadzamy łączność między różnorodnością oglądu z jednej, a warunkiem koniecznej jedności apercpcji czystej z drugiej strony. Dwa najdalsze krańce, mianowicie zmysłowość i rozsądek muszą koniecznie połączyć się z sobą za pośrednictwem tej transcendentalnej czynności wyobraźni, gdyż tamta dałaby jeno zjawiska, lecz nie dałaby zgoła przedmiotów poznania empirycznego, a więc doświadczenia. Rzeczywiste doświadczenie, składające się z ujęcia, kojarzenia (odtworzenia), w końcu z rozpoznania zjawisk, zawiera w tym ostatnim a najwyższym (wśród empirycznych jeno pierwiastków doświadczenia) pojęcia, które umożliwiają formalną jedność doświadczenia, a wraz z nią wszelką przedmiotową ważność (prawdziwość) poznania empirycznego.

Ależ tymi podstawami rozpoznania różnorodności, o ile dotyczą *tylko formy doświadczenia w ogóle*, są owe *kategorie*. Na nich to opiera się tedy wszelka formalna jedność w syntezie wyobraźni, a za pośrednictwem tejże [jedność] wszelkiego empirycznego użytkowania z tejże [wyobraźni]²³⁹ (w rozpoznaniu, odtwarzaniu, kojarzeniu, ujęciu), schodząc aż do zjawisk, gdyż te należeć mogą do naszej świadomości, a więc do nas samych, tylko za pośrednictwem owych pierwiastków poznania w ogóle.

A zatem porządek i prawidłowość w zjawiskach, które nazywamy *przyrodą*, wnosimy tam sami, i nie można by ich tam było odnaleźć, gdybyśmy ich od początku tam nie włożyli, tj. gdyby ich nie włożyła przyroda naszego umysłu. Bo ta jedność przyrody musi być konieczna, tj. być *a priori* pewną jednością w połączeniu zjawisk. Ale jakżebyśmy zdołali *a priori* wydobyć na jaw jedność syntetyczną, gdyby w pierwotnych źródłach poznania umysłu naszego nie były *a priori* zawarte podmiotowe zasady takiej jedności, i gdyby te warunki podmiotowe nie miały zarazem wagi przedmiotowej, gdyż są zasadami możliwości poznania w ogóle jakiegoś przedmiotu w doświadczeniu.

Powyżej objaśnialiśmy *rozsądek* kilkoma sposobami: jako samorzutność poznania (w przeciwstawieniu do biernej wrażliwości zmysłów), jako władzę myślenia, albo też jako władzę pojęć, lub nawet sądów; objaśnienia te, gdy się dokładniej przyjrzymy, wychodzą na jedno. Teraz możemy scharakteryzować go jako *władzę prawideł* [*das Vermögen der Re-*

²³⁹ [jedność] wszelkiego empirycznego użytkowania z tejże [wyobraźni] — proponowaną przez Adickesa (str. 679) zamiast dopełniacza: „*alles empirischen Gebrauchs*” na mianownik: „*aller empirischer Gebrauch*”, jako drugi podmiot do „*gründet sich*” (opiera się) uważam za zbędną. Zdaniem moim ów dopełniacz zależy od domyślnego tu wyrazu: „*Einheit*”. Zaimek „*derselben*” przy tym dopełniaczu odnosi się do „*Einbildungskraft*”. [przypis tłumacza]

geln]. Ta cecha jest owocniejsza i zbliża się bardziej do jego istoty. Zmysłowość daje nam formy (oglądu), rozsądek zaś prawidła. Wciąż on jest zajęty starannym śledzeniem zjawisk w tym zamiarze, by jakieś prawidło na nie wynaleźć. Prawidła, o ile są przedmiotowymi (a więc wiążą się nieodbitnie z poznaniem przedmiotu), zowią się prawami. Chociaż przez doświadczenie uczymy się wielu praw, są one przecież tylko szczegółowymi określeniami praw jeszcze wyższych, z pomiędzy których najwyższe (rządzące wszystkimi innymi) pochodzą *a priori* z samego rozsądku, a nie są wzięte z doświadczenia, lecz owszem nadają zjawiskom ich prawidłowość i tym właśnie winny umożliwiać doświadczenie. Rozsądek zatem jest nie tylko władzą tworzenia sobie prawideł przez porównywanie zjawisk; lecz jest nawet prawodawstwem dla przyrody, tj. bez rozsądku nigdzie nie byłoby przyrody, tj. syntetycznej jedności rozmaitych szczegółów zjawisk według prawideł; gdyż zjawiska, jako takie, nie mogą być po zewnątrz nas, ale istnieją tylko w naszej zmysłowości. A ta, jako przedmiot poznania w doświadczeniu, ze wszystkim, co jeno w sobie mieści, możliwą jest tylko w jedności apercpcji. Jedność zaś apercpcji jest transcendentalną podstawą koniecznej prawidłowości wszelkich zjawisk w doświadczeniu. Taż właśnie jedność apercpcji co do różnorodności wyobrażeń (mianowicie, by rozmaite wyobrażenia określić jednym-jedynym) ich prawidłem, a władzą takich prawideł jest rozsądek. Wszystkie więc zjawiska, będąc możliwymi doświadczeniami, tkwią *a priori* w rozsądku i od niego otrzymują swoją formalną możliwość, podobnie jak będąc tylko oglądami, tkwią w zmysłowości i przez nią jedynie, co do formy, są możliwymi.

Chociaż tedy brzmi to tak przesadnie, tak niedorzecznie, gdy się powie: rozsądek jest sam źródłem praw przyrody, a więc i formalnej jedności przyrody, to przecież takie zapartywanie jest słuszne i zgodne z przedmiotem, mianowicie, z doświadczeniem. Wszelako, prawa empiryczne, jako takie, nie mogą bynajmniej wyprowadzać swego rodowodu z czystego rozsądku, tak samo jak niezmierzonej różnorodności zjawisk nie podobna należycie pojąć z czystej formy oglądu zmysłowego. Ale wszystkie prawa empiryczne są jeno szczegółowymi określeniami czystych praw rozsądku, które dopiero czynią tamte możliwymi według swego wzoru [*Norm*], i pod którymi zjawiska przybierają formę, prawidłową podobnie jak wszystkie zjawiska, bez względu na różnorodność swej formy empirycznej, zawsze przecie muszą się stosować do warunków czystej formy zmysłowości.

Czysty rozsądek tedy jest w kategoriach prawem syntetycznej jedności wszystkich zjawisk, przez to dopiero i pierwotnie umożliwiając doświadczenie co do jego formy. Więcej też w tym transcendentalnym wywodzie kategorii nie zamierzaliśmy okazać, jeno uwydatnić ten stosunek rozsądku do zmysłowości, a za jej pośrednictwem do wszystkich przedmiotów doświadczenia, więc przedmiotową ważność jego czystych pojęć *a priori*, a przez to ustalić ich pochodzenie i prawdziwość.

Zwięzłe przedstawienie słuszności i jedynej możliwości tego wyvodu czystych pojęć rozsądkowych

Gdyby przedmioty, z którymi poznanie nasze ma do czynienia, były rzeczami samymi w sobie; tobyśmy nie mogli mieć o nich zgoła pojęć *a priori*. Bo skądże byśmy je wzięli? Jeślibyśmy je brali od przedmiotu (nie badając tu ponownie, jakim sposobem mógłby on być nam znany); to pojęcia nasze byłyby tylko empirycznymi, nie zaś pojęciami *a priori*. Jeślibyśmy je brali z siebie samych, to to, co w nas jest jeno, nie mogłoby określać przedmiotu różnego od naszych wyobrażeń. tj. być powodem, dlaczego by miała istnieć rzecz jakaś, której by przysługiwało to, co mamy w myślach, nie zaś raczej, iżby całe to wyobrażenie było czczym. Natomiast, jeżeli wszędzie mamy do czynienia tylko ze zjawiskami, to nie tylko możliwym, ale koniecznym jest, żeby pewne pojęcia aprioryczne wyprzedzały empiryczne poznanie przedmiotów. Bo jako zjawiska stanowią one przedmiot, który jest tylko w nas, gdyż poza nami nie spotykamy golej jeno modyfikacji zmysłowości naszej. Otóż samo to wyobrażenie, że wszystkie te zjawiska, więc i wszystkie przedmioty, jakimi możemy się zajmować, są całkowicie we mnie, tj. stanowią określenia mojej identycznej jaźni, przedstawia nieprzerwaną jedność tychże w jednej i tej samej apercpcji jako konieczną. Na tej atoli jedni świadomości możliwej polega też forma wszelkiego poznania przedmiotów (bo przez nią rozmaite szczegóły pomyślane bywają jako należące do *jednego* przedmiotu). A zatem sposób, w jaki różnorodność wyobrażenia zmysłowego (oglądu) wchodzi w jedną świadomość, istnieje wprzód niż wszelkie poznanie przedmiotu, jako

umysłowa poznania tego forma, i wytwarza w ogóle sam formalne poznanie wszelkich przedmiotów *a priori*, o ile bywają pomyślane (*kategorie*). Ich synteza przez czystą wyobraźnię, jedność wszystkich wyobrażeń w odniesieniu do pierwotnej apercpcji wyprzedzają wszelkie poznanie empiryczne. Czyste pojęcia rozsądkowe są tedy dlatego jedynie możliwe *a priori*, a nawet, ze względu na doświadczanie, konieczne, że poznanie nasze ma do czynienia wyłącznie tylko ze zjawiskami, których możliwość leży w nas samych, których łączność i jedność (w wyobrażeniu pewnego przedmiotu) w nas tylko się znajduje, — a więc muszą wyprzedzać wszelkie doświadczenie, i czynić je dopiero możliwym co do formy. I z tej zasady, jedynie możliwej wśród wszelkich innych, wyprowadzony też został i ten nasz wywód kategorii.

II. [PARALOGIZMY]

Pierwszy paralogizm substancjalności

To, czego wyobrażenie jest absolutnym podmiotem sądów naszych, a zatem nie może być użyte jako określenie innej rzeczy, jest *substancją*.

Ja, jako jestestwo myślące, jestem *absolutnym* podmiotem wszystkich swoich możliwych sądów, a to wyobrażenie o mnie samym nie może być użyte za orzeczenie jakiegokolwiek innej rzeczy.

A więc jestem, jako jestestwo myślące (dusza), *substancją*.

Krytyka pierwszego paralogizmu czystej psychologii

W analitycznej części *Logiki transcendentalnej* wykazaliśmy, że czyste kategorie (a między nimi i kategoria substancji) nie mają same w sobie zgoła znaczenia przedmiotowego, jeżeli nie podstawi się pod nie oglądu, do rozmaitych szczegółów którego mogą być zastosowane, jako czynności [*Functionen*] jedni syntetycznej. Bez tego są one tylko czynnościami sądu bez treści. O każdej w ogóle rzeczy mogą powiedzieć, iż jest substancją, jeśli ją wyróżniam od gołych jeno orzeczeń i określeń rzeczy. Otóż w całym myśleniu naszym *Ja* jest podmiotem, w którym tkwią myśli tylko jako określenia i to *Ja* nie może być użyte jako określenie jakiegóż innej rzeczy. A więc każdy musi koniecznie uważać siebie samego za substancję, myślenie zaś tylko za przypadłość swego istnienia i za określenia swego stanu.

Atoli jakież mam zrobić użytek z tego pojęcia substancji? Że *ja*, jako jestestwo myślące, ciągle trwam sam dla siebie, przyrodzonym sposobem ani powstaję ani ginę, tego żadną miarą nie mogę wywnioskować z owego pojęcia, a do tego jedynie może mi się przydać pojęcie substancjalności mego myślącego podmiotu, gdyż inaczej mógłbym się bardzo dobrze obejść bez niego.

Takich własności z samej jeno czystej kategorii substancji nie tylko nie możemy wywnioskować, lecz nawet chcąc do jakiegoś danego przedmiotu zastosować pojęcie *substancji* empirycznie przydatne, musimy wziąć za podstawę jego trwałość właśnie z doświadczenia. A w owym naszym zdaniu nie wzięliśmy żadnego doświadczenia za podstawę, lecz wywnioskowaliśmy je tylko z pojęcia odnoszenia się wszelkiego myślenia do *Ja*, jako do wspólnego podmiotu, w którym tkwi. A chociażbyśmy się na nim oparli, nie zdołalibyśmy przecie żadną pewną obserwacją dowieść takiej trwałości. Bo *Ja* jest wprawdzie we wszystkich myślach; lecz z tym wyobrażeniem nie wiąże się najmniejszy bodaj ogląd, który by wyróżnił to *Ja* od innych przedmiotów oglądania. A więc można wprawdzie spostrzec, że to wyobrażenie zawsze wraca przy wszelkim myśleniu, ale nie to, że jest to ogląd stały i trwały, w którym by zmieniały się kolejno myśli (jako ruchome, przemijające).

Stąd wynika, że pierwszy wniosek rozumowy psychologii transcendentalnej narzuca nam rzekomo jeno nowe wyjaśnienie, podając stały logiczny podmiot myślenia za poznanie realnego podmiotu przypadłości, o którym nic nie wiemy i nic wiedzieć nie możemy, gdyż świadomość jest tym jedynym czynnikiem, który wszystkie wyobrażenia przemienia na myśli i w którym, jako w podmiocie transcendentalnym, musimy napotkać wszystkie nasze spostrzeżenia; tak że poza tym logicznym znaczeniem naszego *Ja*, nie posiadamy żadnej zgoła wiadomości o podmiocie samym w sobie, tworzącym, jako podścielisko, podstawę zarówno świadomości jak i wszystkich myśli.

Mimo to możemy przyjąć zdanie: *dusza jest substancją*, bylebyśmy jeno wyznali skromnie, że pojęcie to bynajmniej nie rozszerza naszego poznania, i nie zdoła nam wyjaśnić żadnego ze zwykłych wnioskowań rozumkującej nauki o duszy, jak np. nieprzerwanego trwania duszy wobec wszelakich przemian i nawet wobec śmierci człowieka; — że zatem pojęcie to oznacza substancję w idei, lecz nie w rzeczywistości.

