
Colour Chart #13
Inches
Centimetres
Red
Magenta
White
3/Color
Black
Blue
Cyan
Green
Yellow
DANES-PICTA.COM


R
G
B
WH
GR
BL
Grey Scale #13
C
M
Y
K
DANES-PICTA.COM
A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19



BIBLIOTEKA
Polskiego Klubu Demokr.
No 2470

BIBLIOTEKA
Polskiego Klubu Demokr.
№ 2470

Ff. 42127

A. 2211

S. 8392

BIBLIOTEKA
POLSK. KLUBU DEMOKR. INTELIGENCJI
w Przemyślu
№ 2470

PROLEGOMENA
DO
WSZELKIEJ PRZYSZŁEJ METAFIZYKI
KTÓRA BĘDZIE MOGŁA WYSTĄPIĆ JAKO NAUKA

B. 2211.
8464

1Φ5
K-19

BIBLJOTEKA FILOZOFICZNA KLASYKÓW
POD REDAKCJĄ
WARSZAWSKIEGO INSTYTUTU FILOZOFICZNEGO

EMANUEL KANT

PROLEGOMENA

DO

WSZELKIEJ PRZYSZŁEJ METAFIZYKI

KTÓRA BĘDZIE MOGŁA WYSTĄPIĆ JAKO NAUKA

Centralna Biblioteka ... Przemyśl
839

Z ORYGINAŁU PRZEŁOŻYŁ
ORAZ WSTĘPEM I PRZYPISAMI OPATRZYŁ

BENEDYKT BORNSTEIN

8262
IV. 2211.
8464

WYDANIE DRUGIE

WARSZAWA — 1928
NAKŁADEM KSIĘGARNI F. HOESICKA

BIBLIOTEKA
POLSK. KLUBU DEMOKR. INTELIGENCJI
w Przemyślu
№ 2470

Bibl. Uniwers. Wrocław
DUBLET
do sygn.
II 2123/1

2883

Biblioteka Wojsk... Pom.
13689/1
...F. Dzierżyńskiego

ODBITO CZCIONKAMI DRUKARNI LUDOWEJ W KRAKOWIE
POD ZARZĄDEM HENRYKA SCHIFFA

1950 D 2607

PRZEDMOWA
DO DRUGIEGO WYDANIA PRZEKŁADU

Oprócz poprawienia szeregu błędów drukarskich, które wkradły się do pierwszego wydania przekładu „Prolegomenów“ i częściowo tylko zostały uwzględnione w errata tam zamieszczonych, niniejsze wydanie wprowadza zmianę w tłomaczeniu jednego zdania w końcowej alinei § 4-go („albowiem obie te nauki zawierają twierdzenia“ i t. d.). Zmianę tę wprowadziłem, uwzględniając (w znacznym stopniu) odnośną uwagę p. H. Bada, zamieszczoną w sprawozdaniu z pierwszego wydania tłomaczenia „Prolegomenów“ (por. „Ruch filozoficzny“, 1921, tom VI, Nr. 6 i 7).

Tłomacz

Nr. 2211.

PROLEGOMENA
DO
WSZELKIEJ PRZYSZŁEJ METAFIZYKI
KTÓRA BĘDZIE MOGŁA WYSTĄPIĆ JAKO NAUKA

Kilka słów o „Prolegomenach do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka“.

I.

Bezpośrednio po ukazaniu się „Krytyki czystego rozumu“ (drugi kwartał 1781 roku), a może i w czasie jej druku Kant powziął plan bardziej popularnego przedstawienia zasadniczych myśli, zawartych w tem dziele. Zdawał sobie Kant już wtedy dokładnie sprawę z tego, że dzieło tak obszerne, przytem tak ciężkie i w wielu miejscach niejasne, jakiem jest „Krytyka czystego rozumu“, nie może liczyć na poczytność i na zrozumienie u współczesnych. Aby więc Krytyka mogła wywrzeć taki wpływ na losy filozofji, jakiego Kant od niej oczekiwał, należało przedewszystkiem uprzystępnić ją, uczynić bardziej zwięzłą, jasną i zrozumiałą. O takim zamiarze spopularyzowania swego zasadniczego dzieła wspomina już Kant w liście do swego przyjaciela Markusa Herza (drugi kwartał 1781 roku), pisząc, „że ma na myśli plan, według którego metafizyka może osiągnąć popularność“, w sierpniu zaś tego roku zwraca się w tej sprawie listownie do swego wydawcy Hartknocha. Dziełko, planowane wtedy przez Kanta, miało być krótkim i popularnym wyciągiem z Krytyki, objętości kilku arkuszy, a gotowe być miało, jeśli wierzyć za-

pewnieniom pozostającego w bliskich stosunkach z Kantem filozofa Hamanna, na Wielkanoc 1782 roku.

Tymczasem zaszedł wypadek, który wpłynął zasadniczo na realizację powyższego pomysłu Kanta. W styczniu mianowicie tegoż 1782 roku ukazało się w getyngeńskich „Gelehrte Anzeigen“ pierwsze sprawozdanie z Krytyki czystego rozumu; sprawozdanie to, trzymane w tonie dla Kanta nieprzychylnym, nie było podpisane; jak się później okazało, wyszło ono z pod pióra Garve'go, zwolennika t. zw. popularnej filozofji. Jednakże za całość sprawozdania nie jest Garve odpowiedzialny, albowiem nie tylko zostało ono przez redaktora czasopisma, Federa (również zwolennika popularnej filozofji), prawie o połowę skrócone, lecz i dość znacznie zmienione pod względem treści. Sprawozdaniem powyższem poczuł się Kant dotknięty; odmawiało ono wszelkiej oryginalności jego poglądom, wyrażonym w Krytyce, a mającym stanowić — jak się spodziewał — epokę w rozwoju filozofji; w twierdzeniach pierwszej części Krytyki, estetyki transcendentalnej, widzi ono tylko odmianę idealizmu Berkeley'a, treść zaś transcendentalnej analityki sprowadza do „powszechnie znanych zasad logiki i ontologji, wyrażonych stosownie do idealistycznych zastrzeżeń autora“. Natomiast na główny punkt Krytyki, na kwestję możliwości sądów syntetycznych a priori wogóle, a w metafizyce w szczególności, i na związaną z tem ostatniem zagadnieniem sprawę *możliwości metafizyki* sprawozdanie Garve-Federa nie zwraca zupełnie uwagi. Kant po zapoznaniu się z tem sprawozdaniem postanowił na nie za-

reagować, przyczem miał na celu nie tylko danie nauczki sprawozdawcy, który nie potrafił zdać sobie sprawy z powagi i znaczenia referowanego przez siebie dzieła, lecz poza tem i przedewszystkiem chciał Kant przez swą odpowiedź zapobiec rozpowszechnieniu się śród ogółu filozofującego błędnych poglądów o istocie filozofji krytycznej. W tym zaś celu trzeba było jak najsilniej podkreślić zasadniczy dla Krytyki, a niezauważony zupełnie przez jej sprawozdawcę, problemat sądów syntetycznych a priori, poza tem zaś zastrzec się jak najkategoryczniej przed utożsamianiem krytycznego idealizmu z idealizmem Berkeley'a.

Otóż poprzedni swój plan, polegający na popularnem wyłożeniu zasad Krytyki, postanawia Kant teraz pod wpływem getyngeńskiego sprawozdania zmodyfikować w ten sposób, że chce dać czytelnikom już nie tylko krótki a możliwie jasny wyciąg z Krytyki, lecz poza tem jeszcze pragnie szereg kwestyj z jej zakresu oświetlić w sposób, rozpraszający wszelkie nieporozumienia. Realizację tego właśnie planu przedstawiają „Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki", które, niecierpliwie oczekiwane przez filozofów niemieckich, ukazały się wreszcie na wiosnę 1783 roku.

Zachodzi pytanie: jaki jest stosunek Prolegomenów do owego planowanego przez Kanta już w połowie 1781 roku wyciągu z Krytyki? czy mianowicie wyciąg ten był już gotowy, kiedy Kant zapoznał się z getyngeńskiem sprawozdaniem i pod jego wpływem zmodyfikował swój dawny plan, czy też może Kant myśli krótkiego wyciągu nigdy nie zrealizował, tak że między

dawnym planem Kanta a Prolegomenami niema żadnego związku realnego, a może nawet i ideowego? Na to pytanie dwaj zasłużeni badacze i znawcy Kanta, B. Erdmann *) i E. Arnoldt **), dają wręcz sprzeczne odpowiedzi. Według Erdmanna (który odróżnia jeszcze plany „popularnego“ i „krótkiego“ wyciągu) wyciąg z Krytyki był już gotów w chwili pojawienia się sprawozdania Garve-Federa, tak że uzupełnienia i dodatki *o charakterze wyjaśniającym* i polemicznym, wywołane przez tę recenzję, zostały przez Kanta wstawione do gotowego już tekstu „krótkiego wyciągu“. W ten *sposób Prolegomena przedstawiałyby* konglomerat dwóch w różnych czasach pisanych części (które Erdmann w swem wydaniu Prolegomenów stara się od siebie oddzielić), byłyby dwukrotnie redagowane. E. Arnoldt natomiast energicznie występuje przeciwko hipotezie Erdmanna o dwukrotnej redakcji Prolegomenów i twierdzi ze swej strony, że Kant planu krótkiego wyciągu nigdy nie zrealizował i wkrótce go nawet poniechał, nad Prolegomenami zaś zaczął pracować do*piero w lutym 1782 roku, że więc są one* pisane jednym ciągiem i przedstawiają jedną całość, chociaż na skutek rozmaitych motywów, czynnych przy ich powstaniu, dają się w nich odróżnić rozmaite części składowe.

---

*) B. Erdmann. Wstęp do jego wydania Prolegomenów (1878) oraz Historische Untersuchungen über Kants Prolegomena. Halle 1904.

**) E. Arnoldt. Kants Prolegomena nicht doppelt redigiert. Widerlegung der Benno Erdmannschen Hypotese. Berlin 1879.

Trudno w tej kwestji orzec coś ostatecznego. Nie wydaje się jednak prawdopodobnem, aby między Prolegomenami a „krótkim“ czy też „popularnym“ wyciągiem nie było związku ideowego, albowiem Prolegomena w znacznej swej części są jednak mimo wszystko krótkim i popularnym wyciągiem z Krytyki. Mimo to jednak nie jest wyłączone, że pomimo tego związku ideowego niema między niemi związku realnego, t. j. że istotnie Prolegomena przedstawiają spójną całość, a nie rezultat uzupełnień, dokonanych nad uprzednio już sporządzonym „wyciągiem“. Tak czy inaczej — jedno jest pewne, to mianowicie, że Prolegomena są czemś więcej jeszcze, niż skrótem tylko czy wyciągiem z Krytyki, że zawierają w sobie szereg momentów, uzupełniających i w wyraźniejszem świetle przedstawiających zasadnicze linje filozofji krytycznej. Przyjrzyjmy się teraz nieco bliżej temu, jak przedstawia się główne zagadnienie tej filozofji i w jakiej postaci występuje ono w Prolegomenach.

II.

Zadaniem filozofji krytycznej jest „krytyka czystego rozumu“. Ta zaś jest „krytyką władzy rozumowej wogóle ze względu na wszelkie poznania, ku którym n i e z a l e ż n i e o d w s z e l k i e g o d o ś w i a d c z e n i a zmierzać usiłuje, a więc i rozstrzygnięcie możliwości lub niemożliwości metafizyki wogóle“ (przedmowa Kanta do pierwszego wydania Krytyki). Przedstawia więc właściwie już i sama Krytyka wstęp (Prolegomena) do wszelkiej metafizyki, rozpatrujący przy-

tem właściwą metafizykę w związku z poznaniami, które są równie jak i ona aprioryczne, równie jak ona niezależne od wszelkiego doświadczenia. Ta idea zasadnicza Krytyki jest w naszem dziele wyrażona już w jego tytule, a poznanie metafizyczne okazuje się tu — jak nam ów tytuł wskazuje — tym punktem centralnym, ku któremu zmierzają i około którego się ogniskują rozważania krytyczne, dotyczące możliwości innych poznań apriorycznych. Zarówno więc w Krytyce, jak i w naszem piśmie chodzi o danie odpowiedzi na pytanię: w jaki sposób pewne poznania, choć niezależne *od doświadczenia* (czyli a priori) mogą jednak w sposób powszechnie ważny dotyczyć przedmiotów (być ważnem poznaniem syntetycznem), a nie tylko odnosić się do samych pojęć (poznanie analitycznej)? Jest to właśnie owo zasadnicze pytanie o możliwości sądów syntetycznych a priori, główne pytanie transcendentalne (t. j. dotyczące możliwości poznania apriorycznego) filozofji krytycznej. Specjalnie w Prolegomenach pytanie to zostaje wysunięte na plan pierwszy i wyraźnie podzielone na trzy części, stosownie do trzech znanych nam poznań o naturze syntetycznej. Zapytują więc Prolegomena o to: 1) w jaki sposób jest możliwa czysta matematyka, 2) w jaki sposób możliwe jest czyste przyrodoznawstwo i 3) w jaki sposób jest możliwa metafizyka — przyczem to trzecie pytanie rozpada się znów na dwa dalsze, mianowicie a) w jaki sposób jest możliwa metafizyka wogóle, jako skłonność nieodparta rozumu ludzkiego, b) w jaki sposób jest możliwa metafizyka jako nauka przedmiotowa, nauka

równie ważna i powszechna jak matematyka i przyrodoznawstwo matematyczne. To ostatnie pytanie i odpowiedź na nie stanowią środek ciężkości Prolegomenów; poprzednie pytania, dotyczące możliwości matematyki i czystego przyrodoznawstwa, choć posiadają niewątpliwie i samodzielne znaczenie, służą tu jednak raczej jako badania przedwstępne, torujące drogę do rozwiązania pytania kardynalnego o możliwości metafizyki, jako nauki. W pytaniach tych (1-em, 2-iem i 3-iem b) chodzi przytem nie o kwestję psychologiczną, dzięki jakim czynnościom czy władzom umysłu powstają te sądy matematyczne, przyrodnicze i metafizyczne, lecz o kwestję transcendentalną, o to mianowicie, na jakiej zasadzie sądy te, choć aprioryczne, mogą posiadać ważność konieczną dla przedmiotów i powszechną dla osobników poznających. Chodzi tu o uzasadnienie matematyki, przyrodoznawstwa, a przedewszystkiem metafizyki; metafizyki przedewszystkiem — gdyż dwie poprzednie nauki i bez tego wywodu transcendentalnego na każdym kroku wykazują, według Kanta, charakter objektywny, ich więc przedmiotowość jest faktem, który nie przestaje być sobą i wtedy, gdy nawet z jego możliwości nie zdajemy sobie sprawy. Metafizyka natomiast jako nauka powszechnie ważna nie jest jeszcze faktem, i warunki właśnie możliwości tego tak gorąco przez miłośników prawdy pożądanego faktu stara się Kant wykryć przez analizę faktycznie istniejących już nauk o charakterze pokrewnym, apriorycznym. I otóż dochodzi Kant do przekonania, że nauki aprioryczne dlatego tylko posiadać

mogą ważność przedmiotową, że opierają się na oglądach i kategorjach, umożliwiających dopiero przedmioty doświadczenia, że więc sądy syntetyczne nauk apriorycznych przedstawiają warunki, przy których jedynie przedmioty mogą wejść w skład naszego uporządkowanego doświadczenia. Jeżeli więc metafizyka ma być nauką aprioryczną o tem, co jest transcendentne, co leży poza wszelkiem naszem doświadczeniem i nigdy przedmiotem doświadczenia być nie może, to wtedy odpada całkowicie owa jedyna okazja, kiedy to poznania a priori mogą być ważne przedmiotowo, gdyż okazja ta zachodzi właśnie wtedy tylko, gdy mamy do czynienia z przedmiotami naszego doświadczenia, a nie z rzeczami pozadoświadczalnemi, od poznania naszego niezależnemi (z rzeczami samemi w sobie). Niemożliwość metafizyki jako nauki apriorycznej o przedmiotach transcendentnych wogóle a specjalnie takich, jak np. całość wszechświata, Bóg, dusza po zniszczeniu ciała — okazuje się więc już rezultatem badań transcendentalnych, dotyczących możliwości (możliwości *jako nauki* = przedmiotowej ważności) matematyki i przyrodoznawstwa. Metafizyka rzeczy samych w sobie, metafizyka transcendentna jest jako nauka objektywna niemożliwa — tak głosi wyrok Kanta w tej sprawie.

Błędem byłoby jednak przypuszczać, że Kant jest przeciwnikiem wszelkiej wogóle metafizyki, a nie tylko transcendentnej. Gdyby tak było, to tytuł naszego dzieła „Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka“ brzmiałby

jak ironja: byłby to wtedy raczej wstęp do metafizyki, która nigdy nie będzie mogła wystąpić jako nauka. Tak jednak nie jest, niema tu oczywiście żadnej ironji, i Kant istotnie rozpatruje w Prolegomenach warunki, którym zadośćuczynić musi metafizyka, ażeby mogła być uznaną jako nauka powszechnie ważna. Musi ona — jako nauka syntetyczna i aprioryczna — przedewszystkiem przedstawić wywód transcendentalny swych twierdzeń. Lecz jeżeli twierdzenia te dotyczyć będą przedmiotów transcendentnych, to wtedy wywód taki — jak wiemy — okazuje się niemożliwy. Jeżeli więc istnieć może jakakolwiek metafizyka, to może to być tylko metafizyka immanentna, aprioryczna nauka syntetyczna z pojęć o przedmiotach, wchodzących w zakres doświadczenia. Otóż nauka taka istnieje oddawna, choć krytyczny wywód jej twierdzeń przeprowadzony został po raz pierwszy w Krytyce czystego rozumu — i nauką tą nie jest nic innego, jak czyste przyrodoznawstwo w ujęciu filozoficznem. Wypowiada nauka ta sądy najogólniejsze o przyrodzie a priori, nie na zasadzie doświadczenia, a mimo to sądy te w doświadczeniu się sprawdzają. Nie opiera się ona na doświadczeniu, jak fizyka — i z tego właśnie względu zasługuje na nazwę metafizyki — a jednak sądy jej są co najmniej tak przedmiotowe, jak sądy tej nauki. I choć twierdzenia metafizyki przyrody (jak np. zasada trwałości substancji, zasada przyczynowości i t. p.) cieszą się naogół w przeciwstawieniu do metafizyki transcendentnej szerokiem uznaniem, to jednak muszą uzyskać wywód swej ważności, zanim raz na zawsze

Biblioteka Wojsk. Akad. Pol.

będą mogły być uznane za trwałe elementy metafizyki, jako nauki. Otóż o ile Kant odrzuca możliwość metafizyki transcendentnej, o tyle, przeciwnie, uznaje możliwość metafizyki immanentnej (pozostającej w zakresie świata doświadczalnego), możliwość metafizyki przyrody; przytem żąda, aby twierdzenia tej metafizyki były nie tylko dogmatycznie przyjmowane, lecz i dowodzone krytycznie, jak tego właśnie on sam w Krytyce czystego rozumu dokonał (por. w Prolegomenach „Dodatek“, a mianowicie końcowe stronice polemiki z autorem recenzji getyngeńskiej). W ten tylko sposób będzie mogła powstać dopiero metafizyka, jako nauka, poznanie metafizyczne wtedy dopiero stanie się faktem niezbitym, takim, jak widzimy w matematyce i przyrodoznawstwie.

Ażeby zbadać możliwość metafizyki, Kant, jak wiemy, kwestję analogiczną rozpatruje nasamprzód w stosunku do matematyki i przyrodoznawstwa — i w tym punkcie metoda Prolegomenów jest wręcz odwrotna, niż metoda Krytyki, choć rezultaty są w obydwóch razach identyczne. Różnica tych metod polega na tem, że *gdy Krytyka rozpoczynała od* elementów poznania, od apriorycznych oglądów i kategoryj i wykazywała, w jaki sposób elementy te umożliwiają istnienie nauk apriorycznych o przedmiotach, to w Prolegomenach, przeciwnie, Kant za punkt wyjścia przyjmuje sam „fakt“ istnienia tych dwóch powszechnie uznanych i apodyktycznie pewnych nauk i przez analizę ich sądów dochodzi do ich elementów. Metoda Krytyki jest w odnośnej kwestji syntetyczną, metoda Prolegome-

nów — analityczną (por. Prolegomena § 4). Krytyka przytem nietylko wykazuje w j a k i s p o s ó b powstają nauki te, lecz równocześnie i przedewszystkiem stara się dowieść, że mogą one wogóle powstać; Prolegomena natomiast przyjmują fakt istnienia tych nauk jako dany i badają tylko, w jaki sposób mógł się on zrealizować. Niema kwestji, że metoda syntetyczna Krytyki jest bardziej pełną, przekonywającą i nie nastręcza poważnego zarzutu petitionis principii (por. niżej), Kant jednak dla Prolegomenów, jako ćwiczenia wstępnego, obrał drogę analityczną, jako prostszą i mniej uciążliwą, i tę metodę zastosował w §§ 6—22.

W związku ze zmianą metody wykładu doznała w Prolegomenach pewnego przesunięcia, uwypuklenia również i metoda zasadnicza filozofji krytycznej. Zaznaczył się mianowicie wyraźniej jej transcendentalizm (logiczny), podczas gdy momenty psychologiczne zostały w znacznym stopniu wyeliminowane. Daje się to zauważyć przedewszystkiem w decydującym dla sprawy metody problemacie przedmiotowości momentów apriorycznych przyrodoznawstwa. *Z całego* mianowicie wywodu subjektywnego, który tyle pracy kosztował Kanta, zanim ukazał się w pierwszem wydaniu Krytyki (por. Krytykę czystego rozumu str. 682—692 tł. polsk. P. Chmielowskiego), w Prolegomenach nic nie pozostało; w Krytyce Kant badał kwestję realnego kształtowania się świata przedmiotowo-doświadczalnego dzięki współudziałowi elementów apriorycznych naszego rozumu, starał się przerzucić most między naszym podmiotem poznającym a światem przedmiotów

ЦЕНТРАРХИВ № 8398 м. ПРЕМЫШЛЬ

w ten sposób, że wykazywał, w jaki sposób świat ten powstaje dzięki naszym funkcjom apriorycznym. W Prolegomenach ten problemat psychologiczno-transcendentalny przeobraża się całkowicie w kierunku logiczno - transcendentalnym. Świat doświadczenia, świat przedmiotowo-doświadczalny to już nie otaczający nas kosmos, lecz jego poznanie, to system sądów czystego przyrodoznawstwa, dziedzina czysto logiczna; a zagadnienie przedmiotowej ważności elementów apriorycznych sprowadza się teraz do wykazania tego, że tylko dzięki nim system ten mógł powstać, że na drodze analizy zawsze dadzą się one w nim wykryć, że są jego momentami niezbędnemi. Powiedzieliśmy, że to przesunięcie metody badania w Prolegomenach jest w związku z analitycznym sposobem ich wykładu. Teraz łatwo już to zrozumieć. Wobec tego bowiem, że metoda ta przyjmuje już jako „fakt“ powszechną ważność matematyki i czystego przyrodoznawstwa, stosunek ich do przedmiotów pozapojęciowych już tem samem zostaje wysunięty poza nawias badania i pozostaje już nie tyle wykazanie przedmiotowości tych systemów (przedmiotowości = odpowiedniości z danym przedmiotem), ile przedmiotowości ich elementów, ich pojęć podstawowych, ich zasad (przedmiotowość = niezbędność dla możliwości systemu). Uskutecznia się zaś to w ten sposób, że się wykazuje właśnie, że bez tych elementów poznanie nasze byłoby niemożliwe, że są one elementami przedmiotowego poznania i że w tem znaczeniu mają wartość przedmiotową. Czy jednak samo to poznanie jest przedmiotowe i w jaki

sposób być niem może, możliwości w tem znaczeniu poznania apriorycznego przy zastosowaniu metody analitycznej Prolegomenów nic widać, i pod tym względem wykład Prolegomenów opiera się na elemencie dogmatycznym, zgóry przyjętym, i stoi znacznie niżej od syntetycznego wykładu Krytyki.

Skarży się Kant w Prolegomenach, że sprawozdawca getyngeński zupełnie uwagi nie zwrócił na ten podstawowy dla filozofji krytycznej problemat przedmiotowości poznania apriorycznego, że „ani słowem nie wspomniał o możliwości syntetycznego poznania a priori, co stanowiło właściwe zadanie, od którego rozwiązania zależy los metafizyki i do czego dążyła całkowicie moja Krytyka (podobnie jak tutaj moje Prolegomena)". Ów sprawozdawca punkt ciężkości Krytyki widział natomiast w jej idealizmie, który uważał za pokrewny idealizmowi Berkeley'a. Otóż bez wątpienia w systemie filozofji, przedstawionym w Krytyce czystego rozumu i Prolegomenach, idealizm występuje zupełnie wyraźnie, lecz 1) nie jest punktem środkowym systemu, *nie celem systemu, lecz środkiem* i 2) jest toto genere różny od idealizmu Berkeley'a. Zwraca na to Kant w Prolegomenach specjalną uwagę. Idealizm jest w systemie filozofji krytycznej tylko środkiem do wykazania przedmiotowej możliwości sądów syntetycznych a priori (jest idealizmem transcendentalnym) — tylko bowiem przy założeniu idealnej, zjawiskowej natury przedmiotów naszego doświadczenia można zrozumieć tę ich zależność od naszego poznającego podmiotu, od jego form apriorycznych, to,

CZYTELNIA NAUKOWA
w Przemyślu

że tym formom poddają się one zawsze, że te formy zawsze mają dla przedmiotów moc obowiązującą. Lecz ten idealizm transcendentalny nie ma nic wspólnego z idealizmem Berkeley'a. Według Berkeley'a bowiem świat idealny, zjawiskowy jest już (poza podmiotem poznającym) wszystkim bytem, realności poza tym światem zjawisk niema już żadnej, bo esse = percipi. Tymczasem Kant zarówno w Krytyce jak i w Prolegomenach wyraźnie zaznacza, że u podstawy świata zjawiskowego, idealnego znajduje się świat bezwzględnych realności, świat rzeczy samych w sobie. Poza tem — i na to zwraca Kant uwagę specjalną w swej polemice ze sprawozdawcą getyngeńskim — idealizm Berkeley'a cały świat zjawisk zewnętrznych uważa za świat podmiotowej złudy (gdyż nic pozewnątrz nas niema, lecz wszystko jest w nas, wszystko jest w istocie rzeczy *podmiotem zmysłu* wewnętrznego), gdy tymczasem *idealizm kantowski prowadzi*, przeciwnie, nie do podmiotowości i przypadkowości poznania, lecz służy do ugruntowania jego przedmiotowości i konieczności. Niema kwestyi oczywiście, że mowa tu u Kanta o poznaniu zjawiskowem, lecz właśnie ten świat zjawisk *nie jest zupełnie* światem pozoru i złudy, lecz uporządkowanem i przedmiotowem doświadczeniem. Jednakże sprawozdanie Garve-Federa nie zwróciło na ten punkt należytej uwagi i już na podstawie tego, że pojęcie zjawiska gra rolę zasadniczą w systemie Kanta, a przestrzeń i czas uważane są tam za formy idealne, orzekło o pokrewieństwie systemów Berkeley'a i Kanta, co też w głównej mierze stało się dla Kanta pobudką

wprowadzenia do prolegomenów części polemiczno-apologetycznej.

* * *

Wszystkie te momenty charakterystyczne dla Prolegomenów, na które zwróciliśmy powyżej uwagę, uważał Kant za tak doniosłe dla prawidłowego zrozumienia i oceny systemu krytycznej filozofji, że do drugiego wydania Krytyki (1787) wprowadził zmiany im odpowiadające (oczywiście syntetyczną metodę wykładu jako bardziej odpowiednią dla dzieła podstawowego pozostawił bez zmiany).

Więc przedewszystkiem już w przedmowie do tego wydania Kant obszernie rozpatruje kwestję pokrewieństwa, *zachodzącego między metafizyką a matematyką* i czystem przyrodoznawstwem, a polegającego na ich nieempirycznym charakterze, i rewolucyę kopernikowską, dzięki której te ścisłe nauki stały się tem, czem są, wyraźnie wskazuje jako drogę metodyczną, prowadzić mającą do stworzenia metafizyki jako nauki ścisłej (str. 18—19 polsk. wydania). W paragrafach zaś 5-ym i 6-ym (dodanych w wydaniu drugiem) jeszcze raz zestawia te trzy umiejętności teoretyczne w związku z ich charakterem syntetycznym i stawia owe kardynalne pytania Prolegomenów, dotyczące możliwości czystej matematyki i czystego przyrodoznawstwa, metafizyki jako skłonności przyrodzonej i wreszcie metafizyki jako nauki.

Poza powyższemi uzupełnieniami i uwypukleniami, które przeszły z Prolegomenów do drugiego wydania Krytyki, trzeba zwrócić uwagę również i na zmianę

płaszczyzny podstawowej badania, która zaznaczyła się w Prolegomenach w związku z ich metodą analityczną, a przeszła do drugiego wydania Krytyki bez względu na ich metodę syntetyczną. Mamy tu na myśli ważne bardzo pod względem teoretyczno-metodologicznym przesunięcie się transcendentalizmu z kierunku psychologicznego na logiczny. Owo kształtowanie się świata fenomenalnego pod wpływem naszego umysłu, którem Kant zajmował się w wydaniu pierwszem, przeprowadzając t. zw. subjektywny wywód kategoryj, z biegiem czasu straciło dla systemu swe dawne znaczenie, i wywód ten odpadł nie tylko w Prolegomenach, lecz również i w drugiem wydaniu Krytyki. Z różnic, jakie dają się stwierdzić między pierwszem a drugiem wydaniem Krytyki czystego rozumu, powyższa jest może najwyraźniejsza i znajduje się w najściślejszym związku z ideą Prolegomenów.

Spotyka się niekiedy zdanie, że dopiero w drugiem wydaniu Krytyki światopogląd Kanta stał się realistycznym (uznanie rzeczy samych w sobie, jako bytów niezależnych od naszego podmiotu), gdy tymczasem w 1781 r. Kant mimo wszystko jakoby hołdował jeszcze, może nieświadomie, zupełnemu idealizmowi, od którego odsunął się dopiero pod wpływem recenzji getyngeńskiej, kiedy to przekonał się o niepożądanej bliskości między swemi poglądami a idealizmem Berkeley'a. Tak nie jest. Jeżeli Kant już w Prolegomenach wyraźnie protestuje przeciwko porównywaniu go z Berkeley'em i zwraca wyraźnie uwagę na element realistyczny swego systemu, to w niczem tu nie zmie-

nia swych poglądów, wyrażonych w pierwszem wydaniu Krytyki. Nie tylko w Prolegomenach, nie tylko w wydaniu Krytyki z 1787 r., lecz i w jej pierwszem wydaniu Kant stał pod tym względem najwyraźniej na stanowisku realistycznem, zawsze uważał, że poza naszym podmiotem istnieje byt od nas niezależny — rzecz sama w sobie — realność bezwzględna, choć zupełnie niepoznawalna, zawsze twierdził poza tem, że istnienie świata zewnętrznego, świata w przestrzeni jest równie pewne, jak istnienie świata ducha (por. w pierwszem wydaniu Krytyki rozdział Djalektyki transcendentalnej, traktujący o paralogizmie idealności). A więc pod tym względem Prolegomena nie wprowadzają do systemu Krytyki żadnej zmiany istotnej, lecz tylko dla sprostowania nieporozumień wyraźniej zaznaczają odnośne punkty. Punkty te zostały za przykładem Prolegomenów podkreślone (nie wprowadzone!) również i w drugiem wydaniu Krytyki, specjalnie w rozdziale p. t. „Odparcie idealizmu“.

III.

Tłomaczenie niniejsze zostało dokonane z wydania Prolegomenów (z r. 1913), sporządzonego przez K. Vorländera w r. 1913 dla „Bibljoteki filozoficznej“, wydawanej przez firmę F. Meinera (dawniej Dürra) w Lipsku. Wydawca korzysta z korektur tekstu, wprowadzonych w dawniejszych wydaniach Prolegomenów, i sam wprowadza szereg nowych drobnych naogół poprawek i konjektur, które w miarę potrzeby uwzględniliśmy

CZYTELNIA NAUKOWA
w Przemyślu

w tłomaczeniu niniejszem *). W jednym jednakże ważniejszym już punkcie wydanie to różni się zasadniczo od innych. Zdobywa się mianowicie Vorländer na odwagę niemałą i tekst §§ 2—4 drukuje zgodnie z poglądami Vaihingera (H. Vaihinger, Eine Blattversetzung in Kants Prolegomena. Philosophische Monatshefte, t. XV, 1879), który odkrył, że przy druku tych paragrafów nastąpiło przestawienie arkuszy, niezauważone przez Kanta ani przez nikogo z współczesnych. Aczkolwiek ta vaihingerowska hipoteza co do przestawienia arkuszy w odnośnem miejscu tekstu pomimo jej krytyki przez J. H. Wittego (Die angebliche Blattversetzung in Kants Prolegomena. Philos. Monatsh. t. XIX, 1883) znajduje coraz więcej zwolenników, i jej prawdopodobieństwo uważane jest powszechnie za bliskie pewności, to jednak dopiero Vorländer odważył się na wprowadzenie zmiany w porządku drukowania tych ustępów, my zaś chętnie idziemy jego śladem, uważając, że wszystko przemawia za słusznością przypuszczenia Vaihingera.

Rzecz się mianowicie przedstawia w ten sposób. We wszystkich dotychczasowych wydaniach Prolegomenów po pierwszym ustępie § 4-go, kończącego się słowami: „wyśmiewali próżną pracę pierwszych“ następowało pięć ustępów, stanowiących obecnie koniec § 2-go (od słów „czynnikiem istotnym“ do „i to w poznaniu filozoficznem“). Te ustępy jednak, umieszczone po pierwszej alinei § 4-go, w której Kant rozpatruje

*) Sami wprowadziliśmy trzy poprawki tekstu na str. 40, 59 i 81 niem. wyd.

kwestję dogmatycznych systemów metafizycznych oraz sceptycyzmu, powstającego na tle walk tych systemów, nie mają nic wspólnego ani z treścią tej alinei, ani wogóle z tytułem paragrafu 4-go, głoszącym „czy metafizyka jest wogóle możliwa?“ Albowiem pierwszy z tych ustępów nie dotyczy wogóle metafizyki, lecz matematyki, i stanowi naturalny ciąg dalszy punktu c § 2-go, rozpatrującego istotę sądów matematycznych; drugi jest bezpośrednio związany z pierwszym i dotyczy związku, jaki zachodzi między sądami matematycznemi i metafizycznemi, trzy zaś następne, choć zajmują się metafizyką, badają jednak nie kwestję jej możliwości, lecz istotę jej sądów i, wskazując na syntetyczny charakter sądów właściwie metafizycznych, przez to już właśnie wykazują niezbicie swą przynależność do § 2-go, traktującego o „sposobie poznania, który jedynie może być nazwany metafizycznym“. Bez tych ustępów, które na skutek przestawienia arkuszy czy szpalt drukarskich znalazły się w § 4-tym, nagłówek § 2-go pozostawałby bezwzględnie niezrozumiały, gdyż zasadnicza kwestja syntetycznej natury sądów metafizycznych nie byłaby w nim zupełnie wspomniana.

Z pozostałych argumentów, przytoczonych przez Vaihingera dla poparcia jego tezy, zwrócimy uwagę jeszcze na dwa niezbicie przekonywające, że owych pięć ustępów nie należy do § 4-go. Jeden z tych argumentów opiera się na pierwszych słowach 5-go ustępu, brzmiących: „zakończenie więc niniejszego paragrafu brzmi w ten sposób“, i wnioskuje stąd nieodparcie, że

ten ustęp stanowić musi koniec jakiegoś paragrafu, gdy tymczasem w § 4-ym stanowiłby on jeden z ustępów środkowych. Drugi argument opiera się na tem miejscu z pierwszej alinei § 4, w którem Kant powołuje się na § 2-gi, lit. c w kwestji natury analitycznej sądów, należących tylko pomocniczo do metafizyki, i natury syntetycznej sądów, stanowiących właściwą metafizykę. Otóż przy dawnym układzie treści o tem wszystkiem w § 2-gim, lit. c niema wzmianki najmniejszej, gdyż rozważania odnośne znajdują się dopiero w ustępach 3-im i 4-ym, wchodzących w skład tych pięciu ustępów, które się zaplątały do § 4-go.

Jeżeli teraz zwrócimy jeszcze uwagę na to, że przez przeniesienie owych pięciu ustępów z § 4-go do drugiego, druga alinea w ten sposób poprawionego § 4-go okaże się naturalnym ciągiem dalszym alinei pierwszej, gdy tymczasem w układzie dawnym niezrozumiałe zupełnie było jej nawiązanie do kwestji dogmatyzmu i sceptycyzmu, to stanie się dla nas ostatecznie jasnem, że mamy tu do czynienia z niewątpliwem przestawieniem arkuszy rękopisu lub szpalt drukarskich, które powinno raz wreszcie ulec sprostowaniu. Z tych właśnie względów najchętniej przyjęliśmy inicjatywę Vorländera i § 2-gi tekstu drukujemy w jego pełnej postaci, zbogaciwszy go dodaniem pięciu alinej z § 4-go.

W kwestji terminologji, którą posiłkowałem się przy niniejszym przekładzie Kanta, przedewszystkiem zwrócić chcę tu uwagę na tłomaczenie zasadniczych

dla filozofji kantowskiej terminów: Anschauung i Vorstellung. Tłomaczę Anschauung, idąc za Chmielowskim (tł. Krytyki czystego rozumu) przez ogląd, a nie przez wyobrażenie, jak to czyniłem w tłomaczeniu Krytyki praktycznego rozumu, ulegając namowom ówczesnego redaktora Bibljoteki filozoficznej, który przyjął dla Bibljoteki tę właśnie terminologję. I wtedy już nie wydawała mi się ona specjalnie fortunną, i choć z biegiem czasu sam się do niej przyzwyczaiłem, to jednak uważam, że lepiej będzie, gdy jej zaniechamy i wrócimy do terminu, używanego przez Chmielowskiego. Albowiem z terminem „wyobrażenie“ bądź co bądź wiążemy pojęcie o stanie psychicznym odtwórczym lub wytwórczym, a więc o stanie mało przedmiotowym, od przedmiotu niezależnym, gdy tymczasem w terminie „Anschauung“ ograniczenia tego zupełnie niema. Na pierwszy plan wysuwa się w nim pierwiastek „patrzenia“, pierwiastek intuicyjny (oglądowy), tak dobrze uwydatniony właśnie w wyrazie polskim „ogląd“. Bezsprzecznie pierwiastek ten jest obecny również w terminie „wyobrażenie“ (obraz), choć jest tu mniej wyraźny, gdy tymczasem w terminie „ogląd“ rzuca się przedewszystkiem w oczy. Z tych dwóch względów, a przedewszystkiem ze względu pierwszego, uważamy, że dobrze jest „Anschauung“ tłomaczyć przez „ogląd“, a nie „wyobrażenie“, przyczem „wyobrażenie“ i „spostrzeżenie“ będą przedstawiały specyfikacje oglądu, będą oglądem uwarunkowanym podmiotowo, względnie przedmiotowo. — Co zaś dotyczy znów terminu „Vorstellung“, to zachowujemy tu terminolo-

gję, użytą przy przekładzie Krytyki praktycznego rozumu, i tłomaczymy ten termin przez przedstawienie, nie zaś przez wyobrażenie, jak to czyni Chmielowski. Czynimy to zaś dlatego, że z terminem „wyobrażenie“ bądź co bądź, jak już wspomnieliśmy, kojarzy się myśl o obrazie, o oglądzie, wyobrażenie jest pewnego rodzaju oglądem, a więc termin ten nie nadaje się do tego, by tak jak niemieckie „Vorstellung“ obejmował zarówno stany oglądowe, jak i czysto myślowe (pojęciowe). Natomiast „przed-stawienie“, oddając najwierniej termin „Vorstellung“, nie zawiera już prawie zupełnie tego pierwiastku obrazowego, o ile tylko nie zechcemy wszelkiego uświadomienia sobie przedmiotu, wszelkiego zaistnienia przedmiotu w naszej świadomości, wszelkiego, słowem, jego „przedstawienia“ pojmować bezpodstawnie jako przedstawienie obrazowe czy oglądowe. W przedstawieniu przedmiot „staje przed nami“, jest czemś, co przed siebie rzucamy lub rzutujemy, w „przed-stawieniu“ jest on właśnie sobą, jest „przed-miotem“ (ob-jekt, Vor-wurf). I zupełnie w tym samym stopniu, w jakim najogólniejszy termin „przedmiot“ nie przesądza oglądowej czy pojęciowej natury przedmiotu, tak samo zupełnie jego odpowiednik rzeczowy i terminologiczny „przedstawienie“ nic nie mówi o tem, w jaki sposób ów przedmiot staje *przed naszą świadomością, czy jako ogląd, czy też jako* pojęcie. Z tych oto względów uważamy, że termin „przedstawienie“ bez porównania lepiej, aniżeli termin „wyobrażenie“, nadaje się jako tłomaczenie terminu

„Vorstellung“, który oznacza obydwa elementy myśli naszej.

Dalej, termin „Erfahrungsurteil“ tłomaczymy nie przez „sąd doświadczalny“, albowiem sąd nie daje się doświadczyć, lecz przez „sąd doświadczeniowy“. Podobnie termin „Wahrnehmungsurteil“ tłomaczymy przez „sąd spostrzeżeniowy“ (nie zaś „spostrzegawczy“).

Wreszcie co dotyczy tak często przez Kanta używanych terminów „Verstandeswesen“ i „Sinneswesen“, zwykle oddawanych przez „istota rozsądkowa“ i „istota zmysłowa“. Otóż Verstandeswesen = Gedankenwesen nie jest to nic innego, jak łacińskie ens rationis, a więc byt rozsądkowy, myślowy; bardziej zaś zrozumiale: przedmiot rozsądku, przedmiot myśli. W ten sposób tłomacząc „Verstandeswesen“ i „Sinneswesen“ przez „przedmiot rozsądku“, wzgl. „przedmiot zmysłów“,unikamy terminów zupełnie niezrozumiałych, jak „istota rozsądkowa“ wzgl. „istota zmysłowa“, przyczem żadnej niedokładności nie popełniamy, gdyż tutaj „Wesen“ odpowiada łacińskiemu ens, a więc znaczy byt, lub prościej jeszcze przedmiot.

W końcu nadmienić należy, że przekład niniejszy „Prolegomenów“ jest drugi z kolei. Pierwszy, obecnie wyczerpany, ukazał się w r. 1901 nakładem Kasy im. Mianowskiego, a dokonany został przez p. Romualda Piątkowskiego, którego pracy zawdzięcza czytelnik polski, że już przed kilkunastu laty mógł się zapoznać z tym pierwszorzędnym tworem myśli filozoficznej.

Niniejsze Prolegomena nie są przeznaczone do użytku uczniów, lecz przyszłych nauczycieli, a i tym służyć powinny nie w tym celu, by uporządkować wykład pewnej istniejącej już nauki, lecz aby samą tę naukę przedewszystkiem wynaleźć.

Bywają uczeni, dla których historja filozofji (zarówno starożytnej jak i nowożytnej) jest już ich filozofją; dla nich niniejsze Prolegomena nie są pisane [1]). Muszą oni czekać, dopóki nie ukończą swej pracy ci, co ze źródeł samego rozumu usiłują czerpać, i wtedy dopiero przyjdzie kolej na nich, by obwieścili światu o tem, co się stało. W przeciwnym razie nic nie można byłoby powiedzieć, co według ich zdania powiedziane już dawniej nie było — i rzeczywiście może to być też nieomylną przepowiednią dla wszystkiego, co nastąpi; bo ponieważ rozsądek ludzki w ciągu wielu stuleci w wieloraki sposób fantazjował na temat niezliczonych przedmiotów, przeto łatwo zdarzyć się może, że dla każdej nowej rzeczy będzie można znaleźć jakąś dawną, która będzie do niej pod pewnym względem podobna.