Drugi paralogizm pojedynczości

Ta rzecz, której działanie nigdy nie może być uważane za zbieżność wielu działających rzeczy, jest *pojedyncza* [*einfach*].

Ponieważ dusza, jako myślące Ja, jest taką rzeczą:

A więc itd.

Krytyka drugiego paralogizmu psychologii transcendentalnej

Jest to Achilles wszystkich dialektycznych wniosków czystej nauki o duszy: nie jakaś tam sofistyczna igraszka, wymyślona przez dogmatyka, by zapatrywaniami swoim nadać przemijający pozór prawdy, lecz wniosek, który zdaje się wytrzymywać najostrożniejszą indagację i największe powątpiewanie przy badaniu. Oto on.

Każda substancja *złożona* jest zbiorowiskiem [*Aggregat*] wielu, a działanie czegoś złożonego czyli to, co stanowi jego, jako takiego, przypadłość, jest zbiorowiskiem wielu działań czyli przypadłości, które rozdzielone są pomiędzy mnóstwo substancji. Otóż skutek, wynikający ze zbieżności wielu działających substancji, jest możliwy wówczas, gdy skutek ten jest tylko zewnętrzny (jak np. ruch ciała jest zjednoczonym ruchem wszystkich jego części). Atoli inaczej się dzieje z myślami jako z przypadłościami, należącymi wewnątrz do myślącego jestestwa. Bo przypuśćmy, że coś złożonego myśli; to każda jego część mieściłaby w sobie część myśli, a wszystkie razem wzięte dopiero by całą myśl zawarły. Ależ to przeczy samo sobie. Bo ponieważ wyobrażenia, rozdzielone pomiędzy różne jestestwa (np. poszczególne słowa jakiegoś wiersza), nigdy nie wytworzą całej myśli (wiersza); więc myśl nie może być przypadłością czegoś złożonego jako takiego. Możliwą więc jest tylko w takiej substancji, która nie jest zbiorowiskiem wielu, a więc jest wręcz-pojedynczą²⁴⁰.

Tak nazwany *nervus probandi* [=moc dowodowa] tego dowodu spoczywa w zdaniu, że liczne wyobrażenia muszą się zawrzeć w absolutnej jedności myślącego podmiotu, by myśl wytworzyć. Ale tego zdania nikt nie może dowieść z *pojęć*. Bo cóż by tu począć, aby tego dokonać? Zdania: myśl może być tylko skutkiem bezwzględnej jedności myślącego jestestwa, nie podobna uważać za analityczne. Bo jedność myśli, składającej się z wielu wyobrażeń, jest zbiorowa [*collectiv*] i ze względu na same pojęcia tylko, może się odnosić zarówno do zbiorowej jedności spóldziałających w tym substancji (np. ruch ciała jakiegoś jest złożonym ruchem wszystkich jego części), jak i do bezwzględnej jedności podmiotu. Według prawa tożsamości nie podobna zatem dopatrzeć konieczności przypuszczenia pojedynczej substancji wobec jakiejś złożonej myśli. Żeby zaś toż zdanie dawało się poznać syntetycznie i całkiem *a priori* z samych jeno pojęć, tego chyba nikt nie ośmieli się twierdzić, kto rozumie podstawę możliwości syntetycznych zdań *a priori*, jakeśmy to powyżej wyłożyli.

Ale niepodobna również i z doświadczenia wywieść tej koniecznej jedni podmiotu, jako warunku możliwości wszelkiej myśli. Doświadczenie bowiem nie daje poznać wcale konieczności, nie mówiąc już o tym, że pojęcie bezwzględnej jedni leży daleko poza jego dziedziną.

Skądże tedy bierzemy to zdanie, będące podporą całego psychologicznego wniosku rozumowego?

Oczywistą jest rzeczą, że chcąc sobie wyobrazić myślące jestestwo, musimy na jego miejscu usadowić siebie samych, a zatem przedmiotowi, który chcielibyśmy rozważyć, musimy podsunąć własny jego podmiot (co się nie zdarza przy żadnym innym rodzaju badania) i że dlatego tylko wymagamy bezwzględnej jedności podmiotu do jakiejś myśli,

²⁴⁰ponieważ wyobrażenia, rozdzielone pomiędzy różne jestestwa (...), nigdy nie wytworzą całej myśli (...); więc myśl nie może być przypadłością czegoś złożonego jako takiego. Możliwą więc jest tylko w takiej substancji, która nie jest zbiorowiskiem wielu, a więc jest wręcz-pojedynczą — bardzo to łatwo nadać temu dowodzeniu zwykłą szkolną wyrazistość formy. Ale dla mojego celu wystarcza zupełnie przedłożenie przed oczy samego dowodu, bądź co bądź w sposób przystępny. [przypis autorski]

iż inaczej nie można byłoby powiedzieć: Ja myślę (rozmaite szczegóły w jakimś wyobrażeniu). Bo chociażby całość myśli mogła być podzielona i pomiędzy wiele podmiotów rozdzielona; to podmiotowe Ja nie może przecie zostać podzielone i rozdzielone: a to właśnie przypuszczamy z góry przy wszelkim myśleniu.

A zatem tak samo tutaj, jak w poprzednim paralogizmie, formalne zdanie apercpcji: *Ja myślę*, stanowi całkowitą podstawę, na której psychologia rozumowa odważa się opierać rozszerzenie swoich poznań. Zdanie to nie jest zaiste wcale doświadczeniem, lecz formą apercpcji, przyłączającą się do każdego doświadczenia i poprzedzającą je, lecz zawsze tylko ze względu na możliwe poznanie w ogóle i musi być uważane za *podmiotowy jego warunek* jedynie, który niesłusznie robimy warunkiem możliwości poznania przedmiotów²⁴¹, to jest *pojęciem* o jestestwie myślącym, dlatego że nie możemy go sobie wyobrazić inaczej, jak sadowiąc siebie samych wraz z formułą świadomości naszej na miejscu każdego innego myślącego jestestwa.

Atoli pojedynczość mojej jaźni (jako duszy) nie *wywnioskowuje* się nawet naprawdę ze zdania: Ja myślę; bo tamto mieści się już samo w każdej myśli. Zdanie: *Jestem pojedynczy*, trzeba poczytywać za bezpośrednie wyrażenie apercpcji, tak jak rzekomy wniosek kartezjański: *cogito, ergo sum*, jest w gruncie tautologią, gdyż *cogito (sum cogitans)* orzeka rzeczywistość bezpośrednio. *Jestem pojedynczy*, nie znaczy snadź nic innego, jak to, że wyobrażenie: *Ja*, nie zawiera w sobie najmniejszej różności, i że jest bezwzględna (choć logiczną tylko) jednością.

A więc tak sławny psychologiczny dowód zasadza się jedynie na niepodzielnej *jedności* wyobrażenia, które czasownik tylko skierowuje ku jakiejś osobie. Widocznym jest przecie, że *Ja*, związane z myślą, oznacza podmiot przypadłości tylko transcendentalnie, nie uwydatniając by-najmniejszej jego właściwości, wcale go w ogóle nie znając, ani nic o nim nie wiedząc. Znaczy on coś w ogóle (podmiot transcendentalny), czego wyobrażenie bądź co bądź musi być pojedyncze, właśnie dlatego, że się w nim nic a nic nie określa, boć pewnie niepodobna wyobrazić sobie nic bardziej pojedynczego nad to, co jest w pojęciu o samym tylko czymś. Pojedynczość atoli wyobrażenia o jakimś podmiocie nie jest jeszcze poznaniem pojedynczości samegoż podmiotu, gdyż na jego właściwości zgoła nie zważamy, oznaczając go tylko całkiem *czczym* co do treści wyrazem: *Ja* (który zastosować mogę do każdego myślącego podmiotu).

Tyle pewna, że przez *Ja* uprzytamniam sobie zawsze bezwzględną, ale logiczną *jedność* podmiotu (pojedynczość), lecz nie znaczy to bynajmniej, iżbym poznawał przez to *rzeczywistą* pojedynczość mego podmiotu. Jak zdanie: *Jestem substancją*, nie znaczyło nic więcej jak tylko czystą kategorię, z której nie mogę zrobić żadnego (empirycznego) użytku; tak samo wolno mi również powiedzieć: *Jestem substancją pojedynczą*, tj. taką, której wyobrażenie nigdy nie zawiera syntezy różności; lecz to pojęcie, lub też to zdanie nie poucza nas w niczym co do mnie samego jako przedmiotu doświadczenia, gdyż pojęcie samejże substancji używa się tu jedynie jako czynność syntezy, bez podłożenia pod nią oglądu, a więc bez przedmiotu, i popłaca jeno co do warunku naszego poznania, ale nie co do jakiego bądź dającego się przytoczyć przedmiotu. Poddaćmy próbie rzekomą przydatność tego zdania.

Każdy musi przyznać, że twierdzenie o pojedynczej przyrodzie duszy o tyle tylko ma jakąś wartość, o ile przez nie mogę wyróżnić ten podmiot od wszelkiej materii, a zatem oswobodzić go od tej ułomności, jakiej ona zawsze podlega. Właściwie też na ten użytek zostało owo zdanie utworzone; stąd częstokroć wyrażają je i tak: *dusza nie jest cielesna*. Otóż, jeżeli potrafię wykazać, że chociażby temu zasadniczemu zdaniu rozumowej nauki o duszy, przyznało się, w czystym znaczeniu tylko sądu rozumowego (z czystych kategorii), wszelką ważność przedmiotową (wszystko, co myśli, jest substancją pojedynczą), nie można by było przecie zrobić najmniejszego użytku z tego zdania, co do niejednorodności czy pokrewieństwa duszy z materią: — to znaczy będzie tyleż, jak gdybym tu rzekome filozoficzne wnikięcie w *rzecz [Einsicht]* wygnał na pole gołych jeno idei, którym brak realności przedmiotowego zastosowania.

²⁴¹ *warunkiem możliwości poznania przedmiotów* — „Mianowicie jestestw myślących; to jest *naszą* właściwość, że możemy poznawać jedynie na mocy tej formy apercpcji, przenosimy na *inne* myślące jestestwa i tym sposobem tworzymy sobie o nich pojęcie na podstawie owej właściwości, o której nie możemy przecie zgoła wiedzieć, czy im w ogóle przynależą”; objaśnienie E. Adickesa. [przypis tłumacza]

Dowiedliśmy nieodparcie w Estetyce transcendentalnej, że ciała są tylko zjawiskami naszego zmysłu zewnętrznego, a nie rzeczami samymi w sobie. Zgodnie z tym możemy słusznie powiedzieć, że nasz podmiot myślący nie jest cielesny, to znaczy, że ponieważ wyobrażamy go sobie jako przedmiot zmysłu wewnętrznego, nie może on być, o ile myśli, przedmiotem zmysłów zewnętrznych, tj. zjawiskiem w przestrzeni. A to tylko tyle orzeka, iż nigdy wśród zjawisk zewnętrznych nie mogą się nam ukazać jestestwa myślące, jako takie; czyli, że nie możemy oglądać zewnętrznie ich myśli, ich świadomości, ich pożądań itd., gdyż to wszystko należy do zmysłu wewnętrznego. Istotnie ten argument wydaje się i naturalnym i popularnym; wpadł nań najpospolitszy nawet rozsądek od czasów podobno najdawniejszych i przeto bardzo wcześnie zaczął uważać dusze za jestestwa zupełnie od ciał odmienne.

Otóż lubo rozciągłość, nieprzenikliwość, spójność i ruch, słowem wszystko, czego nam tylko dostarczyć mogą zmysły zewnętrzne, nie są myślami, uczuciem, skłonnością lub postanowieniem, ani też nic takiego w sobie nie zawierają, gdyż nie są to bynajmniej przedmioty oglądania zewnętrznego: to przecież owo *coś*, co stanowi podstawę zjawisk zewnętrznych, co na zmysł nasz tak działa, że on nabywa wyobrażeń o przestrzeni, materii, kształcie itd. owo *coś*, rozpatrywane jako noumenon (lub lepiej, jako przedmiot transcendentalny), mogłoby zarazem być podmiotem myśli, aczkolwiek tym sposobem, w jaki przez nie zostaje podrażniony zmysł nasz zewnętrzny, nie nabywamy zgoła oglądu wyobrażeń, chcenń itd. lecz tylko ogląd przestrzeni i jej określeń. Lecz to *coś* nie jest rozciągle, nie jest nieprzenikliwe, nie jest złożone, gdyż wszystkie te orzeczenia dotyczą jeno zmysłowości i jej oglądu, o ile owe (zresztą nam nieznanne przedmioty) na nas działają. Te atoli wyrażenia nie dają zgoła poznać, co to za przedmiot, lecz tylko, że jemu, jako takiemu, który rozważamy sam w sobie bez odnoszenia do zmysłów zewnętrznych, nie mogą być przypisane te orzeczenia zjawisk zewnętrznych. Ale orzeczenia zmysłu wewnętrznego, wyobrażenia i myślenie, nie są z nim sprzeczne. A zatem nawet gdy się zgodzimy na pojedynczość jej przyrody, dusza ludzka nie zostaje jeszcze należyście wyróżniona co do podścieliska swego od materii, jeżeli ją uważać będziemy (jak powinniśmy) za zjawisko tylko.