Zamiarem jest moim przekonać wszystkich tych, którzy uważają, iż warto się zajmować metafizyką, że jest rzeczą niezbędnie konieczną odroczyć tymczasem swą pracę, wszystko, co dotychczas było, uważać za niebyłe, a przedewszystkiem postawić po raz pierwszy

pytanie: czy też coś takiego, jak metafizyka, jest wogóle możliwe?

Jeżeli metafizyka jest nauką, to dlaczego nie cieszy się, jak inne nauki, powszechnem i trwałem uznaniem? Jeżeli nią nie jest, to jak to się dzieje, że pod pozorem nauki panoszy się nieustannie i trzyma na uwięzi rozsądek ludzki nie dającemi się nigdy ugasić lecz i niezniszczonemi nigdy nadziejami? Czy więc przedstawimy dowód swej wiedzy czy niewiedzy, w każdym jednak razie trzeba raz wreszcie coś pewnego zadecydować o naturze tej rzekomej nauki; nie sposób bowiem, by taki stan rzeczy trwał dłużej. Wydaje się prawie śmiechu warte, że podczas gdy każda inna nauka postępuje naprzód bezustannie, w tej oto, która chce być uosobieniem mądrości, której wyroczni każdy zapytuje, kręcimy się wciąż na tem samem miejscu, nie będąc w możności ani o krok się posunąć. A i zwolenników bardzo jej ubyło, i nie widać, żeby ci, co się mają za dość silnych, by jaśnieć w innych naukach, chcieli swą sławę narażać tutaj, gdzie każdy, chociaż we wszelkich innych sprawach jest nieukiem, rości sobie prawo do rozstrzygającego sądu, albowiem w tej krainie istotnie niema jeszcze pewnej miary i wagi, któreby pozwalały odróżnić gruntowność od płytkiej gadaniny.

Nie jest też przecież rzeczą nadzwyczajną, że po długiem opracowaniu pewnej nauki, gdy się myśli, że się niewiadomo jak daleko w niej posunęło, w końcu ktoś pozwoli sobie na pytanie: czy i w jaki sposób nauka taka jest wogóle możliwa? Albowiem rozum

ludzki tak pochopny jest do budowania, że już niejednokrotnie wznosił wieżycę, którą później jednakże znów rozbierał, ażeby zobaczyć, w jakim też stanie są jej fundamenty. Nigdy nie jest za późno stać się rozumnym i mądrym; jeżeli wszakże zrozumienie rzeczy przychodzi późno, to jest jednak coraz trudniej zastosować je.

Pytanie, czy też pewna nauka jest możliwa, przypuszcza, że wątpimy o jej rzeczywistości. Lecz takie powątpiewanie obraża tych wszystkich, których całe szczęście polega, być może, na posiadaniu tego rzekomego klejnotu; i dlatego też ten, kto pozwala sobie na takie powątpiewanie, musi być zawsze przygotowany na opór ze wszech stron. Jedni ze swemi podręcznikami metafizycznemi w ręku będą patrzyli nań z pogardą w dumnej świadomości swego dawnego i przez to właśnie za prawomocne uważanego posiadania; inni, którzy nic nigdzie nie widzą ponad to, co jest jednakie z czemś dawniej już gdzieś przez nich widzianem, nie zrozumieją go, i wszystko przez czas pewien pozostanie w takim stanie, jak gdyby nie zaszło nic, co pozwalałoby obawiać się lub oczekiwać bliskiej zmiany.

Mimo to jednak ośmielam się przepowiedzieć, że samodzielnie myślący czytelnik tych Prolegomenów nie tylko zwątpi o swej dotychczasowej nauce, lecz w dalszym ciągu całkowicie się przekona, że takowa wcale istnieć nie może, o ile nie stanie się zadość wyrażonym tu żądaniom, na których opiera się jej możliwość, a że to nigdy jeszcze nie miało miejsca, że więc wogóle niema jeszcze metafizyki. Ale że popyt na nią nigdy jed-

nakże ustać nie może *), gdyż interes powszechnego rozumu ludzkiego zbyt ściśle jest z nią związany, więc zgodzi się on na to, że jej całkowita reforma lub raczej nowe jej narodziny według dotychczas zupełnie nieznanego planu zbliżają się nieuchronnie, choćby przez pewien czas opierano się temu ze wszech sił.

Do czasu prób Locke'a [3]) i Leibniz'a [4]), a raczej od powstania metafizyki, jak daleko sięga jej historja, nie było zdarzenia, któreby mogło być bardziej rozstrzygającem dla losu tej nauki, niż atak, z którym wystąpił przeciw niej Dawid Hume [5]). Nie wniósł on światła do tego rodzaju poznania, wykrzesał jednak iskrę, od której można byłoby zapalić światło, gdyby natrafiła na wrażliwe zarzewie, którego płomyk podtrzymywanoby troskliwie i podsycano.

Punktem wyjścia Hume'a było głównie jedno jedyne, lecz ważne pojęcie metafizyki, mianowicie pojęcie powiązania przyczyny i skutku (a więc i jego pojęcia pochodne: siły i działania, i t. d.). Otóż zawezwał on rozum, który udaje, jakoby to pojęcie zrodził w swem łonie, ażeby zdał mu sprawę z tego, na jakiej zasadzie myśli on sobie, iż coś mogłoby posiadać tego rodzaju własność, że jeżeli zostaje przyjęte, to przez to i coś innego konieczne musi być przyjęte — to bowiem głosi pojęcie przyczyny. *Dowiódł on* w sposób niezaprzeczony, że rozum zupełnie nie jest w stanie pomyśleć takiego połączenia a priori i z pojęć, gdyż

---

*) Rusticus expectat, dum defluat amnis: at ille
Labitur et labetur in omne volubilis aevum [2]).
(Horacy).

zawiera ono konieczność; tymczasem nie da się zupełnie zrozumieć, dlaczego z tego powodu, że coś istnieje, coś innego również musiałoby istnieć koniecznie, w jaki więc sposób dałoby się a priori wprowadzić pojęcie takiego połączenia. Z tego wnioskował on, że rozum przez to pojęcie oszukuje siebie całkowicie, że błędnie uważa je za własne dziecię, gdy tymczasem jest ono tylko bękartem wyobraźni, która, zapłodniona przez doświadczenie, podprowadziła pewne przedstawienia pod prawo asocjacji i pochodzącą stąd podmiotową konieczność, t. j. nawyknienie, podaje jako przedmiotową, pochodzącą ze zrozumienia. Z tego wnioskował on, że rozum nie posiada żadnej władzy pomyślenia takich połączeń choćby tylko w ogólnej postaci, gdyż wszystkie jego pojęcia byłyby wtedy tylko zmyśleniami i wszelkie jego rzekomo a priori istniejące poznanie byłoby tylko pospolitem doświadczeniem, opatrzonem fałszywą etykietą, a to jest równoznaczne z tem, że metafizyki wogóle niema i być też nie może *).

---

*) Mimo to tę oto burzącą filozofję nazywał Hume właśnie metafizyką i przypisywał jej wartość wysoką. „Metafizyka i etyka — mówi on (Badania, część 4-ta str. 214 [6]) — są najważniejszemi gałęziami nauki; matematyka i przyrodoznawstwo o połowę nie posiadają tej wartości“. Ten przenikliwy mąż zwrócił tu jednak uwagę tylko na negatywny pożytek, jaki przedstawiałoby umiarkowanie przesadnych roszczeń spekulatywnego rozumu dla sprawy całkowitego zaniechania tylu nieskończonych a zaciętych sporów, bałamucących ród ludzki, stracił przytem jednak z oczu pozytywną szkodę, wynikającą z tego, że rozumowi odjęte zostają najważniejsze perspektywy, według których jedynie wyznaczyć on może woli najwyższy cel wszelkich jej dążności.

Choć zbyt pośpiesznym i niesłusznym był wniosek Hume'a, to jednak w każdym razie był on oparty na badaniu, i badanie to zaiste było warte, aby dobre głowy jego czasów zjednoczyły się w tym celu, by, jeżeli można, pomyślniej rozwiązać to zadanie w tym sensie, w jakim on je przedstawił, z czego rychło wyniknąćby musiała całkowita reforma nauki.

Jednakże los, oddawna metafizyce nieprzyjazny, chciał, by nie był on przez nikogo zrozumiany. Nie można bez odczucia pewnej przykrości przyglądać się temu ,jak jego przeciwnicy, Reid[7]), Oswald[7]), Beattie[7]) i wreszcie jeszcze Priestly[7]), zupełnie nie trafili w punkt ciężkości jego zagadnienia i, przyjmując wciąż za przyznane to, co on właśnie podawał w wątpliwość, natomiast dowodząc zaciekle a częstokroć i wielce nieskromnie tego, o czem wątpić mu nigdy na myśl nie przyszło, nie poznali się do tego stopnia na jego wskazówce, danej ku poprawie, że wszystko w dawnym pozostało stanie, jak gdyby nic zgoła nie zaszło. Nie na tem polegała kwestja, czy pojęcie przyczyny jest słuszne, przydatne i ze względu na całe przyrodoznawstwo niezbędne, tego bowiem Hume nigdy nie podawał w wątpliwość; lecz tylko czy jest ono a priori pomyślane przez rozum, i czy w ten sposób posiada niezależną od wszelkiego doświadczenia wewnętrzną prawdziwość i z tego powodu również bardziej rozległą przydatność, nie ograniczoną wyłącznie do przedmiotów doświadczenia — co do tego Hume oczekiwał wyjaśnienia. Wszak była tylko mowa o pochodzeniu tego pojęcia, nie zaś o jego niezbędności w użyciu, i gdyby

tylko to zostało wykryte, to już same przez się dane byłyby warunki jego użytkowania i zakres, w jakim ono może być ważne.

Ażeby uczynić zadość temu zadaniu, musieliby jednak przeciwnicy tego znakomitego męża wniknąć bardzo głęboko w naturę rozumu, o ile ten zajęty jest tylko czystem myśleniem — a to nie było im bardzo na rękę. Wymyślili tedy środek dogodniejszy, ażeby bez wszelkiego zrozumienia móc zuchwale występować, mianowicie powoływanie się na pospolity rozsądek ludzki. Rzeczywiście, jest wielkim darem niebios posiadać prosty (lub, jak to teraz nazywają, zdrowy) rozsądek ludzki. Lecz trzeba dowieść go przez czyny, przez zastanowienie i rozum w tem, co się myśli i mówi, nie zaś przez to, że powołujemy się nań, jak na wyrocznię, wtedy, gdy nic możemy nic rozsądnego przytoczyć na swe usprawiedliwienie. Powoływać się na pospolity rozsądek ludzki wtedy dopiero, kiedy krucho już z rozumieniem i nauką — to jeden z tych subtelnych wynalazków nowszych czasów, przy których pomocy najbłahszy gaduła może z dobrą otuchą podjąć i wytrzymać walkę z najgruntowniejszą głową. Póki jednak pozostaje jeszcze jakaś resztka rozumienia, trzeba się zaiste wystrzegać sięgania do tej ostateczności. Przy bliższem rozpatrzeniu apelacja ta okazuje się niczem innem, jak tylko powoływaniem się na sąd tłumu — poklask, wobec którego filozof się rumieni, popularny zaś dowcipniś triumfuje i panoszy się. Sądziłbym przecież, że H u m e w równym stopniu co i B e a t t i e mógł sobie rościć pretensje do zdrowego roz-

sądku, a poza tem jeszcze do tego, czego ten napewno nie posiadał, mianowicie do krytycznego rozumu, który powstrzymuje pospolity rozsądek, by nie zapuszczał się w spekulacje lub, gdyby tylko o nich mowa, by nie pragnął czegokolwiek rozstrzygać, albowiem nie jest w stanie zdać rachunku ze swych zasad; bo wtedy tylko pozostanie on zdrowym rozsądkiem. Dluto i młotek mogą doskonale służyć do obrobienia sztuki drzewa, ale do rytowania trzeba użyć rylca. W ten sposób obydwa, zarówno pospolity jak i spekulatywny rozsądek dają się użyć, lecz każdy w swoim rodzaju; tamten, gdy idzie o sądy, które w doświadczeniu znajdują bezpośrednie zastosowanie, ten zaś, gdy trzeba wydawać sądy ogólne, z samych tylko pojęć, jak np. w metafizyce, gdzie zdrowy rozsądek — tak sam siebie, często jednak per antiphrasin [8]), nazywający — najmniejszego nie posiada sądu.

Przyznaję szczerze: napomnienie D a w i d a H u m e'a było tem właśnie, co mi przed wielu laty po raz pierwszy przerwało drzemkę dogmatyczną [9]) i nadało całkowicie inny kierunek badaniom moim w dziedzinie filozofji spekulatywnej. Byłem daleki od dawania H u m e'o w i posłuchu, jeżeli idzie o jego wnioski, które stąd tylko pochodziły, że nie przedstawiał on sobie zadania swego w całości, lecz tylko natknął się na jego część, która bez rozważenia całości nie może sprawy wyjaśnić. Jeżeli za punkt wyjścia obiera się myśl uzasadnioną, choć nie rozwiniętą, którą nam kto inny pozostawił, wtedy istotnie można mieć nadzieję, że przy dalszych rozmyślaniach posuniemy się dalej, niż ten prze-

nikliwy mąż, któremu zawdzięczamy pierwszą iskrę tego światła.

Nasamprzód więc próbowałem, czy zarzut Hume'a nie da się przedstawić ogólnie, i wkrótce odkryłem, że pojęcie powiązania przyczyny i skutku nie jest bynajmniej jedynem pojęciem, dzięki któremu rozsądek myśli sobie a priori powiązania między rzeczami, że, przeciwnie, metafizyka całkowicie z takich pojęć się składa. Starałem się zapewnić sobie ich liczbę, a że to mi się udało według życzenia, mianowicie z jednej jedynej zasady, więc wziąłem się do wywodu tych pojęć, co do *których już byłem pewien, że nie pochodzą*, jak się o to troszczył Hume, z doświadczenia, lecz wypływają z czystego rozsądku [10]). Ten wywód, który memu przenikliwemu poprzednikowi wydawał się niemożliwym, a który nikomu poza nim nawet na myśl nie przyszedł, choć każdy bez obawy posługiwał się temi pojęciami, nie pytając, na czem się opiera ich przedmiotowa ważność — ten wywód, powiadam, był rzeczą najtrudniejszą, jaka kiedykolwiek mogła być przedsięwziętą gwoli metafizyce. I co przytem najgorsze, to to, że cała istniejąca metafizyka nie mogła mi tu w najmniejszym nawet stopniu być pomocną, ponieważ ów wywód musi dopiero zadecydować o możliwości metafizyki. Ponieważ oto udało mi się rozwiązanie problematu Hume'a nie tylko w pewnym poszczególnym przypadku, *lecz i ze względu na całą* władzę czystego rozumu, przeto mogłem stawiać kroki pewne, choć wciąż jeszcze powolne, by w końcu określić zupełnie i według zasad ogólnych cały zakres czystego rozumu zarówno

co do jego granic jak i treści — a to było tem właśnie, czego potrzeba metafizyce, by mogła wznieść swój system według bezpiecznego planu.

Obawiam się jednak, że wypełnienie problematu Hume'a w jego możliwie najszerszym zakresie (mianowicie Krytykę czystego rozumu) spotka ten sam los, jakiego doznał sam problemat, kiedy po raz pierwszy został przedstawiony. Będą ją błędnie oceniali, gdyż jej nie rozumieją; nie będą jej rozumieli, gdyż książkę tę mają ochotę przerzucić tylko, lecz nie przemyśleć; a nie zechcą zadać sobie w tym celu trudu, bo dzieło to jest suche, bo jest niejasne, bo przeczy wszelkim utartym pojęciom i poza tem jest obszerne. Otóż przyznaję, że nie spodziewałem się usłyszeć z ust filozofa skargi na to, że dzieło nie jest popularne, zajmujące i nie przypada do gustu, skoro idzie o byt sławionego i dla ludzkości niezbędnego poznania, które może być dokonane tylko według najsurowszych prawideł szkolarskiej dokładności; potem może wprawdzie z czasem nastąpić i spopularyzowanie, nigdy jednak nie powinno ono stanowić początku. Co zaś dotyczy pewnej niejasności, która pochodzi poczęści z rozległości planu, uniemożliwiającej objęcie głównych punktów, o które chodzi w badaniu, to pod tym względem skarga jest słuszna; i przez Prolegomena niniejsze zaradzę tej niejasności.

Tamto dzieło, które przedstawia czystą władzę rozumu w całym jej zakresie i granicach, pozostaje zawsze podstawą, do której te Prolegomena odnoszą się tylko jako ćwiczenia wstępne; albowiem tamta Kryty-

ka musi, jako nauka, istnieć w postaci systematycznej i aż do najdrobniejszych szczegółów wykończonej, zanim można pomyśleć o tem, by pozwolić metafizyce wystąpić lub też tylko mieć odległą w tym względzie nadzieję.

Już oddawna jest się przyzwyczajonym do tego, by stare zużyte poznanie uważać za odnowione przez to, że wydobywa się je z dawnych połączeń i dopasowuje się do niego systematyczną szatę według własnego dowolnego kroju, lecz pod nowym tytułem. Niczego też innego większość czytelników nie będzie zgóry oczekiwała i od tamtej Krytyki. Ale niniejsze Prolegomena doprowadzą ich do tego, by zrozumieli, że mamy tu do czynienia z całkowicie nową nauką, która przedtem nikomu nawet w myśli nie postała, której sama nawet idea była nieznana i dla której z całkowitego dotychczasowego dorobku można było spożytkować tylko wskazówkę, dającą się zaczerpnąć z powątpiewania Hume'a. I Hume jednak również nie przeczuwał możliwości tego rodzaju formalnej nauki, a okręt swój — by mu zapewnić bezpieczeństwo — osadził na mieliźnie (sceptycyzmu), gdzie może sobie leżeć i gnić, gdy przeciwnie, mnie o to chodzi, by okrętowi dać pilota, któryby według pewnych zasad sternictwa, płynących ze znajomości globu, zaopatrzony w wyczerpującą mapę morza i w kompas, mógł go pewnie poprowadzić, dokąd zechce.

Do nowej nauki, stojącej zupełnie osobno i będącej jedyną w swoim rodzaju, zbliżać się zgóry powziętem zdaniem, że można ją ocenić przy pomocy poza tem

już zdobytych rzekomych wiadomości — aczkolwiek o ich to właśnie realności należy przedewszystkiem powątpiewać — prowadzi tylko do tego, że wszędzie, zda się, widzimy to, co i przedtem było nam znane, bo może wyrażenia brzmią do tamtego podobnie; tylko że wszystko musi się nam wydać zniekształconem, bezsensownem i dziwacznem, gdyż kładziemy przytem u podstawy nie myśli autora, lecz swój własny sposób myślenia, który przez długotrwałe przyzwyczajenie stał się już naszą naturą. Ale rozległość dzieła, o ile ma swe podstawy w samej nauce, nie zaś w wykładzie, oraz nieunikniona przytem oschłość i szkolna dokładność są to własności, które dla rzeczy mogą być nawet z wielką korzyścią, dla samej jednak książki muszą bądź co bądź wypaść niekorzystnie.

Nie każdemu wprawdzie jest dane pisać tak subtelnie, a jednak przytem tak pociągająco, jak pisze D a w i d H u m e, albo też tak gruntownie, a równocześnie tak wykwintnie, jak M o j ż e s z M e n d e l s s o h n [11]); jednakże mógłbym — jak sobie tuszę — nadać swemu wykładowi cechę popularności, gdyby mi zależało tylko na tem, by nakreślić plan, wypełnienie zaś jego zalecić innym, a nie leżało mi na sercu dobro nauki, która mnie zajmowała przez czas tak długi; gdyż poza wszystkiem wymagało to dużej wytrwałości i nawet niemałego zaparcia się siebie, aby przynętę prędszego przychylnego przyjęcia niżej postawić od późnego wprawdzie, lecz trwałego uznania.

Tworzenie planów to często zbytkowne i chełpliwe zajęcie umysłowe, dzięki któremu nadaję się sobie po-

zór twórczego genjuszu, wymagając tego, czego samemu nie jest się w stanie uskutecznić, ganiąc to, czego jednak nie umie się lepiej wykonać, i to projektując, o czem się samemu nie wie, gdzie się da znaleźć, chociaż sam tylko tęgi plan ogólnej krytyki rozumu wymagałby już czegoś więcej, niżby się tego można było spodziewać, jeżeli miałby on być nie tylko, tak jak zwykle bywa, deklamacją pobożnych życzeń. Jednakże czysty rozum jest sferą tak wyodrębnioną, tak w samej sobie powiązaną, że nie można dotknąć żadnej jego części, nie poruszając przytem wszystkich pozostałych, i nie można nic osiągnąć, nie wyznaczywszy uprzednio każdej części jej miejsca i jej wpływu na inne. Ponieważ bowiem niema poza rozumem nic, co mogłoby sprostować nasz sąd o jego elementach wewnętrznych, przeto ważność i użytek każdej części zależne są od stosunku, w jakim znajduje się ona do po*zostałych części rozumu*, i, podobnie jak w budowie członków uorganizowanego ciała, przeznaczenie każdego członu daje się wyprowadzić tylko z zupełnego pojęcia całości. Dlatego o krytyce takiej można powiedzieć, że nie jest nigdy pewna, o ile nie jest wykończona całkowicie i aż do najdrobniejszych elementów czystego rozumu, i że co do zakresu tej władzy trzeba określić i rozstrzygnąć albo wszystko, albo nic.

Aczkolwiek jednak sam plan, któryby poprzedzał krytykę czystego rozumu, byłby niezrozumiały, niepewny i bez pożytku, to jest on, przeciwnie, tem pożyteczniejszy, o ile następuje później. Albowiem dzięki temu otrzymujemy możność objęcia całości, sprawdze-

nia zoddzielna głównych punktów, o które w tej nauce chodzi, i przedstawienia niejednej rzeczy pod względem wykładu lepiej, aniżeli to było możliwe przy pierwszem wykończeniu dzieła.

Otóż mamy tutaj tego rodzaju plan, który następuje po ukończonem dziele i może teraz być zakrojony według metody analitycznej, gdy tymczasem dzieło samo musiało być ułożone koniecznie zapomocą metody syntetycznej, ażeby nauka ta ukazała oczom naszym całe swe rozczłonkowanie, jako organizację zupełnie specjalnej władzy poznawczej, występującą w jej naturalnem powiązaniu. Kto zaś sam ten plan, którym w formie Prolegomenów poprzedzam wszelką przyszłą metafizykę, znów uzna za niejasny, ten niechaj sobie przełoży: że przecież nie jest potrzebnem, by każdy studjował metafizykę, że zdarza się nierzadko talent, który czyni dobre postępy w gruntownych a nawet głębokich naukach, bardziej zbliżających się do oglądowości, któremu jednak nie powodzi się w badaniach, prowadzonych przy pomocy samych tylko oderwanych pojęć, i że w takim przypadku należy swe zdolności umysłowe skierować na inny przedmiot; że wszelako ten, kto zamierza sądzić o metafizyce, a nawet ją napisać, musi koniecznie uczynić zadość wymaganiom, tutaj postawionym, wszystko jedno, czy odbędzie się to w ten sposób, że przyjmie on moje rozwiązanie, czy też je gruntownie zbije i inne na jego miejsce poda — zbyć go bowiem nie może; i że w końcu ta tak okrzyczana niejasność (zwykła pokrywka własnego lenistwa i krótkowidztwa) również posiada swą korzyść; ponieważ

ci wszyscy, którzy wobec wszystkich innych nauk zachowują ostrożne milczenie, w kwestjach metafizyki przemawiają po mistrzowsku i zuchwale wyrokują, niewiedza ich bowiem istotnie nie odbija tutaj tak wyraźnie od nauki innych, ale zato od prawdziwych zasad krytycznych, które przeto można wychwalać, że

Ignavum, fucos, pecus a praesepibus arcent [12]).

(Virg).

Prolegomena.

Uwagi wstępne
o swoistym charakterze wszelkiego metafizycznego poznania.

§ 1.

O źródłach metafizyki.

Jeżeli chcemy pewne poznanie przedstawić jako naukę, to musimy przedewszystkiem być w stanie dokładnie określić te momenty wyróżniające, które nie są w niej wspólne z żadną inną nauką, a więc jej tylko są właściwe; w przeciwnym bowiem razie granice wszystkich nauk zlewają się z sobą i żadna z nich nie może być gruntownie traktowana zgodnie ze swą naturą.

Czy ten swoisty charakter polega na różnicy przedmiotu, czy źródeł poznania, czy sposobu poznania, czy też paru jeżeli nie wszystkich tych czynników razem wziętych, w każdym razie na nim dopiero opiera się idea możliwej nauki i jej obszaru.

Nasamprzód, co dotyczy źródeł poznania metafizycznego, to już w jego pojęciu zawiera się to, że nie mogą one być empiryczne. Zasady tego poznania (a do nich należą nie tylko jego sądy zasadnicze, lecz również i zasadnicze pojęcia) nigdy przeto nie mogą być

CZYTELNIA NAUKOWA
Poznań

zaczerpnięte z doświadczenia; bo poznanie to ma być nie fizycznem, lecz metafizycznem, t. j. leżącem pozewnątrz doświadczenia. A więc podstawą tego poznania nie będzie ani doświadczenie zewnętrzne, które stanowi źródło właściwej fizyki, ani wewnętrzne, które stanowi podstawę psychologji empirycznej. Jest więc ono poznaniem a priori, czyli poznaniem z czystego rozsądku i czystego rozumu.

Przez to jednak nie posiadałoby ono żadnej cechy, odróżniającej je od czystej matematyki; musi więc ono nosić nazwę czystego filozoficznego poznania. Co dotyczy jednak znaczenia tego wyrażenia, to odwołuję się do Krytyki czystego rozumu, str. 712 i nast.[13]), gdzie różnica między temi dwoma rodzajami rozumu wyłożona została jasno i zadowalająco. — Tyle o źródłach metafizycznego poznania.

§ 2.

O rodzaju poznania, który jedynie może być nazwany metafizycznym.

a) O różnicy między syntetycznemi a analitycznemi sądami wogóle.

Poznanie metafizyczne musi zawierać same sądy a priori — tego wymaga charakter swoisty jego źródeł. Lecz niezależnie od tego, czy sądy posiadają takie czy inne pochodzenie, czy również pod względem formy logicznej przedstawiają się tak czy inaczej, to jednak istnieje między niemi różnica pod względem treści, na skutek której są one albo tylko wyjaśniające i nic nie dodają do treści poznania, albo też są rozszerzające

i dane poznanie powiększają; pierwsze będziemy mogli nazwać sądami analitycznemi, drugie — syntetycznemi.

Sądy analityczne wypowiadają w orzeczeniu tylko to, co w pojęciu podmiotu było już rzeczywiście pomyślane, choć w sposób nie tak jasny i nie z taką świadomością. Jeżeli powiadam: Wszystkie ciała są rozciągłe, to w najmniejszym nawet stopniu nie rozszerzyłem przez to swego pojęcia o ciele, lecz tylko pojęcie to rozłożyłem, gdyż choć nie wypowiedziałem wyraźnie rozciągłości o tem pojęciu jeszcze przed sądem, to jednak już ją wtedy rzeczywiście myślałem; sąd ten jest więc analityczny. Natomiast zdanie: niektóre ciała są ciężkie, zawiera w orzeczeniu coś, co nie jest rzeczywiście pomyślane w ogólnem pojęciu ciała; powiększa więc ono moje poznanie, dołączając coś do mego pojęcia, i musi przeto nosić nazwę sądu syntetycznego.

b) Wspólną zasadą naczelną wszystkich sądów analitycznych jest zasada sprzeczności.

Wszystkie sądy analityczne opierają się całkowicie na zasadzie sprzeczności i są co do swej natury poznaniami a priori, niezależnie od tego, czy pojęcia, stanowiące ich materję, są empiryczne, czy też nie. Ponieważ bowiem orzeczenie twierdzącego sądu analitycznego jest już przedtem pomyślane w pojęciu podmiotu, więc bez sprzeczności nie może mu być zaprzeczone; tak samo odwrotnik tego orzeczenia musiał być podmiotowi zaprzeczony w zdaniu analitycznem, ale przeczącem i to również na mocy zasady sprzeczności.

Tak się rzecz ma ze zdaniami: Każde ciało jest rozciągłe i: Żadne ciało nie jest nierozciągłe (proste).

Dlatego też właśnie wszystkie zdania analityczne są sądami a priori, chociaż ich pojęcia są empiryczne, np. złoto jest żółtym metalem; gdyż, ażeby to wiedzieć, nie potrzebuję żadnego dalszego doświadczenia poza mojem pojęciem o złocie, które zawiera w sobie, że ciało to jest żółte i jest metalem; gdyż to właśnie stanowiło moje pojęcie, i nie potrzebowałem nic innego uczynić, jak tylko je rozczłonkować, bez oglądania się za czemś innem poza tem pojęciem.

c) Sądy syntetyczne wymagają innej zasady naczelnej, niż zasady sprzeczności.

Bywają sądy syntetyczne a posteriori, i ich pochodzenie jest empiryczne; ale są również takie, które są pewne a priori i wypływają z czystego rozsądku i rozumu. I jedne i drugie w tem jednak się z sobą zgadzają, że nigdy nie mogą powstać na podstawie samej tylko zasady analizy, mianowicie zasady sprzeczności; wymagają one jeszcze innej zupełnie zasady naczelnej, chociaż z zasady tej, jakakolwiekby była, muszą być zawsze wyprowadzone zgodnie z zasadą sprzeczności. Albowiem nic nie może sprzeciwiać się tej zasadzie, choć właśnie nie wszystko da się z niej wyprowadzić. Przedewszystkiem zajmę się rozklasyfikowaniem sądów syntetycznych.

1) Sądy doświadczeniowe są zawsze syntetyczne. Nie miałoby bowiem sensu sądy analityczne opierać na doświadczeniu, skoro nie potrzebuję wykraczać poza

swe pojęcie, ażeby wydać taki sąd, i zbędnem jest mi przeto do tego wszelkie świadectwo doświadczenia. Że ciało jest rozciągłe, jest to zdanie pewne a priori, nie zaś sąd doświadczeniowy. Albowiem, zanim przystępuję do doświadczenia, posiadam już wszelkie warunki swego sądu w pojęciu, z którego pozostaje mi tylko wydobyć orzeczenie zgodnie z zasadą sprzeczności i przez to równocześnie uświadomić sobie konieczność tego sądu, o czem doświadczenie nigdyby mnie nie pouczyło.

2) Sądy matematyczne wszystkie są syntetyczne. Zdanie to uszło dotychczas, jak się zdaje, całkowicie uwagi analityków rozumu, a nawet wydaje się wprost przeciwnem wszelkim ich przypuszczeniom, choć jest ono niezaprzeczenie pewne, a w skutkach swych nader ważne. Ponieważ bowiem przekonano się, że wszystkie wnioski matematyków rozwijają się zgodnie z zasadą sprzeczności (czego wymaga natura wszelkiej apodyktycznej pewności), przeto wmówiono w siebie, że i zasady odnośne dałyby się poznać przy pomocy zasady sprzeczności — w czem się bardzo mylono. Albowiem zdanie syntetyczne może wprawdzie być zrozumiane przy pomocy *zasady sprzeczności, nigdy jednak* samo przez się, lecz tylko w ten sposób, że przyjmuje się zgóry inne zdanie syntetyczne, z którego tamto może być wywnioskowane.

Przedewszystkiem należy zauważyć, że właściwe zdania matematyczne zawsze są sądami a priori, nie zaś empirycznemi, albowiem towarzyszy im konieczność, która nie może być zaczerpnięta z doświadczenia.

Gdyby jednak nie chciano zgodzić się na to ze mną, to dobrze — ograniczę w takim razie swe zdanie do czystej matematyki, której pojęcie już zawiera w sobie to, że obejmuje ona nie empiryczne, lecz tylko czyste poznanie a priori.

Początkowo można byłoby mniemać, że zdanie $7 + 5 = 12$ jest zdaniem tylko analitycznem, które według zasady sprzeczności wynika z pojęcia sumy siedmiu i pięciu. Jednakże, jeżeli rozpatrujemy rzecz bliżej, to się przekonywamy, że pojęcie sumy siedmiu i pięciu nic więcej w sobie nie zawiera nad zjednoczenie obu liczb w jedną, przez co zupełnie jeszcze nie myślimy tego, jaka będzie ta jedna liczba, łącząca w sobie obie powyższe. Pojęcie dwunastu zupełnie jeszcze nie jest pomyślane przez to, że myślę sobie tylko owo zjednoczenie siedmiu i pięciu, i choćbym nie wiem jak długo rozczłonkowywał swe pojęcie takiej możliwej sumy, to jednak dwunastki tam nie napotkamy. Musimy wyjść poza te pojęcia, przywoławszy na pomoc ogląd, odpowiadający jednemu z nich, np. pięć palców lub (jak to czyni Segner [14]) w swej Arytmetyce) pięć punktów, i jednostki danej w oglądzie piątki kolejno dołączając do pojęcia siedmiu. Dzięki więc zdaniu $7 + 5 = 12$ rozszerzamy rzeczywiście swe pojęcie i dołączamy do pierwszego pojęcia nowe, które w tamtem zupełnie nie było pomyślane. Znaczy to, że zdanie arytmetyczne jest zawsze syntetyczne, o czem przekonywamy się jeszcze wyraźniej, biorąc nieco większe liczby; jasne jest bowiem zupełnie, że możemy wtedy pojęcie nasze kręcić i obracać,

ile chcemy, mimo to jednak bez przywołania na pomoc oglądu przez samo tylko rozczłonkowanie naszych pojęć nigdy sumy nie znajdziemy.

Podobnie żadna zasada czystej geometrji nie jest analityczna. Że linja prosta jest najkrótsza pomiędzy dwoma punktami, jest to zdanie syntetyczne. Albowiem moje pojęcie czegoś prostego nie zawiera nic z wielkości, lecz tylko jakość. Przeto pojęcie czegoś najkrótszego zostaje tutaj całkowicie dołączone i przez żadne rozczłonkowanie nie może być wydobyte z pojęcia linji prostej. Musi tu więc być przywołany na pomoc ogląd, dzięki któremu jedynie synteza staje się możliwa.

Niektóre inne zasady, zakładane przez geometrów, są wprawdzie rzeczywiście analityczne i polegają na zasadzie sprzeczności; służą one jednak tylko, jako zdania identyczne za ogniwa w łańcuchu metodycznym, nie zaś za zasady naczelne, np. $a=a$, całość równa jest samej sobie, lub $a+b>a$, t. j. całość jest większa od swej części. Lecz nawet i te zasady, choć są ważne na podstawie samych tylko pojęć, bywają jednak w matematyce dopuszczane tylko dlatego, że mogą być przedstawione w oglądzie. Tylko dwuznaczność wyrażenia skłania nas tu naogół do przekonania, że orzeczenie takich apodyktycznych sądów tkwi już w naszem pojęciu i że przeto sąd jest analityczny. Powinniśmy mianowicie do pewnego danego pojęcia dołączyć w myśli orzeczenie, i ta konieczność związana już jest z temi pojęciami. Lecz kwestja polega tu nie na tem, co powinniśmy dołączyć w myśli do danego po-

CZYTELNIA NAUKOWA
w Przemyślu

jęcia, lecz co rzeczywiście w pojęciu tem, chociaż niejasno, myślimy — a wtedy się okazuje, że orzeczenie związane jest wprawdzie z tamtem pojęciem w sposób konieczny, wszelako nie bezpośrednio, lecz przy pomocy oglądu, który przyłączyć się musi [15]).

Czynnikiem istotnym i odróżniającym czyste matematyczne poznanie od wszelkiego innego poznania a priori jest to, że posuwać się ono musi naprzód bynajmniej nie zapomocą pojęć, lecz tylko zapomocą konstrukcji pojęć. Ponieważ więc czysta matematyka musi w twierdzeniach swych wyjść poza pojęcie ku temu, co jest zawarte w oglądzie, odpowiadającym temu pojęciu, więc twierdzenia jej nigdy nie mogą i nie powinny powstawać przez rozczłonkowanie pojęć, t. j. analitycznie, i są przeto wszystkie syntetyczne.

Nie mogę jednak nie zwrócić uwagi na szkodę, jaką wyrządziło filozofji zaniedbywanie tego tak łatwego zresztą i napozór mało znaczącego spostrzeżenia. H u m e, poczuwszy godne filozofa powołanie, by objąć wzrokiem całą dziedzinę czystego poznania a priori, w której rozsądek ludzki rości sobie pretensje do tak wielkich posiadłości, wyłączył z niej nierozważnie całą i to najważniejszą jej prowincję, mianowicie czystą matematykę, w tem przywidzeniu, że jej natura i, że tak powiemy, jej konstytucja polega na zupełnie innych zasadach, mianowicie jedynie na zasadzie sprzeczności. I choć podziału sądów nie przeprowadził on tak formalnie i ogólnie lub przy użyciu takich nazw, jak to ja tutaj czynię, to jednak wychodziło to na to samo, jak gdyby był powie-

dział: czysta matematyka zawiera tylko zdania analityczne, metafizyka zaś syntetyczne a priori. Otóż w tem mylił się Hume bardzo, i błąd ten wpłynął stanowczo niekorzystnie na całe jego pojmowanie rzeczy. Gdyby nie to, rozszerzyłby on pytanie swe, dotyczące pochodzenia naszych sądów syntetycznych daleko poza swe metafizyczne pojęcie przyczynowości i rozciągnąłby je także na możliwość matematyki a priori; albowiem i ją musiałby również uznać za syntetyczną. Lecz wtedy nie mógłby Hume w żadnym razie swych zdań metafizycznych opierać na samem tylko doświadczeniu, gdyż w takim razie musiałby uzależnić od doświadczenia również i pewniki czystej matematyki, na co jednak był on zbyt przenikliwy. Dobre towarzystwo, w którem znalazłaby się wtedy metafizyka, uchroniłoby ją przed niebezpieczeństwem lekceważącego i obelżywego traktowania; gdyż cięgi, dla niej przeznaczone, musiałyby również dosięgnąć matematyki, co jednak nie było i być nie mogło jego przekonaniem. I w ten sposób ów przenikliwy mąż zostałby wciągnięty w rozważania, które musiałyby być podobne do tych, któremi się teraz zajmujemy, tylko że łyby one nieskończenie.

3) Sądy właściwe metafizyczne wszystkie są syntetyczne. Należy odróżniać sądy, należące do metafizyki, od sądów właściwie metafizycznych. Pomiędzy pierwszemi jest bardzo wiele analitycznych, lecz są one tylko środkiem do osiągnięcia sądów metafizycznych, które stanowią wyłączny cel nauki i które zawsze są synte-

tyczne. Jeżeli bowiem należą do metafizyki pewne pojęcia, np. pojęcie substancji, wtedy koniecznie należeć muszą do metafizyki również i sądy, które powstają przez samo tylko rozczłonkowanie tych pojęć, np. substancją jest to, co istnieje tylko jako podmiot, i t. d. — i zapomocą szeregu takich sądów analitycznych staramy się zbliżyć do definicji pojęć. Ponieważ jednak analiza czystego pojęcia rozsądkowego (a takie zawiera metafizyka) zachodzi w ten sam sposób co i rozczłonkowanie każdego innego, choćby i empirycznego pojęcia, które do metafizyki nie należy (np. powietrze jest cieczą sprężystą, której sprężystości nie usuwa żaden znany *nam stopień zimna*), więc swoiście metafizycznem jest tu wprawdzie pojęcie, lecz nie sąd analityczny. Albowiem nauka ta posiada coś odrębnego i jej tylko swoistego w sposobie wytwarzania swych poznań a priori, który musi przeto być odróżniony od tego, co posiada ona wspólnego z wszelkiem innem poznaniem rozsądkowem; tak np. zdanie: wszystko, co jest w rzeczach substancją, jest trwałem — jest to zdanie syntetyczne i swoiście metafizyczne.

Po tem, gdy pojęcia a priori, stanowiące materję i materjał budowlany metafizyki, zostały już według pewnych zasad zebrane, wtedy rozczłonkowanie tych pojęć nabiera wysokiej wartości; może ono być również wyłożone oddzielnie, jako specjalna część (jak gdyby philosophia definitiva)[16]), zawierająca same tylko zdania analityczne, należące do metafizyki, w wyodrębnieniu od wszystkich sądów syntetycznych, stanowiących samą metafizykę. Albowiem w istocie

rzeczy owe rozczłonkowania znaczniejszy pożytek przynoszą tylko w metafizyce, mianowicie ze względu na zdania syntetyczne, które mają powstać z owych nasamprzód rozczłonkowanych pojęć.

Zakończenie więc niniejszego paragrafu brzmi w ten sposób, że metafizyka ma właściwie do czynienia z syntetycznemi zdaniami a priori, i że one to jedynie stanowią jej cel, do osiągnięcia którego potrzeba jej wprawdzie pewnego rozczłonkowania pojęć, a tem samem i sądów analitycznych, lecz odnośne postępowanie jest przytem takie samo, jak w każdym innym rodzaju poznania, gdzie przez rozczłonkowanie staramy się tylko uczynić nasze pojęcia jasnemi. Jednakże istotną treść metafizyki stanowi wytwarzanie poznania a priori zarówno według oglądu, jak i według pojęcia, przytem wreszcie syntetycznych zdań a priori, i to w poznaniu filozoficznem.

§ 3.

Uwaga do ogólnego podziału sądów na analityczne i syntetyczne.

Podział ten jest niezbędny ze względu na krytykę rozsądku ludzkiego i dlatego zasługuje, by stał się w niej klasycznym; poza tem nie wiedziałbym, gdzie może on przynieść jakiś znaczniejszy pożytek. I tutaj widzę też przyczynę, dlaczego filozofowie dogmatyczni, poszukujący źródeł sądów metafizycznych zawsze w samej metafizyce, nie zaś poza nią w czystych prawach rozumowych wogóle, zaniedbali tego podziału, który

nasuwa się pozornie sam przez się, i w jaki sposób sławny Wolff[17]) oraz śladami jego idący przenikliwy Baumgarten[18]) w zasadzie sprzeczności mogli szukać dowodu zasady racji dostatecznej, która oczywiście jest syntetyczną. Natomiast już w Locke'a Badaniach, dotyczących rozumu ludzkiego, znajduję wskazówkę do tego podziału. W 4-ej bowiem księdze, w 3-im rozdziale, w paragrafie 9-ym i następnych, gdy już przedtem Locke mówił o rozmaitych powiązaniach przedstawień w sądach i źródłach tych sądów, przyczem jedno z tych źródeł widzi w tożsamości lub sprzeczności (sądy analityczne), drugie zaś w istnieniu przedstawień w podmiocie (sądy syntetyczne), przy*znaje on w § 10-ym, że nasze poznanie (a priori) z* tego *ostatniego źródła* jest bardzo szczupłe i prawie żadne. Jednakże w tem, co powiada on o tym rodzaju poznania, jest tak mało określonego i ujętego w prawidła, że nie można się dziwić, jeżeli nikt, nie wyłączając nawet Hume'a, nie zaczerpnął stamtąd pobudki do przedsięwzięcia badań nad tego rodzaju zdaniami. Albowiem takich ogólnych, lecz mimo to określonych zasad niełatwo nauczyć się można od innych, którym się one tylko w sposób niejasny snuły po myśli. Trzeba wpierw przez własne rozmyślanie samemu dojść do nich, a później dopiero będzie można odnaleźć je gdzieindziej, gdzie napewno nie napotkalibyśmy ich pierwej, gdyż sami autorowie nie wiedzieli nawet, że taka idea znajduje się u podstawy własnych ich spostrzeżeń. Ale ci, którzy nigdy sami nie myślą, posiadają jednak wzrok

tak przenikliwy, że wszystko, cokolwiek się im pokaże, wyszperają w tem co już dawniej było powiedziane, choć przedtem nikt tego nie mógł się tam dopatrzeć.