Gdyby materia była rzeczą samą w sobie, to by się najzupełniej wyróżniła, jako jestestwo złożone, od duszy, jako jestestwa pojedynczego. Ależ ona jest tylko zjawiskiem zewnętrznym, którego podścieliska niepodobna poznać za pomocą jakich bądź przytoczyć się mogących orzeczeń: a więc mogę o tym podścielisku mniemać, iż jest samo w sobie pojedyncze, chociaż sposobem, w jaki działa na zmysły nasze, wywołuje w nas ogląd czegoś rozciąglego a zatem złożonego; że substancji tedy, której ze względu na nasz zmysł zewnętrzny przysługuje rozciągłość, przynależą samej w sobie myśli, które przez jej własny zmysł wewnętrzny mogą zostać wyobrażone ze świadomością. Tym sposobem toż samo właśnie, co w pewnym względzie nazywa się cielesnym, byłoby w innym względzie równocześnie jestestwem myślącym, którego myśli nie możemy wprawdzie oglądać w zjawisku, ale ich poznaki oglądamy. Przez to odpadłoby wyrażenie, że tylko dusze (jako osobne rodzaje substancji) myślą; mówiłoby się raczej, jak zazwyczaj, że ludzie myślą, tj. że to samo, co jako zjawisko zewnętrzne, jest rozciąglwym, wewnątrznie (samo w sobie) jest podmiotem, który nie jest złożonym, lecz pojedynczym, i myśli.

Atoli nie puszczając się na takie hipotezy, można zauważyć ogólnie, że jeśli przez duszę rozumiem myślące jestestwo samo w sobie, to pytanie jest już samo przez się niestosowne, czy mianowicie jest ona jednorodna, czy nie, z materią (która nie jest wcale rzeczą samą w sobie, tylko rodzajem wyobrażeń w nas); bo rozumie się już samo przez się, że rzecz sama w sobie ma inną przyrodę niż określenia, wytwarzające stan jej tylko.

Jeżeli jednak porównujemy myślące Ja nie z materią, lecz z tym czynnikiem myślącym [*mit den Intelligibelen*], który jest, podstawą zjawiska zewnętrznego, nazwanego przez nas materią; to ponieważ o tym czynniku nic zgoła nie wiemy, nie możemy też nie powiedzieć, czy dusza w czymkolwiek od niego wewnątrznie się różni.

Tak więc pojedyncza świadomość nie jest bynajmniej znajomością pojedynczej przyrody naszego podmiotu, o ile tenże ma być wyróżnionym przez to od materii, jako jestestwa złożonego.

Ale, jeśli pojęcie to nie przyda się w tym jedynym wypadku, gdzie je można zastosować, mianowicie w porównywaniu mojej jaźni z przedmiotem doświadczenia ze-

wewnętrznego, by określić cechę właściwą i wyróżniającą jego przyrody; to wolno zawsze udawać, że się wie, iż myśląc *Ja*, dusza (nazwa dla transcendentального przedmiotu zmysłu wewnętrznego) jest pojedyncza; to wyrażenie nie nabiera przez to wcale zastosowania, rozciągającego się na przedmioty rzeczywiste, i nie może zatem ani na włos rozszerzyć poznania naszego.

Tak więc upada cała rozumowa psychologia wraz z główną swoją podporą i zarówno tu, jak zresztą gdzie bądź, nie możemy się spodziewać, byśmy za pomocą samych pojęć (a tym mniej za pomocą gołej podmiotowej formy wszystkich naszych pojęć, tj. świadomości) zdołali rozszerzyć nasze zapatrywania, bez odniesienia się do możliwego doświadczenia, zwłaszcza że zasadnicze pojęcie *pojedynczej przyrody* jest tego rodzaju, że go nigdzie w żadnym doświadczeniu odnaleźć niepodobna, że zatem nie ma żadnej drogi dostania się do niego, jako pojęcia, popłatnego przedmiotowo.

Trzeci paralogizm osobowości

Co uświadamia sobie liczebną tożsamość siebie samego w różnych chwilach czasu, jest o tyleż osobą.

Ponieważ dusza itd.

A więc jest osobą.

Krytyka trzeciego paralogizmu psychologii transcendentalnej

Chcąc poznać w doświadczeniu liczebną tożsamość jakiegoś zewnętrznego przedmiotu, zwracam uwagę na czynnik trwały tego zjawiska, do którego, jako do podmiotu, odnosi się wszystko inne jako określenie, i spostrzegam tożsamość tamtego w czasie, kiedy to kolejno się zmienia. Otóż ja jestem przedmiotem zmysłu wewnętrznego, a wszelki czas jest tylko formą tego zmysłu. A zatem odnoszę wszystkie moje kolejne określenia i każde z nich do liczebnie identycznej jaźni [*Selbst*], w każdym czasie, tj. w formie wewnętrznego oglądania siebie samego. W tej mierze osobowość duszy należało by uważać nie za wniosek wcale, tylko za zdanie całkiem identyczne samowiedzy w czasie, i to też jest przyczyną, iż ono popłaca *a priori*. Istotnie bowiem nie orzeka ono nic więcej, jeno tyle: w ciągu całego czasu, kiedy jestem świadom siebie, jestem też świadom, że ten czas należy do jedności jaźni mojej; i wszystko to jedno, czy powiadam: cały ten czas jest we Mnie, jako indywidualnej jedności, czy też: W ciągu tego całego czasu znajduję się Ja, zachowując liczebną tożsamość.

Tożsamość osoby zatem można najniewątpliwiej odnaleźć w mojej własnej świadomości. Ale kiedy rozpatruję siebie z punktu widzenia kogoś innego (jako przedmiot jego zewnętrznego oglądu); to ten zewnętrzny obserwator rozważa *mię* najprzód *w czasie*, gdyż w apercpcji czas jest właściwie *tylko we mnie* wyobrażony. Z tego więc *Ja*, które w *mojej świadomości* towarzyszy w każdym czasie i to z zupełną tożsamością wszystkim wyobrażeniom, on, chociaż to przyzna, nie wywnioskuje przecie przedmiotowej trwałości jaźni mojej. Bo ponieważ w takim razie czas, w który *mię* wstawia obserwator, nie jest tym, jaki w mojej, lecz jaki się w jego własnej zmysłowości odnajduje, więc tożsamość, związana koniecznym sposobem z moją świadomością, nie jest przez to związana z jego świadomością, tj. z zewnętrznym oglądem mego podmiotu.

A zatem tożsamość świadomości jaźni mojej w różnych czasach jest tylko formalnym warunkiem moich myśli i ich połączenia; lecz zgoła nie dowodzi liczebnej tożsamości mojego podmiotu, w którym pomimo logiczną tożsamość *Ja*, może przecie zajść taka zmiana, że nie dozwoli utrzymać jego tożsamości; chociażby dozwalała wciąż jeszcze przyznawać mu równobrzmiące *Ja*, które by w każdym innym stanie, nawet wobec przeobrażenia [*Umwandlung*] podmiotu, mogło przechować nadal myśl poprzedniego podmiotu i przekazać ją także następnemu²⁴².

²⁴² *pomimo logiczną tożsamość Ja, może przecie zajść taka zmiana, że nie dozwoli utrzymać jego tożsamości; chociażby dozwalała (...) przyznawać mu równobrzmiące Ja, które by w każdym innym stanie, nawet wobec przeobrażenia [Umwandlung] podmiotu, mogło przechować nadal myśl poprzedniego podmiotu i przekazać ją także następnemu* — kula sprężysta, uderzająca równą sobie w prostym kierunku, udziela jej całego swego ruchu, a więc całego swego stanu (jeżeli zważamy tylko na miejsca w przestrzeni). Jeżeli podług analogii ciał takich przyjmujemy substancje, z których jedna drugiej wlewałaby wyobrażenia wraz z ich świadomością, to da się pomyśleć cały ich szereg: pierwsza przekazywałaby drugiej swój własny stan wraz z jego świadomością; druga trzeciej swój własny oraz stan poprzedniej substancji, a ta trzecia podobnie stany wszystkich poprzednich wraz

Jakkolwiek zdanie niektórych starych szkół, iż wszystko płynie²⁴³ i nic nie ma na świecie trwałego i stałego, nie może się utrzymać, skoro się przyjmie substancję; nie zostaje ono jednak odparte przez jedność samowiedzy. Bo my sami z naszej świadomości nie możemy rozstrzygnąć, czy jako dusza jesteśmy trwali, czy też nie, gdyż do naszej identycznej jaźni liczymy to tylko, czego jesteśmy świadomi, i tym sposobem snadź nieodwołalnie musimy twierdzić, iż przez cały ciąg czasu, którego jesteśmy świadomi, jesteśmy tymiż samymi. Ale ze stanowiska czyjegoś obcego nie możemy przecież tego uznać za ważne, ponieważ nie odnajdując w duszy żadnego innego trwałego zjawiska, prócz tylko wyobrażenia Ja, które wszystkim innym towarzyszy i wszystkie z sobą wiąże, nie zdołamy nigdy się upewnić, czy to Ja (myśl tylko) nie płynie tak samo jak inne myśli, które przez nie w łańcuch się z sobą łączą.

Ale to jest dziwne, że osobowość i jej uprzedni warunek [*Voraussetzung*], trwałość, zatem substancjalność duszy *teraz dopiero* musi być dowiedziona. Bo gdybyśmy mogli ją przyjąć z góry, to nie wynikłoby stąd wprawdzie stałe trwanie świadomości, lecz przynajmniej możliwość ustawicznej świadomości w trwającym podmiocie, co już wystarcza dla osobowości, która nie niknie zaraz sama wskutek tego, że jej działanie, dajmy na to, przerywa się na czas jakiś. Ale przed liczebną tożsamością jaźni naszej, wywodzoną z identycznej apercepcji, nic nam nie nasuwa tej trwałości, owszem wywnioskujemy ją dopiero stamtąd (a po niej dopiero, gdyby się dobrze złożyło, powinno by następować pojęcie substancji, jedynie przydatne dla empirii). A że ta tożsamość osoby żadną miarą nie wynika z identycznego *Ja* w świadomości całego czasu, w którym siebie poznaję; więc też powyżej nie można było ugruntować na tym substancjalności duszy.

Mimo to, podobnie jak pojęcie substancji i pojedynczości, tak i pojęcie osobowości (o ile jest transcendentalem tylko, tj. o ile dotyczy jedni podmiotu, którego zresztą nie znamy, ale w określeniach którego zachodzi nieprzerwane powiązanie przez apercepcję) może pozostać, i w tej mierze pojęcie to jest nawet potrzebne i wystarczające do użytku praktycznego; lecz nie możemy już nigdy przechwalać się nim jako rozszerzeniem naszego poznania mocą czystego rozumu, który nam błyska w oczy nieprzerwanym trwaniem podmiotu, wywiedzionym z gołego jeno pojęcia identycznej jaźni; pojęcie owo bowiem kręci się tylko wciąż wkoło siebie i nie posuwa nas zgoła naprzód w sprawie ani jednego z pytań, odnoszących się do poznania syntetycznego.

Czym jest materia jako rzecz sama w sobie (jako przedmiot transcendentálny), nie wiemy wprawdzie zgoła; mimo to jej trwałość jako zjawiska, w którym ona wyobrażona zostaje jako coś zewnętrznego, może być zaobserwowana. Ale, ponieważ chcąc obserwować samo Ja wobec kolejnej zmiany wszystkich wyobrażeń, nie mam żadnego innego współzależnika moich porównań, prócz siebie samego znowuż, wraz z ogólnymi warunkami mojej świadomości; nie mogę więc na wszelkie pytania żadnych innych dać odpowiedzi nad tautologiczne, gdyż swoje pojęcie i jego jedność podsuwam właściwościom, przynależnym mi jako przedmiotowi, i z góry przyjmuję to, o czym wiedzieć żądano [*und das voraussetze, was man zu wissen verlangte*].

Czwarty paralogizm idealności (stosunku zewnętrznego)

To, o istnieniu czego można wnioskować tylko jako o przyczynie danych spostrzeżeń, ma *wątpliwą* jeno *egzystencję*:

Ponieważ zaś wszystkie zewnętrzne zjawiska są tego rodzaju, że ich istnienie nie może być bezpośrednio spostrzeżonym, lecz tylko wywnioskowanym, jako przyczyna danych spostrzeżeń;

A więc istnienie wszystkich przedmiotów zmysłów zewnętrznych jest wątpliwe.

ze swoim własnym i świadomością tamtych. Ostatnia substancja byłaby zatem świadomą wszystkich stanów, w jakich były substancje przed nią zmienione, jak i swojego własnego, gdyż wszystkie tamte wraz ze świadomością zostały do niej przeniesione; mimo to jednak, nie byłaby ona przeciw tąż samą osobą we wszystkich tych stanach. [przypis autorski]

²⁴³zdanie niektórych starych szkół, iż wszystko płynie — wszystko płynie (*πάντα ἔει*) jest to zdanie Heraklita z Efezu, filozofa z końca VI wieku przed Chr., przezwanego mrocznym (*ὁ σκοτεινός*). Według niego woda i ziemia są odmianami ognia, który jest pierwiastkiem głównym wszechświata, istniejącego od wieków wiecznych. Ogień zamienia się na ziemię i wodę drogą zstępną (*ὁδὸς κάτω*); ziemia i woda zamieniają się w ogień drogą wstępną, w górę się pnącą (*ὁδὸς ἄνω*); lecz obie drogi są nierozłączne, stanowiąc jedność ustawicznej przemiany: *ὁδὸς ἄνω κάτω μίμν*. [przypis redakcyjny]

Tę niepewność nazywam idealnością zjawisk zewnętrznych, a nauka o tej idealności zwie się *idealizmem*; w porównaniu z nim twierdzenie o możliwej pewności przedmiotów zmysłów zewnętrznych, nazywane bywa *dualizmem*.

Krytyka czwartego paralogizmu psychologii transcendentalnej

Przede wszystkim poddamy zbadaniu przesłanki. Słusznie możemy utrzymywać, że to tylko może być bezpośrednio spostrzeganiu, co jest w nas samych, i że moje własne istnienie tylko może się stać przedmiotem samego jeno spostrzegania. A zatem istnienie jakiegoś rzeczywistego przedmiotu zewnątrz mnie (biorąc ten wyraz w znaczeniu umysłowym) nigdy nie jest dane wprost w spostrzeganiu, lecz może być tylko do tej modyfikacji zmysłu wewnętrznego (jaką jest spostrzeganie) dodane w myśli jako jego przyczyna zewnętrzna, a więc tylko wywnioskowane. Stąd też *Kartezjusz* słusznie ograniczył wszelkie spostrzeganie w najciaśniejszym znaczeniu do tego zdania: Ja (jako jestestwo myślące) jestem. Boć jasną jest rzeczą, że ponieważ zewnątrz nie jest we mnie, to nie mogę go odnaleźć w mojej apercpcji, a więc i w żadnym też spostrzeżeniu, będącym właściwie określeniem tylko apercpcji.