Prolegomenów pytanie ogólne:

Czy metafizyka jest wogóle możliwa?

§ 4.

Gdyby rzeczywiście istniała metafizyka, która mogłaby się utrzymać jako nauka, gdyby można było powiedzieć: tu oto jest metafizyka, tej macie się tylko nauczyć, a ona was nieodparcie i niezmiennie przekona o swej prawdzie, wtedy pytanie powyższe byłoby niepotrzebne i pozostawałoby to tylko, które dotyczy raczej wyprobowania naszej przenikliwości, niż dowodu istnienia samej rzeczy, mianowicie: w jaki sposób jest ona możliwa i w jaki sposób rozum poczyna sobie, by dojść do niej. Ale w tym przypadku rozumowi ludzkiemu nie poszło tak gładko. Nie można wskazać ani jednej książki, jak pokazuje się np. Euklidesa, i powiedzieć: oto metafizyka, tu znajdziecie główny cel tej nauki, poznanie najwyższej istoty i przyszłego świata, dowiedzione według zasad czystego rozumu. Albowiem mogą nam wprawdzie przytoczyć wiele zdań apodyktycznie pewnych i nigdy niezaprzeczonych, lecz są one wszystkie analityczne i dotyczą raczej materjałów i środków budowlanych metafizyki, aniżeli rozszerzenia poznania, co wszakże powinno tu być właściwym

naszym celem (§ 2, lit. *c*). I choć przedstawiacie również zdania syntetyczne (np. zasadę racji dostatecznej), których jednakże nigdy nie dowiedliście zapomocą czystego rozumu, a więc, jak to jednak było waszym obowiązkiem, a priori, pomimo czego jednak chętną na nie otrzymujecie zgodę, to jednak gdy chcecie posiłkować się niemi dla osiągnięcia głównego waszego celu, wpadacie w twierdzenia tak niedopuszczalne i tak niepewne, że zawsze jedna metafizyka przeczyła drugiej bądź ze względu na twierdzenia same, bądź też na ich dowody i tym sposobem sama niweczyła swe prawa do trwałego uznania. Próby stworzenia takiej nauki bez wątpienia stanowiły nawet pierwszą przyczynę tak wcześnie powstałego sceptycyzmu, sposobu myślenia, w którym rozum tak gwałtownie występuje przeciwko samemu sobie, że mógł on powstać tylko przy całkowitem zwątpieniu co do zaspokojenia najważniejszych celów rozumu. Znacznie bowiem dawniej, zanim zaczęto przyrodzie zadawać metodyczne pytania, zapytywano tylko swego odosobnionego rozumu, wyćwiczonego już do pewnego stopnia przez pospolite doświadczenie; bo rozum jednak zawsze mamy pod ręką, praw zaś przyrody trzeba naogół mozolnie poszukiwać. W ten oto sposób metafizyka płynęła po wierzchu, jak piana, przyczem skoro tylko znikała zebrana, zaraz na powierzchni zjawiała się nowa, i jedni zawsze ją pożądliwie zbierali, gdy tymczasem inni, zamiast w głębi szukać przyczyny tego zjawiska, uważali się już za mądrych z tego powodu, że wyśmiewali próżną pracę pierwszych [19]).

Przesyceni więc dogmatyzmem, który nas niczego nie uczy, a równocześnie i sceptycyzmem, który nam wogóle nic nie obiecuje, nawet stanu spoczynku w dozwolonej niewiedzy; pociągnięci doniosłością potrzebnego nam poznania, a dzięki długiemu doświadczeniu podejrzliwi wobec wszelkiego poznania, które w naszem mniemaniu posiadamy lub które nam się narzuca pod tytułem czystego rozumu, mamy jeszcze w swem rozporządzeniu tylko jedno krytyczne pytanie, od odpowiedzi na które będzie zależało nasze przyszłe postępowanie, a mianowicie: Czy metafizyka jest wogóle możliwa? Lecz na pytanie to musimy odpowiedzieć nie zapomocą sceptycznych zarzutów, skierowanych przeciw pewnym twierdzeniom jakiejś rzeczywistej metafizyki (gdyż tymczasem jeszcze żadnej nie uznajemy), lecz wychodząc z dotychczas jeszcze problematycznego pojęcia takiej nauki.

W Krytyce czystego rozumu wziąłem się do rzeczy ze względu na to pytanie syntetycznie, w ten sposób mianowicie, że badałem sam czysty rozum i u samego źródła starałem się określić według zasad zarówno elementy, jak i prawa jego czystego użycia. Jest to ciężka praca i wymaga czytelnika zdecydowanego na stopniowe wmyślanie się w systemat, który nic jeszcze nie zakłada, jako dane, oprócz samego rozumu, a więc stara się rozwinąć poznanie z jego początkowych zarodków bez opierania się na jakimkolwiek fakcie. Prolegomena natomiast mają być ćwiczeniami wstępnemi, mają one wskazywać raczej, co czynić należy, ażeby pewną naukę w granicach możliwości urzeczywistnić,

CZYTELNIA NAUKOWA
w Przemyślu

niż ją samą wykładać. Muszą przeto one opierać się na czemś, znanem już jako niezawodne, co z zaufaniem przyjąć możemy za punkt wyjścia i wznieść się stamtąd do źródeł jeszcze nam nieznanych, a odkrycie ich nie tylko wyjaśni nam to, cośmy już wiedzieli, lecz równocześnie przedstawi nam obszar wielu poznań, które wszystkie płyną z tych samych źródeł. A zatem postępowanie metodyczne Prolegomenów, specjalnie tych, które mają przygotowywać do przyszłej metafizyki, będzie analityczne.

Szczęśliwie jednak się zdarza, że, choć nie możemy uznać rzeczywistości metafizyki, jako nauki, możemy jednak z ufnością powiedzieć, że pewne czyste syntetyczne poznanie a priori istnieje rzeczywiście i jest dane, mianowicie czysta matematyka i czyste przyrodoznawstwo; albowiem obie te nauki zawierają twierdzenia, które uznawane są powszechnie po części na mocy samego czystego rozumu za apodyktycznie pewne, po części zaś na mocy powszechnej zgody za zaczerpnięte wprawdzie z doświadczenia, lecz mimo to od doświadczenia niezależne. Jesteśmy więc w posiadaniu pewnego przynajmniej niezaprzeczonego syntetycznego poznania a priori i nie potrzebujemy się pytać, czy jest ono możliwe (gdyż jest rzeczywiste), lecz tylko: w jaki sposób jest ono możliwe, a to w tym celu, aby z zasady możliwości poznania danego być w stanie wyprowadzić również możliwość wszelkiego innego poznania.

Prolegomenów pytanie ogólne:

W jaki sposób możliwe jest poznanie z czystego rozumu?

§ 5.

Powyżej widzieliśmy potężną różnicę, zachodzącą między analitycznemi a syntetycznemi sądami. Możliwość analitycznych sądów można było pojąć bardzo łatwo, opiera się ona bowiem jedynie na zasadzie sprzeczności. Możliwość zdań syntetycznych a posteriori, t. j. takich, które czerpiemy z doświadczenia, również nie wymaga żadnego *specjalnego objaśnienia; samo bo*wiem doświadczenie nie jest niczem innem, jak ciągłem zespalaniem (syntezą) spostrzeżeń. Pozostają więc nam tylko zdania syntetyczne a priori, których możliwość powinna być poszukiwaną lub zbadaną, gdyż musi polegać na innych zasadach naczelnych, *niż za*sada sprzeczności.

Nie potrzebujemy tu jednak szukać dopiero możliwości zdań takich, t. j. pytać, czy są one możliwe. *Al*bowiem dość ich jest danych rzeczywiście, przytem z pewnością niezaprzeczoną, a że metoda, której się teraz trzymamy, powinna być analityczną, więc zaczniemy od tego, że takie syntetyczne, lecz czyste poznanie rozumowe istnieje rzeczywiście. Lecz po tem musimy jednak zbadać podstawę tej możliwości i zapytać: w jaki sposób poznanie to jest możliwe, aby na podstawie zasad możliwości tego poznania móc następnie określić warunki, zakres i granice jego użycia.

Właściwie więc ze szkolarską dokładnością wyrażone zadanie, od którego wszystko zależy, brzmi w ten sposób:

W jaki sposób są możliwe zdania syntetyczne a priori?

Powyżej, gwoli popularności wyraziłem zdanie to nieco inaczej, mianowicie jako pytanie, dotyczące poznania z czystego rozumu. Mogłem to tym razem śmiało uczynić bez uszczerbku dla poszukiwanego zrozumienia rzeczy, gdyż wobec tego, że mamy tu jednak do czynienia tylko z kwestją metafizyki i jej źródeł, więc stosownie do poczynionych wyżej uwag w każdej chwili, jak się spodziewam, przypomnimy sobie, że gdy mówimy tu o poznaniu z czystego rozumu, to mowa tu jedynie o poznaniu syntetycznem, nigdy zaś o analitycznem *).

Otóż od rozwiązania tego zadania zależy całkowicie trwanie lub upadek metafizyki, a więc cała jej egzystencja. Może ktoś swe twierdzenie metafizyczne wykładać z nie wiem jaką świetnością pozorną, nagromadzać w sposób przytłaczający wnioski na wnioskach — jeżeli jednak nie byłby on wpierw w stanie dać zado-

---

*) Nie sposób zabiec temu, by w miarę ciągłego postępu poznania pewne klasyczne już wyrażenia, które pochodzą jeszcze z czasów dzieciństwa nauki, nie były uznane w następstwie za niedostateczne i źle dostosowane, a pewne nowe i bardziej odpowiednie ich użycie nie było narażone na niebezpieczeństwo pomieszania z dawnem. Metoda analityczna, o ile przeciwstawiamy ją syntetycznej, jest czemś zgoła innem, niż ogół zdań analitycznych; oznacza ona tylko, że wychodzimy z tego, czego szukamy, tak jak gdyby ono było

walającej odpowiedzi na to pytanie, to mam prawo powiedzieć: wszystko to jest czcza, bezpodstawna filozofja i mądrość udana. Przemawiasz zapomocą czystego rozumu, wmawiasz sobie, że niejako stwarzasz poznania a priori nie tylko wtedy, gdy rozczłonkowujesz dane pojęcia, lecz i wtedy, gdy zmyślasz nowe powiązania, nie polegające na zasadzie sprzeczności, a jednak rozumiane przez ciebie, jak mniemasz, zupełnie niezależnie od wszelkiego doświadczenia. W jaki też sposób udaje ci się to i w jaki sposób chcesz się usprawiedliwić z tego rodzaju uroszczeń? Powoływanie się na zgodność z powszechnym rozumem ludzkim nie może ci być dozwolone, gdyż jest to świadek, którego powaga polega tylko na opinji publicznej.

Quodcunque ostendis mihi sic, incredulus odi.[20])
(Horacy).

O ile jednak odpowiedź na to pytanie jest niezbędna, o tyle jest równocześnie i trudna; i aczkolwiek główna przyczyna tego, że już oddawna nie postarano się dać na nie odpowiedzi, polega na tem, że na myśl nawet nikomu nie przyszło, aby o coś takiego można

---

dane, i wznosimy się do warunków, przy których jedynie jest ono możliwe. Przy tej metodzie często posiłkujemy się samemi zdaniami syntetycznemi, jak tego daje przykład analiza matematyczna, i metodę tę możnaby lepiej nazwać regresywną w odróżnieniu od syntetycznej czyli progresywnej. Nazwa analityki występuje również jeszcze jako główny dział logiki, i tam jest to logika prawdy i przeciwstawia się djalektyce, bez względu właściwie na to, czy poznania do niej należące są analityczne czy syntetyczne.

zapytywać, to jednak jest i druga tego przyczyna, ta mianowicie, że zadowalająca odpowiedź na to jedno pytanie wymaga myślenia o wiele bardziej wytrwałego, głębokiego i mozolnego, niż tego kiedykolwiek wymagało najbardziej obszerne dzieło metafizyczne, obiecujące przy pierwszem pojawieniu się autorowi swemu nieśmiertelność. Każdy też rozumiejący rzecz czytelnik, skrupulatnie przemyślawszy to zadanie pod względem jego wymagań, z początku, przestraszony jego trudnością, musi uważać je za nierozwiązalne i, gdyby rzeczywiście nie istniały takie czyste syntetyczne poznania a priori, za zupełnie niemożliwe. I tak też rzeczywiście zdarzyło się z Dawidem Hume'm, choć pytanie to przedstawiał on sobie o wiele mniej ogólnie, niż to tutaj zachodzi i zachodzić musi, jeżeli odpowiedź na nie ma być rozstrzygającą dla całej metafizyki. Jakże bowiem jest możliwe — mówił ów mąż przenikliwy — że, jeżeli dane mi jest pewne pojęcie, to mogę wyjść poza nie i powiązać z niem inne, niezawarte zupełnie w tamtem, przytem w taki sposób, jak gdyby to pojęcie koniecznie do tamtego należało. Tylko doświadczenie może nam dostarczyć tego rodzaju powiązań (taki wyprowadzał on wniosek z tamtej trudności, którą uznał za niemożliwość), i wszelka owa rzekoma konieczność lub — co na jedno wychodzi — uznawane za nie poznanie a priori nie jest niczem innem, jak tylko długotrwałem przyzwyczajeniem uznawania czegoś za prawdziwe i uważania z tego powodu podmiotowej konieczności za przedmiotową.

Jeżeli czytelnik uskarża się na trudy i pracę, któ-

rych mu przysporzę przez rozwiązanie tego zadania, to niechaj tylko sprobuje sam je rozwiązać w sposób łatwiejszy. Może poczuje się wtedy zobowiązanym wobec tego, kto go wyręczył w pracy, wymagającej badań tak głębokich, i może wykaże raczej pewne zdziwienie z powodu łatwego rozwiązania, które wobec natury tej kwestji mogło jednakże być osiągnięte. Bo kosztowało to też całe lata pracy, ażeby zadanie to móc rozwiązać w całej jego ogólności (w tem znaczeniu, w jakiem używają tego słowa matematycy, mianowicie: w sposób wystarczający dla wszystkich przypadków) i przedstawić w końcu w postaci analitycznej, w jakiej je czytelnik tutaj znajdzie.

Tak więc wszyscy metafizycy są w czynnościach swych uroczyście i zgodnie z prawem na tak długo zawieszeni, dopóki nie dadzą zadowalającej odpowiedzi na pytanie: W jaki sposób są możliwe syntetyczne poznania a priori? Albowiem tylko na tej odpowiedzi polega uwierzytelnienie, którem muszą się oni wykazać, jeżeli mają przedłożyć nam coś w imieniu czystego rozumu; bez takiego zaś uwierzytelnienia nie mogą niczego innego się spodziewać, jak tylko tego, że ludzie rozumni, którzy już tyle razy doznali podejścia, odprawią ich bez wszelkiego dalszego rozpatrywania ich przedłożeń.

Jeżeli jednak chcieli oni zajęcie swe stosować nie jako naukę, lecz jako sztukę zbawiennego a do powszechnego rozsądku ludzkiego dostosowanego przekonywania, to tego procederu, kierując się sprawiedliwością, zabronić im nie można. Wtedy będą oni przemawiali

skromnym językiem rozumnej wiary, przyznają wtedy, że nie wolno im nawet robić przypuszczeń, nie mówię już wiedzieć cokolwiek o tem, co leży poza granicami wszelkiego możliwego doświadczenia, i że mogą tylko przyjąć (nie do spekulatywnego użytku, gdyż z tego muszą zrezygnować, lecz tylko do praktycznego), co się nie tylko nadaje, lecz jest nawet niezbędne do kierownictwa w życiu rozsądkiem i wolą. W ten tylko sposób będą oni mogli używać imienia pożytecznych i mądrych mężów, i to tem w większym stopniu, im bardziej zrezygnują z tytułu metafizyków; ci bowiem pragną być spekulatywnymi filozofami, a że, gdy chodzi o sądy a priori, nie można narażać się na błahe prawdopodobieństwa (to bowiem, co jest wydawane za poznanie a priori, to tem samem już jest ogłoszone jako konieczne), więc nie można im pozwolić, by bawili się w przypuszczenia, lecz twierdzenia ich muszą być nauką, lub też wogóle niczem nie są.

Można powiedzieć, że cała filozofja transcendentalna [21]), która poprzedza z konieczności wszelką metafizykę, nie jest niczem innem, jak tylko całkowitem rozwiązaniem postawionego tutaj pytania, tylko że w systematycznym porządku i dokładności — dotychczas przeto filozofja transcendentalna jeszcze nie istnieje. To bowiem, co nosi takie miano, jest właściwie częścią metafizyki; owa zaś nauka musi dopiero zadecydować o możliwości metafizyki, musi więc wszelką metafizykę poprzedzać. Nie należy się przeto też dziwić, że rozwiązanie tego pytania związane jest z pracą i trudnościami, a nawet z pewną niejasnością, skoro dla dania do-

statecznej odpowiedzi na to jedno jedyne pytanie potrzeba całej nauki, pozbawionej przytem ze strony innych nauk wszelkiej pomocy, a więc nauki całkowicie nowej.

Przystępując teraz do tego rozwiązania i to według metody analitycznej, w której zakładamy, że takie poznania z czystego rozumu istnieją rzeczywiście, możemy się powołać tylko na dwie nauki teoretycznego poznania (o którem tu tylko mówimy), mianowicie na matematykę i czyste przyrodoznawstwo. Tylko one bowiem są w stanie przedstawić nam swe przedmioty w oglądzie, a więc, jeżeliby w nich zachodziło poznanie a priori, one tylko byłyby w stanie wykazać prawdziwość tego poznania czyli zgodność jego z przedmiotem in concreto, t. j. jego rzeczywistość, z której wychodząc, można byłoby następnie posunąć się na drodze analitycznej do podstawy jego możliwości. Ułatwia to bardzo sprawę, gdyż ogólne rozważania nie tylko zostają tu zastosowane do faktów, lecz nawet mają w nich punkt wyjścia, gdy natomiast w syntetycznym sposobie postępowania muszą być całkowicie in abstracto wyprowadzone z pojęć.

Aby jednak od tych rzeczywistych i uzasadnionych zarazem czystych poznań a priori wznieść się do poznania możliwego, którego poszukujemy, mianowicie do metafizyki jako nauki, trzeba objąć naszem głównem pytaniem jeszcze to, co daje do niej okazję i co znajduje się u jej podstawy jako poznanie a priori, które dane jest tylko w sposób naturalny i ze względu na swą prawdziwość może jednak nasuwać podejrze-

nia, a opracowane bez wszelkiego krytycznego rozważania jego możliwości zwykle już metafizyką bywa nazywane — słowem, objąć trzeba naszem głównem pytaniem kwestję uzdolnienia przyrodzonego do takiej nauki. W ten sposób główne pytanie transcendentalne, podzielone na cztery inne pytania, otrzyma kolejne odpowiedzi:

1. W jaki sposób jest możliwa czysta matematyka?

2. W jaki sposób jest możliwe czyste przyrodoznawstwo?

3. W jaki sposób jest możliwa metafizyka wogóle?

4. W jaki sposób jest możliwa metafizyka jako nauka?

Okazuje się, że aczkolwiek rozwiązanie tych zadań ma nam głównie przedstawić treść istotną Krytyki, to jednak posiada ono coś swoistego, co już i samo przez się godne jest uwagi, mianowicie wyszukanie dla danych nauk źródeł w samym rozumie i w ten sposób zbadanie i wymierzenie zdolności rozumu do poznania czegoś a priori zapomocą samego jego dzieła. Przez to zaś same te nauki zyskują wprawdzie nie ze względu na treść, lecz ze względu jednak na prawidłowe ich użycie, a rzucając przez swe wspólne pochodzenie światło na pewną wyższą kwestję, dają okazję do lepszego wyjaśnienia swej własnej natury.

Głównego pytania transcendentalnego

część pierwsza.

W jaki sposób jest możliwa czysta matematyka?

§ 6.

Tu oto mamy wielkie i wyprobowane poznanie, już teraz posiadające godny podziwu zakres, na przyszłość zaś obiecujące rozrost nieograniczony, poznanie, któremu całkowicie towarzyszy pewność apodyktyczna, t. j. bezwzględna konieczność, które nie polega więc na podstawach doświadczalnych i jest przeto czystym produktem rozumu, poza tem będąc jeszcze całkowicie syntetycznem. „W jaki też sposób rozum ludzki jest w stanie stworzyć poznanie takie całkowicie a priori?“ Czy zdolność ta wobec tego, że nie opiera się i nie może się opierać na doświadczeniu, nie zakłada jakiejś głęboko ukrytej podstawy poznawczej a priori, która jednak mogłaby się uwidocznić dzięki tym swym działaniom, jeżelibyśmy tylko pilnie śledzili ich pierwsze początki.

§ 7.

Przekonywamy się jednak, iż wszelkie poznanie matematyczne posiada tę cechę swoistą, że pojęcia swe musi naprzód przedstawić w oglądzie, przytem w oglądzie a priori, a więc w takim, który nie jest empiryczny,

lecz czysty, i bez tego środka nie może ono ani nawet kroku uczynić. Stąd sądy jego są zawsze intuicyjne, gdy tymczasem filozofja musi się zadowolić sądami dyskursywnemi z samych tylko pojęć, a swe apodyktyczne nauki może wprawdzie wyjaśniać zapomocą oglądów, lecz nigdy nie jest w stanie wyprowadzić ich z tego źródła. To spostrzeżenie, dotyczące natury matematyki, daje już nam oto wskazówkę co do pierwszego i naczelnego warunku jej możliwości; mianowicie, podstawę matematyki musi stanowić jakiś czysty ogląd, w którym może ona wszystkie swe pojęcia przedstawiać in concreto, a jednak a priori, czyli, jak się to mówi, konstruować *). Gdyby się nam udało odnaleźć ten czysty ogląd i jego możliwość, to łatwo już dałoby się objaśnić, w jaki sposób są możliwe w czystej matematyce zdania syntetyczne a priori, a więc i w jaki sposób jest możliwa sama ta nauka. Albowiem, podobnie jak ogląd empiryczny bez trudności umożliwia to, że zapomocą nowych przez sam ogląd nasuwanych orzeczeń syntetycznie rozszerzamy w doświadczeniu pojęcia nasze, które sobie tworzymy o jakimś przedmiocie oglądu, to toż samo czyni również i czysty ogląd tylko z tą różnicą, że w drugim przypadku sąd syntetyczny będzie a priori pewny oraz apodyktyczny, w pierwszym zaś pewny tylko a posteriori i empirycznie. Empiryczny bowiem ogląd zawiera to tylko, co napotyka się w przypadkowym oglądzie empirycznym, czysty natomiast zawiera to, co w czystym oglądzie

*) Patrz Krytykę str. 713 (tł. pol. str. 578).

z konieczności napotkanem być musi, gdyż, jako ogląd a priori, jest nierozłącznie połączony z pojęciem przed wszelkiem doświadczeniem czyli poszczególnem spostrzeżeniem.

§ 8.

Trudności jednak wydają się wobec tego kroku raczej wzrastać, niż maleć. Teraz bowiem pytanie głosi: w jaki sposób jest możliwe coś a priori oglądać? Ogląd jest to przedstawienie takie, które bezpośrednio zależy od obecności przedmiotu. Dlatego też wydaje się rzeczą niemożliwą coś a priori *pierwotnie oglądać; wtedy* bowiem ogląd musiałby zachodzić bez współczesnej lub uprzedniej obecności przedmiotu, do któregoby się odnosił, a więc nie mógłby być oglądem. Pojęcia wprawdzie posiadają taką naturę, że niektóre z nich, te mianowicie, których treść stanowi tylko *myślenie jakiegoś* przedmiotu wogóle, możemy sobie zupełnie dobrze utworzyć a priori, nie pozostając w bezpośrednim stosunku z przedmiotem, jak np. pojęcie wielkości, przyczyny i t. d.; lecz i takie nawet pojęcia, aby posiąść znaczenie i sens, wymagają pewnego użycia in concreto, t. j. zastosowania do jakiegokolwiek oglądu, dzięki któremu zostaje nam dany ich przedmiot. Lecz w jakiż sposób ogląd przedmiotu może wyprzedzać sam przedmiot?

§ 9.

Gdyby ogląd nasz musiał być tego rodzaju, że przedstawiałby rzeczy tak, jak one są same w sobie, to nie

CZYTELNIA NAUKOWA
w Przemyślu

mógłby mieć miejsca żaden ogląd a priori, lecz byłby on zawsze empiryczny. Albowiem o tem, co jest zawarte w przedmiocie samym w sobie, mogę wiedzieć wtedy tylko, gdy ten jest mi obecny i dany. Zapewne, i wtedy również jest rzeczą niepojętą, w jaki sposób ogląd rzeczy obecnej mógłby mi pozwolić poznać ją tak, jak ona jest sama w sobie, skoro jej własności nie mogą przewędrować do mej władzy przedstawiania sobie. Lecz gdy zgodzimy się nawet na taką możliwość, to jednak tego rodzaju ogląd nie zachodziłby a priori, t. j. przed przedstawieniem sobie przedmiotu; wtedy bowiem nie można byłoby wymyślić żadnej podstawy dla stosunku mego przedstawienia do przedmiotu, chyba że polegałoby ono na natchnieniu. A więc tylko w jeden jedyny sposób jest możliwe, aby ogląd mój wyprzedzał rzeczywistość przedmiotu i zachodził w charakterze poznania a priori, mianowicie, jeżeli nie zawiera on w sobie nic innego, jak tylko formę zmysłowości, wyprzedzającą w podmiocie moim wszelkie rzeczywiste wrażenia, zapomocą których działają na mnie przedmioty. Że przedmioty bowiem zmysłowe mogą być oglądane tylko zgodnie z tą formą zmysłowości — to mogę wiedzieć a priori. Stąd wniosek, że zdania, które dotyczą tylko tej formy oglądu zmysłowego, będą możliwe i ważne dla przedmiotów zmysłowych; jak również i odwrotnie, że oglądy, które są możliwe a priori, dotyczeć mogą zawsze tylko przedmiotów naszych zmysłów.

§ 10.

A więc tylko dzięki formie oglądu zmysłowego możemy rzeczy oglądać a priori, ale przez to też poznajemy jednak przedmioty tylko tak, jak mogą się one nam (naszym zmysłom) zjawiać, lecz nie jakiemi są same w sobie. I to założenie jest bezwarunkowo konieczne, jeżeli możliwość zdań syntetycznych a priori ma być uznana lub też jeżeli ta możliwość ma być zrozumiana i zgóry określona w tym razie, gdy je rzeczywiście napotkamy.

Otóż przestrzeń i czas są temi oglądami, które czysta matematyka kładzie u podstawy wszystkich swych poznań i sądów, występujących jako apodyktyczne i konieczne. Matematyka bowiem musi wszystkie swe pojęcia przedstawić nasamprzód w oglądzie, czysta zaś matematyka w czystym oglądzie, t. j. musi je konstruować. Bez takiego oglądu nie jest ona w stanie kroku uczynić (może bowiem postępować tylko syntetycznie, nie zaś analitycznie, to znaczy przez rozczłonkowanie pojęć), dopóki jej brak będzie mianowicie czystego oglądu, w którym jedynie może być dany materyał do sądów syntetycznych a priori. U podstawy geometrji znajduje się czysty ogląd przestrzeni. Arytmetyka wytwarza nawet swe pojęcia liczb przez kolejne dołączanie jednostek w czasie, przedewszystkiem jednak czysta mechanika może wytworzyć swe pojęcia o ruchu tylko zapomocą przedstawienia czasu. Oba zaś te przedstawienia są to gołe oglądy; jeżeli bowiem z empirycznych oglądów ciał i ich zmian (ruchu) usuniemy wszelki

pierwiastek empiryczny, mianowicie to, co należy do czucia, to pozostanie jeszcze przestrzeń i czas. Są one przeto czystemi oglądami, które stanowią a priori podstawę oglądów empirycznych i dlatego nigdy same nie mogą być usunięte; przez to jednak właśnie, że są one czystemi oglądami, wykazują, że są tylko formami naszej zmysłowości, które muszą wyprzedzać wszelki ogląd empiryczny, t. j. spostrzeżenie rzeczywistych przedmiotów, i zgodnie z któremi można przedmioty poznawać a priori, coprawda wszakże tylko tak, jak się nam one zjawiają.

§ 11.

A więc zadanie niniejszego oddziału jest rozwiązane. Czysta matematyka jest tylko dzięki temu możliwa jako poznanie syntetyczne a priori, że odnosi się jedynie do samych przedmiotów zmysłowych, których ogląd empiryczny ma za podstawę, i to podstawę a priori, czysty ogląd (przestrzeni i czasu). Może zaś on mieć taką podstawę dlatego, że ta nie jest niczem innem, jak gołą formą zmysłowości, która wyprzedza rzeczywiste zjawianie się przedmiotów, gdyż je dopiero faktycznie umożliwia. Ta władza oglądania a priori dotyczy jednak nie materji zjawiska, t. j. tego, co w niem jest czuciem, ta bowiem stanowi czynnik empiryczny, lecz tylko formy zjawiska, przestrzeni i czasu. Gdyby kto miał choćby najmniejsze wątpliwości co do tego, że przestrzeń i czas nie są własnościami, związanemi z rzeczami samemi w sobie, lecz tylko ze stosunkiem tych rzeczy do zmysłowości, to radbym wie-

dzieć, w jaki to sposób można uważać, że możliwe jest wiedzieć a priori, a więc przed wszelkiem zaznajomieniem się z rzeczami, mianowicie zanim jeszcze będą one nam dane, jakie własności musi posiadać ich ogląd — a to jednak właśnie zachodzi tutaj z przestrzenią i czasem. Jest to jednak zupełnie zrozumiałe, jeżeli przestrzeń i czas mają znaczenie tylko jako formalne warunki naszej zmysłowości, przedmioty zaś tylko jako zjawiska; wtedy bowiem formę zjawiska, t. j. czysty ogląd, możemy w samej rzeczy przedstawić sobie z nas samych, t. j. a priori.

§ 12.

Ażeby dodać do tego coś jeszcze jako objaśnienie i potwierdzenie, trzeba tylko przyjrzeć się zwykłemu a niezbędnie koniecznemu postępowaniu geometrów. Wszelkie dowody całkowitej równości dwóch danych figur sprowadzają się w rezultacie do tego, że przystają one do siebie (jedna bowiem może być we wszystkich swych częściach przeniesiona na miejsce drugie) — co oczywiście nie jest niczem innem, jak zdaniem syntetycznem, opartem na bezpośrednim oglądzie; a ogląd ten musi być dany jako czysty i a priori, gdyż w przeciwnym razie nie mogłoby zdanie to uchodzić za apodyktycznie pewne, lecz posiadałoby pewność tylko empiryczną. Znaczyłoby to tylko: w ten sposób zawsze to spostrzegamy, i zdanie to posiada ważność tylko w tych granicach, w jakich rozciągało się dotychczas nasze spostrzeganie. Że przestrzeń zupełna (nie będąca już sama granicą innej przestrzeni) posiada trzy wymiary i że przestrzeń wogóle nie może ich więcej posiadać, to

opiera się na twierdzeniu, że w jednym punkcie nie może się pod prostym kątem przeciąć więcej nad trzy linje; twierdzenia tego jednak nie można zupełnie dowieść z pojęć, lecz polega ono bezpośrednio na oglądzie, przytem na czystym oglądzie a priori, gdyż jest apodyktycznie pewne. To, że możemy wymagać prowadzenia w nieskończoność (in indefinitum) pewnej linji lub przedłużenia do nieskończoności pewnego szeregu zmian (np. przestrzeni, przebieżonych przez ruch) — wszak to już zgóry przypuszcza takie przedstawienie przestrzeni i czasu, które ze względu na to mianowicie, że samo w sobie nie jest niczem ograniczone, może być związane tylko z oglądem, z pojęć bowiem nigdy takiego przedstawienia nie moglibyśmy wywnioskować. *A więc u podstawy matematyki* jednak rzeczywiście znajdują się a priori czyste oglądy, które umożliwią jej syntetyczne i apodyktycznie ważne twierdzenia, i dlatego też nasz transcendentalny wywód pojęć przestrzeni i czasu objaśnia równocześnie możliwość czystej matematyki. Tę matematykę można byłoby wprawdzie uznać, w żadnym jednak razie nie można byłoby jej zrozumieć, gdyby nie ten wywód i gdybyśmy nie pojęli, że „cokolwiek może być dane naszym zmysłom (zewnętrznym — w przestrzeni, wewnętrznemu — w czasie), wszystko to oglądamy tylko tak, jak się nam zjawia, nie zaś jakiem jest samo w sobie“.

§ 13.

Ci, którzy nie mogą jeszcze pozbyć się myśli, że przestrzeń i czas są rzeczywistemi własnościami, zwią-

zanemi z rzeczami samemi w sobie, mogą swą przenikliwość ćwiczyć na niżej podanym parodoksie, a po daremnych próbach jego rozwiązania, gdy przynajmniej na chwil kilka wyzbędą się przesądów, dojdą zapewne do przekonania, że jednak to zniżenie przestrzeni i czasu do gołych form naszego zmysłowego oglądu być może i posiada swoją rację.

Jeżeli dwie rzeczy są całkowicie jednakowe we wszystkich swych częściach, jakie tylko można poznać w każdej z nich zosobna (we wszystkich własnościach, należących do wielkości i jakości), to musi wszak z tego wynikać, że jedną z nich we wszystkich przypadkach i związkach można postawić na miejscu drugiej, przyczem ta zamiana nie spowoduje najmniejszej nawet dostrzegalnej różnicy. I w rzeczywistości tak się ma rzecz w geometrji z płaskiemi figurami; natomiast rozmaite figury kuliste, pomimo owej całkowitej zgodności wewnętrznej, wykazują jednak taką różnicę w zewnętrznym stosunku, że jednej nie można zupełnie przenieść na miejsce drugiej; tak np. dwa trójkąty kuliste obydwóch półkul, mające za wspólną podstawę pewien łuk równika, mogą być zupełnie równe zarówno pod względem boków jak i kątów, tak że w żadnym z nich, jeżeli go opiszemy oddzielnie a przytem kompletnie, nie znajdziemy nic, czegoby równocześnie nie było i w opisie drugiego — a jednak nie można jednego z nich przenieść na miejsce drugiego (mianowicie na przeciwległą półkulę). Więc mamy tu jednak pewną różnicę wewnętrzną, której żaden rozsądek podać nie może jako wewnętrznej i która się przejawia tylko

przez zewnętrzny stosunek w przestrzeni [22]). Lecz przytoczę tu wypadki pospolitsze, które mogą być zaczerpnięte z potocznego życia.

Co też może być do mej ręki lub ucha bardziej podobne i we wszystkich częściach bardziej im równe, niż ich obraz w zwierciadle? A jednak nie mogę ręki takiej, jaką widzę w zwierciadle, przenieść na miejsce jej oryginału; jeżeli bowiem oryginał ten był prawą ręką, to tamta w zwierciadle jest lewą, i obraz prawego ucha jest lewem uchem, które nigdy nie może zająć miejsca pierwszego. Otóż nie mamy tu żadnych różnic wewnętrznych, któreby jakikolwiek rozsądek mógł pomyśleć; a przecież różnice te są wewnętrzne, o ile zmysły uczą, lewa bowiem ręka, pomimo wszelkiej wza*jemnej równości i podobieństwa z ręką* prawą, nie może być jednak zawartą w tych samych co ona granicach (nie mogą przystawać do siebie); rękawicz*ka jednej ręki nie może być użyta* dla drugiej. Jakie jest więc rozwiązanie tego? Oto przedmioty te nie są to przedstawienia rzeczy, jakiemi są one same w sobie i jakiemi poznałby je czysty rozsądek, lecz są to oglądy zmysłowe, t. j. zjawiska, których możliwość polega na stosunku pewnych sa*mych w sobie nieznanych* rzeczy do czegoś innego, mianowicie do naszej zmysłowości. W tej zaś zmysłowości przestrzeń jest formą zewnętrznego oglądu i wewnętrzne wyznaczenie każdej przestrzeni jest możliwe tylko przez wyznaczenie jej zewnętrznego stosunku do całej przestrzeni, której część ona stanowi (stosunku do zmysłu zewnętrznego [23]), t. j. część mo-

żliwa tu jest tylko dzięki całości, co nigdy nie ma miejsca odnośnie do rzeczy samych w sobie, jako przedmiotów samego rozsądku, ma natomiast miejsce, gdy chodzi o same tylko zjawiska. Dlatego też różnicy podobnych i równych, a jednak nie przystających do siebie rzeczy (np. dwóch odwrotnie skręconych ślimaków), nie możemy uczynić zrozumiałą zapomocą żadnego pojęcia, lecz tylko przez stosunek do prawej i lewej ręki, który dotyczy *bezpośrednio oglądu.*

Uwaga I.

Czysta matematyka, a mianowicie czysta geometrja może tylko pod tym warunkiem posiadać realność przedmiotową, że dotyczy jedynie przedmiotów zmysłów, co do których jednak jest niewzruszoną zasadą, że nasze zmysłowe *przedstawienie nie jest zupełnie* przedstawieniem rzeczy samych w sobie, lecz tylko sposobu, w jaki się nam one zjawiają. Z tego jednak wynika nie to, że twierdzenia geometry są wyznaczeniami tworu tylko naszej poetyckiej *fantazji i nie* mogą przeto z pewnością być odniesione do przedmiotów rzeczywistych, lecz to, że mają one z konieczności znaczenie dla przestrzeni, a przeto też i dla wszystkiego, co możemy w przestrzeni napotkać; przestrzeń bowiem nie jest niczem innem, jak formą wszystkich zjawisk zewnętrznych, w której jedynie mogą nam być dane przedmioty zmysłów. Zmysłowość, której formę geometrja przyjmuje za podstawę, jest tem, na czem polega możliwość zjawisk zewnętrznych; nie mogą więc one nigdy zawierać coś innego nad to, co im geometrja

przepisuje. Zupełnie inaczej byłoby, gdyby zmysły musiały przedstawiać sobie przedmioty tak, jak są one same w sobie. Wtedy bowiem z przedstawienia przestrzeni, które geometra wraz z rozlicznemi jej własnościami przyjmuje a priori za podstawę, zupełnie jeszcze nie wynikałoby, że to wszystko wraz z tem, co z tego wywnioskowujemy, musiałoby w ten właśnie sposób zachodzić w przyrodzie. Uważanoby wtedy przestrzeń geometry za czyste zmyślenie i nie uznawanoby jej ważności przedmiotowej; nie można bowiem zupełnie zrozumieć, w jaki sposób rzeczy musiałyby się koniecznie zgadzać z obrazem, który sobie o nich sami z siebie i zgóry tworzymy. Skoro jednak ten obraz lub raczej ten ogląd formalny jest istotną własnością naszej zmysłowości, zapomocą której jedynie bywają nam dane przedmioty, ta zaś zmysłowość przedstawia nie rzeczy same w sobie, lecz tylko ich zjawiska, to już bardzo łatwo daje się pojąć i jest zarazem nieodparcie dowiedzione, że wszystkie zewnętrzne przedmioty naszego świata zmysłowego muszą koniecznie z zupełną dokładnością zgadzać się z twierdzeniami geometrji; zmysłowość bowiem dzięki swej formie zewnętrznego oglądu (przestrzeni), którą zajmuje się geometra, umożliwia dopiero owe przedmioty, jako gołe zjawiska. Pozostanie na zawsze w historji filozofji zjawiskiem godnem uwagi, że istniał okres czasu, kiedy nawet matematycy, będący zarazem filozofami, poczęli wątpić wprawdzie nie o słuszności swych twierdzeń geometrycznych, o ile one dotyczyły tylko przestrzeni, lecz o przedmiotowej ważności i zastosowaniu do przyrody

samego tego pojęcia i wszystkich jego geometrycznych wyznaczeń. Obawiali się bowiem, czy jednak linja w przyrodzie nie składa się z punktów fizycznych, a zatem prawdziwa przestrzeń w przedmiocie z części prostych, chociaż przestrzeń, którą geometra posiada w myśli, w żaden sposób nie mogłaby się z nich składać. Nie doszli oni do poznania tego, że ta przestrzeń w myśli sama umożliwia dopiero przestrzeń fizyczną, t. j. rozciągłość materji; że nie przedstawia ona zupełnie własności rzeczy samych w sobie, lecz tylko formę naszej zmysłowej władzy przedstawiania sobie; że wszystkie przedmioty w przestrzeni są to gołe zjawiska, t. j. nie rzeczy same w sobie, lecz przedstawienia naszego zmysłowego oglądu, i że, ponieważ przestrzeń, jak ją myśli sobie geometra, przedstawia zupełnie dokładnie formę zmysłowego oglądu, którą znajdujemy w sobie a priori i która zawiera w sobie podstawę możliwości wszystkich zjawisk zewnętrznych (co do ich formy), przeto zjawiska te muszą koniecznie i jak najściślej zgadzać się z twierdzeniami geometry, które on wyprowadza nie z jakiegoś zmyślonego pojęcia, lecz z podmiotowej podstawy wszystkich zjawisk zewnętrznych, mianowicie z samej zmysłowości. W ten tylko, a nie w żaden inny sposób może się zabezpieczyć geometra przeciw wszelkim szykanom płytkiej metafizyki co do bezsprzecznej przedmiotowej realności swych twierdzeń, jakkolwiek dziwnemi muszą się one wydać tej metafizyce wobec tego, że nie sięga ona wstecz do źródeł swych pojęć.

CZYTELNIA NAUKOWA
w Przem[illegible]

Uwaga II.

Wszystko, co ma być nam dane jako przedmiot, musi nam być dane w oglądzie. Wszelki jednak ogląd nasz zachodzi tylko przy pośrednictwie zmysłów; rozsądek nic nie ogląda, lecz tylko rozważa. Ponieważ jednak zmysły na zasadzie obecnie wykazanego nie dają nam nigdy i w najmniejszej nawet cząstce poznania rzeczy samych w sobie, lecz tylko ich zjawisk, te zaś są tylko przedstawieniami zmysłowości, „więc wszystkie ciała wraz z przestrzenią, w której się znajdują, muszą być uważane tylko za gołe przedstawienia w nas samych i nie istnieją nigdzie, jak tylko w myślach naszych“. Nie jestże to oczywisty idealizm?

Idealizm polega na twierdzeniu, że niema innych istot poza istotami myślącemi; pozostałe rzeczy, co do których przypuszczamy, że je w oglądzie spostrzegamy, byłyby to tylko przedstawienia w istotach myślących, którym w rzeczywistości nic odpowiadałby żaden przedmiot, znajdujący się zewnątrz nich. Ja natomiast powiadam: Dane nam są rzeczy, jako zewnątrz nas znajdujące się przedmioty naszych zmysłów, tylko że o tem, czem one mogą być same w sobie, nic nie wiemy, a znamy tylko ich zjawiska, t. j. przedstawienia, które one w nas wywołują, działając na nasze zmysły. W ten sposób przyznaję w istocie, że istnieją poza nami ciała, t. j. rzeczy, które, choć ich zupełnie nie znamy ze względu na to, czem mogą być same w sobie, poznajemy jednak dzięki przedstawieniom, otrzymywanym przez ich wpływ na naszą zmysłowość, i którym nada-

jemy nazwę ciała, tak że ten wyraz oznacza tylko zjawisko owego nam nieznanego, mimo to jednak rzeczywistego przedmiotu. Czyż można to nazwać idealizmem? Wszak to jest wprost jego przeciwieństwo.