Nie mogę zatem właściwie spostrzegać rzeczy zewnętrznych, lecz tylko wnioskować o ich istnieniu na podstawie mego wewnętrznego spostrzegania, poczytując to spostrzeganie za skutek, którego najbliższą przyczyną jest coś zewnętrznego. Atoli wniosek z danego skutku o jakiejś określonej przyczynie jest zawsze niepewny, gdyż skutek może wypływać z więcej niż jednej przyczyny. Stąd w odnoszeniu spostrzeżenia do jego przyczyny zawsze wątpliwym pozostaje, czy ona jest wewnętrzną, czy zewnętrzną, czy zatem wszystkie tak zwane zewnętrzne spostrzeżenia nie są jedynie igraszką naszego zmysłu wewnętrznego, czy też odnoszą się do zewnętrznych rzeczywistych przedmiotów, jako do swojej przyczyny. Co najmniej istnienie ich jest tylko wywnioskowane i naraża się na niebezpieczeństwo wszystkich wniosków; gdy przeciwnie przedmiot zmysłu wewnętrznego (Ja sam ze wszystkimi swymi wyobrażeniami) jest spostrzegany bezpośrednio, a jego istnienie żadnemu nie podpada powątpiewaniu.

A zatem przez *idealistę* rozumieć należy nie tego, kto zaprzecza istnienia zewnętrznych przedmiotów zmysłowych, lecz tego, kto tylko nie przystaje na to, iżby można je poznać za pomocą bezpośredniego spostrzegania, a stąd wywnioskowuje, że nigdy żadnym możliwym doświadczeniem nie możemy całkowicie upewnić się o ich rzeczywistości.

Zanim tedy wystawię zwodniczy pozór naszego paralogizmu, muszę wprzód zauważyć, że trzeba koniecznie wyróżnić dwojaki idealizm: transcendentalny i empiryczny. Przez idealizm transcendentalny wszelkich zjawisk rozumiem teorię, wedle której poczytujemy je wszystkie za wyobrażenia tylko, nie zaś za rzeczy same w sobie; a zgodnie z tym czas i przestrzeń są tylko zmysłowymi formami naszego oglądania, nie za i określeniami danymi dla siebie lub warunkami przedmiotów jaku rzeczy samych w sobie. Temu idealizmowi przeciwstawnym jest *realizm transcendentalny*, poczytujący przestrzeń i czas za coś danego samo w sobie (niezależnie od naszej zmysłowości). Realista transcendentalny wyobraża tedy sobie zjawiska zewnętrzne (jeżeli się im przyzna rzeczywistość) jako rzeczy same w sobie, istniejące niezależnie od nas i naszej zmysłowości, które by więc nawet według czystych pojęć rozsądkowych były po zewnątrz nas. Ten to realista transcendentalny właściwie odgrywa później rolę idealisty empirycznego, i przypuściwszy fałszywie o przedmiotach zmysłowych, że jeżeli mają być zewnętrznymi, to muszą mieć własne istnienie same w sobie nawet bez zmysłów, poczytuje następnie z innego stanowiska, wyobrażenia naszych zmysłów za niedostateczne, by mogły upewnić o rzeczywistości przedmiotów.

Natomiast idealista transcendentalny może być realistą empirycznym, a więc, jak go nazywają, *dualistą*, tj. uznawać istnienie materii, nie wychodząc poza gołą świadomość, i przyjmować coś więcej niż pewność wyobrażeń we mnie, a zatem twierdzić: *cogito, ergo sum*. Ponieważ bowiem on tę materię, a nawet jej wewnętrzną możliwość poczytuje tylko za zjawisko jedynie, które, oddzielone od zmysłowości naszej, jest niczym; więc jest ona dla niego rodzajem tylko wyobrażeń (ogładem), nazywających się zewnętrznymi, nie dlatego, iżby odnosiły się do przedmiotów zewnętrznych samych w sobie, lecz dlatego, że odnoszą spostrzeżenia do przestrzeni, w której wszystko jest po zewnątrz siebie, a ona sama zaś, przestrzeń, jest w nas.

Za tym transcendentальnym idealizmem oświadczyliśmy się już na samym początku. Przy naszej tedy teorii odpada wszelka wątpliwość w przyjęciu istnienia materii również na podstawie świadectwa tylko samowiedzy naszej i w uznaniu go za dowiedzione, jak i mego własnego istnienia jako myślącego jestestwa. Boć przecie jestem świadom swoich wyobrażeń, a więc one istnieją i ja sam, który mam te wyobrażenia. Otóż przedmioty zewnętrzne (ciała) są tylko zjawiskami, a więc także niczym innym jeno rodzajem moich wyobrażeń, których przedmioty są czymś jedynie przez te wyobrażenia, a, od nich oddzielone, są niczym. A więc rzeczy zewnętrzne istnieją tak samo, jak istnieję ja sam, i to oboje na mocy świadectwa bezpośredniego mojej samowiedzy, z tą tylko różnicą, że wyobrażenie mojej jaźni, jako podmiotu myślącego, odnosi się tylko do zmysłu wewnętrznego, a wyobrażenia, dotyczące jestestw rozciągłych, także i do zmysłu zewnętrznego. Nie potrzebuję zgoda *wnioskować* co do rzeczywistości przedmiotów zewnętrznych, tak samo jak co do rzeczywistości przedmiotu zmysłu mego wewnętrznego (moich myśli), bo jedne i drugie są to tylko wyobrażenia, których bezpośrednie spostrzeganie (świadomość) jest zarazem dostatecznym dowodem ich rzeczywistości.

A więc idealista transcendentálny jest empirycznym realistą i przyznaje materii, jako zjawisku, rzeczywistość, której nie trzeba wywnioskowywać, bo jest spostrzegana bezpośrednio. Natomiast realizm transcendentálny wpada z konieczności w kłopot i widzi się zmuszonym ustąpić miejsca empirycznemu idealizmowi, ponieważ poczytuje przedmioty zmysłów zewnętrznych za coś od samych zmysłów odrębnego, a zjawiska za jestestwa samoistne, znajdujące się po zewnątrz nas, gdy przecież wobec najlepszej nawet świadomości naszej co do naszych wyobrażeń o tych rzeczach, daleko jeszcze do tego, żebyśmy byli pewni, iż jeśli istnieje wyobrażenie, to istnieje także odpowiadający mu przedmiot; w naszym zaś systemacie te rzeczy zewnętrzne, mianowicie materia, we wszystkich swych kształtach i przemianach są tylko po prostu zjawiskami, tj. wyobrażeniami w nas, których rzeczywistości świadomi jesteśmy bezpośrednio.

A ponieważ, o ile wiem, wszyscy psychologowie, wyznający idealizm empiryczny, są transcendentálnymi realistami, więc postępowali całkiem wynikliwie, przypisując idealizmowi empirycznemu wielką doniosłość, jako jednemu z tych zagadnień, z których rozum ludzki wypłatać się chyba nie potrafi. Bo istotnie, jeżeli się zjawiska zewnętrzne uważa za wyobrażenia, wzbudzone w nas przez ich przedmioty, jako rzeczy same w sobie, znajdujące się poza nami: to niepodobna wymiarkować, jakby inaczej można było poznać ich istnienie, jeżeli nie przez wnioskowanie ze skutku o przyczynie; przy czym zawsze wątpliwym pozostać musi, czy ta druga jest w nas, czy poza nami. Można wprawdzie przystać na to, że coś, co by w rozumieniu transcendentálnym znajdowało się poza nami, jest przyczyną naszych zewnętrznych oglądów, lecz to nie jest tym przedmiotem, jaki rozumiemy przez wyobrażenia materii i rzeczy cielesnych; te bowiem są tylko zjawiskami, tj. jedynie rodzajami wyobrażeń, które się wciąż w nas jeno znajdują, i których rzeczywistość, tak samo jak świadomość moich własnych myśli, polega na świadomości bezpośredniej. Przedmiot transcendentálny, zarówno ze względu na wewnętrzny jak i zewnętrzny ogląd, jest jednakowo nieznan. Ale też o nim nie ma mowy, lecz o empirycznym, który wtedy nazywa się *zewnętrznym*, gdy wyobrażamy go sobie *w przestrzeni*, a *wewnętrznym* przedmiotem, gdy go wyobrażamy tylko *w stosunkach czasu*; a przestrzeń i czas odnaleźć można tylko *w nas*.

Ale ponieważ wyrażenie: *zewnątrz nas*, wiecie za sobą nieuniknioną dwuznaczność, raz oznaczając coś, co odrębnie od nas istnieje jako *rzecz sama w sobie*, drugi raz tyczy się jeno *zjawiska* zewnętrznego; to, chcąc to pojęcie w tym drugim znaczeniu, w jakim się właściwie bierze pytanie psychologiczne co do realności naszego zmysłowego oglądania, uwolnić od niepewności, wyróżnimy *empirycznie zewnętrzne* przedmioty od tych, jakie by w sensie transcendentálnym tak nazywać się dały, w ten sposób, że je zwać będziemy wprost rzeczami, *napotykanymi w przestrzeni*.

Przestrzeń i czas są wprawdzie wyobrażeniami apriorycznymi, obecnymi w nas jako formy naszego zmysłowego oglądania, zanim jeszcze jaki rzeczywisty przedmiot oddziałał za pomocą wrażenia na zmysł nasz, by go wyobraził sobie wśród owych zmysłowych stosunków. Atoli ta rzecz materialna czyli realna, to coś, co ma być oglądane w przestrzeni, domaga się koniecznie spostrzegania i niezależnie od tegoż, wskazującego rzeczywistość czegoś w przestrzeni, nie może zostać wymyślone i wytworzone przez żadną wyobraźnię.

Wrażenie więc jest tym, co oznacza rzeczywistość w przestrzeni i czasie, skoro zostanie odniesione do jednego lub drugiego rodzaju oglądania zmysłowego. Jeżeli wrażenie (które zwie się spostrzeżeniem, kiedy jest zastosowane do jakiegoś przedmiotu w ogóle, nie określając go) jest już dane, to wskutek jego różnorodności może być w wyobraźni wymyślony niejeden przedmiot, który poza wyobraźnią nie ma zgoła żadnego empirycznego miejsca w przestrzeni lub czasie. To jest niewątpliwie pewne; proszę jeno rozważyć wrażenia przyjemności i bólu, lub też zewnętrzne, jak: barw, ciepła itd., a okaże się, iż spostrzeganie jest tym, za pośrednictwem czego musi zostać danym najprzód materiał, by pomyśleć przedmioty zmysłowego oglądania. To tedy spostrzeżenie (że poprzestaniemy tym razem tylko na oglądach zewnętrznych) wyobraża coś rzeczywistego w przestrzeni. Bo, po pierwsze, spostrzeżenie jest wyobrażeniem rzeczywistości, tak jak przestrzeń jest wyobrażeniem samej jeno możliwości bytowania czegoś pospołu [*des Beisammenseins*]. Po wtóre, rzeczywistość ta wyobrażona zostaje dla zmysłu zewnętrznego, tj. w przestrzeni. Po trzecie, sama przestrzeń jest przecie tylko wyobrażeniem, więc to tylko może w niej uchodzić za rzeczywiste, co w niej zostaje wyobrażone²⁴⁴, i na odwrót, co w niej zostaje dane, tj. wyobrażone przez spostrzeganie, jest też w niej rzeczywiste; bo gdyby nie było w niej rzeczywistym, tj. bezpośrednio danym przez ogląd empiryczny, to by nie mogło być nawet wymyślonym, gdyż realnego czynnika oglądów nie można zgoła wymyślić *a priori*.

Każde spostrzeżenie zewnętrzne dowodzi zatem bezpośrednio czegoś rzeczywistego w przestrzeni, albo raczej jest samo tym rzeczywistym, i o tyle więc jest niewątpliwym realizm empiryczny, tj. że naszym oglądom zewnętrznym odpowiada coś rzeczywistego w przestrzeni. Zaiste, przestrzeń sama, wraz ze wszystkimi swymi zjawiskami, jako wyobrażeniami, jest tylko we mnie; ale mimo to w tej przestrzeni dana jest realność, czyli materiał wszystkich przedmiotów zewnętrznego oglądania, rzeczywiście i niezależnie od wszelakiego zmyślenia; to też niemożliwą jest rzeczą, iżby w tej przestrzeni miało zostać danym cośkolwiek *po zewnątrz nas* (w sensie transcendentálním), gdyż sama przestrzeń poza zmysłowością naszą jest niczym. A zatem najsurowszy nawet idealista nie może wymagać, żeby dowiedziono, iż spostrzeganiu naszemu odpowiada przedmiot *po zewnątrz nas* (w znaczeniu ścisłym). Bo gdyby było coś takiego, to by nie mogło zostać wyobrażonym i oglądanym jako *po zewnątrz nas* będące; gdyż musiałoby to być w przestrzeni, a rzeczywistość w przestrzeni, jako wyobrażenie tylko, nie jest czymś innym jeno samymże spostrzeżeniem. Realność tedy zjawisk zewnętrznych jest rzeczywistą tylko w spostrzeżeniu i nie może być rzeczywistą w żaden inny sposób.