Że bez ujmy dla rzeczywistego istnienia rzeczy zewnętrznych można o szeregu ich orzeczeń powiedzieć, iż należą nie do tych rzeczy samych w sobie, lecz do ich zjawisk, i nie posiadają poza naszem przedstawieniem własnego istnienia — to jest rzecz powszechnie przyjęta i przyznana już przed L o c k e'm, głównie jednak po nim. Do orzeczeń tych należą: ciepło, barwa, smak i t. d. Co do tego jednak, że oprócz nich dla ważkich przyczyn zaliczam do samych tylko zjawisk również i pozostałe jakości ciał, tak zwane primarias: [24]) rozciągłość, położenie i wogóle przestrzeń ze wszystkiem, co jest z nią związane (nieprzenikliwość czyli materjalność, kształt i t. d.) — to nie można tu przytoczyć jakiejkolwiek racji, że jest to niedopuszczalne. I w tym samym stopniu, jak nie można nazwać idealistą tego, kto chce barwy uważać nie za własności, związane z przedmiotem samym w sobie, lecz tylko za związane ze zmysłem wzroku jako jego modyfikacje, tak samo zupełnie systemu mego nie można nazwać idealistycznym z tego tylko powodu, iż uważam, że więcej jeszcze własności, ba, wszystkie nawet własności, składające się na ogląd ciała, należą tylko do jego zjawiska. Przez to bowiem nie zostaje zniesione istnienie rzeczy, która się zjawia, jak to zachodzi w rzeczywistym idealizmie, lecz tylko zostaje pokazane, że za-

pomocą zmysłów nie możemy zupełnie rzeczy tej poznać tak, jak jest sama w sobie.

Pragnąłbym bardzo wiedzieć, jakiemi musiałyby być moje twierdzenia, aby nie zawierały w sobie idealizmu. Bez wątpienia musiałbym powiedzieć, że przedstawienie przestrzeni nie tylko zupełnie odpowiada stosunkowi, w jakim znajduje się nasza zmysłowość do przedmiotów, to bowiem powiedziałem, lecz że jest ono nawet zupełnie podobne do przedmiotu; twierdzenie, w którem tak samo nie mogę dopatrzeć się żadnego sensu, jak w tem, że czucie barwy czerwonej jest podobne do własności cynobru, który to czucie we mnie wywołuje.

Uwaga III.

Na podstawie powyższego łatwo daje się odeprzeć pewien nietrudny do przewidzenia, lecz błahy zarzut: „że mianowicie na skutek idealności przestrzeni i czasu cały świat zmysłowy zamieniłby się w samą tylko złudę“. Gdy mianowicie nasamprzód wypaczono wszelkie filozoficzne wniknięcie w naturę poznania zmysłowego przez to, że zmysłowość uznano tylko za mętny sposób przedstawiania sobie, zapomocą którego wciąż jeszcze poznawalibyśmy rzeczy takiemi, jakiemi są, tylko bez możności doprowadzenia wszystkiego w takiem naszem przedstawieniu do jasnej świadomości, wtedy myśmy, przeciwnie, dowiedli, że zmysłowość polega nie na tej logicznej różnicy jasności czy niejasności, lecz na genetycznej różnicy pochodzenia samego poznania, gdyż poznanie zmysłowe zupełnie nie przedsta-

wia rzeczy takiemi, jakiemi są, lecz tylko sposób, w jaki działają na nasze zmysły, i że zmysłowość więc daje rozsądkowi do rozważania tylko zjawiska, lecz nie same rzeczy. Otóż po tem niezbędnem sprostowaniu podnosi się zarzut, pochodzący z niedającego się wybaczyć i prawie rozmyślnego złego zrozumienia, ten mianowicie, jakoby mój system zamieniał wszystkie rzeczy świata zmysłowego w samą tylko złudę.

Gdy jest nam dane zjawisko, to mamy jeszcze zupełną swobodę sądzić na jego podstawie o rzeczy, jak chcemy. Zjawisko mianowicie polegało na zmysłach, to zaś osądzenie na rozsądku, i pytanie na tem tylko polega, czy w wyznaczeniu przedmiotu zawarta jest prawda, czy też nie. Różnica zaś między prawdą a marzeniem polega nie na własności przedstawień, odnoszących się do przedmiotów, te bowiem w obydwóch przypadkach są jednakowe, lecz tylko na powiązaniu tych przedstawień według prawideł, wyznaczających związek ich w pojęciu przedmiotu, oraz na możliwości czy niemożliwości ich współistnienia w jednem doświadczeniu. I nie jest tu *zupełnie winą zjawisk, jeżeli* poznanie nasze złudę za prawdę bierze, t. j. jeżeli ogląd, przez który dany jest nam przedmiot, uważa się za pojęcie przedmiotu lub też za pojęcie jego istnienia, które to istnienie tylko rozsądek może pomyśleć. Zmysły przedstawiają nam bieg planet, już to jako postępowy, już to jako wsteczny, i niema w tem ani błędu, ani też prawdy; dopóki bowiem przestajemy na tem, że jest to początkowo tylko zjawisko, to nie wydajemy jeszcze zupełnie sądu o przedmiotowej naturze

ich ruchu. Ponieważ jednak łatwo powstać może błędny sąd, jeżeli rozsądek nie stara się zapobiec temu, by ten podmiotowy sposób przedstawiania sobie nie był uważany za przedmiotowy, przeto mówimy: planety pozornie poruszają się wstecz. Lecz pozór ten przypada nie na rachunek zmysłów, lecz rozsądku, gdyż jemu jedynie przystoi wydawać na podstawie zjawiska sąd przedmiotowy.

W ten sposób, gdybyśmy nawet zupełnie nie zastanawiali się nad pochodzeniem naszych przedstawień, a nasze oglądy zmysłowe, bez względu na to, co w sobie zawierają, wiązali w przestrzeni i czasie według prawideł związku wszelkiego poznania w jednem doświadczeniu, to już wtedy mogłaby powstać złuda zwodnicza albo też prawda w zależności od tego, czy bylibyśmy nieostrożni czy też przezorni; dotyczą one bowiem jedynie tylko użycia przedstawień zmysłowych przez rozsądek, nie zaś ich pochodzenia. Podobnież, gdy uważam wszystkie przedstawienia zmysłów wraz z ich formą, mianowicie przestrzenią i czasem, tylko za zjawiska, przestrzeń zaś i czas za gołą formę zmysłowości, która poza zmysłowością zupełnie się nie napotyka w przedmiotach, i gdy posługuję się temi przedstawieniami tylko w związku z możliwem doświadczeniem, to to, że uważam je za same zjawiska, w najmniejszym nawet stopniu nie uwodzi mnie w kierunku błędu i nie zawiera złudy; mogą one bowiem pomimo tego prawidłowo wiązać się z sobą w doświadczeniu według prawideł prawdy. W ten sposób wszystkie twierdzenia geometrji, dotyczące przestrzeni, są

również ważne dla wszystkich przedmiotów zmysłów, a więc ze względu na wszelkie możliwe doświadczenie, niezależnie od tego, czy przestrzeń uważam za gołą formę zmysłowości, czy też za coś, co tkwi w samych rzeczach — choć tylko w pierwszym przypadku pojąć mogę, w jaki sposób jest możliwe owe twierdzenia wydawać a priori o wszystkich przedmiotach zewnętrznego oglądu; poza tem pozostaje wszystko ze względu na wszelkie możliwe doświadczenie w tym samym stanie, jak gdybym zupełnie nie dokonał owego odstępstwa od pospolitego mniemania.

Gdy jednak ośmielę się wyjść z mojemi pojęciami przestrzeni i czasu poza wszelkie możliwe doświadczenie, a to jest nie do uniknięcia, jeżeli podaję je za własności związane z rzeczami samemi w sobie (cóż bowiem może mi wtedy przeszkodzić uważać je jednak za ważne w stosunku do tych samych rzeczy i wtedy również, gdyby nawet zmysły nasze były inaczej urządzone i odpowiadały im lub też nie odpowiadały?), wtedy powstać może *poważny błąd, polegający na* złudzeniu, gdyż podałbym za powszechnie ważne to, co było tylko warunkiem oglądu rzeczy, związanym jedynie z moim podmiotem, i było w sposób pewny ważnem dla *wszystkich przedmiotów zmysłów,* a więc dla wszelkiego możliwego doświadczenia, uczyniłbym zaś to dlatego, że odniósłbym pojęcia przestrzeni i czasu do rzeczy samych w sobie, zamiast ograniczyć je do warunków doświadczenia.

Jest więc wielkim błędem przypuszczać, że nauka moja o idealności przestrzeni i czasu przekształca cały

świat zmysłowy w złudę; przeciwnie, stanowi ona jedyny środek, aby jednemu z najważniejszych poznań, temu mianowicie, które wykłada a priori matematyka, zabezpieczyć zastosowanie do rzeczywistych przedmiotów i zapobiec, by nie uważano go za samo tylko złudzenie. Bez tego bowiem spostrzeżenia byłoby rzeczą niemożliwą zadecydować, czy też oglądy przestrzeni i czasu, nie zaczerpnięte przez nas z żadnego doświadczenia, a przecież a priori tkwiące w naszem przedstawieniu, nie są tylko stworzonemi przez nas samych urojeniami, którym żaden przedmiot, przynajmniej w sposób dorównany nie odpowiada, czy więc sama geometrja nie jest złudą; gdy tymczasem jej bezsprzeczną ważność ze względu na wszystkie przedmioty świata zmysłowego myśmy mogli wykazać dlatego właśnie, że są to tylko zjawiska.

Po drugie, jest wielkim błędem przypuszczać, że te moje zasady zamiast stwarzać prawdę doświadczenia mają zamieniać je w samą tylko złudę przez to, że z przedstawień zmysłów czynią zjawiska; przeciwnie, stanowią one jedyny środek, aby zapobiec złudzie transcendentalnej, która oddawna wprowadzała w błąd metafizykę i prowadziła ją do dziecinnych usiłowań uganiania się za bańkami mydlanemi, właśnie przez to, że zjawiska, będące jednak tylko samemi przedstawieniami, brano za rzeczy same w sobie; stąd zaś wynikły wszystkie owe zadziwiające wystąpienia antynomji rozumu, o której później wspomnę, a która zostaje usunięta przez tę jedną uwagę, mianowicie, że zjawisko, dopóki go używamy w doświadczeniu, daje

prawdę, natomiast skoro tylko przekracza granice doświadczenia i staje się transcendentnem, daje samą jeno złudę.

Ponieważ więc rzeczom, które przedstawiamy sobie zapomocą zmysłów, pozostawiam ich rzeczywistość i tylko nasz zmysłowy ogląd tych rzeczy ograniczam w tym kierunku, że on nigdzie, nawet w czystych oglądach przestrzeni i czasu, nie przedstawia czegoś więcej, jak tylko zjawisko owych rzeczy, nigdy jednak własności ich samych w sobie, przeto niema tu zupełnie powszechnej złudy, którąbym w zmyśleniu przypisywał naturze, i protest mój przeciwko przypisywaniu mi idealizmu jest tak zwięzły i jasny, że mógłby się wydawać nawet zbytecznym, gdyby nie było niepowołanych sędziów, którzy dla wszystkiego, co odbiega od ich opacznego, choć pospolitego mniemania, radziby mieć jakąś dawną nazwę, a nigdy nie wydają sądu o duchu nazw filozoficznych, lecz tylko trzymają się liter, wobec czego też są gotowi swe własne urojenia stawiać na miejscu pojęć dobrze określonych i w ten sposób wypaczać je i zniekształcać. Albowiem to, że sam tej swojej teorji nadałem nazwę idealizmu transcendentalnego, nie może nikogo upoważniać do mieszania tego idealizmu z empirycznym idealizmem Descartes'a [25]) (chociaż ten był tylko zagadnieniem, którego nierozwiązalność dawała — według mniemania Descartes'a—każdemu swobodę zaprzeczać istnienia świata cielesnego, gdyż nigdy nie mogło to być rozstrzygnięte w sposób zadowalający) lub z mistycznym i fantastycznym idealizmem Berkeley'a [26]), (przeciwko

CZYTELNIA NAUKOWA
w Przemyślu

któremu, jak i przeciwko innym podobnym urojeniom krytyka nasza zawiera raczej właściwe antydotum). Ten bowiem idealizm, w ten sposób przeze mnie nazwany, nie dotyczył istnienia rzeczy (a powątpiewanie o tem stanowi właściwie idealizm w przyjętem znaczeniu), gdyż wątpić o niem nigdy mi na myśl nie przyszło, lecz tylko zmysłowego przedstawienia rzeczy, do czego przedewszystkiem należy przestrzeń i czas; i co do nich to, a więc wogóle co do wszystkich zjawisk wykazałem tylko, że nie są one rzeczami (a tylko samemi sposobami przedstawiania sobie) ani też własnościami, należącemi do rzeczy samych w sobie. Temu zaś błędnemu zrozumieniu powinien był zapobiec wyraz transcendentalny, który u mnie nigdy nie oznacza stosunku naszego poznania do rzeczy, lecz tylko do władzy poznawczej. Gdyby ta nazwa jednak i nadal dawać miała powód do błędnego zrozumienia, to wolę ją cofnąć i nazwę lepiej ten idealizm krytycznym. Jeżeli jednak istotnie zasługuje na odrzucenie idealizm, który rzeczywiste rzeczy (nie zjawiska) zamienia w przedstawienia tylko, to jak nazwać taki idealizm, który odwrotnie same tylko przedstawienia czyni rzeczami? [27]) Myślę, że można go nazwać idealizmem marzącym w odróżnieniu od poprzedniego, który niechaj nosi nazwę fantazjującego; obydwa je miał pohamować mój, zwany transcendentalnym, lepiej krytyczny idealizm.

Głównego pytania transcendentalnego

część druga.

W jaki sposób jest możliwe czyste przyrodoznawstwo?

§ 14.

Przyroda jest to istnienie rzeczy, o ile jest ono wyznaczone według praw powszechnych. Jeżeliby przyroda miała oznaczać istnienie rzeczy samych w sobie, to nigdy nie moglibyśmy jej poznać a priori, ani a posteriori. Nie moglibyśmy jej poznać a priori, bo w jakiż sposób chcielibyśmy wiedzieć, co przynależy rzeczom samym w sobie, skoro tego nigdy nie można osiągnąć przez rozczłonkowanie naszych pojęć (przez sądy analityczne), chcę bowiem wiedzieć nie o tem, co jest zawarte w mojem pojęciu o pewnej rzeczy (to bowiem należy do logicznej istoty pojęcia), lecz o tem, co się w rzeczywistości rzeczy dołącza do tego pojęcia i przez co jest wyznaczona sama rzecz poza mojemi pojęciami. Rozsądek mój wraz z warunkami, przy których jedynie może on powiązać wyznaczenia rzeczy w ich istnieniu, nie przepisuje samym rzeczom żadnych prawideł; rzeczy te nie stosują się do mego rozsądku, lecz rozsądek mój musiałby się do nich stosować, musiałby więc one dane mi być uprzednio, ażeby wyznaczenia te można było od nich zaczerpnąć, lecz wtedy nie poznawalibyśmy a priori.

Również i a posteriori byłoby niemożliwe takie poznanie przyrody rzeczy samych w sobie. Bo jeżeli doświadczenie pouczyć mię ma o prawach, którym podlega istnienie rzeczy, to prawa te, o ile dotyczą rzeczy samych w sobie, musiałyby przysługiwać im koniecznie i poza mojem doświadczeniem. Otóż doświadczenie poucza mię wprawdzie o tem, co tu istnieje i jak istnieje, nigdy jednak, że to musi istnieć koniecznie tak, a nie inaczej. A więc nigdy nie może ono pouczać o przyrodzie rzeczy samych w sobie.

§ 15.

Jesteśmy jednak rzeczywiście w posiadaniu czystego przyrodoznawstwa, które a priori i z wszelką koniecznością, wymaganą dla zdań apodyktycznych, wykłada prawa, którym podlega przyroda. Trzeba mi tu tylko powołać na świadka tę propedeutykę nauki o przyrodzie, która pod nazwą ogólnego przyrodoznawstwa poprzedza wszelką fizykę (która się opiera na zasadach empirycznych). Znajdziemy tam matematykę, zastosowaną do zjawisk, oraz czysto dyskursywne zasady (z pojęć), które stanowią część filozoficzną czystego poznania przyrody. Jest jednak w niej poza tem nic jedno również, co nie jest zupełnie czyste i niezależne od źródeł doświadczalnych: jak np. pojęcie ruchu, nieprzenikliwości (na czem opiera się empiryczne pojęcie materji), bezwładności i inne pojęcia, które nie pozwalają uważać jej za zupełnie czyste przyrodoznawstwo. Przytem dotyczy ona tylko przedmiotów zmysłów zewnętrznych, a więc nie przedstawia przykładu

ogólnego przyrodoznawstwa w ścisłem tego słowa znaczeniu; ono bowiem musi podciągnąć pod prawa powszechne naturę wogóle, niezależnie od tego, czy dotyczy ona przedmiotu zmysłów zewnętrznych, czy zmysłu wewnętrznego (zarówno przedmiotu fizyki, jak i psychologji). Między zasadami owej ogólnej fizyki znajdują się jednak niektóre zasady, które rzeczywiście posiadają żądaną przez nas ogólność: jak np. twierdzenie, że substancja pozostaje i jest trwałą, że wszystko, co się staje, zawsze bywa zgóry wyznaczone przez pewną przyczynę według praw stałych i t. d. Mamy tu rzeczywiście ogólne prawa przyrody, które utrzymują się całkowicie a priori. Istnieje więc faktycznie czyste przyrodoznawstwo, i zachodzi oto pytanie: w jaki sposób jest ono możliwe?

§ 16.

Wyraz przyroda przyjmuje inne jeszcze znaczenie, określające mianowicie przedmiot; gdy tymczasem w znaczeniu powyższem zaznaczał on tylko prawidłowość wyznaczeń istnienia rzeczy wogóle. A więc przyroda, rozpatrywana materialiter, jest to ogół wszystkich przedmiotów doświadczenia. Z taką tylko przyrodą mamy tu do czynienia, bo inaczej, gdyby miały być poznane co do swej przyrody rzeczy, które nie mogą nigdy stać się przedmiotami doświadczenia, to zmusiłyby nas one do pojęć, których znaczenie nigdy nie mogłoby być dane in concreto (na jakimś przykładzie w możliwem doświadczeniu), i o przyrodzie tych rzeczy musielibyśmy tworzyć sobie same takie pojęcia, co

do których zupełnie nie można byłoby rozstrzygnąć, czy są one realne, t. j. czy rzeczywiście odnoszą się do przedmiotów, czy też są tylko tworami myśli. Poznanie tego, co nie może być przedmiotem doświadczenia, byłoby hiperfizyczne, a z takiem poznaniem nie mamy tu nic zgoła do czynienia, lecz tylko z poznaniem przyrody, którego realność może być potwierdzona przez doświadczenie, aczkolwiek jest ono możliwe a priori i wyprzedza wszelkie doświadczenie.

§ 17.

Czynnikiem formalnym przyrody w tem znaczeniu ściślejszem jest zatem prawidłowość wszystkich przedmiotów doświadczenia i, o ile poznajemy ją a priori, ich konieczna prawidłowość. Lecz dopiero co wykazaliśmy, że prawa przyrody nie mogą być nigdy poznane a priori na przedmiotach, o ile je rozpatrujemy nie w związku z możliwem doświadczeniem, lecz jako rzeczy same w sobie. Mamy też jednak tutaj do czynienia nie z rzeczami samemi w sobie (ich własności zostawiamy tu na uboczu), lecz tylko z rzeczami jako przedmiotami możliwego doświadczenia; ich to ogół jest właśnie tem, co nazywamy tutaj przyrodą. I oto zapytuję, czy, jeżeli mowa o możliwości apriorycznego poznania przyrody, lepiej jest zadanie w ten sposób postawić: w jaki sposób możliwe jest poznać a priori konieczną prawidłowość rzeczy, jako przedmiotów doświadczenia, czy też w taki: w jaki sposób możliwe jest poznać a priori konieczną prawidłowość samego do-

świadczenia ze względu na wszystkie jego przedmioty wogóle?

Przy bliższem rozpatrzeniu widzimy, że rozwiązanie tej kwestji, czy ją przedstawimy w ten czy w inny sposób, wypadnie zupełnie jednakowo ze względu na czyste przyrodoznawstwo (które właściwie stanowi tu punkt środkowy kwestji). Albowiem prawa podmiotowe, przy których jedynie możliwe jest poznanie doświadczeniowe rzeczy, mają również ważność dla tych rzeczy, jako przedmiotów możliwego doświadczenia (naturalnie jednak nie dla nich, jako rzeczy samych w sobie, któremi wszakże tutaj nie zajmujemy się zupełnie). Jest zupełnie to samo, czy powiem: nigdy sąd spostrzeżeniowy nie może uchodzić za doświadczenie bez pomocy prawa, głoszącego, że gdy spostrzegamy jakieś zdarzenie, to odnosimy je do czegoś, co je poprzedza i po czem ono według powszechnego prawidła następuje — czy też wyrażę się w ten sposób: wszystko, o czem doświadczenie uczy, że się zdarza, musi mieć jakąś przyczynę.

Stosowniej jest jednakże obrać pierwszą formułę. Ponieważ bowiem a priori i przed wszelkiemi danemi przedmiotami posiadać możemy poznanie tych warunków, przy których jedynie możliwe jest doświadczenie co do tych przedmiotów, nigdy jednak poznanie tego, jakim też prawom są one poddane same w sobie bez związku z możliwem doświadczeniem, więc przyrodę rzeczy w ten tylko sposób a priori badać będziemy mogli, że zbadamy warunki i powszechne (choć podmiotowe) prawa, przy których jedynie takie poznanie jest

możliwe jako doświadczenie (według samej tylko formy), i zgodnie z tem określimy możliwość rzeczy, jako przedmiotów doświadczenia. Gdybym atoli obrał drugi sposób wyrażania się i a priori szukał warunków, przy których możliwą jest przyroda jako przedmiot doświadczenia, to mógłbym łatwo wpaść w nieporozumienie i wyobrazić sobie, że mam tu mówić o przyrodzie, jako rzeczy samej w sobie, a wtedy rzucałbym się bezowocnie w nieskończonych usiłowaniach, by odszukać prawa dla rzeczy, co do których żadnych nie posiadam danych.

Będziemy tu przeto mieli do czynienia tylko z doświadczeniem i powszechnemi oraz a priori danemi warunkami jego możliwości i stąd określimy przyrodę, jako całkowity przedmiot wszelkiego możliwego doświadczenia. Sądzę, *że będę zrozumiany*: nie mam tutaj na myśli prawideł obserwacji przyrody, która już jest dana, te bowiem zgóry już przypuszczają doświadczenie; *a więc idzie mi nie o to*, w jaki sposób (przez doświadczenie) możemy od przyrody nauczyć się jej praw, wtedy bowiem nie byłyby to prawa a priori i nie przedstawiałyby czystego przyrodoznawstwa; lecz idzie mi o to, w jaki sposób warunki apriorycznе możliwości doświadczenia są równocześnie źródłem, z którego muszą być wyprowadzone wszystkie powszechne prawa przyrody.

§ 18.

Musimy tedy przedewszystkiem zauważyć, że, aczkolwiek wszystkie sądy doświadczeniowe są empirycz-

ne, t. j. podstawę mają w bezpośredniem spostrzeżeniu zmysłowem, to jednak odwrotnie nie wszystkie sądy empiryczne są już tem samem sądami doświadczeniowemi, lecz że ponad czynnik empiryczny i wogóle ponad to, co jest dane oglądowi zmysłowemu, muszą się dołączyć tu jeszcze specjalne pojęcia, początek swój mające całkowicie a priori w czystym rozsądku, pod które nasamprzód podciągnięte być może wszelkie spostrzeżenie, a następnie za ich pośrednictwem zamienione w doświadczenie.

Sądy empiryczne, o ile posiadają przedmiotową ważność, są sądami doświadczeniowemi; te zaś, które są tylko podmiotowo ważne, nazywam sądami tylko spostrzeżeniowemi. Te ostatnie nie potrzebują żadnego czystego pojęcia rozsądkowego, lecz tylko logicznego powiązania spostrzeżenia w myślącym podmiocie. Pierwsze natomiast sądy wymagają zawsze ponad przedstawienia zmysłowego oglądu jeszcze specjalnych, w rozsądku pierwotnie zrodzonych pojęć, które właśnie czynią to, że sąd doświadczeniowy jest przedmiotowo ważny.

Wszystkie nasze sądy są początkowo tylko sądami spostrzeżeniowemi; są one ważne tylko dla nas, t. j. dla naszego podmiotu, i tylko później nadajemy im nowy stosunek, mianowicie stosunek do przedmiotu, i chcemy, żeby taki sąd był również zawsze ważny dla nas i tak samo również dla każdego; jeżeli bowiem sąd zgodny jest z przedmiotem, to wszystkie sądy o tym samym przedmiocie muszą być również i między sobą zgodne, i w ten sposób przedmiotowa ważność sądu

doświadczeniowego nie oznacza nic innego nad jego konieczną ważność powszechną. Ale i odwrotnie, jeżeli znajdujemy przyczynę, dla której uważamy pewien sąd za powszechnie ważny w sposób konieczny (a nie polega to nigdy na spostrzeżeniu, lecz tylko na czystem pojęciu rozsądkowem, pod które podciągnięte jest spostrzeżenie), to musimy uważać go również za przedmiotowy, t. j. uważać, że nie wyraża on tylko stosunku spostrzeżenia do podmiotu, lecz pewną własność przedmiotu; nie byłoby bowiem powodu, dlaczegoby sądy innych musiały koniecznie zgadzać się z moim sądem, gdyby nie jedność przedmiotu, do którego się wszystkie te sądy odnoszą, z którym się zgadzają, i dlatego też wszystkie między sobą zgadzać się muszą.

§ 19.

A więc przedmiotowa ważność i konieczna ważność powszechna (dla każdego) są to pojęcia zamienne, i choć przedmiotu w sobie nie znamy, to jednak, jeżeli uznajemy sąd pewien za powszechnie ważny, a więc i za konieczny, rozumiemy przez to właśnie jego ważność przedmiotową. Dzięki temu sądowi poznajemy przedmiot (choć zresztą pozostaje on nieznanym co do tego, jakim jest sam w sobie) przez powszechnie ważne i konieczne powiązanie danych spostrzeżeń; a że to ma miejsce z wszystkiemi przedmiotami zmysłowemi, przeto sądy doświadczeniowe czerpać będą swą ważność przedmiotową nie z bezpośredniego poznania przedmiotu (gdyż takie jest niemożliwe), lecz tylko z warunku powszechnej ważności sądów empirycz-

nych, nigdy, jak powiedzieliśmy, nie polegającej na empirycznych i wogóle zmysłowych warunkach, lecz na czystem pojęciu rozsądkowem. Przedmiot pozostaje sam w sobie zawsze nieznany; gdy jednak dzięki pojęciu rozsądkowemu powiązanie przedstawień, których on dostarcza naszej zmysłowości, zostaje wyznaczone jako powszechnie ważne, to przez ten stosunek zostaje wyznaczony przedmiot i sąd jest przedmiotowy.

Chcemy to wyjaśnić. Że pokój jest ciepły, cukier — słodki, piołun zaś gorzki*), są to sądy ważne tylko podmiotowo. Nie wymagam zupełnie, abym zawsze był tego zdania lub żeby każdy inny człowiek był tego samego zdania, co ja; sądy te wyrażają tylko stosunek dwóch czuć do tego samego podmiotu, mianowicie do mnie samego, a i to tylko w moim obecnym stanie spostrzegania, i dlatego też nie mają one posiadać ważności dla przedmiotu — takie sądy nazywam sądami spo-

---

*) Chętnie przyznaję, że przykłady te nie przedstawiają takich sądów spostrzeżeniowych, które staćby się mogły kiedykolwiek sądami *doświadczeniowemi*, nawet *gdybyśmy* dodali do nich pojęcie rozsądkowe; albowiem sądy te odnoszą się tylko do uczucia, które każdy uznaje jako podmiotowe tylko i które przeto nigdy nie powinno być przypisane przedmiotowi, i dlatego też nigdy nie mogą one stać się przedmiotowemi. Pragnąłem tylko narazie dać przykład sądu, który jest ważny tylko podmiotowo i nie zawiera w sobie żadnej podstawy do koniecznej ważności powszechnej, a przez to i do związku z przedmiotem. Przykład sądów spostrzeżeniowych, które dzięki dołączonemu pojęciu rozsądkowemu stają się sądami doświadczeniowemi, jest podany w najbliższej uwadze.

strzeżeniowemi. Zupełnie inaczej rzecz się ma z sądem doświadczeniowym. Czego doświadczenie uczy mię przy pewnych okolicznościach, tego uczyć musi mię zawsze i tak samo każdego, i ważność jego nie ogranicza się do podmiotu lub jego ówczesnego stanu. Dlatego wszystkie tego rodzaju sądy wypowiadam jako przedmiotowo ważne; np. gdy mówię: powietrze jest sprężyste, to sąd ten jest początkowo tylko spostrzeżeniowy, zestawiam tu tylko wzajemnie dwa czucia swych zmysłów. Jeżeli zaś chcę, żeby sąd ten mógł być nazwany doświadczeniowym, to wymagam, by to powiązanie podlegało warunkowi, który czyni je powszechnie ważnym. Chcę więc, by zawsze, i każdy tak samo musiał te same spostrzeżenia przy tych samych okolicznościach łączyć koniecznie.

§ 20.

Będziemy przeto musieli rozczłonkować doświadczenie wogóle, ażeby zobaczyć, co zawiera się w tym wytworze zmysłów i rozsądku, i w jaki sposób jest też możliwy sąd doświadczeniowy. U podstawy znajduje się tu ogląd, którego jestem świadom, t. j. spostrzeżenie (perceptio), należące tylko do zmysłów. Po drugie jednak należy do tego również sądzenie (które tylko rozsądkowi przynależy). Otóż to sądzenie może być dwojakie: po pierwsze, jeżeli tylko porównywam spostrzeżenia i łączę je w świadomości swego stanu, lub po drugie, jeżeli je łączę w świadomości wogóle. Pierwszy sąd jest tylko sądem spostrzeżeniowym i jako taki posiada tylko podmiotową ważność; przedstawia on

tylko powiązanie spostrzeżeń w stanie mego umysłu, bez stosunku do przedmiotu. Dlatego też do doświadczenia nie wystarcza, jak to sobie pospolicie wyobrażają, spostrzeżenia porównywać i zapomocą sądzenia wiązać w świadomości; w ten sposób nie powstaje żadna powszechna ważność oraz konieczność sądu, dzięki którym jedynie sąd może być przedmiotowo ważnym i być doświadczeniem.

Zachodzi więc uprzednio jeszcze zupełnie inny sąd, zanim spostrzeżenie stać się może doświadczeniem. Dany ogląd musi być podciągnięty pod pewne pojęcie, które wyznacza formę sądzenia wogóle ze względu na ogląd, empiryczną świadomość tego ostatniego łączy w świadomości wogóle i w ten sposób sądom empirycznym udziela powszechnej ważności. Pojęcie tego rodzaju jest czystem pojęciem rozsądkowem a priori, które nie czyni nic innego nad to, że tylko wyznacza oglądowi ten sposób wogóle, w jaki może on służyć do sądzenia. Niechaj tego rodzaju pojęciem będzie pojęcie przyczyny, wtedy określa ono ze względu na sądzenie wogóle ten ogląd, który jest pod nie podciągnięty, np. ogląd powietrza, a mianowicie, że pojęcie powietrza ze względu na rozprężanie się służy w sądzie hipotetycznym jako poprzednik w stosunku do następnika. A więc pojęcie przyczyny jest to czyste pojęcie rozsądkowe, które całkowicie się różni od wszelkiego możliwego spostrzeżenia i służy tylko w tym celu, by przedstawienie przez nie objęte określić ze względu na sądzenie wogóle i w ten sposób umożliwić sąd ważny powszechnie.

Otóż zanim z sądu spostrzeżeniowego będzie mógł powstać sąd doświadczeniowy, nasamprzód jest wymagane, aby spostrzeżenie było podciągnięte pod jedno z takich pojęć rozsądkowych; np. powietrze podpada pod pojęcie przyczyny, które określa sąd o powietrzu ze względu na rozprężanie się jako hipotetyczny *). Przez to przedstawiamy to rozprężanie się nie jako należące tylko do mego spostrzegania powietrza w pewnym moim stanie lub w szeregu moich stanów, czy też jako należące do stanu spostrzegania innych [28]), lecz jako należące do tego spostrzegania w sposób konieczny; i sąd: powietrze jest sprężyste, staje się powszechnie ważnym i przez to dopiero sądem doświadczeniowym, że poprzedzają go pewne sądy, które podciągają ogląd powietrza pod pojęcie przyczyny i skutku, a przez to określają spostrzeżenia nie tylko ze względu na ich stosunek wzajemny w moim podmiocie, lecz ze względu na formę sądzenia wogóle (tutaj ze względu

---

*) Ażeby mieć przykład łatwiej zrozumiały, weźmy następujący: Jeżeli słońce oświeca kamień, wtedy ten się ogrzewa. Ten sąd jest sądem tylko spostrzeżeniowym i nie zawiera konieczności, bez względu na to, że sam mogłem to spostrzegać nie wiem jak często i również często mogli to spostrzegać inni; spostrzeżenia okazują się tu tylko zwykle w ten sposób połączone. Jeżeli jednak powiadam: Słońce ogrzewa kamień, to dołącza się tu do spostrzeżenia jeszcze pojęcie rozsądkowe przyczyny, które wiąże w sposób konieczny pojęcie ciepła z pojęciem światła słonecznego, i wtedy sąd syntetyczny w sposób konieczny staje się ważny powszechnie, a więc przedmiotowy, i ze spostrzeżenia przekształca się w doświadczenie.

du na formę hipotetyczną), i w ten sposób czynią sąd empiryczny powszechnie ważnym.

Jeżeli rozczłonkujemy wszystkie swoje sądy syntetyczne, o ile mają one przedmiotową ważność, to się okaże, że nigdy nie składają się z samych oglądów, tylko przez porównanie, jak to się pospolicie mniema, powiązanych w sądzie, lecz że byłyby one niemożliwe, gdyby nie dołączyło się tu do pojęć oderwanych od oglądu jeszcze czyste pojęcie rozsądkowe, pod które zostały podciągnięte owe pojęcia i w ten sposób dopiero powiązane w sądzie przedmiotowo ważnym. Nawet sądy czystej matematyki w jej najprostszych pewnikach nie są z pod tego warunku wyjęte. Zasada: linja prosta jest najkrótszą między dwoma punktami, zakłada, że linja jest podciągnięta pod pojęcie wielkości, które z pewnością nie jest samym tylko oglądem, lecz siedlisko swe ma jedynie w rozsądku i poto służy, by, mając na uwadze sądy, które mogą być o oglądzie (linji) wydane, określić ten ogląd ze względu na ich ilość, a mianowicie wielość (jako judicia pluralitiva) *) [29]), albowiem przez sądy takie rozumiemy, że

*) Tak wolałbym widzieć nazwanemi sądy, zwane w logice particularia [29]). Ostatnia bowiem nazwa zawiera już w sobie myśl, że nie są one powszechne. Kiedy jednak zaczynam od jedności (w sądach jednostkowych) i w ten sposób posuwam się do wszystkości, to stosunku do wszystkości nie mogę tu jeszcze wprowadzać; myślę tu tylko wielość bez wszystkości, lecz nie wyjątek z wszystkości. Jest to potrzebne, jeżeli momenty logiczne mamy podłożyć pod czyste pojęcia rozsądkowe; w logicznem jednak użyciu może wszystko zostać po dawnemu.

w danym oglądzie zawiera się ten czynnik jednorodny.

§ 21.

Ażeby więc oto wyłożyć możliwość doświadczenia, o ile opiera się ono na czystych pojęciach rozsądkowych a priori, musimy nasamprzód przedstawić w zupełnej tablicy to, co należy do sądów wogóle oraz rozmaite w nich momenty rozsądku; albowiem najściślej równolegle do tych momentów wypadną czyste pojęcia rozsądkowe, które nie są niczem więcej, jak pojęciami *o oglądach wogóle*, o ile te ze względu na jeden lub drugi moment sądu są określone same w sobie, a więc w sposób konieczny i powszechnie ważny. Przez to będą też zupełnie ściśle określone zasady a priori możliwości wszelkiego doświadczenia, jako przedmiotowo ważnego poznania empirycznego. Nie są one bowiem *niczem innem, jak twierdzeniami, które wszelkie spostrzeżenie (zgodnie z pewnemi ogólnemi warunkami oglądu)* podciągają pod owe czyste pojęcia rozsądkowe.

Tablica logiczna sądów.

1.

Co do ilości

Ogólne
Szczegółowe
Jednostkowe

2.

Co do jakości

Twierdzące
Przeczące
Nieskończone

3.

Co do stosunku

Kategoryczne
Hipotetyczne
Rozłączne

4.

Co do sposobowości

Problematyczne
Asertoryczne
Apodyktyczne.

Tablica transcendentalna

pojęć rozsądkowych.

1.

Co do ilości

Jedność (miara)
Wielość (wielkość)
Wszystkość (całość)

2.

Co do jakości

Realność
Przeczenie
Ograniczenie

3.

Co do stosunku

Substancja
Przyczyna
Wspólność

4.

Co do sposobowości

Możliwość
Istnienie
Konieczność

Czysta tablica fizjologiczna

ogólnych zasad przyrodoznawstwa.

1.

Pewniki
oglądu

2.

Antycypacje
spostrzeżenia

3.

Analogje
doświadczenia

4.

Postulaty empirycznego myślenia wogóle.

§ 21 a.

Ażeby wszystko, co się dotychczas mówiło, ująć w jedno pojęcie, trzeba nasamprzód przypomnieć czytelnikom, że nie idzie tu o powstawanie doświadczenia, lecz o to, co się w niem zawiera. Pierwszy punkt należy do psychologji empirycznej i nawet tam nie mógłby nigdy być należycie rozwinięty bez punktu drugiego, który należy do krytyki poznania, a specjalnie rozsądku.

Doświadczenie składa się z oglądów, które należą do zmysłowości, i z sądów, które są jedynie sprawą rozsądku. Te jednak sądy, które rozsądek tworzy jedynie z oglądów zmysłowych, są jeszcze dalekie od sądów doświadczeniowych. Albowiem w pierwszym przypadku sąd wiązałby tylko spostrzeżenia tak, jak są one dane w oglądzie zmysłowym; w ostatnim natomiast sądy mają wyrażać to, co zawiera w sobie doświad*czenie wogóle, a więc nie gołe spostrzeżenie, posiadające ważność tylko podmiotową.* A więc sąd doświadczeniowy musi do oglądu zmysłowego i jego logicznego powiązania w sądzie (potem, gdy ogląd ten został drogą porównania uogólniony) dodać jeszcze coś, co określa sąd syntetyczny jako konieczny, a przez to i powszechnie ważny. To zaś nie może być niczem innem, jak pojęciem, przedstawiającem ogląd, jako sam w sobie określony raczej ze względu na jedną, niż inną for-

mę sądu, t. j. pojęciem tej syntetycznej jedni oglądów, która może być przedstawiona tylko przy pomocy pewnej danej funkcyi logicznej sądów.

§ 22.

Rezultat więc tego jest następujący: rzeczą zmysłów jest oglądać, rzeczą rozsądku — myśleć. Myśleć zaś to znaczy: jednoczyć przedstawienia w jednej świadomości. To zjednoczenie powstaje albo tylko w odniesieniu do podmiotu i jest przypadkowe oraz podmiotowe, albo też zachodzi bezwarunkowo i jest konieczne oraz przedmiotowe. Zjednoczenie przedstawień w jednej świadomości jest sądem. Stąd też sądy bywają albo tylko podmiotowe, jeżeli przedstawienia są odniesione jedynie do świadomości podmiotu i w niej zjednoczone; albo też bywają przedmiotowe, jeżeli przedstawienia są zjednoczone w świadomości wogóle, a więc zjednoczone tam w sposób konieczny. Momenty logiczne wszystkich sądów — to tyleż możliwych sposobów zjednoczenia przedstawień w jednej świadomości. Jeżeli jednak służą one jako pojęcia, to są to pojęcia o koniecznem zjednoczeniu przedstawień w jednej świadomości, a więc są to zasady przedmiotowo ważnych sądów. To zjednoczenie w jednej świadomości jest albo analityczne, zapomocą tożsamości, albo też syntetyczne, zapomocą zestawienia lub przyłączenia się do siebie rozmaitych przedstawień. Doświadczenie polega na syntetycznem powiązaniu zjawisk (spostrzeżeń) w jednej świadomości, o ile to powiązanie jest konieczne. Stąd też czyste pojęcia rozsądkowe są to te po-

jęcia, pod które nasamprzód muszą być podciągnięte wszystkie spostrzeżenia, zanim będą mogły służyć do sądów doświadczeniowych, w których syntetyczna jedność spostrzeżeń bywa przedstawiona jako konieczna i powszechnie ważna *).

§ 23.

Sądy, o ile są rozpatrywane jako warunek zjednoczenia danych przedstawień w jednej świadomości, są prawidłami. O ile zaś te prawidła przedstawiają zjednoczenie jako konieczne, to są prawidłami a priori, a o ile ponad niemi niema żadnych innych, z których dają się wyprowadzić, to wtedy są zasadami. Ponieważ

---

*) W jakiż jednak sposób to zdanie, że sądy doświadczeniowe mają zawierać konieczność w syntezie spostrzeżeń, *może się zgadzać z mojem*, powyżej wielokrotnie podkreślonem zdaniem, że doświadczenie jako poznanie a posteriori może dostarczać sądów tylko przypadkowych. Jeżeli powiadam: doświadczenie rzeczy uczy mnie czegoś, mam na myśli zawsze tylko spostrzeżenie, które jest w niem zawarte, np. że po oświetleniu kamienia przez słońce zawsze następuje ciepło, i o tyle też jest zdanie doświadczeniowe zawsze przypadkowe. Że to ogrzanie wynika z oświetlenia przez słońce w sposób konieczny — to jest wprawdzie zawarte w sądzie doświadczeniowym (na skutek pojęcia przyczyny), lecz tego nie uczę się przez doświadczenie, a tylko odwrotnie, doświadczenie stwarza się dopiero przez ten dodatek pojęcia rozsądkowego (przyczyny) do spostrzeżenia. W jaki zaś sposób spostrzeżenie dochodzi do tego dodatku, w tej kwestji należy zwrócić się do Krytyki, do rozdziału o transcendentalnej władzy sądzenia, str. 137 i nast. (str. 165 i nast. tł. polsk.).

jednak ze względu na możliwość wszelkiego doświadczenia, jeżeli rozpatrujemy w niem tylko formę myślenia, niema żadnych warunków sądów doświadczeniowych, któreby stały ponad warunkami, podprowadzającemi zjawiska stosownie do rozmaitej formy ich oglądu pod czyste pojęcie rozsądkowe, które czynią sąd empiryczny przedmiotowo ważnym — więc te warunki są zasadami a priori możliwego doświadczenia.

Zasady możliwego doświadczenia są zarazem prawami przyrody, które mogą być poznane a priori. I w ten sposób rozwiązuje się zadanie, mieszczące się w obecnem naszem drugiem pytaniu: w jaki sposób jest możliwe czyste przyrodoznawstwo? Albowiem czynnik systematyczny, którego wymaga forma nauki, dany tu jest w całości, gdyż poza wzmiankowanemi formalnemi warunkami wszystkich sądów wogóle, przeto też wszystkich prawideł wogóle, których dostarcza logika, żadne inne już istnieć nie mogą, a więc warunki te stanowią system logiczny; oparte na nich pojęcia, zawierające warunki a priori wszelkich syntetycznych i koniecznych sądów, stanowią dlatego właśnie system transcendentalny; w końcu zaś zasady, zapomocą których wszystkie zjawiska bywają podciągane pod te pojęcia, stanowią system fizjologiczny, t. j. system przyrody, który wyprzedza wszelkie empiryczne poznanie przyrody, umożliwia je dopiero i dlatego też może być nazwany właściwem ogólnem i czystem przyrodoznawstwem.

CZYTELNIA NAUKOWA
w Przemyślu

§ 24.

Pierwsza *) z owych zasad fizjologicznych podciąga wszelkie zjawiska, jako oglądy w przestrzeni i czasie, pod pojęcia wielkości i o tyle też jest zasadą naczelną zastosowania matematyki do doświadczenia. Druga zasada podciąga czynnik właściwie empiryczny, a mianowicie czucie, które oznacza czynnik realny oglądów, pod pojęcie wielkości, nie wprost jednak, czucie bowiem nie jest oglądem, zawierającym w sobie przestrzeń lub czas, chociaż umieszcza przedmiot mu odpowiadający zarówno w jednej, jak w drugim. Lecz między realnością (przedstawieniem czuciowem) a zerem, t. j. zupełną próżnią oglądu w czasie, istnieje jednak różnica, mająca pewną wielkość. Albowiem między każdym danym stopniem światła a ciemnością, między każdym stopniem ciepła a zupełnem zimnem, między każdym stopniem ciężkości a bezwzględną lekkością, między każdym stopniem zapełnienia przestrzeni a przestrzenią całkowicie próżną zawsze pomyśleć sobie można jeszcze mniejsze stopnie, podobnie jak nawet między świadomością a całkowitą nieświadomością (ciemnością psychologiczną) zawsze jeszcze mniejsze stopnie istnieją; dlatego też niemożliwe jest spostrzeżenie, któreby wykazywało brak bezwzględny, np. nie-

---

*) Te trzy następujące po sobie paragrafy z trudnością będzie można należycie zrozumieć bez zajrzenia do tego, co mówi o tych zasadach Krytyka [30]); mogą one jednak przynieść ten pożytek, że ogólne momenty tych zasad będą łatwiej objęte, a na momenty główne będzie zwrócona uwaga.

możliwą jest ciemność psychologiczna, którejby nie można było rozpatrywać jako świadomość, przemożoną tylko przez inną, silniejszą — i tak we wszystkich przypadkach czucia. Z tego powodu rozsądek może antycypować nawet czucia, stanowiące właściwą jakość przedstawień empirycznych (zjawisk), a to przy pomocy zasady, że wszystkie one, a więc czynnik realny wszelkiego zjawiska posiada stopnie — i to przedstawia drugie zastosowanie matematyki (mathesis intensorum) [31]) do przyrodoznawstwa.

§ 25.

Co do wyznaczenia stosunku zjawisk, mając przytem jedynie na względzie ich istnienie, to jest ono nie matematyczne, lecz dynamiczne, i może być przedmiotowo ważne, a więc przydatne do doświadczenia wtedy tylko, gdy podlega zasadom a priori, które czynią dopiero możliwem poznanie doświadczeniowe ze względu na zjawiska. Dlatego też zjawiska muszą być podciągnięte pod pojęcie substancji, które znajduje się u podstawy wszelkiego wyznaczenia istnienia, jako pojęcie o samej rzeczy, lub, po wtóre, pod pojęcie działania w stosunku do przyczyny, o ile napotykamy między zjawiskami następstwo w czasie, t. j. zdarzenie, lub też pod pojęcie wspólności (wzajemnego oddziaływania), o ile współbytność ma być poznana przedmiotowo, t. j. przez sąd doświadczeniowy. I w ten oto sposób zasady a priori znajdują się u podstawy sądów przedmiotowo ważnych, choć empirycznych, t. j. u podstawy możliwości doświadczenia, o ile ma ono wiązać

w przyrodzie przedmioty według ich istnienia. Te zasady są to te właściwe prawa przyrody, które mogą nosić nazwę dynamicznych.

Wreszcie do sądów doświadczeniowych należy również poznanie zgodności i powiązania nie tyle zjawisk między sobą w doświadczeniu, ile raczej w stosunku do doświadczenia wogóle, a to zawiera w sobie ich zgodność z formalnemi warunkami, poznawanemi przez rozsądek, lub też ich związek z czynnikiem materjalnym zmysłów i spostrzeżenia, lub też z obydwoma połączonemi w jednem pojęciu, a więc zawiera możliwość, rzeczywistość i konieczność według praw powszechnych. To zaś stanowiłoby metodologję fizjologiczną (odróżnienie prawdy od hipotez i granice pewności tych ostatnich).

§ 26.

Trzecia tablica zasad, wyprowadzona na podstawie metody krytycznej z przyrody samego rozsądku, wykazuje taką zupełność, że pod tym względem stoi ona znacznie wyżej od wszelkiej innej, którą kiedykolwiek starano się, choć daremnie, podać w sposób dogmatyczny o rzeczach samych lub o której podanie w przyszłości starać się może będą: wszystkie mianowicie syntetyczne zasady a priori są w niej wyprowadzone w zupełności i na podstawie jednej zasady naczelnej, mianowicie na podstawie zdolności do sądzenia wogóle, stanowiącej istotę doświadczenia ze względu na rozsądek, tak że można mieć pewność, iż więcej tego rodzaju zasad już niema (zadowolenie, którego nigdy

nie może dostarczyć metoda dogmatyczna). Lecz nie jest to wcale jeszcze największą zasługą tej tablicy.

Trzeba mianowicie zwrócić uwagę na podstawę dowodu, który odkrywa możliwość tego poznania a priori, a zarazem wszystkie tego rodzaju zasady ogranicza do pewnego warunku, który zawsze należy mieć na uwadze, jeżeli zasady te nie mają być błędnie zrozumiane i rozszerzone w użyciu dalej, niż na to pozwala pierwotne znaczenie, które nadaje im rozsądek; mianowicie, że zawierają one tylko warunki możliwego doświadczenia wogóle, o ile ono podlega prawom a priori. Tak więc nie powiadam, że w rzeczach samych w sobie zawarta jest wielkość, w ich realności — stopień, w ich istnieniu powiązanie cech przypadkowych w substancji i t. d.; tego bowiem nikt dowieść nie może, gdyż jest bezwarunkowo niemożliwe takie syntetyczne powiązanie z gołych pojęć, w którem brak z jednej strony wszelkiego stosunku do oglądu zmysłowego, a z drugiej wszelkiego ich powiązania w możliwem doświadczeniu. Istotne więc ograniczenie pojęć w tych zasadach polega na tem, że wszystkie rzeczy tylko jako przedmioty doświadczenia w sposób konieczny a priori podlegają wzmiankowanym warunkom.

Wynika stąd po drugie również pewien swoiście im właściwy sposób dowodzenia, mianowicie że wspomniane zasady bywają odnoszone nie wprost do zjawisk i ich stosunku, lecz do możliwości doświadczenia, którego materję tylko, nie zaś formę, stanowią zjawiska, t. j. do przedmiotowo i powszechnie ważnych zdań syntetycznych, czem się właśnie sądy do-

świadczeniowe odróżniają od sądów tylko spostrzeżeniowych. Odbywa się to w ten sposób, że zjawiska, jako gołe oglądy, zajmujące pewną część przestrzeni i czasu, podlegają pojęciu wielkości, które ich rozmaitość syntetycznie według prawideł jednoczy a priori; dalej, że o ile spostrzeżenie poza oglądem zawiera w sobie jeszcze czucie, między którem a zerem, t. j. zupełnem jego zniknięciem, zawsze zachodzi przejście zapomocą zmniejszania, to czynnik realny zjawisk musi posiadać pewien stopień, bo choć samo czucie nie zajmuje zupełnie części przestrzeni lub czasu *), to jednak przejście do niego z próżnego czasu lub przestrzeni tylko w czasie jest możliwe, a więc, choć czucie jako jakość oglądu empirycznego ze względu na to, czem różni się ono swoiście od innych czuć, nigdy nie może być poznane a priori, to jednak w możliwem do-

---

*) Ciepło, światło i t. d. są w małej przestrzeni równie wielkie (co do stopnia), jak i w wielkiej; podobnie przedstawienia wewnętrzne, ból, wogóle świadomość, nie są co do stopnia mniejsze w zależności od tego, czy trwają krótko lub długo. Dlatego też wielkość jest tu w jednym punkcie i w jednej chwili równie wielka, jak i w dowolnie wielkiej przestrzeni lub czasie. Stopnie są to przeto wielkości, lecz nie w oglądzie, a tylko ze względu na samo czucie, lub też są to wielkości podstawy oglądu i mogą być oceniane jako wielkości tylko zapomocą stosunku 1 do 0, t. j. przez to, że każde z czuć w ciągu pewnego czasu przez nieskończone stopnie pośrednie dojść może do zniknięcia, lub też przez nieskończoność momentów przyrostu może wzrosnąć od zera do pewnego określonego czucia (Quantitas qualitatis est gradus [32]).

świadczeniu wogóle będzie ono mogło być jako wielkość spostrzeżenia odróżnione co do intensywności od każdego innego z nim jednorodnego czucia. Przez to zaś staje się dopiero możliwe i określone zastosowanie matematyki do przyrody ze względu na ogląd zmysłowy, za którego pośrednictwem bywa nam przyroda dana.

Główną jednak uwagę musi zwrócić czytelnik na sposób dowodzenia zasad, występujących pod nazwą analogji doświadczenia. Ponieważ bowiem nie dotyczą one wytwarzania oglądów, jak zasady zastosowania matematyki do przyrodoznawstwa wogóle, lecz powiązania ich istnienia w jednem doświadczeniu, to zaś powiązanie znów nie może być niczem innem, jak wyznaczeniem istnienia w czasie według praw koniecznych, przy których jedynie to wyznaczenie jest przedmiotowo ważne, a więc jest doświadczeniem, więc dowód tych zasad dotyczy nie jedności syntetycznej w powiązaniu rzeczy samych w sobie, lecz w powiązaniu spostrzeżeń, przytem nie co do ich treści, lecz co do wyznaczenia czasu i stosunku istnienia w czasie według praw powszechnych. Te prawa powszechne zawierają więc konieczność wyznaczenia istnienia w czasie wogóle (przeto według prawa rozsądkowego a priori), jeżeli wyznaczenie empiryczne w czasie względnym ma być przedmiotowo ważne czyli ma być doświadczeniem. Tutaj, jako w Prolegomenach, nie mogę nic więcej dodać, jak tylko polecić czytelnikowi — na skutek długiego nawyknienia uważającemu doświadczenie za empiryczne tylko zestawienie spostrzeżeń

i nie myślącemu z tego powodu zupełnie o tem, że sięga ono o wiele dalej od spostrzeżeń, że mianowicie nadaje powszechną ważność sądom empirycznym i wymaga w tym celu a priori wyprzedzającej czystej jedni rozsądkowej — aby baczną zwrócił uwagę na tę różnicę pomiędzy doświadczeniem a samym tylko agregatem spostrzeżeń i z tego punktu widzenia osądził ten sposób dowodzenia.

§ 27.

Tu oto miejsce z gruntu usunąć powątpiewanie Hume'a. Słusznie twierdził on, że w żaden sposób nie możemy zapomocą rozumu zrozumieć możliwości przyczynowości, t. j. związku istnienia jednej rzeczy z istnieniem czegoś innego, przez tamtą rzecz koniecznie ustanowionego. Ja zaś dodam tu jeszcze, że równie mało rozumiemy pojęcie subsystencji, t. j. konieczności tego, aby u podstawy istnienia znajdował się podmiot, który sam nie mógłby być orzeczeniem jakiejś innej rzeczy, a nawet że nie możemy wyrobić sobie pojęcia o możliwości takiej rzeczy (chociaż w doświadczeniu możemy wskazać przykłady jego użycia); podobnie, że taka sama właśnie niepojętość dotyczy również wspólności rzeczy, nie można bowiem zupełnie zrozumieć, w jaki sposób ze stanu jednej rzeczy można wyprowadzać wniosek co do stanu zupełnie innych rzeczy poza nią leżących i odwrotnie, oraz w jaki sposób substancje, z których każda posiada przecież własne, oddzielne istnienie, mają od siebie wzajemnie zależeć, przytem zależeć w sposób konieczny. Jednakże daleki jestem

bardzo od tego, aby uważać pojęcia te za zapożyczone tylko z doświadczenia, a konieczność, w nich wyrażoną, za zmyśloną i za sam tylko pozór, którym łudzimy się na skutek długotrwałego nawyknienia. Przeciwnie, wykazałem w sposób wystarczający, że pojęcia te i zasady z nich płynące ustalone są a priori przed wszelkiem doświadczeniem i posiadają niezaprzeczoną przedmiotową słuszność, oczywiście jednak tylko ze względu na doświadczenie.

§ 28.

Aczkolwiek więc nie posiadam najmniejszego pojęcia o takiem powiązaniu rzeczy samych w sobie, w któremby one mogły istnieć jako substancja lub działać jako przyczyna, albo też być we wspólności z innemi rzeczami (jako części realnej całości), a tem mniej jeszcze mogę tego rodzaju własności pomyśleć w zjawiskach jako w zjawiskach (gdyż pojęcia te nie zawierają nic, coby leżało w zjawiskach, a tylko to, co jedynie rozsądek pomyśleć musi), to przecież jednak o takiem powiązaniu przedstawień w naszym rozsądku, a mianowicie w sądach wogóle, posiadamy pojęcie i to pojęcie następujące: że przedstawienia w pewnym rodzaju sądów grają rolę podmiotu w stosunku do orzeczeń, w drugim — racji w stosunku do wyniku, w trzecim — części, stanowiących razem całość możliwego poznania. Dalej poznajemy a priori, że bez uważania przedstawienia przedmiotu za wyznaczone ze względu na jeden lub drugi z tych momentów, nie moglibyśmy mieć zupełnie poznania, posiadającego ważność dla

przedmiotu; a gdybyśmy się zajmowali przedmiotem samym w sobie, to nie byłaby możliwa ani jedna cecha, po której mógłbym poznać, że przedmiot ten jest wyznaczony ze względu na jeden lub drugi ze wspomnianych momentów, t. j. podpada pod pojęcie substancji lub przyczyny, lub też (w stosunku do innych substancyj) pod pojęcie wspólności; o możliwości bowiem takiego powiązania istnienia nie mam żadnego pojęcia. Lecz też i kwestja nie na tem polega, w jaki sposób rzeczy same w sobie są wyznaczone ze względu na wspomniane momenty sądów wogóle, lecz w jaki sposób jest wyznaczone pod tym względem poznanie doświadczeniowe rzeczy, t. j. w jaki sposób rzeczy jako przedmioty doświadczenia mogą i powinny być podciągnięte pod owe pojęcia rozsądkowe. A tu już jest rzeczą jasną, że całkowicie rozumiem nie tylko możliwość, lecz nawet konieczność podciągnięcia wszelkich zjawisk pod te pojęcia, t. j. użycia tych pojęć jako zasad możliwości doświadczenia.

§ 29.

Jeżeli teraz weźmiemy na próbę problematyczne pojęcie Hume'a (to jego crux methaphysicorum [33]), mianowicie pojęcie przyczyny, to po pierwsze za pośrednictwem logiki jest mi a priori dana forma sądu warunkowego wogóle, mianowicie możność użycia pewnego danego poznania jako racji, a innego jako wyniku. Jest jednak rzeczą możliwą, że w spostrzeżeniu napotkamy prawidło stosunku, które tu powiada, że po pewnem

zjawisku stale następuje inne (choć nie odwrotnie). I oto mam okazję, aby spożytkować sąd hipotetyczny i powiedzieć np.: Jeżeli ciało w przeciągu dość długiego czasu podlega oświetleniu słonecznemu, to się ogrzewa. Tu oczywiście niema jeszcze konieczności powiązania, a więc pojęcia przyczyny. Idę jednakże dalej i powiadam: jeżeli zdanie powyższe, będące tylko podmiotowem powiązaniem spostrzeżeń, ma być zdaniem doświadczeniowem, to musi być uważane za konieczne i powszechnie ważne. Takiem zaś zdaniem będzie następujące: Słońce przez swe światło jest przyczyną ciepła. Powyższe empiryczne prawidło uważane jest obecnie za prawo, za ważne przytem nie dla zjawisk tylko, lecz dla zjawisk gwoli możliwemu doświadczeniu, które wymaga prawideł powszechnie, a więc i koniecznie ważnych. Zdaję więc sobie bardzo dobrze sprawę z pojęcia przyczyny, jako z pojęcia koniecznie należącego do gołej formy doświadczenia, i z jego możliwości, jako z syntetycznego zjednoczenia spostrzeżeń w jednej świadomości wogóle. Natomiast z możliwości rzeczy wogóle jako przyczyny nie zdaję sobie zupełnie sprawy, a to dlatego, że pojęcie przyczyny zupełnie nie napomyka o warunku, związanym z rzeczami, a tylko z doświadczeniem, mianowicie, że może ono być tylko o tyle przedmiotowo ważnem poznaniem zjawisk i ich następstwa w czasie, o ile zjawisko poprzedzające daje się połączyć z następującem według prawidła sądów hipotetycznych.

CZYTELNIA NAUKOWA
w Przemyślu

§ 30.

Dlatego też czyste pojęcia rozsądkowe nie posiadają żadnego zupełnie znaczenia, jeżeli odbiegają od przedmiotów doświadczenia i mają być odniesione do rzeczy samych w sobie (noumena). Służą te pojęcia jak gdyby tylko do sylabizowania zjawisk w tym celu, by je móc odczytywać jako doświadczenie. Zasady, wypływające z ich stosunku do świata zmysłowego, służą tylko naszemu rozsądkowi do użycia w doświadczeniu; poza niem przedstawiają one tylko dowolne połączenia bez przedmiotowej realności, których ani możliwości nie można a priori poznać, ani też ich związku z przedmiotami nie można przez jakikolwiek przykład potwierdzić lub go tylko zrozumiałym uczynić. Wszelkie bowiem przykłady mogą być zaczerpnięte tylko z jakiegoś możliwego doświadczenia, a więc i przedmioty owych pojęć nie mogą być napotkane nigdzie indziej, jak tylko w możliwem doświadczeniu.

To więc zupełne rozwiązanie problematu H u m e' a, *które wypadło* wprawdzie wbrew spodziewaniu się jego początkodawcy, zachowuje czystym pojęciom rozsądkowym ich pochodzenie a priori, a powszechnym prawom przyrody ich ważność jako prawom rozsądku, w ten jednak sposób, że ogranicza ich użycie do doświadczenia tylko, gdyż możliwość ich ma swą podstawę jedynie w stosunku rozsądku do doświadczenia. Nie znaczy to jednak, że one wyprowadzają się z doświadczenia, lecz że doświadczenie wyprowadza się od nich, a ten wręcz odwrotny rodzaj powiązania H u m e' o w i nigdy na myśl nie przyszedł.

Stąd wynika tedy następujący rezultat wszystkich dotychczasowych badań: „Wszystkie syntetyczne zasady a priori nie są niczem więcej, jak zasadami możliwego doświadczenia“ i nie mogą nigdy być odniesione do rzeczy samych w sobie, lecz tylko do zjawisk jako przedmiotów doświadczenia. Dlatego też zarówno czysta matematyka jak i czyste przyrodoznawstwo nigdy nie mogą dotyczyć czegoś więcej, jak samych tylko zjawisk, i przedstawiają to tylko, co albo czyni wogóle możliwem doświadczenie, albo też, będąc wyprowadzone z tych zasad naczelnych, zawsze w jakiemś możliwem doświadczeniu musi się dać przedstawić.

§ 31.

I oto mamy w ten sposób nareszcie coś określonego, czego się trzymać możemy przy wszelkich przedsięwzięciach metafizycznych, które dotychczas dostatecznie śmiało, lecz zawsze naoślep kroczyły poprzez wszystko bez różnicy. Dogmatycznym myślicielom nigdy na myśl nie przyszło, ażeby cel ich usiłowań miał być wytknięty na tak krótką metę; nie przyszło to na myśl tym nawet, którzy, chełpiąc się swym rzekomym zdrowym rozsądkiem, z uprawnionemi wprawdzie i naturalnemi, lecz do doświadczeniowego tylko przeznaczonemi użytku pojęciami i zasadami czystego rozumu, doszli do poglądów, dla których ani nie znali, ani znać nie mogli określonych granic, a to dlatego, że o naturze nawet możliwości takiego czystego rozsądku ani nie myśleli nigdy, ani też myśleć nie byli w stanie.

Nie jeden naturalista czystego rozumu (a przez to

rozumiem tego, kto sądzi, że jest zdolny bez wszelkiej nauki decydować w sprawach metafizyki) mógłby wprawdzie udawać, że to, co tutaj zostało wyłożone z takiemi przygotowaniami lub, jeżeli woli, z taką rozwlekłą pedantyczną wystawnością, dawno już dzięki proroczemu duchowi swego zdrowego rozumu nie tylko przypuszczał, lecz i wiedział oraz rozumiał; mianowicie „że przy pomocy całego naszego rozumu nie jesteśmy nigdy w stanie wyjść poza dziedzinę doświadczeń“. Wobec tego wszakże że, gdy stopniowo wypytywać go poczniemy o jego zasady rozumowe, będzie on musiał przyznać, iż między niemi jest wiele takich, których nie zaczerpnął z doświadczenia, a więc które są ważne niezależnie od doświadczenia i a priori, przeto w jaki sposób i przy pomocy jakich argumentów zechce on utrzymać w szrankach i samego siebie i dogmatyka, który posługuje się temi pojęciami i zasadami poza granicami wszelkiego możliwego doświadczenia dlatego właśnie, że są one niezależnie od niego poznane. A on sam nawet, ten adept zdrowego rozumu, nie jest znów tak pewny tego, że mimo całą swą wmówioną a tanio zdobytą mądrość nie znajdzie się niespostrzeżenie poza granicami przedmiotów doświadczenia w dziedzinie urojeń. I jest on naogół dość głęboko w nie uwikłany, chociaż swym bezpodstawnym uroszczeniom daje pewien piękny pozór zapomocą popularnego języka, gdyż wszystko podaje on tylko jako coś prawdopodobnego, jako rozumne przypuszczenie lub analogję [34]).

§ 32.

Już od najdawniejszych czasów filozofji badacze czystego rozumu wyobrażali sobie oprócz przedmiotów zmysłów [35]) czyli zjawisk (phaenomena), stanowiących świat zmysłowy, jeszcze specjalne przedmioty rozsądku (noumena), które stanowić miały świat rozsądkowy; a że zjawisko i złudę uważali za jedno (co zresztą epoce jeszcze niewyrobionej można było wybaczyć), więc przyznawali rzeczywistość jedynie przedmiotom rozsądku.

Istotnie, jeżeli przedmioty zmysłów uważamy, i słusznie, za same tylko zjawiska, to przez to przyznajemy jednak zarazem, że u ich podstawy znajduje się rzecz sama w sobie, chociaż nie znamy jej, jaką jest sama w sobie, a znamy tylko jej zjawisko, t. j. sposób, w jaki owo nieznane coś działa na nasze zmysły. Rozsądek więc przez to właśnie, że przyjmuje zjawiska, przyznaje również istnienie rzeczy samych w sobie, i o tyle też możemy powiedzieć, że przedstawienie przedmiotów, które znajdują się u podstawy zjawisk, a więc przedmiotów tylko rozsądku, nie tylko jest dopuszczalne, lecz i nieuniknione.

Nasz wywód krytyczny nie wyłącza też zupełnie tego rodzaju rzeczy (noumena), lecz ogranicza raczej zasady estetyki w tym kierunku, że nie mają się one rozciągać na wszystkie rzeczy, przez co wszystko zamieniłoby się w samo tylko zjawisko, lecz że ważne być mogą tylko dla przedmiotów możliwego doświadczenia. A więc przedmioty rozsądku będą na podstawie tego

dopuszczone, lecz przy wyraźnem zaznaczeniu następującego, nie znoszącego wyjątków prawidła, że o tych czystych przedmiotach rozsądku zgoła nic określonego nie wiemy ani wiedzieć nie możemy, gdyż zarówno nasze czyste pojęcia rozsądkowe jak i czyste oglądy dotyczą tylko przedmiotów możliwego doświadczenia, a więc przedmiotów tylko zmysłowych, skoro zaś tylko od tych się oddalimy, to pojęcia tamte wyzbywają się już wszelkiego znaczenia.

§ 33.

Istotnie jest coś zdradliwego w naszych czystych pojęciach rozsądkowych ze względu na to, że nęcą do transcendentnego użytku, gdyż tak zwę ich użytek, wybiegający poza wszelkie możliwe doświadczenie. Nie tylko bowiem nasze pojęcia substancji, siły, czynności, realności i t. d. są zupełnie niezależne od doświadczenia, jak również nie zawierają w sobie żadnego zmysłowego zjawiska, istotnie więc wydają się dotyczyć rzeczy samych w sobie (noumena), lecz, co bardziej jeszcze umacnia nas w tem przypuszczeniu, zawierają w sobie konieczność wyznaczenia, której doświadczenie nigdy nie dorówna. Pojęcie przyczyny zawiera w sobie prawidło, według którego z jednego stanu wynika drugi w sposób konieczny; doświadczenie jednak może nam tylko pokazać, że często lub co najwyżej zwykle po jednym stanie rzeczy następuje inny, nie może przeto dostarczyć nam ani ścisłej powszechności, ani konieczności i t. d.

Dlatego też wydaje się, że pojęcia rozsądkowe po-

siadają o wiele więcej znaczenia i treści, niż żeby sam tylko użytek w doświadczeniu mógł wyczerpać całe ich przeznaczenie. I oto niespostrzeżenie dobudowuje sobie rozsądek do domu doświadczenia o wiele rozleglejszą jeszcze przybudówkę, którą zapełnia samemi przedmiotami myśli [36]), nie spostrzegając nawet, że ze swemi słusznemi skądinąd pojęciami zapuścił się poza granice ich użytku.

§ 34.

Potrzebne przeto były dwa ważne, a nawet niezbędne, choć nadzwyczaj suche badania, przeprowadzone w Krytyce na str. 137 i nast. oraz 235 i nast. [37]), w których pierwszemu z nich pokazaliśmy, że zmysły nie dostarczają nam czystych pojęć rozsądkowych in concreto, lecz tylko schemat do ich użytku oraz że przedmiot mu odpowiadający napotykamy tylko w doświadczeniu (jako w wytworze rozsądku z materjałów zmysłowości). W drugiem badaniu (Krytyka, str. 235) pokazujemy, że mimo niezależność od doświadczenia naszych czystych pojęć rozsądkowych i zasad, a nawet mimo ich pozornie większy zakres użycia, nie można przy ich pomocy nic pomyśleć poza dziedziną doświadczenia, albowiem nie czynią one nic innego, jak tylko wyznaczają formę logiczną sądu ze względu na dane oglądy; że wobec tego jednak, iż poza dziedziną zmysłowości niema żadnych zgoła oglądów, owe czyste pojęcia pozbawione są całkowicie znaczenia, gdyż przy pomocy żadnego środka nie mogą być przedstawione in concreto; a zatem że wszelkie tego rodzaju noumena

oraz cały ich ogół, świat myślny *), nie są niczem innem, jak przedstawieniami pewnego zadania, którego przedmiot jest sam w sobie zupełnie możliwy, którego jednak rozwiązanie wobec natury naszego rozsądku jest całkowicie niemożliwe, rozsądek nasz bowiem nie jest władzą oglądów, a tylko powiązania danych oglądów w jednem doświadczeniu, i że więc to doświadczenie zawierać musi wszystkie przedmioty dla naszych pojęć, poza niem zaś wszelkie pojęcia pozbawione będą znaczenia, gdyż nie można żadnego oglądu pod nie podłożyć.

§ 35.

Można jeszcze wybaczyć wyobraźni, gdy niekiedy fantazjuje, t. j. nie trzyma się oględnie granic doświadczenia; bo przynajmniej przez taki swobodny polot staje się żywszą i silniejszą, i zawsze będzie łatwiej powściągnąć jej śmiałość, aniżeli zaradzić jej słabości. Że jednak rozsądek, który myśleć powinien, zamiast tego fantazjuje — tego mu nigdy nie można wybaczyć,

---

*) Nie zaś (jak się pospolicie wyrażają) świat umysłowy. Albowiem umysłowemi są poznania dzięki rozsądkowi i poznania takie odnoszą się również do naszego świata zmysłowego; natomiast myślnemi nazywają się przedmioty, o ile mogą być przedstawione jedynie przez rozsądek i do których żaden ogląd zmysłowy odnosić się nie może. Wobec tego jednak, że każdemu przedmiotowi musi przecież odpowiadać jakiś możliwy ogląd, więc musielibyśmy sobie pomyśleć rozsądek, któryby bezpośrednio rzeczy oglądał; lecz o takim rozsądku a więc i o przedmiotach rozsądku, do których ma się on odnosić, nie mamy najmniejszego pojęcia.

gdyż w nim jedynie cała pomoc, jeżeli zachodzi potrzeba nakreślić granice fantazjowaniu wyobraźni.

Poczyna zaś sobie z tem rozum bardzo niewinnie i skromnie. Nasamprzód doprowadza do porządku poznania elementarne, które istnieją w nim przed wszelkiem doświadczeniem, choć pomimo tego zastosowanie swe mieć muszą zawsze w doświadczeniu. Stopniowo odrzuca te granice — i cóż miało mu w tem przeszkodzić, jeżeli rozsądek zupełnie swobodnie czerpie zasady swe z samego siebie? I oto nasamprzód idzie o na nowo wymyślone siły w przyrodzie, zaraz potem o istoty poza przyrodą, słowem o świat, do którego urządzenia nie może nam zbraknąć materjału, gdyż płodne zmyślenie przygotowało go w obfitości, a doświadczenie choć nie potwierdziło, lecz i nie obaliło go nigdy. W tem też tkwi przyczyna, dlaczego młodzi myśliciele tak lubią metafizykę, traktowaną w sposób prawdziwie dogmatyczny, i często jej poświęcają swój czas i swój mogący się poza tem przydać talent.

Na nic się jednak nie zda chcieć powściągnąć owe bezpłodne próby czystego rozumu zapomocą rozmaitych napomnień co do trudności rozwiązania kwestyj tak głęboko ukrytych, zapomocą skargi na granice naszego rozumu i zapomocą sprowadzania twierdzeń do poziomu samych tylko przypuszczeń. Dopóki bowiem niemożliwość tych prób nie będzie wyraźnie wykazana, a samopoznanie rozumu nie stanie się prawdziwą nauką, w której obszar słusznego użytku rozumu nie będzie, że tak powiem, z geometryczną pewnością od-

CZYTELNIA NAUKOWA
w Przemyślu

różniony od jego użytku nicwartego i bezpłodnego, dopóty owe próżne usiłowania nigdy całkowicie nie ustaną.

§ 36.

W jaki sposób jest możliwa sama przyroda?

Pytanie to, będące najwyższym punktem, jaki kiedykolwiek może poruszyć filozofja transcendentalna i ku któremu, jako swemu kresowi i wykończeniu, musi też być prowadzona, zawiera właściwie dwa pytania:

Po pierwsze: W jaki sposób jest wogóle możliwa przyroda w znaczeniu materjalnem, mianowicie ze względu na ogląd, jako ogół zjawisk; w jaki sposób możliwe są: przestrzeń, czas i przedmiot czucia, które je wypełnia? Odpowiedź brzmi: Na skutek tej własności naszej zmysłowości, dzięki której podlega ona w sposób jej swoisty działaniom przedmiotów nieznanych jej same w sobie i zgoła od owych zjawisk różnych. Odpowiedź ta została w samej książce podana w estetyce transcendentalnej, tutaj zaś w Prolegomenach przez rozwiązanie pierwszego głównego pytania.

Po drugie: w jaki sposób możliwa jest przyroda w znaczeniu formalnem, jako ogół prawideł, którym podlegać muszą wszystkie zjawiska, jeżeli mamy je myśleć jako powiązane w jednem doświadczeniu? Odpowiedź nie może wypaść inaczej, jak w ten sposób: Jest ona tylko możliwa na skutek tej własności naszego rozsądku, dzięki której wszystkie tamte przedstawie-

nia zmysłowości bywają koniecznie odniesione do jednej świadomości, przez co dopiero staje się możliwym ten swoisty rodzaj naszego myślenia, mianowicie myślenia przy pomocy prawideł, a za jego pośrednictwem doświadczenie, które całkowicie odróżniać należy od wniknięcia w przedmioty same w sobie. Odpowiedź ta została w samej książce podana w logice transcendentalnej, tu zaś w Prolegomenach w ciągu rozwiązania drugiego głównego pytania.

W jaki sposób jednak jest możliwa sama ta swoista właściwość naszej zmysłowości lub naszego rozsądku oraz koniecznej apercepcji, znajdującej się u podstawy rozsądku i całego myślenia, to nie daje się już dalej rozwiązać i odpowiedzieć, gdyż właściwości tej wciąż potrzebujemy do wszelkich *odpowiedzi i do wszelkiego* myślenia przedmiotów.

Wiele jest praw przyrody, o których wiedzieć możemy tylko za pośrednictwem doświadczenia, lecz prawidłowości w powiązaniu zjawisk, t. j. przyrody wogóle, nauczyć się nie możemy przez żadne doświadczenie, gdyż samo doświadczenie wymaga takich praw, które a priori znajdują się u podstawy jego możliwości.

A więc możliwość doświadczenia wogóle jest zarazem ogólnem prawem przyrody, i zasady tej możliwości same są prawami przyrody. Albowiem przyrodę znamy tylko jako ogół zjawisk, t. j. przedstawień w nas samych, i z tego powodu prawo jej powiązania zaczerpnąć możemy wyłącznie tylko z zasad powiązania zjawisk w nas samych, t. j. z warunków koniecznego zje-

dnoczenia w jednej świadomości, które stanowi możliwość doświadczenia.

Nawet główne twierdzenie, przeprowadzane przez cały ten rozdział, mianowicie, że ogólne prawa przyrody mogą być poznane a priori, samo przez się już prowadzi do zdania, że naczelne prawodawstwo przyrody musi znajdować się w nas samych, t. j. w naszym rozsądku, i że ogólne prawa tego prawodawstwa starać się należy wyprowadzić nie z przyrody za pośrednictwem doświadczenia, lecz odwrotnie przyrodę co do jej ogólnej prawidłowości należy starać się wyprowadzić jedynie z warunków możliwości doświadczenia, znajdujących się w naszej zmysłowości i rozsądku [38]). W przeciwnym bowiem razie w jaki sposób byłoby możliwe poznać a priori te prawa, które wszak nie są jakiemiś prawidłami analitycznego poznania, lecz prawdziwem syntetycznem jego rozszerzeniem? Taka zgodność, przytem zgodność konieczna, zasad naczelnych możliwego doświadczenia z zasadami możliwości przyrody może zachodzić tylko z dwóch przyczyn; albo prawa te zostają za pośrednictwem doświadczenia zapożyczone od przyrody, albo odwrotnie, przyroda wyprowadzona zostaje z praw możliwości doświadczenia wogóle i jest całkowicie tożsama z ogólną tylko prawidłowością doświadczenia. Pierwsze przeczy samemu sobie, albowiem ogólne prawa przyrody mogą i muszą być poznane a priori (t. j. niezależnie od wszelkiego doświadczenia) i założone u podstawy wszelkiego em-

pirycznego użytku rozsądku; a więc pozostaje tylko druga możliwość *).

Musimy jednak odróżniać empiryczne prawa przyrody, które przypuszczają zawsze istnienie specjalnych spostrzeżeń, od czystych czyli ogólnych praw przyrody, które, nie mając u swej podstawy specjalnych spostrzeżeń, zawierają tylko warunki ich koniecznego zjednoczenia w jednem doświadczeniu; ze względu na te ostatnie prawa przyroda i możliwe doświadczenie są w zupełności jednem i tem samem. A że w przyrodzie prawidłowość polega na koniecznem powiązaniu zjawisk w jednem doświadczeniu (bez tego powiązania nie możemy poznać żadnego zgoła przedmiotu świata zmysłowego), a więc na pierwotnych prawach rozsądku, przeto wprawdzie brzmi to początkowo dziwnie, lecz pomimo tego jest pewnem, gdy ze względu na te prawa powiem: rozsądek nie czerpie swych praw (a priori) z przyrody, lecz je przyrodzie dyktuje.

§ 37.

Chcielibyśmy to napozór zbyt śmiałe zdanie wyjaśnić zapomocą przykładu, który ma pokazać: że pra-

---

*) Jeden tylko Crusius [39]) znał drogę pośrednią, mianowicie, że duch, który nie może błądzić ani zwodzić, zaszczepił nam pierwotnie te prawa przyrody. Wobec tego jednak że często przecież mamy tutaj wplątane również i zawodne zasady, czego niemało przykładów dostarcza nam sam system tego męża, więc wobec braku pewnych sprawdzianów dla odróżnienia prawdziwego pochodzenia od nieprawdziwego sprawa użycia takiej zasady przedstawia się bardzo wątpliwie, gdyż nigdy nie możemy wiedzieć z pewnością, co wpoił w nas duch prawdy, a co ojciec kłamstw.

wa, odkrywane przez nas w przedmiotach zmysłowego oglądu, osobliwie gdy są uznane za konieczne, już przez nas samych uważane są za takie, które wprowadza rozsądek, chociaż są one pod każdym względem podobne do praw przyrody, które przypisujemy doświadczeniu.

§ 38.

Gdy rozpatrujemy własności koła, dzięki którym ta *figura jednoczy w sobie odrazu* w prawidle ogólnem tak wiele dowolnych wyznaczeń przestrzeni, to nie możemy się powstrzymać od tego, by tej geometrycznej rzeczy nie przypisać pewnej natury. Tak np. dwie przecinające się linje, przecinające zarazem koło, przeprowadzone zupełnie dowolnie, dzielą się przecież zawsze tak prawidłowo, że prostokąt z części jednej linji jest równy prostokątowi drugiej. I oto zapytuję: „czy prawo to leży w kole, czy też w rozsądku?“ t. j. czy ta figura zawiera w sobie podstawę tego prawa niezależnie od rozsądku, czy też rozsądek, skonstruowawszy samą figurę według swych pojęć (mianowicie równości promieni), wkłada w nią równocześnie to prawo przecinających się według geometrycznej proporcji cięciw? Jeżeli przebiegniemy dowód tego prawa, to zaraz zauważymy, że może ono być wyprowadzone jedynie z warunku, który rozum założył u podstawy konstrukcji tej figury, mianowicie z równości promieni. Jeżeli teraz pojęcie to rozszerzymy, ażeby dalej jeszcze móc dochodzić jedności rozmaitych własności figur geometrycznych, pozostających pod wspólnemi prawami, i rozpatrywać będziemy koło jako przecięcie stożkowe, które

podlegać będzie przeto wraz z innemi przecięciami stożkowemi tym samym warunkom zasadniczym konstrukcji, to przekonamy się, że wszystkie cięciwy, przecinające się wewnątrz przecięć stożkowych, a więc wewnątrz elipsy, paraboli i hiperboli, czynią to zawsze w ten sposób, że prostokąty z ich części nie są wprawdzie równe, lecz zawsze zachowują ten sam względem siebie stosunek. Jeżeli stąd pójdziemy dalej jeszcze, mianowicie do twierdzeń podstawowych astronomji fizycznej, to odsłoni się nam rozpowszechnione w całej materjalnej przyrodzie prawo wzajemnego przyciągania, działającego według prawidła, że zmniejsza się ono odwrotnie do kwadratów z odległości od wszelkiego przyciągającego punktu zupełnie tak samo, jak powierzchnie kul, na które się siła ta rozprzestrzenia, wzrastają, co wydaje się zawartem koniecznie w naturze samych rzeczy i z tego też powodu zwykle bywa wykładane jako dające się poznać a priori. Jakkolwiek proste są źródła tego prawa, gdyż polegają jedynie na stosunku powierzchni kul o rozmaitych promieniach, to jednak jego następstwa są tak doskonałe ze względu na rozmaitość ich zgodności i ich prawidłowość, że nie tylko wszystkie możliwe drogi ciał niebieskich odbywają się według przecięć stożkowych, lecz zachodzi również między niemi taki stosunek, że żadne inne prawo przyciągania nie może być wymyślone jako nadające się do systemu świata, jak tylko prawo odwrotnego stosunku kwadratowego z odległości.

A więc mamy tu przyrodę, która opiera się na prawach, poznawanych a priori przez rozsądek, przytem

przeważnie z zasad ogólnych wyznaczenia przestrzeni. Otóż zapytuję: czy te prawa przyrody leżą w przestrzeni, a rozsądek wyucza się ich, starając się tylko dociec bogatej treści, która jest w niej zawarta, czy też prawa te leżą w rozsądku i w tym sposobie, zapomocą którego wyznacza on przestrzeń stosownie do warunków jedności syntetycznej, do której się sprowadzają wszystkie jego pojęcia? Przestrzeń jest czemś tak jednorodnem i tak nieokreślonem pod względem wszelkich własności poszczególnych, że skarbu praw przyrody napewno szukać w niej nie będziemy. Tem natomiast, przez co przestrzeń jest wyznaczona w kształt koła, figurę stożka lub kuli, jest rozsądek, o ile zawiera w sobie podstawę jedności ich konstrukcyj. Bo sama tylko ogólna forma oglądu, zwana przestrzenią, jest wprawdzie podłożem wszelkich oglądów, dających się wyznaczyć jako poszczególne przedmioty, i w podłożu tem zaiste zawarty jest warunek możliwości i rozmaitości oglądów, lecz jedność przedmiotów wyznaczona jest przecież jedynie przez rozsądek i to stosownie do warunków, w jego własnej naturze leżących. A w ten sposób rozsądek przez to, że wszelkie zjawiska ujmuje we własne prawa i dzięki temu dopiero a priori stwarza doświadczenie (pod względem formy), okazuje się początkiem powszechnego porządku przyrody, na skutek którego wszystko, cokolwiek ma być poznane za pośrednictwem doświadczenia, bywa w sposób konieczny poddane prawom rozsądku. Albowiem mamy tu do czynienia nie z przyrodą rzeczy samych w sobie, która jest niezależną zarówno od warunków naszej zmysło-

wości jak i rozsądku, lecz z przyrodą jako z przedmiotem możliwego doświadczenia, i tutaj oto rozsądek, umożliwiając to doświadczenie, sprawia zarazem to, że świat zmysłowy albo wcale nie jest przedmiotem doświadczenia, albo jest przyrodą.

§ 39.

Dodatek do czystego przyrodoznawstwa.

O systemie kategoryj.

Niema dla filozofa nic bardziej pożądanego, aniżeli mnogość pojęć i zasad, które przedtem z powodu użytku, jaki czynił z nich in concreto, przedstawiały mu się rozproszonemi, móc a priori wyprowadzić z pewnej zasady naczelnej i w ten sposób wszystko zjednoczyć w jedno poznanie. Poprzednio on się tylko spodziewał, że to, co pozostało po dokonaniu pewnej abstrakcji i co na skutek wzajemnego porównania zdawało się stanowić specjalny rodzaj poznania, jest zebrane całkowicie — lecz był to tylko agregat; teraz zaś wie, że ściśle tylko tyle, nie mniej i nie więcej, stanowić może ten rodzaj poznania, oraz rozumie konieczność swego podziału, który jest pojmowaniem — i teraz dopiero jest on w posiadaniu systemu.