Otóż ze spostrzeżeń może się zrodzić poznanie przedmiotów czy to przez samą grę wyobraźni, czy też za pośrednictwem doświadczenia. I wtedy mogą się bądź co bądź wyłonić zwodnicze wyobrażenia, którym nie odpowiadają przedmioty i przy czym omamienie przypisać trzeba już to czarowi wyobraźni (w sennym marzeniu), już to poślizgnięciu się rozważki (w tak zwanym oszukiwaniu zmysłów). Aby tutaj uniknąć fałszywej złudy, postępujemy według zasady: *Co z jakimś spostrzeżeniem zgadza się według praw empirycznych, jest rzeczywistym*. To omamienie atoli, jak i zabezpieczenie się przed nim dotyczy zarówno idealizmu jak dualizmu; bo tu rzecz idzie tylko o formę doświadczenia. By odeprzeć idealizm empiryczny, jako fałszywe powątpiewanie o przedmiotowej realności naszych zewnętrznych spostrzeżeń, wystarczy już to, że spostrzeżenie zewnętrzne dowodzi bezpośrednio jakiejś rzeczywistości w przestrzeni; a przestrzeń, lubo sama w sobie jest tylko formą wyobrażeń, to przecie co do wszystkich zjawisk zewnętrznych (które także nie są czym innym jeno wyobrażeniami) ma przedmiotową realność; oraz że bez spostrzegania niemożliwym jest nawet zmyślenie i senne marzenie; a więc nasze zmysły zewnętrzne, według danych [*data*], z których może powstać doświadczenie, mają rzeczywiste, sobie odpowiadające przedmioty w przestrzeni.

²⁴⁴sama przestrzeń jest przecie tylko wyobrażeniem, więc to tylko może w niej uchodzić za rzeczywiste, co w niej zostaje wyobrażone — trzeba zapamiętać to paradoksalne, lecz słuszne zdanie, że w przestrzeni nie ma nic prócz tego, co w niej zostaje wyobrażone. Boć przestrzeń sama jest przecie tylko wyobrażeniem; więc co jest w niej, musi zawierać się w wyobrażeniu, a w przestrzeni nie ma nic zgoła ponad to, co w niej rzeczywiście zostaje wyobrażonym. Zaiste dziwnie brzmić musi takie zdanie, iż rzecz jakaś może istnieć w wyobrażeniu o niej; traci ono tutaj swoją stronę rażącą, gdyż rzeczy, z którymi mamy tu do czynienia, nie są rzeczami samymi w sobie, lecz tylko zjawiskami, tj. wyobrażeniami. [przypis autorski]

Idealistą dogmatycznym byłby ten, co *przeczy* istnienia materii; *sceptycznym* zaś ten, co o nim *wątpi*, uważając je za niemożliwe do dowiedzenia. Pierwszy może nim być dlatego tylko, iż zdaniem jego w możliwości materii w ogóle mieszczą się sprzeczności; z tym jeszcze teraz nie mamy do czynienia. Następny rozdział o wnioskach dialektycznych, przedstawiający wewnętrzny spór rozumu co do pojęć, jakie sobie wytwarza o możliwości tego, co się napotyka w łącznym ogóle doświadczenia, usunie także i tę trudność. Idealista zaś sceptyczny, napadający na podstawę jedynie zapatrywania naszego i mieniący niedostatecznym przeświadczenie nasze o istnieniu materii, dające się, jak mniemamy, oprzeć na bezpośrednim spostrzeganiu, jest o tyle dobroczyńcą rozumu ludzkiego, że nas zmusza nawet przy najmniejszym kroku pospolitego doświadczenia szeroko otwierać oczy i nie zagarniać zaraz w posiadanie nasze, jako rzeczy dobrze nabytej, czegoś takiego, cośmy może podejściem tylko osiągnęli. Pożytek, sprawiony tu przez te idealistyczne zarzuty, jasno teraz staje przed oczyma naszymi. Jeżeli w naszych najpospolitszych zapatrywaniach nie chcemy się splątać, zarzuty owe przemocą nas pędzą ku temu, iżbyśmy wszystkie spostrzeżenia, czy się nazywają wewnętrznymi czy zewnętrznymi, uważali tylko za świadomość tego, co jest właściwością zmysłowości naszej [*was unserer Sinnlichkeit anhängt*], a przedmioty zewnętrzne tych spostrzeżeń nie za rzeczy same w sobie, lecz tylko za wyobrażenia, które możemy sobie, jak każde inne wyobrażenie, uświadomić bezpośrednio, a które zowią się zewnętrznymi dlatego, że są związane ze zmysłem, nazywanym przez nas zmysłem zewnętrznym, którego oglądem jest przestrzeń, nie będąca przecież sama czymś innym tylko wewnętrznym trybem wyobrażania, wiążącym z sobą pewno spostrzeżenia.

Jeżeli zewnętrzne przedmioty poczytujemy za rzeczy same w sobie, to wprost niepodobna pojąć, jakim sposobem mamy przyjść do poznania ich rzeczywistości po zewnątrz nas, gdyż opieramy się tylko na wyobrażeniu, które jest w nas. Nie można przecież czuć po zewnątrz siebie, lecz tylko w sobie samym, a stąd cała samowiedza nic innego nam nie dostarcza, prócz tylko naszych własnych określeń.

Tak więc idealizm sceptyczny zmusza szukać jedyne przytułku, jaki jeszcze pozostaje, mianowicie w idealności wszelkich zjawisk, którąśmy wyłożyli w Estetyce transcendentalnej, niezależnie od tych następstw, jakich wtedy nie mogliśmy przewidzieć. Jeżeli się tedy zapytają: czyż więc skutek tego ma dualizm jedynie panować w nauce o duszy, to odpowiemy: Tak jest! lecz tylko w rozumieniu empirycznym, tj. w łącznym ogóle doświadczenia materia, jako substancja w zjawisku, jest dana zmysłowi zewnętrznemu, tak jak myślące Ja, również, jako substancja w zjawisku, zmysłowi wewnętrznemu; a oba te zjawiska muszą się z sobą powiązać według prawideł, jakie ta kategoria [substancji] wnosi w łączność naszych zarówno zewnętrznych jak wewnętrznych spostrzeżeń dla wytworzenia doświadczenia. Ale gdyby pojęcie dualizmu chciano, jak to zazwyczaj się dzieje, rozszerzyć i wziąć je w rozumieniu transcendentalnym; to ani dualizm, ani przeciwstawny mu *pneumatyzm* z jednej strony, a *materializm* z drugiej, nie miałyby najmniejszej podstawy; gdyż przekreślono by wtedy określenie pojęć, i różnorodność trybu wyobrażania sobie przedmiotów, pozostających dla nas nieznanymi, co do tego, czym są same w sobie, poczytano by za różnorodność tych właśnie rzeczy samych. Ja, wyobrażony przez zmysł wewnętrzny w czasie, a przedmioty w przestrzeni, po zewnątrz mnie, są wprawdzie gatunkowo całkiem odrębnymi zjawiskami, lecz przez to nie zostają pomyślane jako różne rzeczy. *Przedmiot transcendentalny*, będący podstawą zjawisk zewnętrznych, oraz to, co jest podstawą oglądu wewnętrznego, nie jest ani materia, ani jestestwem myślącym, samym w sobie, lecz nieznaną nam podstawą zjawisk, dostarczających empirycznego pojęcia zarówno pierwszego, jak i drugiego rodzaju.

Jeżeli zatem, jak do tego zagnała nas najwidoczniej obecna krytyka, pozostaniemy wierni ustalonemu powyżej prawidłu, by pytań naszych nie posuwać dalej, niż nam możliwe doświadczenie dostarczyć może ich przedmiotu; to nie przyjdzie nam nawet do głowy puszczać się na wywiady o przedmiotach zmysłów naszych, czym one są same w sobie, tj. bez wszelkiego odnoszenia się do zmysłów, Ale jeśli psycholog bierze zjawiska za rzeczy same w sobie, to czy jako materialista uzna w teorii swojej jedynie i wyłącznie materię, czy jako spirytualista — tylko myślące jestestwa (oczywiście według formy naszego zmysłu wewnętrznego), czy jako dualista — to i tamto za rzeczy istniejące odrębnie: to zawsze przecie powstrzyma go niezrozumiałość mędrkowania nad tym, w jaki sposób zdoła ist-

nieć samo w sobie to, co nie jest zgoła rzeczą samą w sobie, lecz tylko zjawiskiem jakiejś rzeczy w ogóle.

Rozejrzenie się w zawartości czystej nauki o duszy zgodnie z tymi paralogizmami

Porównyując *naukę o duszy*, jako fizjologię zmysłu wewnętrznego, z *nauką o ciele*, jako fizjologią przedmiotów zmysłów zewnętrznych, odkrywamy po za tym, że w obu można wiele poznać empirycznie, tę godną uwagi różnicę, iż w tej drugiej umiejętności da się przecie poznać dużo *a priori*, z samego jeno pojęcia jestestwa rozciągłego nieprzenikliwego, gdy w pierwszej z pojęcia jestestwa myślącego nic zgoła nie można poznać syntetycznie *a priori*. Przyczyna tego jest następna. Chociaż i to i tamto są zjawiskami, to przecie zjawisko dla zmysłów zewnętrznych ma coś stałego czyli trwającego, co zmiennym określeniom dostarcza podścieliska, będącego ich podstawą, a zatem pojęcia syntetycznego, mianowicie pojęcia przestrzeni i zjawiska w niej; gdy przeciwnie czas, będący jedyną formą naszego wewnętrznego oglądu, nie ma w sobie nic trwającego, a więc daje poznać tylko zmianę kolejną określeń, nie zaś przedmiot określić się mający. W tym bowiem, co nazywamy duszą, wszystko znajduje się w ciągłym przepływie i nic nie ma trwającego, prócz tego chyba Ja (jeżeli już tak koniecznie chcemy), stąd tak pojedynczego, iż wyobrażenie to nie ma zgoła treści, a więc i różnaitości, i dlatego wydaje się wyobrażać, albo, lepiej mówiąc, oznaczać [zu bezeichnen] przedmiot pojedynczy. To Ja musiałoby być oglądem, który by, ponieważ przy wszelkim myśleniu w ogóle (przed wszelkim doświadczeniem) trzeba by go z góry przyjąć, dostarczał jako aprioryczny ogląd zdań syntetycznych, — gdyby miało stać się możliwym wytworzenie czystego poznania rozumowego o przyrodzie myślącego jestestwa w ogóle. Atoli to Ja nie jest tak samo oglądem, jak pojęcie o jakim bądź przedmiocie, lecz tylko gołą formą świadomości, która może towarzyszyć wyobrażeniom obudwu rodzajów i podnieść je tym sposobem do poznań, o ile mianowicie danym zostanie w oglądzie jeszcze coś innego, co by dostarczyło materiału na wyobrażenie o jakimś przedmiocie. I tak upada cała rozumowa psychologia jako umiejętność, przewyższająca wszystkie siły rozumu ludzkiego, i nie pozostaje nam nic innego jak studiować duszę naszą według wskazówek doświadczenia i trzymać się w obrębie pytań, nie sięgających dalej, niż dostarczyć im zdoła treści możliwe wewnętrzne doświadczenie.

Jednakże, lubo jako poznanie rozszerzające nie daje ona żadnego pożytku, lecz jako taka składa się z samych jeno paralogizmów; to nie można jej przecie odmówić ważnego pożytku ujemnego, kiedy się będzie ją uważało po prostu tylko za krytyczne obrobienie naszych wniosków dialektycznych i to wniosków pospolitego i naturalnego rozumu.

I do czegoż zaiste potrzebujemy nauki o duszy, opartej wyłącznie na zasadach rozumowych? Bez wątpienia do tego przede wszystkim, by naszą myślącą jaźń ubezpieczyć przed napaścią materializmu. Tego dokonywa pojęcie rozumowe o naszej myślącej jaźni, jakie podaliśmy. Bo według niego nie tylko ustaje całkiem obawa, by po usunięciu materii, zatamowanym przez to zostało wszelkie myślenie a nawet bytność jestestw myślących, lecz owszem jasno się wykazuje, że po odjęciu myślącego podmiotu musi odpaść cały świat cielesny, gdyż on jest po prostu tylko zjawiskiem w zmysłowości naszego podmiotu i rodzajem jego wyobrażeń.

Przez to wprawdzie nie poznają lepiej tej myślącej jaźni co do jej właściwości, nie mogą też wymiarkować jej trwałości, ba, nawet niezależności jej istnienia od jakiegoś transcendentnego podścieliska zjawisk zewnętrznych, gdyż zarówno to jak tamto jest mi nieznanne. Ale ponieważ mimo to możliwym jest, że skądśinąd, niż ze spekulatywnych jeno podstaw, poweźmę powód do spodziewania się samoistnej i wobec wszelkiej możliwej zmiany mego stanu trwałej egzystencji mego myślącego jestestwa; zyskało się już wiele przez to, że wyznając otwarcie moją własną niewiadomość, mogę przecie odeprzeć dogmatyczną napaść spekulatywnego przeciwnika i pokazać mu, że on nigdy nie może więcej wiedzieć o przyrodzie mego podmiotu, by odmówić możliwości oczekiwaniom moim, niż ja, by przy nich wytrwać.

Na tej transcendentnej złudzie naszych pojęć psychologicznych polegają trzy jeszcze dialektyczne pytania, tworzące właściwy cel psychologii rozumowej, i nie mogą być nigdzie inaczej rozstrzygnięte, tylko przy pomocy poszukiwań powyższych: mianowicie pytania: 1) o możliwości obcowania duszy z ciałem organicznym, tj. o żywiowości [*Animalität*] i stanie duszy w życiu człowieka: 2) o początku tego obcowania, tj. o duszy przed

urodzeniem i w czasie urodzenia się człowieka; 3) o końcu tego obcowania, tj. o duszy w śmierci i po śmierci człowieka (pytanie co do nieśmiertelności).