Wyszukać w pospolitem poznaniu pojęcia, których podstawy nie stanowi zupełnie jakieś poszczególne doświadczenie, które mimo to jednak występują we wszelkiem poznaniu doświadczeniowem, stanowiąc jak gdyby samą tylko formę powiązania, to nie wymaga większego rozmyślania ani też większego zrozumienia

rzeczy, niż wyszukanie wogóle w jakimś języku prawideł rzeczywistego użytku wyrazów i zebranie w ten sposób elementów do gramatyki (w istocie oba badania są też z sobą bardzo pokrewne), bez możności jednak podania właśnie podstawy tego, dlaczego każdy język posiada akurat tę właśnie a nie inną własność formalną, a tem mniej tego, że możemy wogóle napotkać tyle właśnie, nie mniej i nie więcej, takich formalnych jego własności.

Arystoteles [40]) zebrał dziesięć takich elementarnych pojęć pod nazwą kategoryj *). Do tych pojęć, które nazywano również predykamentami, widział się w następstwie Arystoteles zmuszonym dołączyć jeszcze pięć postpredykamentów **), które jednak poczęści mieszczą się już w tamtych (jak prius, simul, motus). Lecz ta rapsodja mogła być uważana i zasługiwać na uznanie raczej jako wskazówka dla przyszłego badacza, niż jako prawidłowo przeprowadzona idea, i dlatego też przy większem oświeceniu filozofji zarzucono ją jako zupełnie do niczego.

Przy badaniu czystych (nic empirycznego nie zawierających) elementów poznania ludzkiego udało mi się dopiero po długiem rozmyślaniu z pewnością odróżnić i wyodrębnić czyste pojęcia elementarne zmysłowości (przestrzeń i czas) od takichże pojęć rozsądku. Dzięki temu z tamtego wykazu wyłączone zostały kate-

---

*) 1. Sustantia. 2. Qualitas. 3. Quantitas. 4. Relatio. 5. Actio. 6. Passio. 7. Quando. 8. Ubi. 9. Situs. 10. Habitus [41]).

**) Oppositum, Prius, Simul, Motus, Habere [42]).

gorje: 7-ma, 8-ma i 9-ta. Pozostałe nie mogły mi się na nic przydać, gdyż nie było tam żadnej zasady naczelnej, według której rozsądek dałby się całkowicie wymierzyć, a wszystkie jego funkcje, z których płyną jego czyste pojęcia, dałyby się w komplecie i z precyzją wyznaczyć.

Ażeby zaś znaleźć taką naczelną zasadę, począłem się rozglądać za taką czynnością rozsądkową, która zawiera w sobie wszystkie inne, a w której różnice zachodzą tylko na skutek rozmaitych modyfikacyj czyli momentów, zapomocą których podprowadza ona rozmaitość przedstawień pod jedność myślenia wogóle, i wtedy znalazłem, że ta czynność rozsądkowa polega na wydawaniu sądów. Tutaj już oto miałem przed sobą gotową, choć nie zupełnie od braków wolną pracę logików, dzięki której byłem w możności przedstawić zupełną tablicę czystych czynności rozsądkowych, niewyznaczonych jednak ze względu na jakikolwiek przedmiot. Wkońcu odniosłem te czynności sądzenia do przedmiotów wogóle lub raczej do warunku wyznaczenia sądów jako przedmiotowo ważnych, i tak powstały czyste pojęcia rozsądkowe, co do których mogłem nie mieć wątpliwości, że właśnie tylko te i tyle ich tylko, nie mniej i nie więcej, stanowić mogą całe nasze poznanie rzeczy z samego tylko rozsądku. Nazwałem je, jak należało, według ich dawnego miana kategorjami, przyczem zawarowałem sobie, że skoro będzie miał powstać system filozofji transcendentalnej, gwoli której zajmowałem się teraz tylko krytyką samego rozumu, to dołączę do nich w całości pod na-

zwą predykabiljów wszystkie pojęcia, które dają się z tych kategoryj wyprowadzić bądź przez ich powiązanie z sobą, bądź z czystą formą zjawiska (przestrzeń i czas), bądź z jego materją, o ile nie jest jeszcze wyznaczona empirycznie (przedmiot czucia wogóle).

Istotny jednak moment w tym systemie kategoryj, na skutek którego różni się on od owej dawnej rapsodji, kroczącej naprzód bez wszelkiej zasady naczelnej, *i dzięki któremu jedynie zasługuje on na zaliczenie do* filozofji, polega na tem, że zapomocą tego systemu można było dokładnie określić znaczenie czystych pojęć rozsądkowych i warunek ich użycia. Albowiem okazało się wtedy, że pojęcia te same przez się nie są niczem innem, jak tylko czynnościami logicznemi, jako takie zaś nie stanowią zupełnie pojęcia o jakimś przedmiocie samym w sobie, lecz wymagają, aby u podstawy znajdował się ogląd zmysłowy, a i wtedy służą do tego tylko, by sądy empiryczne, które poza tem są co do wszelkich czynności sądzenia niewyznaczone i obojętne, co do nich wyznaczyć, nadać im przez to ważność powszechną i dzięki niej umożliwić wogóle sądy doświadczeniowe.

Takie zrozumienie natury kategoryj, ograniczające je zarazem do doświadczeniowego tylko użytku, zgoła na myśl nie przyszło ani pierwszemu ich twórcy, ani też nikomu po nim; lecz bez tego zrozumienia (najściślej zależącego od ich wyprowadzenia czyli wywodu) są one do niczego i przedstawiają tylko mizerny wykaz nazw bez objaśnienia i prawideł użytkowania. Gdyby coś podobnego przyszło kiedyś starożytnym na myśl,

to bez wątpienia cała nauka o czystem poznaniu rozumowem, która pod nazwą metafizyki przez tak wiele stuleci nie jedną zepsuła tęgą głowę, doszłaby do nas w zgoła innej postaci i oświeciłaby rozsądek ludzki, zamiast — jak to rzeczywiście się stało — wyniszczać go w ciemnych i próżnych szperaniach i czynić go nieprzydatnym do prawdziwej nauki.

Ten zaś system kategoryj nadaje znów systematyczność wszelkiemu traktowaniu jakiegokolwiek przedmiotu czystego rozumu i dostarcza niewątpliwej wskazówki czy też nici przewodniej do tego, w jaki sposób i poprzez jakie etapy badania musi być prowadzone wszelkie metafizyczne rozważanie, jeżeli ma być zupełnem; albowiem system ten wyczerpuje wszystkie momenty rozsądku, pod które podprowadzone być musi wszelkie inne pojęcie. W ten również sposób powstała tablica zasad, co do zupełności której można mieć pewność tylko dzięki systemowi kategoryj, i nawet w podziale pojęć, wybiegających poza fizjologiczny użytek rozsądku (Krytyka, str. 344, również str. 415 [43]), mamy zawsze tę samą nić przewodnią. Nić ta wobec tego, że zawsze przeprowadzona być musi przez te same stałe, w rozsądku ludzkim a priori wyznaczone punkty, tworzy zamknięte koło, które nie pozostawia żadnej wątpliwości, że przedmiot czystego rozsądkowego lub rozumowego pojęcia, jeżeli ma być rozważany filozoficznie i według zasad a priori, może być w ten sposób całkowicie poznany. Nie mogłem zaniedbać, by nie skorzystać z tego kierownictwa nawet wtedy, gdy szło o jeden z najbardziej abstrakcyjnych

podziałów ontologicznych, mianowicie o rozmaite odróżnienia pojęć „coś“ i „nic“, i aby stosownie do tego nie ułożyć prawidłowej i koniecznej tablicy (Krytyka, str. 292) *) [44]).

Ten właśnie system podobnie jak każdy prawdziwy system, oparty na ogólnej zasadzie naczelnej, i w tem

---

*) Co do przedstawionej tablicy kategoryj dadzą się poczynić rozmaite trafne uwagi, jak to: 1. że trzecia kategorja powstaje z pierwszej i drugiej przez ich połączenie w jedno pojęcie, 2. że w kategorjach wielkości i jakości zachodzi jedynie postęp od jedności do wszystkości lub od czegoś do niczego (w tym celu kategorje jakości musiałyby takie miejsca zajmować: realność, ograniczenie, całkowite przeczenie) bez correlata lub opposita [45]), gdy tymczasem te ostatnie towarzyszą kategorjom stosunku i sposobowości, 3. że, jak w dziedzinie logicznej sądy kategoryczne stanowią podstawę wszystkich innych, tak znów kategorja substancji stanowi podstawę wszystkich pojęć o rzeczach rzeczywistych, 4. że jak sposobowość w sądach nie przedstawia specjalnego orzeczenia, tak również pojęcia sposobowe nie dodają do rzeczy żadnych wyznaczeń i t. d. — które to rozważania są bardzo pożyteczne. Jeżeli poza tem wyliczymy wszystkie predykabilja, które możemy dosyć kompletnie zaczerpnąć z każdej dobrej ontologji (np. Baumgartena), i podporządkujemy je według klas pod kategorje, przyczem nie należy zaniechać dołączenia możliwie zupełnego rozczłonkowania wszystkich tych pojęć, to w ten sposób powstanie czysto analityczna część metafizyki, która, nie zawierając jeszcze żadnego syntetycznego zdania, mogłaby poprzedzać część drugą (syntetyczną), a przez swą określoność i zupełność byłaby nie tylko pożyteczną, lecz dzięki czynnikowi systematycznemu zawierałaby w sobie jeszcze poza tem pewne piękno [46]).

również wykazuje swój nie dający się dość zachwalić pożytek, że usuwa wszelkie obce pojęcia, któreby się inaczej wślizgnąć mogły pomiędzy tamte czyste pojęcia rozsądkowe, i każdemu poznaniu miejsce wyznacza. Pojęcia, które pod nazwą pojęć refleksyjnych również według nici przewodniej kategoryj ułożyłem w tablice, mieszają się w ontologji, nie posiadając na to ani przywileju, ani też prawnego tytułu, pomiędzy czyste pojęcia rozsądkowe, aczkolwiek te ostatnie są pojęciami, dotyczącemi powiązania a przez to i samego przedmiotu, tamte zaś są tylko pojęciami, dotyczącemi porównania danych już pojęć i z tego też powodu posiadają zupełnie inną naturę i użytek. Dzięki memu prawidłowemu podziałowi (Krytyka, str. 260) [47]), pojęcia te zostają wydzielone z tej mieszaniny. Jaśniej jeszcze jednak bije w oczy pożytek owej wyodrębnionej tablicy kategoryj, jeżeli tablicę transcendentalnych pojęć rozumowych, posiadających zgoła inną naturę i pochodzenie, niż owe rozsądkowe pojęcia (*a stąd tablica ta* inną też musi posiadać formę) oddzielimy, jak to zaraz będzie uczynione, od owych pojęć. A tego tak koniecznego wyodrębnienia nigdy przecież w żadnym systemie metafizyki nie uskuteczniono; dlatego też owe ideje rozumowe mieszają się bez różnicy z pojęciami rozsądkowemi, jak gdyby należały jako rodzeństwo do tej samej rodziny, a w braku specjalnego systemu kategoryj pomieszania tego nigdy nie można było uniknąć.

Głównego pytania transcendentalnego

część trzecia.

W jaki sposób jest możliwa metafizyka wogóle?

§ 40.

Czysta matematyka i czyste przyrodoznawstwo gwoli własnemu bezpieczeństwu i pewności nie wymagałyby zupełnie takiego wywodu, jakiego co do obydwóch tych nauk dokonaliśmy dotychczas; pierwsza bowiem opiera się na własnej oczywistości, druga zaś, choć płynie z czystych źródeł rozsądku, opiera się na doświadczeniu i powszechnem potwierdzeniu przez nie; a tego ostatniego świadectwa dlatego nie może nauka ta zupełnie odrzucić i obejść się bez niego, bo pomimo całej swej pewności jednak jako filozofja nigdy nie może dorównać matematyce. Obie więc nauki potrzebowały wspomnianych badań nie dla siebie, lecz dla jakiejś innej nauki, mianowicie metafizyki.

Metafizyka poza pojęciami, które dotyczą przyrody a znajdują zawsze zastosowanie w doświadczeniu, ma do czynienia jeszcze z czystemi pojęciami rozumowemi, które nigdy nie są dane w jakiemkolwiek możliwem doświadczeniu, a więc z pojęciami, co do których realność przedmiotowa (t. j. że nie są one tylko urojeniami), oraz z twierdzeniami, co do których prawda lub błąd nie mogą być przez żadne doświadczenie po-

twierdzone lub wykryte. A ta część metafizyki jest poza tem tą właśnie, która stanowi istotny jej cel, do czego wszystko inne służy tylko jako środek, i w ten sposób nauka ta wymaga takiego wywodu gwoli samej siebie. Przedłożone więc nam teraz pytanie trzecie dotyczy niejako jądra i swoistych właściwości metafizyki; dotyczy mianowicie zajmowania się rozumu tylko samym sobą i tej znajomości z przedmiotami, która bezpośrednio wynika rzekomo z tego wysiadywania przezeń własnych swych pojęć, znajomości, która nie wymaga pośrednictwa doświadczenia ani nawet wogóle możliwości tego, aby przez doświadczenie można było ją osiągnąć *).

Nie rozwiązawszy tego pytania, rozum nigdy siebie nie zadowoli. Użytek w doświadczeniu, do którego rozum ogranicza czysty rozsądek, nie wypełnia całkowitego przeznaczenia samego rozumu. Każde oddzielne doświadczenie jest tylko cząstką całego zakresu dziedziny doświadczenia; bezwzględna jednak całość wszelkiego możliwego doświadczenia sama nie jest doświadczeniem, choć mimo to jest koniecznem zagadnie-

---

*) Jeżeli można powiedzieć, że nauka pewna jest przynajmniej w idei wszystkich ludzi rzeczywista, skoro jest pewnem, że natura ludzkiego rozumu stawia przed każdym zadania, które do nauki tej prowadzą, i że dlatego też zawsze są nieuniknione liczne, choć chybione próby ich rozwiązania — to trzeba będzie również powiedzieć: metafizyka jest podmiotowo (przytem w sposób konieczny) rzeczywistą, i pytamy więc teraz słusznie, w jaki sposób jest ona możliwa (przedmiotowo)?

niem dla rozumu, przytem takiem, że dla samego tylko przedstawienia sobie tego zagadnienia rozumowi potrzebne są zgoła inne pojęcia, niż tamte czyste pojęcia rozsądkowe, których użytek jest tylko immanentny, t. j. dotyczy doświadczenia w tych granicach, w jakich może ono być dane, gdy tymczasem pojęcia rozumowe dotyczą zupełności, t. j. zbiorowej jedności całego możliwego doświadczenia, i z tego powodu wychodzą poza wszelkie dane doświadczenie i stają się transcen-*dentne.*

Podobnie więc jak rozsądek wymagał do doświadczenia kategoryj, tak samo rozum zawiera w sobie podstawę dla idej, przez co rozumiem konieczne pojęcia, których przedmiot nie może być jednak dany w żadnem doświadczeniu. Te ostatnie tak samo leżą w rozumie, jak pierwsze w naturze rozsądku, i jeżeli pierwszym towarzyszy pewna złuda, która łatwo może nas uwieść, to ta złuda jest nie do uniknienia, choć zupełnie dobrze można zaradzić temu, „by nie wiodła nas na pokuszenie".

Ponieważ wszelka złuda polega na tem, że podmiotową podstawę sądu uważamy za przedmiotową, więc samopoznanie czystego rozumu co do jego transcendentnego (przesięgającego) użycia będzie jedynym środkiem zapobiegawczym przeciw zbłądzeniom, w które popada rozum, skoro źle rozumie swe przeznaczenie i w sposób transcendentny odnosi do przedmiotu samego w sobie to, co dotyczy tylko jego własnego podmiotu i kierownictwa we wszelkiem immanentnem użyciu.

§ 41.

Odróżnienie idej, t. j. czystych pojęć rozumowych, od kategoryj czyli czystych pojęć rozsądkowych, jako poznań zgoła różnego rodzaju, pochodzenia i użytku, stanowi tak ważny czynnik przy zakładaniu podwalin pod naukę, zawierać w sobie mającą system wszystkich tych poznań a priori, że bez takiego wyodrębnienia metafizyka jest bezwarunkowo niemożliwą lub co najwyżej jest nieporządną, partacką próbą sklecenia domku z kart bez znajomości materjałów, z któremi się ma do czynienia, i ich przydatności do tego lub innego celu. Gdyby Krytyka czystego rozumu *zdziałała* to jedno tylko, że po raz pierwszy wskazała wyraźnie tę różnicę, to przez to już byłaby się więcej przyczyniła do wyjaśnienia naszego pojęcia o metafizyce i do kierowania badaniami w jej dziedzinie, niż wszystkie bezpłodne usiłowania uczynienia zadość transcendentnym zadaniom czystego rozumu, które od dawien dawna były przedsiębrane, przyczem nigdy nikomu do głowy nie przychodziło, że znajdujemy się tu w dziedzinie zgoła innej, niż dziedzina rozsądku, i z tego też powodu jednym tchem wymieniano pojęcia rozsądkowe i rozumowe, jak gdyby należały do tego samego rodzaju.

§ 42.

Wszelkie czyste poznania rozsądkowe mają to do siebie, że ich pojęcia mogą być dane w doświadczeniu, a ich zasady mogą być przez doświadczenie potwier-

dzone; natomiast transcendentne poznania rozumowe ani nie mogą być, co dotyczy ich idej, dane w doświadczeniu, ani też ich twierdzenia nie mogą być nigdy przez doświadczenie potwierdzone lub też odparte. Dlatego też błąd, który może się tu wślizgnąć, nie może być wykryty inaczej, jak tylko przez sam czysty rozum, co jednak jest rzeczą bardzo trudną wobec tego, że tenże rozum zapomocą swych idej staje się w sposób naturalny djalektycznym, i ta nieunikniona złuda nie może być utrzymana w granicach przez żadne przedmiotowe i dogmatyczne badania rzeczy, lecz jedynie przez podmiotowe badania samego rozumu, jako źródła idej.

§ 43.

Zwracałem zawsze w Krytyce najwyższą uwagę nie tylko na to, by móc starannie odróżnić rodzaje poznania, lecz również by móc wyprowadzić z wspólnego źródła wszystkie pojęcia, należące do każdego z tych rodzajów, a to w tym celu, by nie tylko, wiedząc skąd te pojęcia pochodzą, móc z pewnością określić ich użycie, lecz również, by osiągnąć tę nigdy jeszcze nieoczekiwaną a nieocenioną korzyść, polegającą na tem, że zupełność w wyliczeniu, klasyfikacji i specyfikacji pojęć poznałbym a priori a więc według zasad. Bez tego wszystko w metafizyce będzie tylko rapsodją, co do której nigdy nie wiadomo, czy to, co jest w naszem posiadaniu, jest wystarczające, czy też czegoś lub gdzieś brak jeszcze. Prawda, że korzyść tę można osiągnąć tylko w czystej filozofji, której istotę ona też stanowi.

Ponieważ początek kategoryj odnalazłem w czterech czynnościach logicznych wszelkich sądów rozsądkowych, przeto było rzeczą zupełnie naturalną początku idej poszukiwać w trzech czynnościach wniosków rozumowych. Skoro bowiem dane już są takie czyste pojęcia rozumowe (ideje transcendentalne), to, o ile nie zechce się ich czasem uważać za wrodzone, możnaby je napotkać tylko w tej samej czynności rozumowej, która, o ile dotyczy jedynie formy, stanowi czynnik logiczny wniosków rozumowych, o ile zaś przedstawia sądy rozsądkowe jako a priori wyznaczone ze względu na tę lub inną formę, stanowi znów pojęcia transcendentalne czystego rozumu.

Różnica formalna wniosków rozumowych czyni koniecznym ich podział na kategoryczne, hipotetyczne i rozłączne. Oparte na tem pojęcia rozumowe zawierają więc po pierwsze ideę zupełnego podmiotu (czynnik substancjalny), po drugie ideę zupełnego szeregu warunków, po trzecie wyznaczenie wszystkich pojęć w idei zupełnego ogółu możliwości*). Pierwsza idea była psychologiczna, druga — kosmologiczna, trzecia teologiczna; a że wszystkie trzy, choć każda na swój sposób, dają powód do djalektyki, więc na tem opierał

---

*) W sądzie rozłącznym rozpatrujemy podział wszelkiej możliwości ze względu na pewne pojęcie. Ontologiczna zasada naczelna wszechstronnego wyznaczenia rzeczy wogóle (ze wszystkich możliwych przeciwstawnych orzeczeń jedno przynależy każdej rzeczy), będąca równocześnie zasadą naczelną wszystkich sądów rozłącznych, zakłada u podstawy ogół wszelkiej możliwości, w którym możliwość każdej rze-

się podział całej djalektyki czystego rozumu: na paralogizm, antynomję i wreszcie ideał tego rozumu. Przez ten zaś wywód otrzymujemy zupełną pewność, że przedstawiliśmy tu w sposób najzupełniejszy wszystkie roszczenia czystego rozumu, i że żadnego z nich brakować nie może, albowiem sama władza rozumowa, z której jedynie biorą one początek, zostaje przez to całkowicie wymierzona.

§ 44.

Przy tem rozważaniu kwestyj ogólnych okazuje się jeszcze rzeczą zastanawiającą, że ideje rozumowe nie są nam, tak jak np. kategorje, pożyteczne w czemkolwiek przy użyciu rozsądku ze względu na doświadczenie, lecz że są ze względu na ten użytek całkowicie zbędne, a nawet maksymom poznania rozumowego przyrody przeciwne i szkodliwe, chociaż są konieczne ze względu na inny cel, mający być dopiero określonym. Czy dusza jest substancją prostą, czy nią nie jest, to może pozostać dla nas przy objaśnianiu jej zjawisk rzeczą zupełnie obojętną, ponieważ zapomocą żadnego możliwego doświadczenia nie możemy pojęcia istoty prostej uczynić zrozumiałem w sposób zmysłowy, a więc in concreto; a w ten sposób okazuje się to pojęcie zupełnie

---

czy wogóle uważana jest za dającą się wyznaczyć. Służy to jako małe wyjaśnienie powyższego zdania, że czynność rozumowa w rozłącznych wnioskach rozumowych jest co do formy tożsama z tą czynnością, która stwarza ideę ogółu wszelkiej realności, zawierającą w sobie czynnik pozytywny wszelkich przeciwstawnych orzeczeń.

czcze ze względu na spodziewane wniknięcie w przyczynę zjawisk i nie może służyć za zasadę objaśnienia tego, czego dostarcza nam wewnętrzne lub zewnętrzne doświadczenie. W równym stopniu ideje kosmologiczne o początku świata lub jego wieczności (a parte ante) nie mogą nam służyć do tego, by za ich pomocą dać objaśnienie jakiegokolwiek zdarzenia w samym świecie. Wreszcie według słusznej maksymy filozofji przyrody powstrzymać się musimy od wszelkiego objaśniania urządzenia przyrody, wyprowadzonego z woli istoty najwyższej, to bowiem nie jest już filozofją przyrody, lecz przyznaniem się, że z tą filozofją już u nas krucho. A więc ideje te posiadają zupełnie inne przeznaczenie co do swego użytku, aniżeli kategorje, dzięki którym oraz opartym na nich zasadom samo doświadczenie staje się dopiero możliwem. Tymczasem nasza zmudna analityka rozsądku byłaby jednak zupełnie zbyteczna, gdyby zamiarem naszym było jedynie tylko poznanie przyrody takiej, jaka może być dana w doświadczeniu; albowiem rozum zarówno w matematyce jak i w przyrodoznawstwie zupełnie pewnie i dobrze załatwia swe sprawy i bez wszystkich tych subtelnych wywodów. A więc nasza krytyka rozsądku łączy się z ideami czystego rozumu, mając na względzie zamiar, wysunięty poza użycie rozsądku w doświadczeniu, o którem jednak wyżej powiedzieliśmy, że pod tym względem jest to użycie całkowicie niemożliwe oraz bez przedmiotu lub znaczenia. A jednak między tem, co należy do natury rozumu, i tem, co należy do natury rozsądku, musi istnieć zgodność, i pierwsza musi się

przyczyniać do doskonałości drugiej i w żaden sposób nie może wprowadzać do niej zamętu.

Rozwiązanie tej kwestji jest następujące: czysty rozum ma przez swe ideje na względzie nie specjalne przedmioty, leżące poza obszarem doświadczenia, lecz wymaga tylko zupełności użycia rozsądkowego w łączności doświadczenia. Ta zaś zupełność może być tylko zupełnością zasad naczelnych, lecz nie oglądów i przedmiotów. Mimo to jednak rozum, aby sobie przedstawić tę zupełność w sposób określony, myśli ją sobie jako poznanie przedmiotu, którego poznanie ze względu na owe prawidła jest zupełnie określone; lecz przedmiot ten jest jednak tylko ideą, mającą na celu możliwie daleko posunięte zbliżenie poznania rozsądkowego do tej zupełności, którą owa idea oznacza.

§ 45.

Uwaga tymczasowa do djalektyki czystego rozumu.

Wyżej w §§ 33, 34-ym pokazaliśmy, że brak w kategorjach wszelkiej domieszki wyznaczeń zmysłowych może łatwo uwieść rozum, aby rozszerzyć ich użycie całkowicie poza wszelkie doświadczenie na rzeczy same w sobie, aczkolwiek kategorje te, nie znajdując same oglądu, który mógłby nadać im in concreto znaczenie i sens, choć przedstawiają, jako czynności tylko logiczne, rzecz wogóle, same przez się jednak nie mogą dać żadnego określonego pojęcia o jakiejkolwiek rzeczy. Tego rodzaju przedmiotami hiperbolicznemi są oto te przedmioty, które noszą nazwę noumenów czyli

czystych przedmiotów rozsądku (lepiej przedmiotów myśli), jak np. substancja, pomyślana jednak bez trwałości w czasie, lub przyczyna, nie działająca jednak w czasie, i t. d., ponieważ przypisujemy im orzeczenia, które służą jedynie do umożliwienia prawidłowości doświadczenia, a mimo to pozbawiamy je wszelkich warunków oglądu, pod któremi jedynie doświadczenie jest możliwe, na skutek czego pojęcia owe znów tracą wszelkie znaczenie.

Niema jednak niebezpieczeństwa, aby rozsądek sam z siebie, nie będąc zmuszonym przez obce prawa, tak zupełnie dobrowolnie wykraczał poza swe granice w dziedzinę samych tylko przedmiotów myśli. Lecz gdy rozum, którego nigdy nie może zadowolić żaden użytek doświadczeniowy prawideł rozsądku, jako że zawsze użytek ten jest jeszcze uwarunkowany, wymaga doprowadzenia do zupełności tego łańcucha warunków, to wtedy rozsądek zostaje ze swego koła wypchnięty, jużto by przedstawiać przedmioty doświadczenia w szeregu rozciągającym się tak daleko, że go żadne doświadczenie nie jest w stanie objąć, jużto nawet, by (dla doprowadzenia do zupełności tego szeregu) całkowicie poza doświadczeniem poszukiwać noumenów, o które rozum mógłby zaczepić ów łańcuch i w ten sposób, uniezależniony wreszcie od warunków doświadczeniowych, mógłby przecież postępowaniu swemu nadać cechę zupełności. Są to właśnie ideje transcendentalne; według prawdziwego, lecz ukrytego celu przeznaczenia przyrodzonego naszego rozumu są one zakrojone, być może, nie na pojęcia przesięgające, lecz

jedynie na nieograniczone rozszerzenie użytku doświadczeniowego, pomimo tego jednak przez złudę nieuniknioną wyłudzają one rozsądkowi użytek transcendentny, który choć zwodniczy, nie może być jednak utrzymany w szrankach przez żadne postanowienie pozostawania w granicach doświadczenia, lecz tylko, i to z trudem, przez naukowe pouczenie.

§ 46.

I. Ideje psychologiczne. (Krytyka, str. 341 i nast.)[48])

Już oddawna zauważono, że we wszystkich substancjach jest nam nieznany sam podmiot, mianowicie to, co pozostaje po wydzieleniu wszystkich cech przypadkowych (jako orzeczeń), a więc sam czynnik substancjalny, i wielokrotnie podnoszono skargi z powodu tych granic naszego rozumienia rzeczy. Trzeba tu jednak wziąć pod uwagę, że do rozsądku ludzkiego należy mieć pretensje nie z tego powodu, że nie zna on czynnika substancjalnego rzeczy, t. j. że nie może go samego przez się tylko wyznaczyć, lecz raczej z tego powodu, że wymaga on, choć czynnik ten jest tylko ideą, jego określonego poznania narówni z każdym danym przedmiotem. Czysty rozum wymaga, abyśmy do każdego orzeczenia jakiejś rzeczy szukali przynależącego mu podmiotu, a zaś do tego podmiotu, który z konieczności znów jest tylko orzeczeniem, dalej znów jego podmiotu i tak dalej w nieskończoność (lub tak daleko, jak możemy sięgnąć). Lecz z tego wynika, że nic z tego, do czego możemy dotrzeć, nie powinniśmy

uważać za ostateczny podmiot i że najgłębiej choćby wnikający rozsądek, gdyby nawet cała przyroda przed nim otworem stała, nie mógłby pomyśleć samego czynnika substancjalnego. Albowiem specyficzna natura naszego rozsądku polega na tem, że o wszystkiem musi on myśleć dyskursywnie, t. j. zapomocą pojęć, a więc zapomocą samych tylko orzeczeń, przyczem więc zawsze brak będzie bezwzględnego podmiotu. Dlatego też wszystkie realne własności, zapomocą których poznajemy ciała, są to tylko same cechy przypadkowe, nawet nieprzenikliwość, którą zawsze należy *sobie przedstawiać* tylko jako działanie pewnej siły, dla którego brak nam podmiotu.

Tymczasem wydaje się, jakobyśmy w świadomości nas samych (w podmiocie myślącym) posiadali ten czynnik substancjalny, *przytem posiadali go w bezpośrednim oglądzie*; albowiem wszystkie orzeczenia zmysłu wewnętrznego odnoszą się do jaźni jako podmiotu, i podmiotu tego nie możemy już dalej myśleć jako orzeczenia jakiegoś innego podmiotu. Wydaje się więc, że zupełność w stosunku danych pojęć, jako orzeczeń, do podmiotu jest tutaj nie tylko ideą, lecz danym w doświadczeniu przedmiotem, mianowicie samym podmiotem bezwzględnym. Lecz próżne oczekiwanie. Albowiem jaźń nie jest zupełnie pojęciem *), lecz, o ile nie poznajemy jej dalej przez żadne orzeczenie, jest

*) Gdyby przedstawienie apercepcji, jaźń, była pojęciem, zapomocą którego byłoby coś pomyślane, to moglibyśmy jej używać również jako orzeczenia o innych rzeczach lub też zawierałaby ona w sobie tego rodzaju orzeczenia. Otóż

tylko oznaczeniem przedmiotu zmysłu wewnętrznego; przeto nie może ona wprawdzie sama w sobie być orzeczeniem innej rzeczy, lecz w równej mierze nie może być też określonem pojęciem bezwzględnego podmiotu, a tylko, jak we wszystkich innych przypadkach, może być stosunkiem zjawisk wewnętrznych do ich nieznanego podmiotu. Mimo to idea ta (jako zasada kierownicza bardzo dobrze przydatna do zupełnego zniweczenia wszystkich materjalistycznych objaśnień zjawisk wewnętrznych naszej duszy) przez zupełnie naturalne mylne zrozumienie staje się powodem wysoce złudnego argumentu, mającego na celu z tego rzekomego poznania czynnika substancjalnego naszej istoty myślącej wywnioskować jego naturę, o ile jej znajomość wychodzi całkowicie poza ogół doświadczenia.

§ 47.

Lecz niechby nawet ta jaźń myśląca (dusza), jako ostateczny podmiot myślenia, którego nie możemy przedstawić sobie dalej jako orzeczenia innej rzeczy, nosiła nazwę substancji; to mimo to jednak pojęcie to pozostaje całkowicie czcze i bez wszelkich następstw, jeżeli nie możemy co do niego dowieść trwałości jako tego, co czyni pojęcie substancji płodnem w doświadczeniu.

Trwałości jednak nigdy nie możemy dowieść z po-

---

jaźń nie jest niczem więcej, jak tylko uczuciem istnienia bez wszelkiego pojęcia i jest tylko przedstawieniem tego, do czego się wszelkie myślenie odnosi (relatione accidentis) [49]).

jęcia substancji jako rzeczy samej w sobie, lecz tylko gwoli doświadczeniu. Wykazaliśmy to w sposób dostateczny przy pierwszej analogji doświadczenia (Krytyka, str. 182) [50]); jeżeli zaś kto nie zechce się poddać temu dowodowi, to niechaj tylko sam spróbuje, czy mu się uda z pojęcia podmiotu, który sam nie istnieje jako orzeczenie innej rzeczy, dowieść, że jego istnienie jest całkowicie trwałe i że nie może on powstać lub zginąć ani sam przez się, ani przez jakąkolwiek przyczynę naturalną. Tego rodzaju zdania syntetyczne a priori nie mogą być nigdy udowodnione same w sobie, lecz zawsze tylko w stosunku do rzeczy, jako przedmiotów możliwego doświadczenia.

§ 48.

Jeżeli przeto chcemy z pojęcia duszy jako substancji wnioskować o jej trwałości, *to może to być jednak* ważne w stosunku do niej tylko gwoli możliwemu doświadczeniu, lecz nie jako o rzeczy samej w sobie i poza wszelkiem możliwem doświadczeniem. Otóż warunkiem podmiotowym *wszelkiego naszego możliwego* doświadczenia jest życie; a więc możemy wnioskować tylko o trwałości duszy w ciągu życia, śmierć bowiem ludzka jest to koniec wszelkiego doświadczenia, co dotyczy duszy, jako przedmiotu doświadczenia, o ile nie wykażemy czegoś odwrotnego, co właśnie stanowi kwestję. A więc trwałość duszy daje się wykazać tylko w życiu ludzkiem (i od dowodu tego chętnie nas zwolnią), nie zaś po śmierci (na czem nam właśnie zależy);

a to na tej ogólnej podstawie, że jeżeli pojęcie substancji ma być uważane za złączone w sposób konieczny z pojęciem trwałości, to może to mieć miejsce tylko według zasady możliwego doświadczenia, a więc też tylko gwoli temu doświadczeniu *).

*) Jest to istotnie rzeczą godną bardzo uwagi, że metafizycy zawsze tak lekkomyślnie przemykali się obok zasady trwałości substancji, nie próbując nigdy podania jej dowodu; bez wątpienia dlatego że, gdy zabierali się do pojęcia substancji, to widzieli, że ich całkowicie opuszczają wszelkie dowody. Rozsądek pospolity, który doskonale zdawał sobie sprawę, że bez tego założenia niemożliwem jest zupełnie zjednoczenie spostrzeżeń w doświadczeniu, zaradził temu brakowi zapomocą postulatu. Albowiem z samego doświadczenia nie mógł on przenigdy tej zasady wyprowadzić, już to z tego powodu, że nie może on tak daleko śledzić materji (substancji) we wszystkich ich zmianach i rozkładach, by zawsze materję znaleźć niezmniejszoną, już to dlatego że zasada ta zawiera w sobie konieczność, która zawsze jest oznaką zasady a priori. Otóż zasadę tę zastosowali oni śmiało do pojęcia duszy jako substancji i wnioskowali o jej koniecznem trwaniu dalszem po śmierci człowieka (głównie dlatego, że prostota tej substancji z niepodzielności świadomości wywnioskowana chroniła ją przed zniszczeniem na skutek rozkładu). Gdyby znaleźli oni prawdziwe źródło tej zasady, co wymagało jednak badań o wiele głębszych, niż te, które zapoczątkować mieli ochotę, to przekonaliby się, że owe prawo trwałości substancji ma miejsce tylko gwoli doświadczeniu i posiada przeto ważność tylko co do rzeczy, o ile te mają być w doświadczeniu poznane i połączone z innemi, nigdy zaś co do rzeczy niezależnie od wszelkiego możliwego doświadczenia, a więc też i nie co do duszy po śmierci.

§ 49.

Że naszym spostrzeżeniom zewnętrznym nie tylko odpowiada coś rzeczywistego zewnątrz nas, lecz i odpowiadać musi, tego również nie możemy nigdy dowieść z powiązania rzeczy samych w sobie, a tylko gwoli doświadczeniu. To znaczy: że coś w sposób empiryczny, a więc jako zjawisko w przestrzeni, znajduje się zewnątrz nas — to można bardo dobrze dowieść; z innemi bowiem przedmiotami, niż z należącemi do możliwego doświadczenia, nie mamy do czynienia dlatego właśnie, że nie mogą nam one być dane w żadnem doświadczeniu i są więc dla nas niczem. Empirycznie zewnątrz mnie jest to, co oglądamy w przestrzeni; a że przestrzeń ta wraz ze wszystkiemi zawartemi w niej zjawiskami należy do przedstawień, których powiązanie według praw doświadczenia w równym stopniu dowodzi ich przedmiotowej prawdy, jak powiązanie zjawisk zmysłu wewnętrznego rzeczywistości duszy mojej (jako przedmiotu zmysłu wewnętrznego), więc z tego powodu przy pomocy zewnętrznego doświadczenia świadom jestem w równym stopniu rzeczywistości ciał jako zjawisk zewnętrznych w przestrzeni, jak przy pomocy wewnętrznego doświadczenia istnienia duszy mojej w czasie, którą też poznaję tylko jako przedmiot zmysłu wewnętrznego za pośrednictwem zjawisk, stanowiących stan wewnętrzny, przyczem pozostaje mi nieznaną istota, znajdująca się u podstawy tych zjawisk. Idealizm kartezjuszowski [51]) odróżnia tedy tylko zewnętrzne doświadczenie od sen-

nego marzenia i prawidłowość jako sprawdzian prawdziwości pierwszego od braku prawidłowości i błędnej złudności drugiego. Zakłada on zgóry w obydwóch przypadkach przestrzeń i czas jako warunki istnienia przedmiotów i zapytuje tylko, czy rzeczywiście tak samo dają się napotkać w przestrzeni przedmioty zmysłów zewnętrznych, które tam na jawie umieszczamy, jak rzeczywiście istnieje w czasie przedmiot zmysłu wewnętrznego, dusza, t. j. czy doświadczenie posiada pewne sprawdziany, pozwalające odróżnić je od urojenia. Łatwo też tutaj usunąć powątpiewanie i usuwamy je też zawsze w życiu codziennem przez to, że w obydwóch przypadkach badamy powiązanie zjawisk według praw powszechnych doświadczenia i, gdy przedstawienie rzeczy zewnętrznych całkowicie się z tem zgadza, nie możemy wątpić o tem, że rzeczy te stanowią istotne doświadczenie. Materjalny więc idealizm, wobec tego że zjawiska jako zjawiska rozpatrywane są tylko według ich powiązania w doświadczeniu, daje się bardzo łatwo usunąć, i jest to również pewne doświadczenie, że ciała istnieją zewnątrz nas (w przestrzeni), jak to, że ja sam według przedstawienia zmysłu wewnętrznego (w czasie) istnieję; albowiem pojęcie „zewnątrz nas“ oznacza tylko istnienie w przestrzeni. Ponieważ jednak w zdaniu: ja jestem, to „ja“ oznacza nie tylko przedmiot oglądu wewnętrznego (w czasie), lecz i podmiot świadomości, podobnie jak ciało oznacza nie tylko ogląd zewnętrzny (w przestrzeni), lecz i rzecz samą w sobie, znajdującą się u podstawy tego zjawiska, więc na pytanie, czy ciała

(jako zjawiska zmysłu zewnętrznego) istnieją poza mojemi myślami w przyrodzie jako ciała, możemy bez wszelkiego wahania dać odpowiedź przeczącą. Lecz zupełnie tak samo ma się rzecz również z pytaniem, czy ja sam jako zjawisko zmysłu wewnętrznego (dusza, według psychologji empirycznej) istnieję poza moją władzą przedstawiania sobie w czasie, albowiem na pytanie to również musimy odpowiedzieć przecząco. W ten sposób wszystko, o ile jest sprowadzone do swego prawdziwego znaczenia, staje się niewątpliwe i pewne. Idealizm formalny (przeze mnie inaczej transcendentalnym zwany) rzeczywiście usuwa idealizm materjalny czyli kartezjuszowski. Skoro bowiem przestrzeń nie jest niczem jak tylko formą mojej zmysłowości, to wtedy jest ona jako przedstawienie, istniejące we mnie, równie rzeczywista, jak ja sam, i kwestja tylko zachodzi co do empirycznej prawdy zjawisk w niej zawartych. *Jeżeli jednak tak nie jest*, a przestrzeń i zjawiska w niej są czemś zewnątrz nas istniejącem, to wtedy żadne sprawdziany doświadczenia poza naszem spostrzeżeniem nigdy rzeczywistości tych przedmiotów zewnątrz nas dowieść nie są w stanie.

§ 50.

II. Idee kosmologiczne. (Krytyka, str. 405 i nast.)[52]).

Ten wytwór czystego rozumu w jego transcendentalnem użyciu jest najbardziej godnym uwagi fenomenem rozumu, który też z pomiędzy wszystkich wywiera wpływ najsilniejszy, by obudzić filozofję z jej dogma-

tycznej drzemki [53]) i pobudzić ją do zajęcia się trudną sprawą krytyki rozumu.

Nazywam tę ideę dlatego kosmologiczną, że przedmiot swój bierze zawsze ze świata zmysłowego i nie potrzebuje innego świata poza tym, którego przedmiot jest przedmiotem zmysłów, a więc pod tym względem pozostaje wewnątrz granic i nie jest transcendentną, nie jest więc jeszcze ideą; natomiast pomyśleć sobie duszę jako substancję prostą, znaczy to już tyle, co pomyśleć sobie przedmiot (czynnik prosty), jakiego zmysły zupełnie nie mogą sobie przedstawić. Mimo to idea kosmologiczna rozszerza jednak powiązanie czynnika uwarunkowanego z jego warunkiem (wszystko jedno czy będzie *ono* matematyczne, czy też dynamiczne) tak dalece, że doświadczenie nigdy nie może jej dorównać, i jest przeto ze względu na ten moment jednak ideą, której przedmiot nigdy nie może być w jakiemkolwiek doświadczeniu danym w sposób dorównany.

§ 51.

Tu przedewszystkiem pożytek systemu kategoryj przejawia się w sposób tak wyraźny i tak rzucający się w oczy, że gdyby nawet nie było więcej dowodów tego pożytku, to i ten jeden dostatecznie wykazałby niezbędność kategorji w systemie czystego rozumu. Takich idej transcendentnych jest niewięcej nad cztery, tyle, ile klas kategoryj; w każdej zaś z nich dotyczą one tylko bezwzględnej zupełności szeregu warunków danego czynnika uwarunkowanego. Zgodnie z temi ideami kosmologicznemi mamy też tylko czworakie

twierdzenia djalektyczne czystego rozumu, które przez to już, że są djalektyczne, dowodzą, że każdemu z nich według równie pozornych zasad czystego rozumu przeciwstawia się zasada z niem sprzeczna, przyczem niezgodności tej nie może zapobiec żadna metafizyczna sztuka najsubtelniejszych odróżnień, lecz tylko ta, która zniewala filozofa, by cofnął się do pierwszych źródeł samego czystego rozumu. Ta antynomja, nie wymyślona w sposób dowolny, lecz ugruntowana w naturze rozumu ludzkiego, antynomja przeto nie dająca się uniknąć i nie mająca nigdy końca, zawiera następujące oto cztery twierdzenia wraz z ich przeciwtwierdzeniami.

1.

Twierdzenie.

Świat posiada co do czasu i przestrzeni początek (granicę).