Otóż utrzymuję, że wszystkie trudności, jakie wobec tych pytań zachodzą, mają, i z jakimi, jako zarzutami dogmatycznymi, lubią sobie niektórzy nadawać pozór głębszego wnikięcia w przyrodę rzeczy, niż je snadź mieć zdoła pospolity rozsądek, opierają się jedynie na mamidle, wedle którego to, co istnieje tylko w myślach, postaciuje się, i w tejże samej jakości bierze się je za jakiś rzeczywisty przedmiot poza myślącym podmiotem; mianowicie rozciągłość, która jest po prostu zjawiskiem tylko, poczytuje się za właściwość rzeczy zewnętrznych, trwającą nawet bez naszej zmysłowości, ruch zaś za ich działanie, które nawet poza naszymi rzeczami rzeczywiście samo w sobie odbywa się. Materia bowiem, której obcowanie z duszą wzbudza tak wielką wątpliwość, jest przeciw tylko formą czyli pewnym trybem wyobrażania sobie przedmiotu nieznanego za pomocą owego oglądania, które nazywamy zmysłem zewnętrznym. Więc może istotnie być po zewnątrz nas coś, czemu odpowiada zjawisko, zwane przez nas materią; lecz w tejże jakości jako zjawisko nie jest ono po zewnątrz nas, lecz tylko myślą w nas, aczkolwiek myśl ta za pośrednictwem wspomnianego zmysłu wystawia to jako znajdujące się poza nami. Materia zatem nie znaczy jakiegos rodzaju substancji całkiem odrębnego i różnorodnego [*heterogene*] od przedmiotu zmysłu wewnętrznego (duszy), lecz tylko niejednakowość zjawiania się przedmiotów (niewinnych nam samych w sobie), których wyobrażenia nazywamy zewnętrznymi w porównaniu z tymi, które zaliczamy do zmysłu wewnętrznego, chociaż należą one, również jak wszystkie inne myśli, do myślącego podmiotu, tylko że mają w sobie to mamiące, iż wyobrażając przedmioty w przestrzeni, odłączają się niejako od duszy i zdają się ulatywać poza nią, gdy przecież sama przestrzeń, w której się je ogląda, jest tylko wyobrażeniem, którego odbicia [*Gegenbild*] w tej samej jakości wcale nie można odnaleźć po zewnątrz duszy. A więc już nie zachodzi pytanie o obcowanie duszy z innymi znanymi a obcymi substancjami po zewnątrz nas, lecz tylko o powiązanie wyobrażeń zmysłu wewnętrznego z modyfikacjami naszej zewnętrznej zmysłowości, oraz jakim sposobem te wiążą się pomiędzy sobą według praw stałych, tak że łączą się i godzą w doświadczeniu.

Dopóki zestawiamy ze sobą wewnętrzne i zewnętrzne zjawiska, jako wyobrażenia tylko w doświadczeniu; to nie znajdujemy nic niedorzecznego [*Widersinnisches*], i nic co by czyniło dziwnym obcowanie zmysłów obu rodzajów. Ale skoro tylko upostaciujemy zjawiska zewnętrzne i już nie za wyobrażenia, lecz w tej samej jakości, *jak one są w nas*, uznamy za rzeczy istniejące dla siebie także po zewnątrz nas, a ich czynności, ukazujące je we wzajemnym do siebie stosunku, jako zjawiska, odniesiemy do naszego myślącego podmiotu; to otrzymamy jakąś cechę przyczyn sprawczych po zewnątrz nas, która z ich skutkami w nas nie chce jakoś rymować, gdyż tamta odnosi się tylko do zmysłów zewnętrznych, a te do zmysłu wewnętrznego; a chociaż są jednoczone w jednym podmiocie, są przecież w najwyższym stopniu niejednorodne. A toż nie mamy tu żadnych innych zewnętrznych skutków, tylko zmiany miejsca, i żadnych innych sił, tylko same dążenia, zmierzające ku stosunkom w przestrzeni, jako swym skutkom. W nas zaś skutki są myślami, wśród których nie ma zgoła żadnego stosunku miejsca, ruchu, kształtu, czyli określenia przestrzennego w ogóle, i gubimy całkowicie nic przewodnią przyczyn przy skutkach, jakie się miały stąd okazać w zmyśle wewnętrznym. Ale powinniśmy rozważyć, że to nie ciała są przedmiotami samymi w sobie, które są przed nami obecne, lecz tylko zjawisko kto wie jakiego nieznanego przedmiotu; że ruch nie jest skutkiem tej nieznannej przyczyny, lecz tylko zjawisko jej wpływu na zmysły nasze; że zatem oboje nie są czymś po zewnątrz nas, lecz tylko wyobrażeniem w nas, a więc, że nie ruch materii sprawia w nas wyobrażenia, lecz że on sam (zatem i materia, która przezeń się przejawia) jest wyobrażeniem jedynie, i że wreszcie cała dobrowolnie wywołana trudność na tym się kończy, żeby wiedzieć, jak i mocą jakiej przyczyny wyobrażenia zmysłowości naszej w takim się między sobą znajdują połączeniu, iż te, które nazywamy oglądami zewnętrznymi, według praw empirycznych mogą być wyobrażone jako przedmioty po zewnątrz nas. A to pytanie już zgoła nie zawiera w sobie wspomnianej trudności, by początek wyobrażeń wyjaśnić z przyczyn sprawczych całkiem obcych i po zewnątrz nas się znajdujących, kiedy zjawiska nieznannej przyczyny bierzemy za przyczynę po zewnątrz nas, co może jedynie stać się powodem zagmatwania. W sądach, w których panuje zakorzenione długim przy-

zwyczajaniem fałszywe rozumienie, niepodobna doprowadzić od razu sprostowania do tej zrozumiałości, jakiej żądać można w innych wypadkach, gdzie żadne takie nieuniknione nudzenie nie gmatwa pojęcia. Stąd to nasze oswobodzenie rozumu od teorii sofistycznych nie będzie chyba miało tej wyraźności, jakiej on potrzebuje ku zupełnemu zadowoleniu.

Sądzę, że dopomogę mu w sposób następujący:

Wszystkie zarzuty można podzielić na *dogmatyczne*, *krytyczne* i *sceptyczne*. Dogmatycznym jest zarzut, gdy się zwraca przeciw *twierdzeniu*, krytycznym, gdy przeciw *dowodowi* jakiegoś twierdzenia. Pierwszy wymaga wnikięcia we właściwość przyrody przedmiotu, by móc utrzymywać odwrotność tego, co twierdzenie o tym przedmiocie podaje; sam więc jest dogmatyczny i zapewnia, że tę właściwość, o której mowa, zna lepiej, niż przeciwnik. Zarzut krytyczny, pozostawiając twierdzenie nietkniętym w jego wartości lub bezwartości, napadając tylko na dowód, nie wymaga bynajmniej lepszej znajomości przedmiotu, lub też uroszczenia, że się go zna lepiej; pokazuje jeno, że zapatrywanie owo nie ma podstawy, nie zaś że jest niesłuszne. Zarzut sceptyczny stawia kolejno przeciw sobie twierdzenie i przeciwtwierdzenie, jako zarzuty jednakiej doniosłości, każde z nich po kolei jako dogmat, a drugie jako zaprzeczenie; jest zatem na dwu przeciwległych stronach pozornie dogmatyczny, aby wszelki sąd o przedmiocie zniszczyć całkowicie. A więc zarzut zarówno dogmatyczny jak sceptyczny muszą ujawnić tyle wnikięcia w swój przedmiot, ile potrzeba do utrzymywania czegoś o nim twierdząco lub przecząco. Krytyczny tylko jest tego rodzaju, że wykazując jedynie, iż gdy ku poparciu swego zapatrywania przyjmie się coś lichego i zmyślnego jeno, to on wywróci teorię, gdyż odbierze jej uroszczone podwaliny, nie chcąc zresztą nic stanowić o właściwościach przedmiotu.

Otóż według pospolitych pojęć rozumu, co do obcowania naszego myślącego przedmiotu z rzeczami po zewnątrz nas, jesteśmy dogmatyczni i poczytujemy je za prawdziwe, niezależnie od nas bytujące przedmioty, zgodnie z pewnym transcendentnym dualizmem, który owych zewnętrznych zjawisk nie zalicza do przedmiotu jako wyobrażenia, lecz je tak, jak je nam podaje oglądanie zewnętrzne, umieszcza po zewnątrz nas jako obiekty i całkowicie je oddziela od myjącego subiekty. Ta mrzonka [*Subreption*]²⁴⁵ jest tedy podwaliną wszystkich teorii o obcowaniu dusz z ciałami, i nigdy nie pytają, czy też ta przedmiotowa realność zjawisk jest tak zupełnie pewna, lecz ja z góry uważają za przyznaną i mędrkują jeno nad tym, jak ją należy objaśnić i pojąć.

Trzy zwykle co do tego wymyślone i rzeczywiście jedynie możliwe systematy są: systemat *wpływu fizycznego*, *harmonii przedustawnej* i *towarzyszenia* [*Assistenz*]²⁴⁶ nadprzyrodzonego.

Dwa ostatnie sposoby wyjaśnienia obcowania duszy z materia oparto na zarzutach względem pierwszego, który jest wyobrażeniem pospolitego rozsądku; zarzutach takich mianowicie, że co się ukazuje jako materia, nie może swoim bezpośrednim wpływem stać

²⁴⁵mrzonka — *subreptio* znaczy dosłownie: wpełznięcie, wciśnięcie się (*Erschleichung*). W logice *vitium subreptionis* jest to jedna z form mylników (fałszywych wniosków). Trentowski nazwał ją „wychopieniem” i tak opisał: „Wychopień podaje nam coś takiego, co *uymyśliłiśmy sami* swym umem [tj. fantazją] lub uymysłem apriorycznym [= *Vernunft* Kanta], za rzeczywistość; czystą podmiotowość za przedmiotowość; ideał lub ideę za rzecz samą; a więc niekonieczność za konieczność; jest to chleb niedopieczony myślenia, który przedwcześnie wydobywamy z pieca głowy naszej; jest to głowy naszej *chimera*, roszcząca prawo do imienia prawdy i ani marząca, iż jest *wychopioną* mylną myślą; u poetów natrafiasz tyle wychopni, ile piękności!” (*Myśli* II, 418, 419). Nie mogłem zatrzymać „wychopnia”, bo jest równie dla ogółu niezrozumiały jak „*subreptio*”; wziąłem więc jego synonim: „mrzonkę”, wyrażającą właśnie to, co, nie etymologicznie wprawdzie, lecz pojęciowo, mieści się w wyrazie *subreptio*. O tej „mrzonce” mówi Kant obszernie w *Dialektyce czystego rozumu*. Dodać wreszcie trzeba, że *subreptio* nazywa się także w logikach: *fallacia falsi medii*, oraz *quaternio terminorum*, tj. wprowadzeniem 4 „wyrazów” w sylogizmie zamiast trzech [...] oznaczanych w logice literami *S* (*subiectum in conclusione*), *P* (*praedicatum in conclusione*), *M* (*medius terminus*). Ponieważ wyrażenie *quaternio terminorum* powtórzy się jeszcze [...], może nie będzie zbyt dokładniejsze opisanie tego błędu rozumowania słowami ścisłymi, wziętymi z *Nowego wykładu logiki* J. Kremera (str. 158): „Gdyby premisy [przesłanki] zamykały w sobie cztery pojęcia, wtedy obejmowałyby dwa pojęcia średnie, dwa *M*; a wtedy pojęcie *P* odnosiłoby się do jednego *M*, a pojęcie *S* odnosiłoby się do drugiego *M*, a więc do innego *M*; a tym sposobem nie zachodziłby związek ani stosunek między *S* i *P*. W takim razie każdy z tych sądów wyrażałby osobną, samoistną całość. Z tego też powodu niektórzy logicy wyrażają to niniejsze prawidło [wniosek ma obejmować w sobie trzy pojęcia tj. wyrazy główne] w tej formie, że oba sądy zasadniczo nie powinny być dwoma ogólnymi, odrębnymi, samoistnymi sądami (...) *Quaternio terminorum* najczęściej wtedy wkrada się do wniosku, gdy jeden i ten sam wyraz bierzemy w *dwojakim* znaczeniu”. [przypis redakcyjny]

²⁴⁶*towarzyszenia* — domyśla się: boskiego: *concurus vel assistentia Dei*, według teorii Kartezjusza. [przypis tłumacza]

się przyczyną wyobrażeń, jako całkiem odrębnego [*heterogen*] rodzaju skutków. Ale w takim razie nie potrafią oni z tym, co rozumieją przez przedmiot zmysłów zewnętrznych, połączyć pojęcia jakiejś materii, która jest tylko zjawiskiem, więc sama w sobie już jest tylko wyobrażeniem, sprawionym przez jakie bądź przedmioty zewnętrzne, gdyż w przeciwnym wypadku mówiliby, że wyobrażenia przedmiotów zewnętrznych (zjawiska) nie mogą być zewnętrznymi przyczynami wyobrażeń w umyśle naszym, co by było całkiem bezsensownym zarzutem, boć przecie nikomu nie przyjdzie do głowy uważać za przyczynę zewnętrzną to, co już uznał za wyobrażenie tylko. Muszą zatem, wedle zasad naszych, skierować teorię swoją w ten sposób, że to, co jest prawdziwym (transcendentalnym) przedmiotem naszych zmysłów zewnętrznych, nie może być przyczyną tych wyobrażeń (zjawisk), które znamy pod nazwą materii. A że nikt nie może twierdzić zasadnie, że wie coś o transcendentalnej przyczynie wyobrażeń zmysłów naszych zewnętrznych, więc ich zapatrywanie jest całkiem bezzasadne.