Przeciwtwierdzenie.

Świat jest co do czasu i przestrzeni nieskończony.

2.

Twierdzenie.

Wszystko w świecie składa się z czynnika prostego.

Przeciwtwierdzenie.

Niema zupełnie czynnika prostego, lecz wszystko jest złożone.

3.

Twierdzenie.

Istnieją w świecie przyczyny przez wolność.

Przeciwtwierdzenie.

Niema zupełnie wolności, lecz wszystko jest przyrodą.

4.

Twierdzenie.

W szeregu przyczyn świata jest jakaś istota konieczna.

Przeciwtwierdzenie.

W szeregu tym nic nie jest konieczne, lecz wszystko jest w nim przypadkowe.

§ 52.

Mamy tu najosobliwszy fenomen ludzkiego rozumu, fenomen, jakiego poza tem na żadnym przykładzie nie można wskazać w jakiemkolwiek innem użyciu rozumu. Gdy zjawiska świata zmysłowego, jak to się zwykle zdarza, myślimy sobie jako rzeczy same w sobie, gdy zasady ich połączenia przyjmujemy jako zasady powszechne, mające ważność dla rzeczy samych w sobie, a nie tylko dla doświadczenia, co również jest rzeczą zwykłą, a nawet bez naszej krytyki nieuniknioną, to występuje wtedy na widownię pewna nieoczekiwana niezgodność, której nigdy nie można usunąć na zwykłej dogmatycznej drodze, gdyż zarówno danego twierdzenia jak i przeciwtwierdzenia można dowieść przy pomocy jednakowo przekonywających, jasnych

i nieodpartych dowodów — bo za słuszność wszystkich tych dowodów ręczę — i rozum widzi się tedy w rozterce z samym sobą; stan rzeczy, który sceptyka doprowadza do okrzyków radosnych, krytycznego zaś filozofa do rozmyślań i niepokoju.

§ 52*b*.

Można w metafizyce bajać w rozmaity sposób, bez obawy o to, że się zostanie schwytanym na nieprawdzie. Jeżeli bowiem tylko nie stajemy w sprzeczności z samymi sobą, co najzupełniej jest możliwe w syntetycznych, choć całkowicie zmyślonych zdaniach, to w tego rodzaju przypadkach, kiedy pojęcia przez nas łączone są samemi tylko ideami, które nie mogą być zupełnie (co do całej swej treści) danemi w *doświadczeniu, nigdy* przez doświadczenie nie możemy być obaleni. W jakiż bowiem sposób chcielibyśmy zapomocą doświadczenia rozstrzygnąć: czy świat istnieje od wieczności, czy też posiada początek? Czy materja jest podzielna do nieskończoności, czy też składa się z części prostych? Tego rodzaju pojęcia nie mogą być dane w żadnem, nawet w możliwie najrozleglejszem doświadczeniu, a więc niesłuszność zdania twierdzącego lub przeczącego zapomocą tego kamienia probierczego odkryć się nie daje.

Jedyny możliwy przypadek, kiedy rozum wbrew woli ujawniłby swą ukrytą djalektykę, którą błędnie za dogmatykę podaje, zaszedłby wtedy, gdyby oparł on pewne twierdzenie na jakiejś powszechnie uznanej zasadzie, a z innej, równie wiarogodnej, stosując naj-

wyższą dokładność w sposobie wnioskowania, wyprowadziłby wniosek wręcz odwrotny. Otóż tego rodzaju przypadek zachodzi tutaj rzeczywiście, a to ze względu na cztery przyrodzone ideje rozumowe; tutaj z powszechnie uznanych zasad na zasadzie ścisłej konsekwencji wynika z jednej strony każde z czterech twierdzeń, z drugiej — każde z przeciwtwierdzeń, i w ten sposób wyprowadzają one najaw djalektyczną złudę czystego rozumu w użyciu tych zasad, która w przeciwnym razie na zawsze musiałaby pozostać ukrytą.

Mamy tu więc rozstrzygającą próbę, która musi koniecznie doprowadzić do wykrycia pewnej niepra-widłowości, ukrytej w założeniach rozumu *). Z dwóch sprzecznych zdań nie mogą oba być błędne, chyba że samo pojęcie, stanowiące ich podstawę, zawiera w sobie sprzeczność; np. dwa zdania: koło czworokątne jest okrągłe oraz koło czworokątne nie jest okrągłe, są obydwa błędne. Albowiem co dotyczy pierwszego, jest błę-

---

*) Pragnę przeto, by krytyczny czytelnik zajął się specjalnie tą antynomją, sama bowiem przyroda wystawiła ją, zda się, w tym celu, by wprawić w kłopot rozum w jego zuchwałych uroszczeniach i zmusić go do poddania próbie samego siebie. Zobowiązuję się wszelki dowód, jaki podałem zarówno dla tezy, jak i dla antytezy usprawiedliwić i w ten sposób pewność nieuniknionej antynomji rozumu wykazać. Jeżeli teraz czytelnik przez to osobliwe zjawisko będzie doprowadzony do tego, że cofnie się i podda próbie znajdujące się tam u podstawy założenie, to wtedy będzie się czuł zmuszonym głębiej zbadać wraz ze mną pierwszą podstawę wszelkiego poznania czystego rozumu.

dem, że wzmiankowane koło jest okrągłe, ponieważ jest ono czworokątne; lecz jest również błędem, że nie jest okrągłe, t. j. że posiada kąty, ponieważ jest ono kołem. Na tem bowiem polega cecha logiczna niemożliwości pewnego pojęcia, że przy tem samem założeniu dwa sprzeczne zdania równocześnie byłyby błędne, wobec zaś tego, że trzeciego zdania między niemi pomyśleć nie można, więc przez tamto pojęcie nic zgoła nie zostaje pomyślane.

§ 52c.

Otóż takie sprzeczne pojęcie znajduje się u podstawy dwóch pierwszych antynomij, które nazywam matematycznemi, ponieważ zajmują się dołączaniem lub dzieleniem czynnika jednorodnego; i w ten sposób objaśniam, jak może się zdarzyć, że zarówno teza jak i antyteza w obydwóch antynomjach są błędne.

Jeżeli mówię o przedmiotach w czasie i przestrzeni, to mówię nie o rzeczach samych w sobie, o nich bowiem nic nie wiem, lecz tylko o rzeczach w zjawisku, t. j. o doświadczeniu, jako specjalnym rodzaju poznania przedmiotów, który tylko człowiekowi jest użyczony. Otóż o tem, co myślę w przestrzeni lub w czasie, nie powinienem mówić, że istnieje w przestrzeni i czasie samo w sobie i bez tej mojej myśli; albowiem wtedy przeczyłbym samemu sobie, gdyż przestrzeń i czas wraz ze zjawiskami w nich nie są czemś istniejącem samo w sobie i poza mojemi przedstawieniami, lecz same są tylko sposobami przedstawiania sobie, a powiedzenie, że sam tylko sposób przedstawiania so-

bie istnieje także poza naszem przedstawieniem, zawiera sprzeczność oczywistą. Przedmioty przeto zmysłów istnieją tylko w doświadczeniu; natomiast nadawać im własne, samodzielne istnienie również bez doświadczenia lub przed niem to znaczy tyle, co przedstawiać sobie, że doświadczenie jest również bez doświadczenia lub przed niem rzeczywiste.

Jeżeli zapytuję teraz o wielkość świata co do przestrzeni i czasu, to na podstawie wszystkich swoich pojęć tak samo nie mogę powiedzieć, że jest ona nieskończona, jak to, że jest skończona. Albowiem ani jedno, ani drugie nie może być zawarte w doświadczeniu, gdyż doświadczenie nie jest możliwe ani co do nieskończonej przestrzeni lub nieskończonego ubiegłego czasu, ani też co do ograniczenia świata przez próżną przestrzeń lub poprzedzający próżny czas; są to tylko ideje. A więc ta wielkość świata, w ten lub inny sposób wyznaczona, musiałaby polegać na samej sobie, niezależnie od wszelkiego doświadczenia. To jednak znajduje się w sprzeczności z pojęciem świata zmysłowego, będącego tylko ogółem zjawisk, których istnienie i powiązanie zachodzi tylko w przedstawieniu, mianowicie w doświadczeniu, albowiem sam ten świat nie jest rzeczą w sobie, lecz niczem innem, jak sposobem przedstawiania sobie. Wobec tego iż pojęcie istniejącego sam przez się świata zmysłowego zawiera w sobie sprzeczność, więc z tego wynika, że rozwiązanie zagadnienia co do jego wielkości będzie zawsze błędne, czy będziemy próbowali dać na nie twierdzącą, czy też przeczącą odpowiedź.

To samo zupełnie jest ważne dla drugiej antynomji, dotyczącej dzielenia zjawisk. Zjawiska bowiem są tylko przedstawieniami, i części istnieją tylko w ich przedstawieniu, a więc w dzieleniu, t. j. w możliwem doświadczeniu, w którem zostają dane, i dzielenie to zachodzi tylko tak daleko, jak daleko sięga doświadczenie. Przyjąć, że zjawisko, np. zjawisko ciała, zawiera przed wszelkiem doświadczeniem samo w sobie wszystkie części, do których może dotrzeć jakiekolwiek możliwe doświadczenie, to znaczy: gołemu zjawisku, mogącemu istnieć tylko w doświadczeniu, nadawać jednak równocześnie własne, wyprzedzające doświadczenie, istnienie czyli powiedzieć, że gołe przedstawienia istnieją już wprzód, zanim napotkane będą we władzy przedstawiania sobie. To zaś zawiera w sobie sprzeczność, przeto zawiera również w sobie sprzeczność wszelkie *rozwiązanie źle zrozumianego zagadnienia*, niezależnie od tego, czy twierdzimy w tem rozwiązaniu, że ciała składają się same w sobie z nieskończenie wielu części, czy też ze skończonej liczby części prostych.

§ 53.

W pierwszej (matematycznej) klasie antynomij błędność założenia polegała na tem, że to, co sobie przeczy (mianowicie zjawisko jako rzecz sama w sobie), przedstawiamy sobie, jako dające się zjednoczyć w jednem pojęciu. Natomiast co dotyczy drugiej, mianowicie dynamicznej klasy antynomij, to błędność założenia polega tu na tem, że to, co się daje zjednoczyć,

przedstawiamy sobie jako sprzeczne z sobą; przeto gdy w pierwszym przypadku oba przeciwstawne sobie twierdzenia były błędne, to znów tutaj takie twierdzenia, które bywają przeciwstawiane sobie przez mylne tylko zrozumienie, mogą być oba prawdziwe.

Mianowicie powiązanie matematyczne zakłada koniecznie (w pojęciu wielkości) jednorodność tego, co podlega powiązaniu, natomiast dynamiczne nie wymaga tego zupełnie. Jeżeli idzie o wielkość czegoś rozciągłego, to wszystkie części muszą być jednorodne z sobą i z całością; natomiast w powiązaniu przyczyny i skutku możemy wprawdzie także napotkać jednorodność, lecz nie jest ona konieczna; gdyż przynajmniej pojęcie przyczynowości (za którego pośrednictwem coś ustanawia coś zgoła od siebie różnego) jednorodności takiej nie wymaga.

Gdybyśmy przedmioty świata zmysłowego brali za rzeczy same w sobie, a wyżej przytoczone prawa przyrody za prawa rzeczy samych w sobie, to sprzeczności nie dałoby się uniknąć. Tak samo, gdybyśmy podmiot wolności przedstawiali sobie narówni z innemi przedmiotami jako samo tylko zjawisko, to wtedy również nie moglibyśmy uniknąć sprzeczności; albowiem to samo właśnie o tym samym przedmiocie byłoby równocześnie w tem samem znaczeniu twierdzone i zaprzeczane. Jeżeli jednak konieczność przyrody odnosi się jedynie do zjawisk, wolność zaś jedynie do rzeczy samych w sobie, to sprzeczność nie wyniknie, choć przyjmiemy lub dopuścimy oba rodzaje przyczynowości, jakkolwiekby trudną było rzeczą lub niemożliwą

uczynić zrozumiałą przyczynowość tego drugiego rodzaju.

W zjawisku każdy skutek jest wydarzeniem czyli czemś, co zachodzi w czasie; ten skutek musi być stosownie do powszechnego prawa przyrody poprzedzony przez wyznaczenie przyczynowości jego przyczyny (przez pewien jej stan), po którym następuje według stałego prawa. Lecz to wyznaczenie przyczyny do przyczynowości musi również być czemś, co się zdarza lub zachodzi; przyczyna musiała zacząć działać; w przeciwnym bowiem razie pomiędzy nią a skutkiem nie możnaby było pomyśleć następstwa w czasie. Skutek istniałby zawsze, podobnie jak przyczynowość przyczyny. A więc śród zjawisk i wyznaczenie przyczyny do działania również musiało mieć swój początek, przeto narówni ze swym skutkiem musi być wydarzeniem, które znów posiadać musi swą przyczynę i t. d., a więc konieczność przyrody musi być tym warunkiem, na mocy którego bywają wyznaczane przyczyny działające. Jeżeli natomiast wolność ma być własnością pewnych przyczyn zjawisk, to musi być ona, ze względu na te zjawiska jako wydarzenia, władzą rozpoczynania ich z siebie samej (sponte),[54]) t. j. bez potrzeby tego, by przyczynowość przyczyny sama musiała się rozpoczynać i by potrzebowała z tego powodu jakiejś innej podstawy, wyznaczającej jej początek. Wtedy jednak przyczyna co do swej przyczynowości nie powinnaby podlegać czasowym wyznaczeniom swego stanu, t. j. nie powinnaby zupełnie być zjawiskiem, t. j. musielibyśmy ją uznać za rzecz samą

CZYTELNIA NAUKOWA
w Przemyślu

w sobie, a tylko jej skutki za zjawiska *). Jeżeli będziemy w stanie pomyśleć sobie bez sprzeczności taki wpływ przedmiotów rozsądku na zjawiska, to z wszelkiem powiązaniem przyczyny i skutku w świecie zmysłowym będzie wprawdzie związana konieczność przyrody, tej jednakże przyczynie, która sama nie jest zjawiskiem (choć stanowi jego podstawę), będzie przyznana wolność, a więc będzie można bez sprzeczności przyrodę i wolność przypisać tej samej rzeczy, chociaż

---

*) Idea wolności zachodzi jedynie w stosunku czynnika umysłowego, jako przyczyny, do zjawiska, jako skutku. Z tego powodu nie możemy materji przypisać wolności ze względu na jej nieprzerwane działanie, dzięki któremu wypełnia ona swą przestrzeń, choć działanie to zachodzi z zasady wewnętrznej. Podobnie również nie możemy pojęcia wolności uznać za odpowiednie dla czystych przedmiotów rozsądku, np. dla Boga, o ile działanie jego jest immanentne. Albowiem jego działanie, choć niezależne od zewnętrznych przyczyn wyznaczających, jest jednakże wyznaczone w jego wiecznym rozumie, a więc w naturze boskiej. Wtedy tylko, gdy przez pewne działanie coś ma się rozpocząć, a więc skutek ma być napotkany w szeregu czasowym, przeto w świecie zmysłowym (np. początek świata), wtedy tylko nasuwa się pytanie, czy przyczynowość przyczyny sama również musi się rozpocząć, czy też przyczyna może wszcząć skutek bez tego, by jej przyczynowość sama się rozpoczęła. W pierwszym przypadku pojęcie przyczynowości jest pojęciem konieczności przyrody, w drugim pojęciem wolności. Stąd czytelnik zrozumie, że wobec tego iż wolność uznałem za władzę rozpoczynania z samej siebie zdarzeń, uchwyciłem tedy to właśnie pojęcie, które stanowi zagadnienie metafizyki.

pod rozmaitemi względami, raz jako zjawisku, drugi raz jako rzeczy samej w sobie.

Posiadamy w sobie władzę, która nie tylko jest powiązana ze swemi podstawami podmiotowo ją wyznaczającemi, będącemi przyrodniczemi przyczynami jej działań, i która o tyle też jest władzą istoty, należącej do zjawisk; lecz władzę tę również odnosimy do podstaw przedmiotowych, będących tylko ideami, o ile podstawy te mogą tę władzę wyznaczać; i to powiązanie wyraża się przez powinność. Władza ta zwie się rozumem, i o ile istotę pewną (człowieka) rozpatrujemy jedynie *co do tego przedmiotowo wyznaczalnego* rozumu, to nie możemy jej uważać za przedmiot zmysłów, lecz wspomniana *własność jest własnością rzeczy* samej w sobie. Tego, że własność ta jest możliwa, zrozumieć zupełnie nie jesteśmy w stanie, a mianowicie, w jaki sposób powinność, to, co nigdy jeszcze nie zaszło, wyznacza czynność tej rzeczy i może być przyczyną działań, których skutek jest zjawiskiem w świecie zmysłowym. Z tem wszystkiem jednak przyczynowość rozumu ze względu na skutek w świecie zmysłowym byłaby wolnością, o ile przedmiotowe podstawy, które same są ideami, uznawanoby za wyznaczające ze względu na te skutki. Albowiem jej działanie nie byłoby wtedy związane z podmiotowemi, a więc również i nie z czasowemi warunkami i nie zależałoby przeto od prawa przyrody, które służy do wyznaczenia tych warunków, a to dlatego, że podstawy rozumowe dostarczają działaniom prawideł w sposób ogólny, z zasad naczelnych, bez wpływu okoliczności czasu lub miejsca.

To, co tutaj przytaczam, służy tylko jako przykład, dany gwoli zrozumiałości, i nie należy koniecznie do naszej kwestji, która musi być rozstrzygnięta na podstawie samych pojęć niezależnie od własności, które napotykamy w świecie rzeczywistym.

Otóż mogę bez sprzeczności powiedzieć: wszelkie czyny istot rozumnych, o ile są zjawiskami (bywają napotykane w jakiemkolwiek doświadczeniu), podlegają konieczności przyrody; te same jednak czyny, ze względu jedynie na podmiot rozumny i jego władzę działania według samego tylko rozumu, są wolne. Co bowiem jest wymagane do uznania konieczności przyrody? Nic więcej nad wyznaczalność każdego wydarzenia świata zmysłowego według praw stałych, a więc nic więcej nad związek z przyczyną w zjawisku, przyczem znajdująca się u podstawy rzecz sama w sobie i jej przyczynowość pozostają nieznane. Powiadam jednak: prawo przyrody pozostaje niezależnie od tego, czy istota rozumna jest przyczyną skutków świata zmysłowego na podstawie rozumu, a więc przez wolność, czy też wyznacza je nie z podstaw rozumowych. Jeżeli bowiem mamy pierwszy przypadek, to czyn zachodzi według maksym, których skutek w zjawisku zawsze będzie zgodny ze stałemi prawami; jeżeli zaś mamy drugi przypadek, i czyn nie zachodzi według zasad naczelnych rozumu, to wtedy jest on poddany empirycznym prawom zmysłowości, i w obydwóch przypadkach skutki wiążą się według praw stałych; więcej też do uznania konieczności przyrody nie wymagamy i więcej też o niej nie wiemy. Jednakże

w pierwszym przypadku rozum jest przyczyną tych praw przyrody i jest przeto wolny, w drugim zaś skutki przebiegają według samych tylko praw przyrodniczych zmysłowości, ponieważ rozum nie wywiera na nie żadnego wpływu: przez to jednak rozum nie zostaje sam wyznaczony przez zmysłowość (co jest rzeczą niemożliwą) i jest przeto i w tym przypadku wolny. Wolność więc nie przeszkadza prawu przyrodniczemu zjawisk w tym samym stopniu, jak i prawo to nie czyni uszczerbku wolności praktycznego użytku rozumowego, będącego w związku z rzeczami samemi w sobie, jako podstawami wyznaczającemi.

Przez to więc zostaje uratowana wolność praktyczna, ta mianowicie, w której rozum posiada przyczynowość według podstaw przedmiotowo wyznaczających, przyczem konieczność przyrody ze względu na te same skutki jako zjawiska najmniejszej nie ponosi szkody. Uwagi te mogą też posłużyć do wyjaśnienia tego, cośmy mieli do powiedzenia z powodu wolności transcendentalnej i jej pogodzenia z koniecznością przyrody (w tym samym podmiocie, lecz nie pod tym samym względem). Albowiem co wolności tej dotyczy, to wszelki początek czynu pewnej istoty z przyczyn przedmiotowych jest ze względu na te wyznaczające podstawy zawsze pierwszym początkiem, chociaż czyn ten w szeregu zjawisk jest początkiem tylko podrzędnym, który musi być poprzedzony przez pewien stan przyczyny, wyznaczający ten czyn, a z drugiej strony będący sam wyznaczanym przez przyczynę tuż go poprzedzającą; tak że w istotach rozumnych lub wogóle

CZYTELNIA NAUKOWA
w Przemyślu

w istotach, o ile ich przyczynowość jest wyznaczona w nich jako w rzeczach samych w sobie, można nie popadając w sprzeczność z prawami przyrody pomyśleć władzę rozpoczynania z samej siebie szeregu stanów. Albowiem stosunek czynu do przedmiotowych podstaw rozumowych nie jest stosunkiem czasowym; to, co wyznacza przyczynowość, nie wyprzedza tutaj czynu co do czasu, takie bowiem podstawy wyznaczające nie przedstawiają związku przedmiotów ze zmysłami, a więc i z przyczynami w zjawisku, lecz przedstawiają przyczyny wyznaczające jako rzeczy same w sobie, które nie podlegają warunkom czasu. W ten sposób czyn może być ze względu na przyczynowość rozumu uważany jako pierwszy początek, ze względu wszakże na szereg zjawisk równocześnie jednak za po*czątek tylko podrzędny*, i *bez sprzeczności* może być *pod tamtym względem* uważany za wolny, pod tym zaś (jako że jest on tylko zjawiskiem) za poddany konieczności przyrody.

Co dotyczy czwartej antynomji, to zostaje ona usunięta w sposób podobny, jak i niezgodność rozumu z samym sobą w antynomji trzeciej. Jeżeli bowiem tylko odróżnimy przyczynę w zjawisku od przyczyny zjawisk, o ile możemy ją pomyśleć jako rzecz samą w sobie, to oba zdania mogą obok siebie zupełnie dobrze istnieć, mianowicie, że niema wogóle żadnej przyczyny świata zmysłowego (według tego rodzaju praw przyczynowości), której istnienie byłoby bezwarunkowo konieczne, tudzież z drugiej strony, że świat ten jednak jest połączony z istotą konieczną jako swą

przyczyną (lecz innego rodzaju i według innego prawa); i niezgodność tych dwóch zdań polega jedynie na nieporozumieniu, że to, co jest ważne tylko dla zjawisk, rozszerzamy na rzeczy same w sobie i wogóle stłaczamy obie rzeczy w jedno pojęcie.

§ 54.

Tak się oto przedstawia postawienie i rozwiązanie całej antynomji, w której rozum okazuje się uwikłanym przy zastosowaniu swych zasad naczelnych do świata zmysłowego, przyczem tamto (samo postawienie) samo już nawet byłoby doniosłą zasługą w sprawie znajomości rozumu ludzkiego, choćby nawet rozwiązanie tej niezgodności nie miało całkowicie zadowolić czytelnika, który ma tu do zwalczenia złudę naturalną, dopiero niedawno przedstawioną mu w tym charakterze, podczas gdy dotychczas uważał on ją zawsze za prawdę. Jeden bowiem rezultat jest tu mimo wszystko niechybny, mianowicie: skoro jest rzeczą niemożliwą wydostać się z tej niezgodności rozumu z samym sobą, dopóki przedmioty świata zmysłowego bierzemy za rzeczy same w sobie, a nie za to, czem są rzeczywiście, t. j. za zjawiska, to czytelnik będzie przez to zmuszony jeszcze raz przedsięwziąć wywód wszelkiego naszego poznania a priori i sprawdzić ten, który ja podałem, a to w tym celu, by dojść w tej kwestji do ostatecznej decyzji. Więcej na teraz nie wymagam; jeżeli bowiem czytelnik przy tem zajęciu wmyśli się tylko po raz pierwszy dość głęboko w naturę czystego rozumu, to oswoi się już z pojęciami, wyłącznie umo-

żliwiającemi rozwiązanie niezgodności rozumu, bez czego sam nawet od najbardziej uważnego czytelnika nie mogę oczekiwać całkowitego uznania.

§ 55.

III. Idea teologiczna. (Krytyka, str. 571 i nast.)[55]).

Trzecią transcendentalną ideą, która dostarcza materjału do najważniejszego, choć przy spekulatywnem tylko traktowaniu przesięgającego (transcendentnego) i z tego powodu djalektycznego użytku rozumu, jest ideał czystego rozumu. Tutaj rozum nie zaczyna, jak w idei psychologicznej i kosmologicznej, od doświadczenia i nie doznaje pokusy, by przez coraz dalsze powiększanie podstaw dążyć do możliwie bezwzględnej zupełności ich szeregu, lecz całkowicie urywa i na podstawie samych tylko pojęć schodzi od tego, co stanowić ma bezwzględną zupełność rzeczy wogóle, przeto przy pomocy idei najdoskonalszej praistoty, do wyznaczenia możliwości, a więc i rzeczywistości wszystkich innych rzeczy. Wobec tego gołe założenie istoty, pomyślanej wprawdzie nie w szeregu doświadczalnym, lecz jednak dla celów doświadczenia gwoli zrozumiałości jego powiązania, porządku i jedności, t. j. idea, łatwiej daje się tutaj odróżnić od pojęcia rozsądkowego, niż w przypadkach poprzednich. Dlatego tutaj łatwo było uwidocznić złudę djalektyczną, wypływającą stąd, że warunki podmiotowe naszego myślenia uważamy za przedmiotowe warunki samych rzeczy, a hipolezę konieczną dla zaspokojenia naszego rozu-

mu uważamy za dogmat, i dlatego też nie mam nic więcej do przypomnienia o uroszczeniach teologji transcendentalnej, albowiem to, co mówi o tem Krytyka, jest zrozumiałe, jasne i rozstrzygające.

§ 56.

Uwaga ogólna do idej transcendentalnych.

Przedmioty, dane nam przez doświadczenie, są dla nas pod wielu względami niezrozumiałe, i wielu pytań, do których nas doprowadza prawo przyrody, o ile je posuwamy do pewnego stopnia, choć zawsze zgodnie z temi prawami, wcale rozwiązać nie można, jak np. dlaczego ciała przyciągają się wzajemnie. Jeżeli jednak przyrodę całkowicie opuszczamy lub w przebiegu jej powiązań przekraczamy wszelkie możliwe doświadczenie, a więc zagłębiamy się w gołe ideje, to wtedy nie możemy powiedzieć, że przedmiot jest dla nas niezrozumiały i przyroda rzeczy stawia przed nami zadania nierozwiązalne. Wtedy bowiem nie mamy zupełnie do czynienia z przyrodą lub wogóle z danemi przedmiotami, lecz tylko z pojęciami, pochodzącemi wyłącznie z naszego rozumu i z samemi tylko przedmiotami myśli, ze względu na które wszelkie zadania, wypływające z ich pojęcia, muszą się dać rozwiązać, gdyż rozum bądź co bądź może i musi zdać całkowicie sprawę z własnego swego postępowania *). Wobec tego że

*) Mówi przeto przenikliwie p. Platner [56]) w swych Aforyzmach, §§ 728, 729: „Jeżeli rozum stanowi sprawdzian, to nie jest możliwe żadne pojęcie dla rozumu ludzkiego,

ideje psychologiczne, kosmologiczne i teologiczne są to same czyste pojęcia rozumowe, które nie mogą być dane w żadnem doświadczeniu, przeto pytania, postawione nam ze względu na te ideje przez rozum, są nam zadane nie przez przedmioty, lecz przez same maksymy rozumu gwoli własnemu jego zaspokojeniu, i musi istnieć możność otrzymania na nie wszystkie wystarczającej odpowiedzi. To zaś odbywa się w ten sposób, że wykazujemy, iż są one zasadami, mającemi na celu doprowadzenie naszego użytku rozsądkowego do wszechstronnej zgodności, zupełności i syntetycznej jedności, i o tyle tylko mają one ważność dla doświadczenia, przytem tylko w jego całości. Aczkolwiek jednak bezwzględna całość doświadczenia jest niemożliwa, mimo to idea całości poznania według zasad naczelnych wogóle jest tem jedynem, co może nadać poznaniu pewien szczególny rodzaj jedności, mianowicie jedność systemu, bez której poznanie nasze składa się

---

które byłoby niepojęte. Niezrozumiałość zachodzi jedynie w tem, co rzeczywiste. Tutaj powstaje ona z niedostateczności idej nabytych". A więc brzmi to tylko paradoksalnie a poza tem nie jest dziwne, gdy powiemy, że w przyrodzie wiele jest dla nas niezrozumiałego (np. zdolność rozrodcza), że skoro jednak wzniesiemy się jeszcze wyżej i wyjdziemy nawet poza przyrodę, to wtedy znów wszystko stanie się dla nas zrozumiałe; wtedy bowiem opuszczamy całkowicie przedmioty, które mogą być nam dane, i zajmujemy się tylko ideami, przyczem możemy zupełnie dobrze zrozumieć prawo, które rozum za ich pomocą przepisuje rozsądkowi dla jego użytku w doświadczeniu, albowiem jest ono własnym wytworem rozumu.

tylko z ułamków i nie może się nadać do celu najwyższego (który zawsze jest tylko systemem wszystkich celów). Mam zaś tutaj na myśli nie tylko cel praktyczny, lecz i najwyższy cel spekulatywnego użytku rozumu.

A więc ideje transcendentalne wyrażają swoiste przeznaczenie rozumu, mianowicie jako naczelnej zasady jedni systematycznej w rozsądkowym użytku. Jeżeli jednak tę jednię sposobu poznania rozpatruje się jako tkwiącą w przedmiocie poznania, jeżeli uważa się tę jednię, która właściwie jest tylko kierownicza, za ustawodawczą i wmawia się sobie, że jest się w stanie zapomocą tych idej rozszerzyć swe wiadomości daleko poza granice wszelkiego możliwego doświadczenia, a więc w sposób transcendentny, choć jednia ta służy tylko w tym celu, by doświadczenie w jego własnych granicach zbliżyć, o ile można, do zupełności, t. j. nie ograniczać jego postępu przez cokolwiek, co nie może należeć do doświadczenia — to jest to tylko nieporozumienie w ocenie swoistego przeznaczenia naszego rozumu i jego zasad, i mamy tu djalektykę, która poczęści wprowadza zamęt do użytku rozumu w doświadczeniu, poczęści zaś rozdwojenie do samego rozumu.

Zakończenie.

O wyznaczeniu granic czystego rozumu.

§ 57.

Po tych dowodach nader jasnych, któreśmy dali powyżej, byłoby niedorzecznością spodziewać się z pewnego przedmiotu poznać więcej, niż to, co należy do

jego możliwego doświadczenia, lub co do pewnej rzeczy, o której przypuszczamy, że nie jest przedmiotem możliwego doświadczenia, rościć sobie pretensje choćby do najmniejszego jej poznania, polegającego na wyznaczeniu jej co do tego, jaką jest sama w sobie. W jaki bowiem sposób chcielibyśmy wyznaczenia tego dokonać, jeżeli czas, przestrzeń i wszystkie pojęcia rozsądkowe, a tem bardziej jeszcze pojęcia, zaczerpnięte w świecie zmysłowym przez ogląd empiryczny czyli spostrzeżenie, nie mają i mieć nie mogą innego użytku, jak umożliwienie samego tylko doświadczenia i, skoro ten warunek opuścimy nawet przy czystych pojęciach rozsądkowych, to wtedy one zupełnie wyznaczać nie będą żadnego przedmiotu i wogóle mieć nie będą żadnego znaczenia.

Byłoby jednak z drugiej strony jeszcze większą niedorzecznością zupełnie nie uznawać jakichkolwiek rzeczy samych w sobie lub chcieć doświadczenie nasze przedstawiać jako jedynie możliwy sposób poznania rzeczy, a więc nasz ogląd w przestrzeni i czasie jako jedynie możliwy ogląd, nasz zaś dyskursywny rozsądek jako prawzór wszelkiego możliwego rozsądku, a zatem chcieć, żeby zasady naczelne możliwości doświadczenia były uważane za ogólne warunki rzeczy samych w sobie.

Stąd też nasze zasady naczelne, ograniczające użytek rozumu jedynie do możliwego doświadczenia, mogłyby same stać się transcendentne i kresy naszego rozumu przedstawiać jako kresy możliwości samych rzeczy, jak tego przykładem służyć mogą Djalogi

Hume'a, gdyby troskliwa krytyka nie strzegła granic naszego rozumu również pod względem jego empirycznego użytku i nie wytknęła kresu jego uroszczeniom. Sceptycyzm powstał na samym początku z metafizyki i jej djalektyki, nie czującej nad sobą żadnej władzy. Początkowo mógł on jedynie dla celów użytkowania rozumu w doświadczeniu wszystko, co ten użytek przekracza, przedstawiać jako błahe i zawodne; stopniowo wszakże, skoro zauważono, że to te same jednak zasady a priori, któremi posługujemy się przy doświadczeniu, prowadzą niespostrzeżenie i, jak się zdawało, z tem samem prawem, dalej jeszcze, niż sięga doświadczenie, wtedy zaczęto podawać w wątpliwość nawet i te dotyczące doświadczenia zasady. Z tem jednak niema biedy, gdyż zdrowy rozsądek zawsze utrzyma tu swe prawa; tylko że jednak powstał tu pewien specjalny zamęt w nauce, która nie umie określić, do jakich granic i dlaczego tylko tak daleko, a nie dalej, możemy zaufać rozumowi. Atoli zamętowi temu możemy zaradzić i na przyszłość zapobiec wszelkiemu jego powrotowi tylko przez formalne i z zasad wyprowadzone wyznaczenie granic naszego rozumowego użytku.

Prawda, że poza granicami wszelkiego możliwego doświadczenia co do tego, czem mogą być rzeczy same w sobie, nie możemy dać żadnego określonego pojęcia. Mimo to jednak nie rozporządzamy sobą tak dalece, by całkowicie powstrzymać się od dopytywania się o te rzeczy; doświadczenie bowiem nigdy w całości nie czyni zadość rozumowi; odsyła nas ono przy odpowiedzi na pytania coraz dalej wstecz i pozostawia nas

niezadowolonymi ze względu na zupełne ich wyjaśnienie, jak o tem każdy dostatecznie może się przekonać z djalektyki czystego rozumu, która dlatego właśnie ma dobrą podmiotową podstawę. Któż to, osiągnąwszy o naturze duszy naszej jasną świadomość podmiotu a zarazem przekonanie o niemożliwości materjalistycznego wyjaśnienia jego zjawisk, wytrzyma, by nie zapytać, czem też jest właściwie dusza, i jeżeli żadne pojęcie doświadczeniowe nie okaże się tu dostateczne, nie przyjmie w każdym razie dla tego wyłącznie celu pewnego pojęcia rozumowego (prostej niematerjalnej istoty), choć zupełnie nie jesteśmy w stanie wykazać jego realności przedmiotowej? Któż może się zadowolić samem poznaniem doświadczeniowem przy wszelkich kosmologicznych pytaniach, dotyczących trwania świata i jego wielkości, wolności lub konieczności *przyrody*, skoro — jakkolwiek sobie poczynać będziemy — wszelka odpowiedź dana na podstawie zasad doświadczenia, rodzi nowe pytanie, które również domaga się odpowiedzi, i w ten sposób wyraźnie wykazuje niedostateczność wszelkich fizycznych sposobów objaśnienia, jeżeli chodzi o zaspokojenie rozumu? Wkońcu, wobec całkowitej przypadkowości i zależności wszystkiego, co tylko można pomyśleć i przyjąć na podstawie zasad naczelnych doświadczenia, któż nie widzi niemożliwości zatrzymania się przy tych zasadach wbrew wszelkim zakazom zapuszczania się w ideje transcendentne i nie czuje się zmuszonym jednak szukać spokoju i zaspokojenia poza wszystkiemi pojęciami, które może usprawiedliwić przez doświad-

czenie, jeszcze w pojęciu istoty, której idea nie daje się wprawdzie sama w sobie co do swej możliwości zrozumieć, lecz i nie daje się obalić, gdyż dotyczy tylko przedmiotu rozsądku, a bez której to idei rozum na zawsze musiałby niezaspokojonym pozostać?

Granice (u istot rozciągłych) suponują zawsze pewną przestrzeń, którą się napotyka zewnątrz pewnego określonego miejsca i która miejsce to otacza; kresy nie wymagają tego, lecz są samem tylko przeczeniem, którem obarczona jest wielkość, o ile nie posiada bezwzględnej zupełności. Rozum zaś nasz widzi niejako wokół siebie pewną przestrzeń dla poznania rzeczy samych w sobie, choć nigdy nie może mieć co do nich pojęć określonych i jest ograniczony tylko do zjawisk.

Dopóki poznanie rozumowe pozostaje jednorodnem, dopóty żadne określone granice nie dają się co do niego pomyśleć. W matematyce i przyrodoznawstwie rozum ludzki uznaje wprawdzie kresy, lecz nie granice, t. j. uznaje wprawdzie, że znajduje się coś poza nim, dokąd nie może on nigdy dotrzeć, *lecz nie uznaje, że* on sam w swym wewnętrznym postępie osiągnie gdzieś zakończenie. Rozszerzenie rozumienia w matematyce i możliwość coraz to nowych wynalazków sięgają w nieskończoność; podobnie rzecz się ma z odkryciem nowych własności przyrody, nowych sił i praw dzięki nieustannym doświadczeniom i ich jednoczeniu przy pomocy rozumu. A jednak nie można nie uznać tu kresów; albowiem matematyka dotyczy tylko zjawisk, i wszystko, co nie może być przedmiotem zmysłowego oglądu, jak pojęcia metafizyki i etyki,

leży całkowicie zewnątrz zakresu matematyki, i matematyka nigdy do nich prowadzić nie będzie; lecz też i nie potrzebuje ona ich zupełnie. Niema tu więc ciągłego postępu i zbliżania się do tych nauk, niema jak gdyby punktu czy linji styczności z niemi. Przyrodoznawstwo nigdy nam nie odsłoni wnętrza rzeczy, t. j. tego, co nie jest zjawiskiem, lecz może mimo to służyć jako naczelna podstawa wyjaśnienia zjawisk; ale też nie potrzebuje ono tego do swych fizycznych wyjaśnień; ba, gdyby nawet skądinąd ofiarowano przyrodoznawstwu coś takiego (np. wpływ istot niematerjalnych), to jednak powinno ono to odrzucić i zupełnie nie wprowadzać do dalszego biegu swych wyjaśnień, a wyjaśnienie to zawsze na tem tylko opierać, co jako przedmiot zmysłów może należeć do doświadczenia i według praw doświadczenia daje się wprowadzić w łączność z naszemi rzeczywistemi spostrzeżeniami.

Atoli metafizyka w próbach djalektycznych czystego rozumu (które są poczynane nie dowolnie i nie lekkomyślnie, lecz że pcha ku temu przyroda samego rozumu) naprowadza nas na granice; i ideje transcendentalne dlatego właśnie że, choć obyć się bez nich nie możemy, nigdy jednak nie dają się zrealizować, służą nie tylko do rzeczywistego wskazania nam granic czystego użytku rozumowego, lecz i sposobu ich wyznaczenia; i na tem też polega pożytek tego przyrodzonego uzdolnienia rozumu naszego, które wydało na świat metafizykę, jako swe dziecię ukochane, i spłodzenie to, jak i każde inne w świecie, należy przypisać nie dowolnemu przypadkowi, lecz pierwotnemu zaczątkowi,

mądrze do wielkich celów uorganizowanemu. Albowiem metafizyka bardziej może, niż każda inna nauka, jest w nas przez naturę samą co do swych podstaw założona i nie może być uważana zupełnie za rezultat dowolnego wyboru lub za przypadkowe rozszerzenie w pochodzie doświadczenia (od którego się ona odgradza całkowicie).

Rozum wobec wszystkich pojęć i praw rozsądku, które wystarczają mu do empirycznego użytku, a więc wewnątrz świata zmysłowego, nie czuje się jednak z siebie zadowolonym; albowiem w nieskończoność wciąż powracające kwestje pozbawiają go wszelkiej nadziei całkowitego ich rozwiązania. Takiemi właśnie zagadnieniami rozumu są ideje transcendentalne, dla których to wykończenie jest celem. Otóż rozum widzi jasno, że tego wykończenia nie może w sobie zawierać świat zmysłowy, a przeto i wszystkie owe pojęcia, które służą jedynie do zrozumienia tego świata: przestrzeń, czas i wszystko, cośmy pod nazwą czystych pojęć rozsądkowych przytoczyli. Świat zmysłowy to tylko łańcuch zjawisk związanych z sobą według praw powszechnych i nie może przeto sam przez się zupełnie się ostać; nie jest on właściwie rzeczą samą w sobie i odnosi się przeto z konieczności do tego, co zawiera podstawę tych zjawisk, do bytów, które mogą być uznane nie tylko za zjawiska, lecz za rzeczy same w sobie. Przez ich jedynie poznanie może rozum mieć nadzieję, że zaspokoi wreszcie swe pragnienie w zupełności w posuwaniu się od czynnika uwarunkowanego do jego warunków.

Powyżej (§§ 33, 34) wskazaliśmy kresy rozumu ze względu na wszelkie poznanie samych tylko przedmiotów myśli. Wobec tego że ideje transcendentalne czynią jednakże dla nas koniecznem posunięcie się aż do nich i doprowadziły nas niejako do zetknięcia się pełnej przestrzeni (doświadczenia) z próżną (o której nic wiedzieć nie możemy, z noumenami), więc możemy teraz wyznaczyć również i granice czystego rozumu. Albowiem we wszelkich granicach zawiera się również czynnik pozytywny (np. powierzchnia jest granicą przestrzeni bryły, a przytem sama jest przestrzenią; linja jest przestrzenią, stanowiącą granicę powierzchni; punkt jest granicą linji, lecz mimo to ciągle jeszcze jest miejscem w przestrzeni), gdy natomiast kresy zawierają w sobie samo tylko przeczenie. Kresy, które w przytoczonych paragrafach wskazaliśmy, już nie wystarczają, skoro znaleźliśmy, że coś jeszcze i poza niemi leży (choć nigdy nie poznamy, czem ono jest samo w sobie). Albowiem teraz zachodzi pytanie: jak zachowuje się nasz rozum przy tem powiązaniu tego, co znamy, z tem, *czego nie znamy i nigdy nie poznamy*? Mamy tu rzeczywiście powiązanie czegoś znanego z czemś całkowicie nieznanem (i co takiem na zawsze pozostanie), i choćby przytem to nieznane nie miało się stać ani odrobinę bardziej znanem — czego też w rzeczywistości nie należy się spodziewać — to jednak pojęcie tego powiązania musi dać się określić i doprowadzić do wyraźności.

Powinniśmy przeto pomyśleć sobie istotę niema-

terjalną, świat rozsądkowy oraz najwyższą z wszystkich istot (same noumena), ponieważ rozum w nich tylko jako w rzeczach samych w sobie znajduje wykończenie i zaspokojenie, których nigdy nie może się spodziewać przy wyprowadzaniu zjawisk z jednorodnych z niemi podstaw, i ponieważ te zjawiska odnoszą się rzeczywiście do czegoś od nich różnego (a przeto całkowicie z niemi niejednorodnego), zawsze bowiem suponują przecież rzecz samą w sobie i przeto ją wskazują bez względu na to, czy ją możemy bliżej poznać, czy też nie możemy.