Gdyby zaś rzekomi poprawiacze nauki o wpływie fizycznym, według pospolitych wyobrażeń transcendentalnego dualizmu, chcieli poczytywać materię, jako taką, za rzecz samą w sobie (nie zaś za zjawisko tylko nieznaną rzeczy) i zarzut swój skierować ku okazaniu, że taki przedmiot zewnętrzny, który nie wyjawia sobą żadnej innej przyczynowości prócz przyczynowości ruchów, nigdy nie może stać się sprawcą przyczyną wyobrażeń, lecz że jakieś trzecie jestestwo musi się wdać w tę sprawę, ażeby zaprowadzić pomiędzy tamtym obojgiem jeżeli nie wzajemne oddziaływanie, to przynajmniej odpowiedniość i harmonię: — to musieliby odparcie swoje zacząć od przyjęcia do swego dualizmu *πρωτον ψευδος* [=główny błąd w dowodzeniu] wpływu fizycznego i zarzutem swoim obalić nie tylko wpływ przyrodzony, lecz także i swoje własne dualistyczne założenie. Wszystkie bowiem trudności, godzące w połączenie myślącej przyrody z materią, wypływają bez wyjątku tylko z owego podstępnie wprowadzonego dualistycznego wyobrażenia, że materia, jako taka, nie jest zjawiskiem, tj. wyobrażeniem jeno umysłu, mającym za odpowiednik przedmiot nieznaną, lecz przedmiotem samym w sobie, istniejącym po zewnątrz nas i niezależnie od wszelkiej zmysłowości.

A więc przeciwko pospolitemu przyjętemu wpływowi fizycznemu nie można zrobić wcale zarzutu dogmatycznego. Bo jeżeli przeciwnik uzna, że materia i jej ruch są tylko zjawiskami, a więc same są jeno wyobrażeniami, to może on upatrywać trudność w tym jedynie, że nie znany przedmiot zmysłowości naszej nie może być przyczyną wyobrażeń w nas; ale do takiego twierdzenia nic a nic go nie upoważnia, gdyż nikt o nieznanym przedmiocie nie zdoła powiedzieć, co on zrobić może lub nie może. Musi zaś, po powyższych dowodach naszych, zezwolić koniecznie na ten idealizm transcendentalny, jeżeli nie zechce oczywistych wyobrażeń postaciować i umieszczać ich, jako prawdziwe rzeczy, po zewnątrz nas.

Jednakże przeciw pospolitemu pojmowaniu wpływu fizycznego można zrobić uzasadnione *zarzut krytyczny*. Takie domniemane obcowanie między dwoma rodzajami substancji, myślących i rozciągłych, ma podstawę swoją w grubym dualizmie i przetwarza te drugie substancje, nie będące przecież niczym innym tylko wyobrażeniami podmiotu myślącego, na rzeczy, które bytują dla siebie. Złe zrozumiany wpływ fizyczny można tedy w niwecz obrócić, wykrywając, że jego dowodność nic nie warta i podstępnie została wprowadzona.

Oślawione pytanie co do obcowania czynnika myślącego z rozciągłym, gdy odrzucimy wszystko, co jest urojonym, zmierzać będzie jeno do wyjaśnienia, *jakim sposobem w podmiocie myślącym w ogóle może powstać ogląd zewnętrzny*, mianowicie ogląd przestrzeni (wypełnienia jej, kształtu i ruchu). A na to pytanie żaden człowiek nie zdoła znaleźć odpowiedzi, i tej przerwy w wiedzy naszej nigdy nie potrafimy zappełnić, lecz można ją tylko zaznaczyć tym, iż zjawiska zewnętrzne przypisze się jakiemuś transcendentalnemu przedmiotowi, będącemu przyczyną takich wyobrażeń, którego jednak zgoła nie znamy i nigdy pojęcia o nim nie osiągniemy. We wszystkich zagadnieniach, jakie by ukazać się mogły na polu doświadczenia, traktujemy owe zjawiska jako przedmioty same w sobie, nie troszcząc się o pierwszą podstawę ich możliwości (jako zjawisk). Jeśli jednak wyjdziemy poza ich granicę, to pojęcie przedmiotu transcendentalnego staje się koniecznym.

Z tych rozważań nad obcowaniem między jestestwem myślącym a rozciągłym wypływa, jako bezpośrednie następstwo, rozstrzygnięcie wszelkich sporów i zarzutów, dotyczą-

cych stanu myślącej przyrody przed tym obcowaniem (przed życiem), lub po usunięciu takiego obcowania (w śmierci). Mniemanie, jakoby podmiot myślący mógł być myśleć przed wszelkim obcowaniem z ciałami, tak by się wyraziło, iż przed początkiem tego rodzaju zmysłowości, w którym coś zjawia się nam w przestrzeni, też same transcendentne przedmioty, co w obecnym stanie, ukazują się jako ciała, mogły być oglądane w całkiem inny sposób. Mniemanie zaś, że dusza, po usunięciu wszelkiego obcowania ze światem cielesnym, może jeszcze myśleć w dalszym ciągu, wystąpiłoby w formie następnej: że gdyby ten rodzaj zmysłowości istnieć przestał, w którym przedmioty transcendentne i na teraz zupełnie nieznanne ukazują się jako świat materialny; to jeszcze przez to nie zostanie zniesione wszelkie ich oglądanie, i że całkiem możliwą jest rzeczą, iż właśnie też same nieznanne przedmioty będą mogły być w dalszym pociągu poznawane przez podmiot myślący, chociaż snadź już nie jako ciała.

Zapewne, nikt wprawdzie nie zdoła ze spekulatywnych zasad przytoczyć by najmniejszej podstawy dla takiego twierdzenia, nie może nawet dowieść jego możliwości, tylko je przypuścić; ale również nikt też nie potrafi zrobić przeciwko temu jakiegoś ważnego dogmatycznego zarzutu. Bo kimkolwiek jest, to o absolutnej i wewnętrznej przyczynie zjawisk zewnętrznych i cielesnych wie on równie mało, jak ja lub kto bądź inny. Nie może tedy twierdzić zasadnie, że wie, na czym polega rzeczywistość zjawisk zewnętrznych w obecnym naszym stanie (w życiu), a więc także, iż warunek wszelkiego zewnętrznego oglądu, lub też sam nawet myślący podmiot ustanie po nim (w śmierci).

Tak więc cały spór o przyrodę naszego myślącego jestestwa i połączenie jego ze światem cielesnym jest jedynie następstwem wypełniania — paralogizmami rozumu — przerwy tym, o czym się nic nie wie, gdy się swoje myśli robi rzeczami i postaciuje, skąd wylania się urojona umiejętność zarówno ze względu na tego, co twierdzące, jak i na tego, co przeczące wypowiada zapatrywanie; ponieważ każdy z nich albo udaje, że wie coś o przedmiotach, o których żaden człowiek najmniejszego nie ma pojęcia, albo też własne swoje wyobrażenia czyni przedmiotami i tak się kręci w wiecznym błędnym kółku dwuznaczności i sprzeczności. Trzeźwość jedynie surowej, lecz sprawiedliwej krytyki może oswobodzić od tego dogmatycznego mamidla, które urojoną szczęśliwością podtrzymuje tak wielu wśród teorii i systematów, — oraz ograniczyć wszystkie nasze spekulatywne pretensje jedynie do pola możliwego doświadczenia, snadź nie za pomocą płaskiego szyderstwa z tak często zawiedzionych wysiłków, lub pobożnego wzdychania nad opłotkami rozumu naszego, lecz za pośrednictwem określenia jego granic, dokonanego wedle niewątpliwych zasad, określenia, które jego *nihil ulterius* [=ani na krok dalej] z największą niezawodnością przytwardza do słupów herkulesowych, postawionych przez samą przyrodę, byśmy żeglugę rozumu naszego tak daleko jeno posuwali, jak daleko sięgają nieprzerwanie ciągnące się brzegi doświadczenia; gdyż nie możemy ich opuścić, jeżeli nie chcemy wpłynąć na ocean bezbrzeżny, który nas pośród wciąż zwodniczych widoków zmusza w końcu wyrzec się wszelkiego uciążliwego i długotrwałego trudu, jako żadnej nie dającego nadziei²⁴⁷.

Dotychczas nie daliśmy jeszcze wyraźnego i ogólnego wykładu transcendentalnej a jednak naturalnej złudy w paralogizmach czystego rozumu, oraz uzasadnienia ich uporządkowania systematycznego i rozwijającego się równoległe z wykazem kategorii. Nie mogliśmy się podjąć tego na początku rozdziału obecnego, gdyż wpadlibyśmy w niebezpieczeństwo niejasności lub też niestosownym sposobem wyprzedzili samych siebie. Teraz postaramy się spełnić ten obowiązek.

Całą złudę upatrzyc da się w tym, że warunek podmiotowy myślenia kierze się za poznanie przedmiotu. We wstępie do Dialektyki transcendentalnej wykazaliśmy dalej, że czysty rozum zajmuje się jedynie całkowitością syntezy warunków do danego czynnika uwarunkowanego. A że złuda dialektyczna czystego rozumu nie może być jakąś złudą empiryczną, napotykaną przy określonym empirycznym poznaniu; dotyczyć więc będzie

²⁴⁷nie możemy ich opuścić, jeżeli nie chcemy wpłynąć na ocean bezbrzeżny (...) — nie zaszkodzi przypomnieć, że mamy w kwestii, przedstawionej tu przez Kanta, osobną rozprawę Trentowskiego pt. *Związek duszy z ciałem*, drukowaną w „Bibliotece Warszawskiej” 1842, t. IV, 25–62. [przypis redakcyjny]

ogólności warunków myślenia, i odnajdziemy tylko trzy przypadki dialektycznego użytkowania z czystego rozumu:

- 1) Syntezę warunków myśli w ogóle,
- 2) Syntezę warunków myślenia empirycznego,
- 3) Syntezę warunków myślenia czystego.

We wszystkich tych trzech przypadkach czysty rozum zajmuje się tylko bezwzględną całkowitością tej syntezy, tj. owym warunkiem, który sam jest bezwarunkowym. Na tym podziale opiera się także trójaka złuda transcendentálna, dająca powód do trzech rozdziałów Dialektyki i dostarczająca idei do tyłuż pozornych umiejętności, wysnutych z czystego rozumu: transcendentálnej psychologii, kosmologii i teologii. Tutaj mamy do czynienia tylko z pierwszą.

Ponieważ przy myśleniu w ogóle odrywamy się od wszelkiego odnoszenia myśli do jakiego bądź przedmiotu (czy to zmysłów czy też czystego rozsądku); synteza więc warunków myśli w ogóle (Nr 1) nie jest wcale przedmiotową, lecz tylko syntezą myśli z podmiotem, poczytywaną fałszywie za syntetyczne wyobrażenie jakiegoś przedmiotu.

Atoli wynika stąd także, iż wniosek dialektyczny o warunku wszelkiego myślenia w ogóle, który sam jest bezwarunkowy, nie popełnia błędu w treści (gdyż odrywa się od wszelkiej treści czyli przedmiotów), lecz myli się jedynie w formie i winien być nazwany paralogizmem.

Ponieważ dalej jedynym warunkiem, towarzyszącym wszelkiemu myśleniu, jest Ja w ogólnym zdaniu: Ja myślę, więc rozum ma do czynienia z tym warunkiem, o ile tenże jest sam bezwarunkowy. Ależ on jest jeno formalnym warunkiem, mianowicie logiczną jednością każdej myśli, przy której odrywam się od wszelkiego przedmiotu, a jednak zostaje wyobrażonym jako przedmiot, o którym myślę, mianowicie jako Ja samo i bezwarunkowa jego jedność.

Gdyby mi ktoś w ogóle zadał pytanie: jakimi właściwościami odznacza się ta rzecz, która myśli, — to nie potrafiłbym ani słowa odpowiedzieć *a priori*, gdyż odpowiedź ma być syntetyczna (analityczna bowiem objaśnia może myślenie, lecz nie daje wcale rozszerzonego poznania o tym, na czym to myślenie polega co do możliwości swojej). Atoli do każdego syntetycznego rozwiązania wymaga się oglądu, który w tak ogólnym zagadnieniu zupełnie odrzucono. Podobnie nikt nie zdoła odpowiedzieć na pytanie w takiej jego ogólności: jaką powinna być rzecz, która może się poruszać? Wtedy bowiem nie jest dana nieprzenikliwa rozciągłość (materia). Otóż lubo nie znam wprawdzie ogólnie żadnej odpowiedzi na owo pytanie; zdaje mi się jednak, że w poszczególnym wypadku, w zdaniu, wyrażającym samowiedzę: Ja myślę, dać ją mogę. To Ja bowiem jest pierwszym podmiotem, tj. substancją, jest pojedyncze itd. Ale wtedy musiałyby to być same zdania doświadczałne, które by przecież bez prawidła ogólnego, wyznaczającego warunki możliwości myślenia w ogóle i *a priori*, nie mogły zawierać w sobie takich orzeczeń (nie będących empirycznymi). Tym sposobem moje tak pokaźne początkowo zapatrywanie, że mogę wydać sąd o przyrodzie myślącego jestestwa i to z samych jeno pojęć, staje się podejrzanym, chociaż jeszcze nie wykryłem w nim błędu.

Dalsze atoli badanie pochodzenia tych właściwości, które sobie przyznają, jako myślącemu jestestwu w ogóle, może błąd ten wykryć. Są one po prostu tylko czystymi kategoriami, przy pomocy których nigdy pomyśleć nie mogę jakiegoś określonego przedmiotu, lecz tylko jedność wyobrażeń, by jakiś ich przedmiot określić. Bez jakiegoś oglądu, będącego podstawą, sama jeno kategoria nie może mi dostarczyć żadnego pojęcia o jakimś przedmiocie; gdyż za pośrednictwem oglądu jeno danym zostaje przedmiot, który potem pomyślanym bywa zgodnie z kategorią. Jeżeli jakąś rzecz uznaję za substancję w zjawisku: to muszą mi być przedtem dane orzeczenia jej oglądu, wedle których wyróżniam czynniki trwałe od zmiennego a podścielisko (rzecz samą) od tego, co jest jeno jego przypadłością. Nazywając rzecz jakąś — *pojedynczą* w zjawisku, rozumiem przez to, że jej ogląd jest wprawdzie częścią zjawiska, lecz sam nie może być dzielony itd. Lecz jeśli coś uznałem za pojedyncze tylko w pojęciu, a nie w zjawisku, to nie zyskałem przez to żadnego poznania co do przedmiotu, ale tylko co do mego pojęcia, jakie tworze sobie o *czymś* w ogóle, co nie jest podatne do żadnego oglądu właściwego. Powiadam jeno, że coś myślę całkiem pojedynczo, gdyż rzeczywiście nie potrafię rzecz nic więcej ponad to, iż jest cośkolwiek.

Otóż sama goła apercpcja (Ja) jest substancją w pojęciu, pojedynczą w pojęciu itd. i w ten sposób wszystkie owe psychologiczne twierdzenia mają bezsporną słusność. Jednakże przez to bynajmniej nie poznajemy tego o duszy, co wiedzieć właściwie chcemy, gdyż wszystkie te orzeczenia wcale nie poplączają co do oglądu, nie mogą zatem mieć żadnych następstw, które by się dały zastosować do przedmiotów doświadczenia; są więc zupełnie czcze. Owo bowiem pojęcie substancji nie uczy mnie, że dusza sama dla siebie trwa dalej, ani że jest częścią oglądów zewnętrznych, która sama dzieloną być nie może i która zatem ani powstać, ani zginąć nie może wskutek jakich bądź przemian przyrody; — właściwości, wyodrębniające duszę wśród łącznego ogółu doświadczenia, i takie, które by mogły dostarczyć wyjaśnień co do jej początku oraz stanu przyszłego. Atoli jeśli przy pomocy kategorii tylko powiadam: dusza jest substancją pojedynczą: to widać wyraźnie, że tam gołe pojęcie rozsądkowe substancji nie zawiera w sobie nic więcej prócz tego, że ma być wyobrażona jakaś rzecz, jako podmiot sam w sobie, nie będąc nawzajem orzeczeniem jakiegoś innego; z czego nie wynika nic co do trwałości, a przymiotu pojedynczości ta trwałość na pewno nie mogłaby dołączyć; a więc nic a nic przez to nie dowiadujemy się o tym, co by zająć mogło z duszą wobec przemian świata. Gdyby zdołano nam powiedzieć, że jest ona *pojedynczą częścią materii*; tobyśmy mogli z tejże na mocy nauki, jaką o niej daje doświadczenie, wyprowadzić trwałość, a w połączeniu z pojedynczą przyrodą, jej niezniszczalność. Ale o tym pojęciu Ja, w zasadzie psychologicznej (Ja myślę), nie powiada nam ani słowa.

Że zaś jestestwo, w nas myślące, mniema poznawać samo siebie mocą czystych kategorii, tych mianowicie, co wyrażają bezwzględną jedność pod każdą ze swych rubryk, — pochodzi to stąd. apercpcja jest sama podstawą możliwości kategorii, które ze swej strony po prostu wyobrażają syntezę jeno rozmaitych szczegółów oglądu, o ile one jednoczą się w apercpcji. Stąd samowiedza w ogóle jest wyobrażeniem tego, co stanowi warunek wszelkiej jedności, a samo jest bezwarunkowym. Można tedy o myślącym Ja (duszy), stawiającym siebie jako substancję, jako pojedyncze, liczebnie identyczne we wszelkim czasie, i jako współzależnik wszelkiego istnienia, z którego wszelkie inne istnienie musi być wywnioskowane, powiedzieć, że ono nie tyle *poznaje samo siebie mocą kategorii*, ile raczej poznaje kategorie, a przez nie wszystkie przedmioty, w bezwzględnej jedności apercpcji, a więc *mocą samego siebie*. Otóż jasnym jest chyba bardzo, że ja tego, co muszę z góry przypuszczać, aby w ogóle poznać jakiś przedmiot, nie mogę poznać samego jako przedmiotu, i że jażn określająca (myślenie) tak się od jażni określanej (myślącego podmiotu) różni jak poznanie od przedmiotu²⁴⁸. Mimo to nie ma nic naturalniejszego i bardziej zwodniczego nad tę złudę, żeby jedność w syntezie myśli poczytać za spostrzeżoną jedność w podmiocie tych myśli. Można by ją nazwać mrzonką²⁴⁹ upostaciowaną świadomości (*subreptio apercptionis substantiatae*).

²⁴⁸Otóż jasnym jest chyba bardzo, że ja tego, co muszę z góry przypuszczać, aby w ogóle poznać jakiś przedmiot, nie mogę poznać samego jako przedmiotu, i że jażn określająca (myślenie) tak się od jażni określanej (myślącego podmiotu) różni jak poznanie od przedmiotu — toż samo wyraził Kant jaśniej w drugim wydaniu *Krytyki* [...]. [przypis tłumacza]

²⁴⁹mrzonka — *subreptio* znaczy dosłownie: wpełznięcie, wciśnięcie się (*Erschleichung*). W logice *vitiū subreptionis* jest to jedna z form mylników (fałszywych wniosków). Trentowski nazwał ją „wychopieniem” i tak opisał: „Wychopień podaje nam coś takiego, co *wymyśliłiśmy sami* swym umem [tj. fantazją] lub umysłem apriorycznym [= *Vernunfti* Kanta], za rzeczywistość; czystą podmiotowość za przedmiotowość; ideał lub ideę za rzecz samą; a więc niekonieczność za konieczność; jest to chleb niedopieczony myślenia, który przedwcześnie wydobywamy z pieca głowy naszej; jest to głowy naszej *chimera*, roszcząca prawo do imienia prawdy i ani marząca, iż jest *wychopioną* mylną myślą; u poetów natrafiasz tyle wychopni, ile piękności!” (*Myśli* II, 418, 419). Nie mogłem zatrzymać „wychopnia”, bo jest równie dla ogółu niezrozumiały jak „*subreptio*”; wziąłem więc jego synonim: „mrzonkę”, wyrażającą właśnie to, co, nie etymologicznie wprawdzie, lecz pojęciowo, mieści się w wyrazie *subreptio*. O tej „mrzonce” mówi Kant obszernie w *Dialektyce czystego rozumu*. Dodać wreszcie trzeba, że *subreptio* nazywa się także w logikach: *fallacia falsi medii*, oraz *quaternio terminorum*, tj. wprowadzeniem 4 „wyrazów” w sylogizmie zamiast trzech [...] oznaczanych w logice literami *S* (*subiectum in conclusionē*), *P* (*praedicatum in conclusionē*), *M* (*medius terminus*). Ponieważ wyrażenie *quaternio terminorum* powtórzy się jeszcze [...], może nie będzie zbyt dokładniejsze opisanie tego błędu rozumowania słowami ścisłymi, wziętymi z *Nowego wykładu logiki* J. Kremera (str. 158): „Gdyby premisy [przesłanki] zamykały w sobie cztery pojęcia, wtedy obejmowałyby dwa pojęcia średnie, dwa *M*; a wtedy pojęcie *P* odnosiłoby się do jednego *M*, a pojęcie *S* odnosiłoby się do drugiego *M*, a więc do innego *M*; a tym sposobem nie zachodziłby związek ani stosunek między *S* i *P*. W takim razie każdy z tych sądów wyrażałby osobną, samoistną całość. Z tego też powodu niektórzy logicy wyrażają to niniejsze prawidło [wniosek ma obejmować w sobie trzy pojęcia tj. wyrazy główne] w tej formie, że oba sądy zasadniczo nie powinny być dwoma ogólnymi, odrębnymi, samoist-

Jeżeli się zechce logicznie ochrzcić paralogizm w dialektycznych wnioskach rozumowych czystej nauki o duszy, o ile mimo to mają one słuszne przesłanki, to może on uchodzić za *sophisma figurae dictionis*²⁵⁰, w którym przesłanka większa użytkuje z kategorii co do jej warunku, w sposób transcendentálny tylko; przesłanka zaś mniejsza i wynik co do duszy, podciągnięte pod ten warunek, robi z teje kategorii użytek empiryczny. I tak np. pojęcie substancji w paralogizmie substancjalności jest czystym umysłowym pojęciem, które bez warunku oglądu zmysłowego ma zastosowanie jeno transcendentálne, tj. nie ma żadnego zgoła. Ale w przesłance mniejszej toż samo pojęcie rozciągnięto na przedmiot wszelkiego wewnętrznego doświadczenia, nie ustalwszy przecie wprzód i nie wzięwszy za podstawę — warunku zastosowania go *in concreto*, mianowicie jego trwałości; a tym sposobem zrobiono z niego użytek empiryczny, lubo tutaj niedopuszczalny.

Ażeby wreszcie okazać systematyczny związek wszystkich dialektycznych zapatrywań w rozumkującej nauce o duszy, w łącznym ogóle czystego rozumu, a więc ich zupełność: trzeba zauważyć, że apercepcja przeprowadzona zostaje przez wszystkie klasy kategorii, lecz tylko co do tych pojęć rozsądkowych, które w każdej z nich są dla innych podstawą jedni w możliwym spostrzeganiu, a zatem co do subsystemy, realności, jedności (nie wielości) i istnienia; tylko że rozum wyobraża je tutaj wszystkie jako warunki możliwości jestestwa myślącego, które same są bezwarunkowe. Tak tedy dusza poznaje w samej sobie:

1. bezwarunkową jedność *stosunku*, tj. siebie samą, nie przypadłościowo, lecz *substancjalnie*;
2. bezwarunkową jedność *jakości*, tj. nie jako realną całość, lecz jako *pojedynczą*²⁵¹;
3. bezwarunkową jedność wobec *wielości w czasie*, tj. nie liczebnie różną w różnych czasach, lecz jako *jeden i tenże sam podmiot*;
4. bezwarunkową jedność *istnienia w przestrzeni*, tj. nie jako świadomość wielu rzeczy po zewnątrz niej, lecz *tylko istnienie jej samej*, innych zaś rzeczy, jedynie jako *jej wyobrażeń*.

Rozum jest władzą zasad naczelných. Twierdzenia czystej psychologii nie zawierają w sobie empirycznych orzeczeń o duszy, lecz takie, które, jeżeli się znajdują, to mają określić przedmiot sam w sobie niezależnie od doświadczenia, a więc mocą rozumu tylko. Musiałyby się więc słusznie opierać na zasadach naczelných i ogólných pojęciach o myślących jestestwach [*Naturen*] w ogóle. Zamiast tego widzimy, że poszczególne wyobrażenia: Ja jestem — rządzi nimi wszystkimi; i dlatego właśnie, że wyraża (w sposób nieokreślony) czystą formułę wszelkiego mego doświadczenia, zapowiada się jako zdanie ogólne, popłacające co do wszystkich myślących jestestw, a że mimo to jest poszczególnym w całej pełni, nabiera pozoru bezwzględnej jedności warunków myślenia w ogóle i przez to rozciąga się dalej, niżby starczyć zdołało możliwe doświadczenie.

nymi sądami (...) *Quaternio terminorum* najczęściej wtedy wkrada się do wniosku, gdy jeden i ten sam wyraz bierzemy w *dwojakim* znaczeniu”. [przypis redakcyjny]

²⁵⁰*sophisma figurae dictionis* — sofizmat ten nazywa się po grecku *σχημα λέξεως*; Trentowski nazwał go „przeklecią” i dał taki łatwy do spamiętania przykład: „Kant nie był Arystotelesem; Arystoteles był filozofem; Kant przeto nie był filozofem”. Tu przymiot (filozof) zmieszano z rzeczą (osobą Arystotelesa) i popełniono „zdradnik” (*Mysłini* II, 385). Jest to również odmiana mylnika, zwanego *quaternio terminorum* [...]. [przypis redakcyjny]

²⁵¹[*dusza poznaje w samej sobie*] *bezwarunkową jedność jakości*, tj. *nie jako realną całość, lecz jako pojedynczą* — jak tu znowuż pojedynczość odpowiada kategorii realności, nie mogę jeszcze teraz wykazać; ale przedstawię to w następnym oddziale, przy sposobności innego rozumowego użytkowania z tegoż samego pojęcia. [przypis autorski]

Wszystkie zasoby Wolnych Lektur możesz swobodnie wykorzystywać, publikować i rozpowszechniać pod warunkiem zachowania warunków licencji i zgodnie z *Zasadami wykorzystania Wolnych Lektur*.

Ten utwór jest w domenie publicznej.

Wszystkie materiały dodatkowe (przypisy, motywy literackie) są udostępnione na *Licencji Wolnej Sztuki 1.3*. Fundacja Wolne Lektury zastrzega sobie prawa do wydania krytycznego zgodnie z art. Art.99(2) Ustawy o prawach autorskich i prawach pokrewnych. Wykorzystując zasoby z Wolnych Lektur, należy pamiętać o zapisach licencji oraz zasadach, które spisaliśmy w *Zasadach wykorzystania Wolnych Lektur*. Zapoznaj się z nimi, zanim udostępnisz dalej nasze książki.

E-book można pobrać ze strony: <http://wolnelektury.pl/katalog/lektura/krytyka-czystego-rozumu>

Tekst opracowany na podstawie: Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. Piotr Chmielowski, red. Henryk Struve, skład główny w Księgarni E. Wende i Sp. Warszawa 1904.

Wydawca: Fundacja Nowoczesna Polska

Publikacja zrealizowana w ramach projektu Wolne Lektury (<http://wolnelektury.pl>). Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego.

Opracowanie redakcyjne i przypisy: Aleksandra Sekuła, Paulina Choromańska, Wojciech Kotwica.

ISBN 978-83-288-0332-9

Wesprzyj Wolne Lektury!

Wolne Lektury to projekt fundacji Wolne Lektury – organizacji pożytku publicznego działającej na rzecz wolności korzystania z dóbr kultury.

Co roku do domeny publicznej przechodzi twórczość kolejnych autorów. Dzięki Twojemu wsparciu będziemy je mogli udostępnić wszystkim bezpłatnie.

Jak możesz pomóc?

Przekaż 1,5% podatku na rozwój Wolnych Lektur: Fundacja Wolne Lektury, KRS 0000070056.

Wspieraj Wolne Lektury i pomóż nam rozwijać bibliotekę.

Przekaż darowiznę na konto: [szczegóły na stronie Fundacji](#).