Ponieważ jednak nigdy nie możemy poznać tych przedmiotów rozsądku ze względu na to, czem mogą być same w sobie, t. j. nie możemy poznać ich w sposób określony, a jednak musimy je w stosunku do świata zmysłowego mimo wszystko przyjąć i przy pomocy rozumu powiązać z tym światem, to przynajmniej to powiązanie będziemy mogli pomyśleć zapomocą takich pojęć, które wyrażają stosunek tych przedmiotów do świata zmysłowego. Jeżeli bowiem myślimy przedmiot rozsądku przy pomocy samych tylko pojęć rozsądkowych, to rzeczywiście nie myślimy sobie przez to nic określonego, i pojęcie nasze jest przeto bez znaczenia; gdy zaś myślimy go przy pomocy własności, zapożyczonych ze świata zmysłowego, to przestaje już on być przedmiotem rozsądku, zostaje pomyślany jako jedno ze zjawisk i należy do świata zmysłowego. Weźmy jako przykład pojęcie istoty najwyższej.

Pojęcie deistyczne jest zupełnie czystem pojęciem

rozumowem, które przedstawia rzecz, zawierającą wszelką realność, bez możności jednak wyznaczenia czegokolwiek z tej realności, do tego bowiem trzebaby zapożyczyć przykładu ze świata zmysłowego, a wtedy mielibyśmy zawsze do czynienia tylko z przedmiotem zmysłów, nie zaś z czemś zgoła różnorodnem, co zupełnie nie może być przedmiotem zmysłów. Przypisałbym tej rzeczy np. rozsądek; nie posiadam jednak żadnego pojęcia o innym rozsądku, jak tylko o takim, jakim jest mój, mianowicie o takim, któremu oglądy dane być muszą za pośrednictwem zmysłów i który się zajmuje podprowadzeniem tych oglądów pod prawidła jedni świadomości. Lecz wtedy elementy mego pojęcia znajdowałyby się zawsze w zjawisku; ja zaś właśnie przez niedostateczność zjawisk zostałem zniewolony wyjść poza nie do pojęcia istoty, która nie jest zupełnie od zjawisk zależna, czy też ściśle związana z niemi, jako z warunkami jej wyznaczenia. Jeżeli jednak, aby otrzymać czysty rozsądek, oddzielę rozsądek od zmysłowości, to pozostanie tylko goła forma myślenia bez oglądu, a za jej tylko pośrednictwem nie jestem w stanie poznać nic określonego, a więc i żadnego przedmiotu. W tym celu musiałbym sobie pomyśleć inny rozsądek, który oglądałby przedmioty, o czem jednak nie posiadam najmniejszego pojęcia, ludzki bowiem rozsądek jest dyskursywny i może poznawać tylko przy pomocy pojęć ogólnych .To samo mnie również spotyka, gdy istocie najwyższej przypisuję wolę. Albowiem jestem w posiadaniu tego pojęcia wtedy tylko, gdy je wydobywam ze swego doświadczenia wewnętrznego,

przyczem jednak zawsze u podstawy znajduje się zależność zadowolenia od przedmiotów, których istnienia potrzebujemy, a więc zmysłowość, to zaś znajduje się w zupełnej sprzeczności z czystem pojęciem istoty najwyższej.

Zarzuty Hume'a przeciwko deizmowi są słabe i trafiają co najwyżej w dowody, nigdy zaś w samo twierdzenie deistycznej doktryny. Atoli ze względu na teizm, mający powstać dzięki bliższemu określeniu naszego pojęcia istoty najwyższej, które w deizmie jest tylko transcendentne, to zarzuty te są bardzo silne i, po utworzeniu tego pojęcia, w niektórych (w rzeczywistości we wszystkich zwykłych) przypadkach są nie do obalenia. Hume trzyma się zawsze tego, że przy pomocy samego tylko pojęcia praistoty, której nie przypisujemy innych orzeczeń, jak tylko ontologiczne (wieczność, wszechobecność, wszechmoc), nie myślimy w rzeczywistości nic określonego, lecz że muszą się tu jeszcze przyłączyć własności, które mogą wytworzyć pojęcie in concreto. Nie wystarcza powiedzieć: on jest przyczyną, lecz trzeba dodać: jaka jest natura jego przyczynowości, czy np. zapomocą rozsądku i woli; i tutaj zaczynają się ataki Hume'a przeciw samej rzeczy, mianowicie przeciw teizmowi, gdy natomiast poprzednio atakował on tylko podstawy dowodów deizmu, co nie przedstawia specjalnego niebezpieczeństwa. Niebezpieczne argumenty Hume'a odnoszą się wszystkie do antropomorfizmu, który, według jego zdania, jest nieodłączny od teizmu i czyni go sprzecznym z samym sobą; jeżeli jednak ten antropomorfizm

odrzucimy, to upadnie zarazem i teizm, a pozostanie tylko deizm, z którego nic zrobić nie można, który nam się do niczego nie może przydać i który nie może zupełnie służyć za podstawę religji i moralności. Gdyby było rzeczą pewną, że antropomorfizm jest w ten sposób nie do uniknienia, to jakiekolwiek byłyby dowody istnienia istoty najwyższej, i choćby przytem wszystkie były przyjęte, to jednak pojęcia tej istoty nigdy nie udałoby się nam określić bez uwikłania się w sprzeczności.

Jeżeli z zakazem unikania wszelkich transcendentnych sądów czystego rozumu łączymy pozornie sprzeczny z nim nakaz dochodzenia aż do pojęć, leżących poza obszarem immanentnego (empirycznego) użytku, to się przekonywamy, że oba mogą razem się utrzymać, lecz tylko właśnie na granicy wszelkiego dozwolonego użytku rozumowego. Albowiem ta granica należy w równym stopniu do obszaru doświadczenia, jak i do obszaru przedmiotów myśli, i przez to zostajemy równocześnie pouczeni co do sposobu, w jaki owe godne uwagi ideje służą jedynie do wyznaczenia granic rozumu ludzkiego, mianowicie, by z jednej strony nie rozciągać nieograniczenie poznania doświadczeniowego, co prowadziłoby do tego, że nic więcej, jak świat tylko pozostałby dla naszego poznania, a z drugiej strony, by nie wychodzić jednak poza granice doświadczenia i o rzeczach, leżących poza niem, jako o rzeczach samych w sobie, nie chcieć wydawać sądów.

Trzymamy się wszakże na tej granicy, jeżeli sąd nasz ograniczamy jedynie do stosunku, w jakim świat

może się znajdować względem istoty, której samo pojęcie leży poza wszelkiem poznaniem, dostępnem dla nas wewnątrz świata. Wtedy bowiem istocie najwyższej nie nadajemy samej w sobie żadnej z tych własności, za których pomocą myślimy sobie przedmioty doświadczenia, i w ten sposób unikamy dogmatycznego antropomorfizmu; mimo to przypisujemy je stosunkowi tej istoty do świata i pozwalamy sobie na antropomorfizm symboliczny, który w rzeczywistości dotyczy tylko języka, nie zaś samego przedmiotu.

Jeżeli powiadam: jesteśmy zmuszeni rozpatrywać świat w ten sposób, jak gdyby był on dziełem najwyższego rozsądku i woli, to nie powiadam wtedy rzeczywiście nic więcej nad to: w jakim stosunku znajduje się zegar, okręt, pułk do mechanika, budowniczego, dowódcy, w takim samym stosunku znajduje się świat zmysłowy (lub to wszystko, co stanowi podstawę tego ogółu zjawisk) do owego czynnika nieznanego, którego przez to nie poznaję wprawdzie według tego, czem jest on sam w sobie, poznaję jednak według tego, czem on jest dla mnie, mianowicie ze względu na świat, którego jestem cząstką.

§ 58.

Tego rodzaju poznanie jest poznaniem według analogji, która nie jest, jak się zazwyczaj wyraz ten pojmuje, jakiemś niezupełnem podobieństwem dwóch rzeczy, lecz oznacza zupełne podobieństwo dwóch stosunków, zachodzących między dwiema całkowicie do

siebie niepodobnemi rzeczami *). Dzięki pośrednictwu tej analogji pozostaje jednak pewne dla nas dostatecznie określone pojęcie istoty najwyższej, chociaż odrzuciliśmy wszystko, co mogło je określić bezwzględnie i samo w sobie; albowiem jednak określamy ją w stosunku do świata, a więc i w stosunku do nas, i więcej też nam nie trzeba. Ataki, które Hume przedsiębierze względem tych, którzy pojęcie to chcą określić bezwzględnie, czerpiąc do tego materjał z samych siebie i ze świata, nas nie trafiają; i również nie może on

*) W ten sposób zachodzi analogja między stosunkami prawnemi czynów ludzkich i stosunkami mechanicznemi sił poruszających: nigdy nie mogę nic względem drugiego uczynić, nie dając mu prawa, by w tych samych warunkach uczynił względem mnie to samo; zupełnie tak samo, jak żadne ciało nie może na inne ciało działać przez swą siłę poruszającą, nie wywołując tego, że to inne ciało równie silnem odpowie mu działaniem. Tutaj prawo i siła poruszająca są to rzeczy zgoła niepodobne, lecz w ich stosunku zachodzi jednak zupełne podobieństwo. Zapomocą takiej analogji mogę przeto dać pojęcie stosunkowe o rzeczach bezwzględnie mi nieznanych. Np. ten sam stosunek, jaki zachodzi między przysparzaniem szczęścia dzieciom $= a$ i miłością rodziców $= b$, zachodzi również między pomyślnością rodu ludzkiego $= c$ i tem nieznanem w Bogu $= x$, co zwiemy miłością; i zupełnie nie w ten sposób, żeby to nieznane posiadało najmniejsze podobieństwo z jakąkolwiek ludzką skłonnością, lecz że stosunek tej miłości do świata możemy ustanowić jako podobny do tego stosunku, jaki posiadają między sobą rzeczy tego świata. To zaś pojęcie stosunkowe jest tutaj gołą kategorją, mianowicie pojęciem przyczyny, która nie ma nic wspólnego ze zmysłowością.

nam postawić zarzutu, że nic zgoła nam nie pozostanie, skoro z naszego pojęcia istoty najwyższej zostanie usunięty antropomorfizm przedmiotowy.

Jeżeli bowiem przyzwolą nam tylko z początku (jak to też czyni w swych Djalogach Hume w osobie Filona przeciw Kleantowi) na deistyczne pojęcie praistoty, jako na hipotezę konieczną, w którem to pojęciu myślimy sobie tę praistotę przy pomocy samych ontologicznych orzeczeń substancji, przyczyny i t. d. (co też czynić musimy, rozum bowiem pędzą w świecie zmysłowym same takie warunki, które zawsze znowu są uwarunkowane, nie dając mu żadnego zaspokojenia, i co też snadnie czynić możemy bez uwikłania się w antropomorfizm, przenoszący orzeczenia ze świata zmysłowego na istotę zgoła od świata różną, albowiem orzeczenia owe są gołemi tylko kategorjami, które nie dają wprawdzie określonego pojęcia tej istoty, lecz przez to właśnie nie dają również jej pojęcia, ograniczonego do warunków zmysłowości), to wtedy nic nam nie może przeszkodzić przypisać tej istocie ze względu na świat przyczynowość zapomocą rozumu i w ten sposób przejść do teizmu, chociaż przytem jednak nie jesteśmy zmuszeni nadać jej ten rozum samej w sobie, jako związaną z nią własność. Albowiem co dotyczy pierwszego punktu, to jedyna możliwa droga, prowadząca do tego, by pożytek rozumu ze względu na wszelkie możliwe doświadczenie posunąć w świecie zmysłowym do najwyższego stopnia w całkowitej przytem z sobą zgodności, polega na tem, że znowu przyjmujemy najwyższy rozum jako przyczynę wszelkich w świe-

cie powiązań; taka zasada naczelna musi być dla rozumu wszędzie korzystna i nie może mu nigdzie zaszkodzić w jego przyrodniczym użytku. Co zaś do drugiego punktu, to jednak przez to nie przenosimy rozumu jako własności na praistotę samą w sobie, lecz tylko na jej stosunek do świata zmysłowego, a przeto całkowicie unikamy antropomorfizmu. Tutaj bowiem rozpatrujemy tylko przyczynę formy rozumowej, wszędzie napotykanej w świecie, i wprawdzie przypisujemy istocie najwyższej rozum, o ile zawiera ona w sobie podstawę tej formy rozumowej świata, lecz tylko według analogji, t. j. o tyle, o ile wyrażenie to wskazuje tylko stosunek, w jakim nieznana nam najwyższa przyczyna pozostaje do świata, aby móc wyznaczyć w nim wszystko do najwyższego stopnia zgodnie z rozumem. A przez to zapobiegamy temu, aby posiłkować się własnością rozumu w celu myślenia Boga, i za jej pomocą myślimy tylko świat w ten sposób, jaki jest konieczny, by według jakiejś zasady naczelnej posiąść możliwie największy użytek rozumowy ze względu na ten świat. Przyznajemy przez to, że istota najwyższa co do tego, czem jest sama w sobie, jest dla nas całkowicie nie do zbadania i nawet nie do pomyślenia w sposób określony, i to powstrzymuje nas od tego, by z naszych pojęć, jakie posiadamy o rozumie, jako przyczynie sprawczej (za pośrednictwem woli), robić użytek transcendentny, prowadzący do tego, by określić naturę boską zapomocą własności, zawsze jednak zapożyczonych tylko z ludzkiej natury, i w ten sposób gubić się w zgruba ciosanych lub fan-

tastycznych pojęciach. Z drugiej zaś strony powstrzymuje nas to od tego, by nie przeładowywać rozważań nad światem hiperfizycznemi objaśnieniami przy pomocy naszych pojęć o rozumie ludzkim, które przenosimy na Boga, i by nie odprowadzać tych rozważań od właściwego ich przeznaczenia, polegającego na tem, że mają być one badaniem samej tylko przyrody przy pomocy rozumu, nie zaś zuchwałem wyprowadzaniem jej zjawisk z najwyższego rozumu. Wyrazem, odpowiadającym naszym słabym pojęciom, będzie, co następuje: myślimy sobie świat tak, jak gdyby co do swego istnienia i wewnętrznych własności pochodził od najwyższego rozumu, dzięki czemu po części poznajemy właściwość, przynależącą samemu światu, nie wmawiając sobie wszakże, że przez to określić zamierzamy właściwość jego przyczyny samej w sobie, poczęści zaś z drugiej znów strony podstawę tej właściwości (formy rozumowej w świecie) wkładamy w stosunek naczelnej przyczyny do świata, nie uważając go samego przez się za wystarczający w tym względzie *).

W ten sposób trudności, które zdawały się przeciw-

---

*) Powiem w ten sposób: przyczynowość przyczyny naczelnej jest tem ze względu na świat, czem jest rozum ludzki ze względu na jego dzieła sztuki. Natura przyczyny naczelnej pozostaje mi przytem nieznana; porównywam tylko znane mi jej działanie (porządek świata) i jego zgodność z rozumem ze znanemi mi działaniami rozumu ludzkiego i nazywam dlatego przyczynę tę rozumem, nie przypisując jej zupełnie przez to jako własności tego, co przez tę nazwę rozumiem u człowieka lub poza tem czegoś mi znanego.

stawiać teizmowi, znikają dzięki temu, że z zasadą Hume'a, aby użytku rozumu nie posuwać dogmatycznie poza obszar wszelkiego możliwego doświadczenia, łączymy inną zasadę, którą Hume całkowicie przeoczył, mianowicie, aby obszaru możliwego doświadczenia nie uważać za coś, co w oczach naszego rozumu ogranicza samo siebie. Krytyka rozumu oznacza tu prawdziwą drogę pośrednią pomiędzy dogmatyzmem, który Hume zwalczał, a sceptycyzmem, który chciał natomiast wprowadzić; drogę pośrednią, nie taką, jak inne drogi pośrednie, które z własnej inicjatywy wyznaczamy niejako mechanicznie (coś z tego i coś z owego) i które nikogo lepiej nie pouczą, lecz taką, którą można dokładnie według zasad naczelnych wyznaczyć.

§ 59.

Na początku tej uwagi posiłkowałem się obrazem symbolicznym granicy, ażeby ustalić kresy rozumu ze względu na odpowiadający mu użytek. Świat zmysłowy zawiera w sobie tylko zjawiska, nie będące jeszcze rzeczami samemi w sobie, i te ostatnie (noumena) musi przeto rozum przyjąć dlatego właśnie, że przedmioty doświadczenia uznaje za same tylko zjawiska. W naszym rozumie są jedne i drugie razem objęte, i zachodzi pytanie: w jaki sposób postępuje rozum, żeby ograniczyć rozsądek ze względu na obie te dziedziny? Doświadczenie, które zawiera w sobie wszystko, co należy do świata zmysłowego, samego siebie nie ogranicza; od każdego czynnika uwarunkowanego do-

chodzi ono zawsze tylko do innego uwarunkowanego czynnika. To, co ma doświadczenie ograniczać, musi leżeć całkowicie poza niem, i tem jest dziedzina czystych przedmiotów rozsądku. Lecz jest to dla nas próżna przestrzeń, o ile chodzi o określenie natury tych przedmiotów rozsądku i o tyle też, jeżeli mamy na względzie dogmatycznie określone pojęcia, nie możemy wydostać się poza dziedzinę możliwego doświadczenia. Ponieważ jednak granica sama jest czemś pozytywnem, należącem zarówno do tego, co znajduje się wewnątrz niej, jak i do przestrzeni, leżącej poza danym ogółem, przeto przedstawia ona jednak pewne rzeczywiste pozytywne poznanie, w którem rozum przez to tylko bierze udział, że rozpościera się aż do tej granicy, przytem w ten sposób, że nie stara się jej przekroczyć, albowiem wtedy znajdzie przed sobą próżną przestrzeń, w której może wprawdzie myśleć formy rzeczy, lecz nie rzeczy same. Atoli ograniczenie dziedziny doświadczenia przez coś, co jest poza tem rozumowi nieznane, jest jednak poznaniem, które pozostaje jeszcze rozumowi przy tym punkcie widzenia, na mocy którego rozum nie zamyka się wewnątrz świata zmysłowego, ani też nie wybiega fantazją poza jego granice, lecz tylko, jak przystoi znajomości granicy, ogranicza się do stosunku zachodzącego między tem, co leży zewnątrz niej, a tem, co jest wewnątrz niej zawarte.

Teologja naturalna jest takiem pojęciem na granicy rozumu ludzkiego, ponieważ ten widzi się zmuszonym wyjrzeć ku idei istoty najwyższej (a pod

względem praktycznym i do idei również świata myślnego) nie poto, by coś określić co do tej rozsądkowej tylko istoty, a więc określić coś poza światem zmysłowym, lecz by własnem swem użyciem w granicach tego świata pokierować według zasad naczelnych możliwie największej (zarówno teoretycznej, jak praktycznej) jedności, i by dla osiągnięcia tego celu posługiwać się związkiem tego świata z samodzielnym rozumem, jako przyczyną wszystkich tych powiązań. Przez to jednak nie zmyślamy sobie tylko jakiejś istoty, lecz ponieważ poza światem zmysłowym musimy *koniecznie napotkać coś, co tylko przez czysty rozsądek* zostaje pomyślane, więc to coś w ten tylko sposób określamy, choć coprawda jedynie według analogji.

W ten sposób pozostaje w mocy nasze powyższe twierdzenie, stanowiące rezultat całej Krytyki a głoszące: „że rozum zapomocą wszystkich swych zasad naczelnych a priori nigdy nas niczego więcej nie uczy, jak tylko przedmiotów możliwego doświadczenia, a i co do *nich tylko tego, co możemy poznać* w doświadczeniu". Atoli to ograniczenie nie przeszkadza temu, by rozum nie doprowadzał nas aż do przedmiotowej granicy doświadczenia, mianowicie do związku z czemś, co samo nie jest przedmiotem doświadczenia, lecz musi być naczelną podstawą wszystkich tych przedmiotów, przyczem jednak rozum nie poucza nas, jakie ono jest samo w sobie, lecz tylko czyni to w związku ze swem własnem zupełnem i na cele najwyższe zwróconem użyciem w dziedzinie możliwego doświadczenia. I to stanowi też

całą korzyść, której możemy tu w sposób rozumny życzyć sobie i z której mamy przyczynę być zadowoleni.

§ 60.

Przedstawiliśmy tedy szczegółowo metafizykę według jej podmiotowej możliwości tak, jak metafizyka ta jest dana rzeczywiście w przyrodzonej skłonności rozumu ludzkiego, w tem mianowicie, co stanowi istotny cel jej opracowania. Okazało się jednak przytem, że jeżeli rozumu nie hamuje i nie utrzymuje w granicach pewna karność, możliwa tylko dzięki krytyce naukowej, to samo tylko naturalne użycie takiej skłonności naszego rozumu wikła go w przesięgające wnioski djalektyczne, już to ułudne, już to nawet z sobą niezgodne, a poza tem ta mędrkująca metafizyka dla poparcia poznania przyrody ukazała się zbędna, a nawet szkodliwa. Wobec tego wciąż jeszcze pozostaje zadaniem, godnem zbadania, wykryć cele przyrody, ku którym mogłaby zmierzać ta skłonność naszego rozumu do pojęć transcendentnych, albowiem wszystko, co istnieje w przyrodzie, musi przecież początkowo być skierowane ku jakiemuś pożytecznemu celowi.

Badanie tego rodzaju w istocie rzeczy nie daje pewności; przyznaję też, że to, co tutaj potrafię o tem powiedzieć, będzie tylko domniemaniem, podobnie jak wszystko, co dotyczy pierwszych celów przyrody. Może mi to być dozwolone w danym jedynie przypadku, gdyż kwestja nie dotyczy przedmiotowej ważności sądów metafizycznych, lecz tylko przyrodzonej do nich skłon-

ności i należy poza systemem metafizyki do antropologji.

Jeżeli rozpatruję wszystkie ideje transcendentalne, których ogół stanowi właściwe zadanie przyrodzonego czystego rozumu, a które zniewalają rozum ten do poniechania rozważania samej tylko przyrody, do wyjścia poza wszelkie możliwe doświadczenie i do stworzenia w tem dążeniu tej rzeczy, która nosi miano metafizyki (wszystko jedno czy będzie to wiedza, czy też mędrkowanie), wtedy spostrzegam, jak mi się wydaje, że tą skłonność przyrodzona ma na celu uwolnić myśl naszą na tyle od pęt doświadczenia i kresów rozważania samej tylko przyrody, by przynajmniej ujrzała przed sobą otwartą dziedzinę, która zawiera w sobie tylko przedmioty przeznaczone dla czystego rozsądku, a których żadna zmysłowość dosięgnąć nie jest w stanie; a wszystko to nie w tym celu, byśmy się przedmiotami temi zajmowali spekulatywnie (nie znajdujemy tu bowiem gruntu pod nogami), lecz aby praktyczne zasady naczelne, które, nie znajdując przed sobą takiej przestrzeni dla swych koniecznych oczekiwań i nadzici, nie mogłyby się rozwinąć do powszechności, wymaganej niezbędnie przez rozum w celach moralnych...[57]).

I oto znajduję, że idea psychologiczna, choćby nie pozwalała mi zupełnie wniknąć w czystą i ponad wszelkie pojęcia doświadczeniowe wzniesioną naturę duszy ludzkiej, jednak dosyć wyraźnie wskazuje przynajmniej niedostateczność tych pojęć i odprowadza mnie w ten sposób od materjalizmu, jako psychologicznego sposobu myślenia, nieprzydatnego zupełnie do wyjaśnienia

przyrody i poza tem zacieśniającego jeszcze rozum pod względem praktycznym. Tak samo ideje kosmologiczne na skutek tego, że wszelkie możliwe poznanie przyrody jawnie nie wystarcza do zaspokojenia rozumu w jego uprawnionem dopytywaniu się, służą do tego, by powstrzymać nas od naturalizmu, który chce przyrodę przedstawić jako wystarczającą dla siebie samej. Wreszcie, wobec tego że wszelka konieczność przyrody w świecie zmysłowym zawsze jest uwarunkowana, gdyż zawsze suponuje zależność jednych rzeczy od innych, a konieczności bezwarunkowej poszukiwać należy tylko w jedności pewnej różnej od świata zmysłowego przyczyny, przyczem gdyby przyczynowość tej przyczyny była tylko przyrodą, to znów nie mogłaby nigdy uczynić zrozumiałem istnienie czegoś przypadkowego, jako jej skutku — więc zapomocą idei teologicznej wyzwala się rozum od fatalizmu, przytem zarówno od fatalizmu ślepej konieczności przyrody w powiązaniu samej przyrody, pozbawionej pierwszej zasady naczelnej, jak i od fatalizmu co do przyczynowości tej naczelnej zasady i prowadzi do pojęcia przyczyny przez wolność, a więc do pojęcia naczelnej umysłowości. W ten sposób, aczkolwiek ideje transcendentalne nie służą do tego, by nas pozytywnie pouczać, to jednak służą w tym celu, by zuchwałe a pole rozumu zacieśniające twierdzenia materjalizmu, naturalizmu i fatalizmu unieważnić, a przez to zyskać dla idej moralnych przestrzeń poza dziedziną spekulacji. I to, jak mi się wydaje, dawałoby do pewnego stopnia objaśnienie owej przyrodzonej skłonności.

Kwestja korzyści praktycznej, jaką posiadać może

pewna spekulatywna tylko nauka, leży poza granicami tej nauki, może więc być uważana tylko jako wyjaśnienie i, jak wszelkie wyjaśnienia, nie należy do samej nauki jako jej część. Mimo to jednak związek ten znajduje się przynajmniej wewnątrz granic filozofji, przedewszystkiem tej, która czerpie z czystych źródeł rozumowych, gdzie spekulatywne użycie rozumu w metafizyce musi koniecznie tworzyć jedność z użyciem praktycznem w etyce. Dlatego też nieunikniona djalektyka czystego rozumu w metafizyce, rozpatrywanej jako skłonność przyrodzona, zasługuje na to, aby była wyjaśniona nie tylko jako złuda, która wymaga rozproszenia, lecz, jeżeli można, również jako urządzenie przyrody według jego celu, chociaż tego jako czegoś nadobowiązkowego nie można zgodnie z słusznością wymagać od właściwej metafizyki.

Za drugie wyjaśnienie, bardziej jednak z treścią metafizyki spokrewnione, należałoby uważać rozwiązanie kwestyj, które rozwijają się w Krytyce od str. 647 do 668 [58]). Tam bowiem wyłożone są pewne naczelne zasady rozumowe, które a priori wyznaczają porządek przyrody, a raczej rozsądek, który praw tego porządku poszukiwać ma zapomocą doświadczenia. Zasady te wydają się być ustawo- i prawodawczemi ze względu na doświadczenie, choć wypływają z samego tylko rozumu, którego nie powinno się, tak jak rozsądek, uważać za zasadę naczelną możliwego doświadczenia. Czy zgodność ta polega na tem, że tak jak przyroda nie tkwi w zjawiskach lub ich źródle, zmysłowości, samych w sobie, lecz daje się napotkać tylko w związku tej ostatniej

z rozsądkiem, to podobnie i temu rozsądkowi tylko w związku z rozumem mogłaby przypaść w udziale całkowita jedność jego użytku (w jednym systemie) gwoli powszechnemu możliwemu doświadczeniu, a więc i doświadczenie poddane byłoby pośrednio prawodawstwu rozumu — nad tą kwestją niechaj w dalszym ciągu zastanawiają się ci, którzy naturę rozumu chcą śledzić również poza jego użyciem w metafizyce jeszcze nawet w ogólnych zasadach naczelnych, mających na celu usystematyzowanie historji naturalnej wogóle; zadanie to bowiem przedstawiłem wprawdzie w samem dziele jako ważne, lecz nie próbowałem go rozwiązać*).

I na tem kończę analityczne rozwiązanie postawionego przeze mnie głównego pytania: *W jaki sposób jest* możliwa metafizyka wogóle? wzniósłszy się od tego, gdzie użycie metafizyki dane jest rzeczywiście, przynajmniej w skutkach, do podstaw jej możliwości.

---

*) Mojem nieustannem postanowieniem w ciągu Krytyki było nie zaniedbać niczego, co mogłoby doprowadzić do zupełności zbadanie natury czystego rozumu, choćby to miało leżeć nie wiem jak głęboko ukryte. Jeżeli komu wskazane tylko zostaje, jakie badania mają być jeszcze przedsięwzięte, to zależy już od jego woli, jak daleko chce swe badania posunąć. A wskazań tych można słusznie oczekiwać od tego, kto wziął sobie za zadanie wymierzyć cały ten obszar, aby w następstwie pozostawić go innym dla przyszłej uprawy i dowolnego podziału. Tutaj też należą obydwa te wyjaśnienia, które wobec swej oschłości niełatwo mogłyby pociągnąć ku sobie amatorów i dlatego też podane zostały tylko dla znawców.

CZYTELNIA NAUKOWA
w Przemyślu

Rozwiązanie

ogólnego pytania Prolegomenów:

W jaki sposób jest możliwa metafizyka jako nauka?

Metafizyka, jako skłonność przyrodzona rozumu, istnieje rzeczywiście, lecz sama przez się jest też (jak tego dowiodło analityczne rozwiązanie trzeciego głównego pytania) djalektyczna i zwodnicza. Chcieć więc od *niej zapożyczać* zasad i w ich użyciu iść za naturalną wprawdzie, tem niemniej jednak błędną złudą — to znaczy nigdy nie wytworzyć nauki, lecz tylko próżną sztukę djalektyczną, w której jedna szkoła może drugą wyprzedzić, lecz żadna nigdy nie jest w stanie zdobyć uprawnionego i trwałego uznania.

Ażeby teraz metafizyka mogła rościć prawo nie tylko do zwodniczego wmawiania, lecz i do zrozumienia rzeczy oraz przekonania, na to potrzeba, by Krytyka rozumu wyłożyła w postaci przytem zupełnego systemu wszystko, co następuje, a więc: zasób całkowity pojęć a priori, podział ich według różnych źródeł zmysłowości, rozsądku i rozumu, dalej zupełną ich tablicę i rozczłonkowanie wszystkich tych pojęć wraz z tem wszystkiem, co daje się stąd wywnioskować, następnie zaś zapomocą wywodu tych pojęć szczególnie możliwość syntetycznego poznania a priori, zasady użycia tych pojęć, a wkońcu ich granice. Zawiera przeto Krytyka, i wyłącznie też

ona, cały dobrze wypróbowany i sprawdzony plan, a nawet wszystkie środki wykonania, według których może być wytworzona metafizyka, jako nauka; zapomocą innych dróg i środków jest ona niemożliwa. Zachodzi więc tu pytanie nie tyle co do tego, w jaki sposób sprawa ta jest możliwa, jak raczej co do tego tylko, w jaki sposób w ruch ją wprowadzić, pchnąć dobre głowy od dotychczasowego opacznego i bezpłodnego do niezawodnego jej opracowania, i w jaki sposób takie zjednoczone usiłowania dałyby się najodpowiedniej ku wspólnemu celowi skierować.

Jedno jest pewne: kto raz zasmakował w krytyce, temu obrzydła na zawsze wszelka dogmatyczna gadanina, którą dawniej znosił z konieczności, gdyż rozum jego czegoś wymagał, a nic lepszego, czemby się zajął, znaleźć nie mógł. Krytyka znajduje się w takim zupełnie stosunku do zwykłej metafizyki szkolnej, jak chemja do alchemji lub astronomja do wróżbiarskiej astrologji. Za to ręczę, że ktokolwiek przemyślał i zrozumiał zasady Krytyki, choćby tylko według tych Prolegomenów, ten nigdy nie wróci do owej starej i sofistycznej pseudonauki; owszem, będzie on z pewną rozkoszą spoglądał ku metafizyce, która rzeczywiście teraz już jest w jego mocy, która nie wymaga już odkryć przedwstępnych i teraz dopiero może dostarczyć rozumowi trwałego zadowolenia. Na tem bowiem polega pierwszeństwo, na które z pośród wszystkich możliwych nauk jedynie metafizyka może liczyć z pewnością, że mianowicie może ona być doprowadzona do zupełności i do stanu trwałego, kiedy to już nie powinna ulegać dalszym zmianom

i nie jest zdolna do rozrostu przez nowe odkrycia. Albowiem rozum posiada tu źródła swego poznania nie w przedmiotach i ich oglądzie (które nie mogą go już więcej pouczyć), lecz w samym sobie i skoro zasady swej władzy przedstawił w zupełności i w sposób określony, zabezpieczony przeciw wszelkim nieporozumieniom, to nic już nie pozostaje, co mógłby czysty rozum a priori poznać, a nawet co do czego mógłby stawiać uzasadnione pytania. Pewność widoków na wiedzę tak określoną i zamkniętą w sobie posiada pewien szczególny powab, bez względu na wszelki pożytek (o którym później jeszcze będę mówił).

Wszelka nieszczera sztuka, wszelka mądrość próżna trwa tylko do czasu, wkońcu bowiem niszczy samą siebie, i *najwyższy* stopień jej kultury jest równocześnie momentem jej upadku. Że czas ten nadszedł teraz, jeżeli idzie o metafizykę, tego dowodem stan, w który ona u wszystkich oświeconych narodów popadła przy całej gorliwości, z jaką zresztą wszelkie nauki bywają opracowywane. Dawny ustrój studjów uniwersyteckich zachowuje jeszcze jej cień, jedyna akademja nauk pobudza jeszcze od czasu do czasu przez wyznaczenie nagród tego lub owego do czynienia w niej prób; lecz między nauki gruntowne metafizyka już się nie liczy, i gdybyśmy np. jakiego utalentowanego męża nazwać chcieli wielkim metafizykiem, to osądźmy sami, w jaki sposób przyjąłby on tę w dobrej myśli wypowiedzianą, lecz w nikim zaiste nie budzącą zazdrości pochwałę.

Choć jednak moment upadku wszelkiej dogmatycznej metafizyki bezsprzecznie już nadszedł, mimo to brak

jeszcze nie jednego, by móc powiedzieć, że owszem zjawił się już czas jej odrodzenia przy pomocy gruntownej i zupełnej Krytyki rozumu. Wszelkie przejścia od pewnej skłonności do skłonności jej przeciwstawnej przechodzą przez stan obojętności, i chwila ta, choć najbardziej niebezpieczna dla autora, jest jednak, jak mi się wydaje, najbardziej sprzyjająca dla nauki. Skoro bowiem przez zerwanie uprzednich połączeń wygasa duch partyjności, tedy umysły znajdują się w najlepszem usposobieniu, aby stopniowo dać posłuch propozycjom, mającym na celu połączenie według innego planu.

Jeżeli powiadam, że spodziewam się po niniejszych Prolegomenach, iż ożywią one być może badania na polu Krytyki, a powszechnemu duchowi filozofji, któremu w spekulatywnej części brak, jak się zdaje, pokarmu, dostarczą nowego i wiele obiecującego przedmiotu zajęcia, to już zgóry mogę sobie przedstawić, że każdy, kogo zniechęciły i znudziły cierniste ścieżki, po których wiodłem go w Krytyce, będzie mnie pytał, na czem też tę nadzieję opieram. Odpowiadam: na nieodpartem prawie konieczności.

Że duch ludzki zaniecha kiedyś całkowicie badań metafizycznych, tego tak samo nie należy się spodziewać, jak i tego, że raczej przestaniemy kiedyś całkowicie oddychać, by nie zaczerpywać ciągle nieczystego powietrza. Będzie przeto zawsze istniała metafizyka w świecie, co więcej, każdy, szczególnie myślący człowiek, będzie ją posiadał, przytem w braku jawnych wskazań każdy ją sobie sporządzi według własnego pomysłu. Otóż to, co dotychczas nosiło miano metafizyki,

nie może zadośćuczynić żadnej badawczej głowie; atoli jest rzeczą również niemożliwą całkowicie wyrzec się metafizyki; trzeba przeto wreszcie podjąć próbę Krytyki czystego rozumu lub, jeżeli taka istnieje, podjąć nad nią badania i poddać ją powszechnemu rozpatrzeniu, gdyż tylko w ten sposób można zaradzić owej palącej potrzebie, która jest czemś więcej jeszcze, niż prostą żądzą wiedzy.

Kończąc czytać dzieło jakieś treści metafizycznej, które przez określoność swych pojęć, przez rozmaitość, porządek i łatwy wykład zarówno zajmowało mnie jak i kształciło, nie mogę, odkąd znam Krytykę, powstrzymać się od pytania: czy też autor ten posunął metafizykę choćby o krok naprzód? Uczonych mężów, których *dzieła były mi pod innym względem pożyteczne* i przyczyniały się zawsze do kształcenia mych sił umysłowych, proszę o wybaczenie mi, jeżeli wyznam, że zarówno w ich jak również w moich własnych pomniejszych próbach [53]) (na których korzyść przemawia przecież miłość własna) nie mogłem znaleźć najmniejszego *nawet postępu nauki*, a to z tego zupełnie naturalnego powodu, że nauki tej jeszcze niema i nie można też jej z kawałków zestawić, lecz jej zarodek musi być uprzednio całkowicie preformowany w Krytyce. Ażeby zapobiec jednak wszelkim nieporozumieniom, należy przypomnieć sobie z tego, co było poprzednio powiedziane, że analityczne traktowanie naszych pojęć przynosi wprawdzie znaczny pożytek rozsądkowi, lecz nauki (metafizyki) w najmniejszym stopniu nie posuwa naprzód, ponieważ owe rozczłonkowania pojęć przedstawiają

tylko materjał, z którego dopiero nauka ma być wyciosana. Możemy przeto jaknajpiękniej rozczłonkować i określić pojęcie substancji i cech przypadkowych — jest to rzecz doskonała, jako przygotowanie do jakiegoś przyszłego użytku. Jeżeli jednak nie mogę zupełnie dowieść, że we wszystkiem, co istnieje, substancja trwa, a zmianie ulegają tylko cechy przypadkowe, to przez wszystkie owe rozczłonkowania nauka w najmniejszym stopniu nie posunęła się naprzód. Otóż metafizyka nie była dotychczas w stanie dowieść w sposób ważny a priori ani powyższego twierdzenia, ani zasady racji dostatecznej, tem mniej jeszcze jakiegoś bardziej skomplikowanego twierdzenia, np. należącego do psychologji lub do kosmologji, i wogóle żadnego syntetycznego twierdzenia. A więc przez całą tamtą analizę nic nie zdziałano, nic nie stworzono, nic nie posunięto naprzód, a nauka mimo cały ten zgiełk i wrzawę ciągle jeszcze tam się znajduje, gdzie była za czasów Arystotelesa, chociaż prace przygotowawcze do niej, gdyby tylko znaleziono nić przewodnią, prowadzącą do poznań syntetycznych, bezsprzecznie wypadłyby lepiej, niż kiedykolwiek.

Skoro kto uważa się przez to za obrażonego, to może łatwo obalić to oskarżenie, jeżeli zechce przytoczyć jedno choćby zdanie, należące do metafizyki, które podejmie się udowodnić a priori sposobem dogmatycznym. Albowiem tylko wtedy, gdy tego dokona, przyznam mu, że rzeczywiście posunął tę naukę naprzód, choćby twierdzenie to i poza tem było dostatecznie potwierdzone przez pospolite doświadczenia. Nie może być

żądania bardziej umiarkowanego i bardziej słusznego, a w (niechybnie pewnym) przypadku niewykonania go, dekretu bardziej sprawiedliwego nad ten: że metafizyka, jako nauka, dotychczas nie istniała zupełnie.

Co do dwóch tylko rzeczy muszę się zastrzec w razie, gdy wyzwanie moje będzie przyjęte: po pierwsze, co do zabawy w prawdopodobieństwo i domniemanie, która w równej mierze nie przystoi metafizyce, jak i geometrji; po drugie, co do rozstrzygania zapomocą różdżki czarodziejskiej, t. zw. zdrowego rozsądku ludzkiego, która bije nie każdego, lecz kieruje się według własności osobistych.

Albowiem co dotyczy pierwszego, to nie można znaleźć nic bardziej niedorzecznego nad chęć oparcia sądów w *metafizyce, filozofji*, płynącej z czystego rozumu, na prawdopodobieństwie i domniemaniu. Wszystko, co ma być poznane a priori, tem samem jest podawane za apodyktycznie pewne i musi też w ten sposób być dowiedzione. *Równie dobrze można byłoby* geometrję lub arytmetykę opierać na domniemaniach; bo co dotyczy arytmetycznego calculus probabilium, to nie zawiera on prawdopodobnych, lecz zupełnie pewne sądy o stopniu możliwości pewnych przypadków przy jednorodnych danych warunkach, które to przypadki w sumie wszystkich możliwych przypadków najniezawodniej zajść muszą zgodnie z prawidłem, mimo że ze względu na każdy poszczególny przypadek prawidło to nie jest dostatecznie określone. Tylko w empirycznem przyrodoznawstwie można tolerować domniemania (zapomocą induk-

cji i analogji), przytem tak jednak, żeby przynajmniej możliwość tego, co przyjmuję, była całkowicie pewna.

Gorzej jeszcze, jeżeli to jest możliwe, stoi sprawa z powoływaniem się na zdrowy rozsądek ludzki, jeżeli mowa o pojęciach i zasadach nie o ile mają one być ważne ze względu na doświadczenie, lecz o ile chcą być podawane jako ważne również i poza warunkami doświadczenia. Czem bowiem jest zdrowy rozsądek? Jest to pospolity rozsądek, o ile wydaje słuszne sądy. A czem jest znów pospolity rozsądek? Jest to władza poznania oraz użytku prawideł in concreto w odróżnieniu od rozsądku spekulatywnego, który jest władzą poznania prawideł in abstracto. Tak że rozsądek pospolity zaledwie będzie w stanie zrozumieć prawidło, że wszystko, co się zdarza, jest przez swą przyczynę wyznaczone, nigdy jednak nie będzie w stanie wniknąć w nie w całej jego ogólności. Wymaga więc z tego powodu przykładu z doświadczenia i, skoro słyszy, że przykład taki nie oznacza nic innego nad to, co myślał zawsze, gdy mu stłuczono szybę lub gdy zniknął sprzęt domowy, wtedy zasadę tę rozumie i wyraża też na nią swą zgodę. Posiada więc rozsądek pospolity użytek tylko o tyle, o ile prawidła swe (choć istnieją one w nim rzeczywiście a priori) może ujrzeć potwierdzone w doświadczeniu; zrozumienie ich przeto a priori i niezależnie od doświadczenia należy do rozsądku spekulatywnego i leży całkowicie poza polem widzenia pospolitego rozsądku. Atoli metafizyka ma przecież do czynienia jedynie z tym ostatnim rodzajem poznania, i napewno źle to świadczy o zdrowym rozsądku, gdy powołujemy się na owego poręczyciela, który

nie posiada tu żadnego sądu i na którego kiedyindziej patrzymy przez ramię, chyba że czujemy się w trudnem położeniu i nie umiemy sobie w swej spekulacji ani poradzić, ani pomóc.

Jest to zwykły wybieg, jakim się zwykli posługiwać ci fałszywi przyjaciele pospolitego rozsądku ludzkiego (którzy go czasem stawiają wysoko, naogół jednak nim pogardzają), kiedy mówią: muszą jednak ostatecznie istnieć pewne twierdzenia, które byłyby bezpośrednio pewne i co do których nie tylko nie trzeba dawać dowodu, lecz wogóle nie trzeba z nich sprawy zdawać, gdyż w przeciwnym razie nigdybyśmy z podstawami swych sądów nie doszli do końca. Atoli dla dowodu owego prawa nie są oni w stanie (z wyjątkiem zasady sprzeczności, która jednak nie wystarcza do wykazania prawdy sądów syntetycznych) przytoczyć kiedykolwiek jakiegoś innego niewątpliwego sądu, który mogliby bezpośrednio przypisać pospolitemu rozsądkowi ludzkiemu, jak tylko twierdzenia matematyczne: np. że dwa razy dwa jest cztery, że między dwoma punktami istnieje tylko jedna prosta i w. in. Lecz są to sądy, które o niebo całe różnią się od sądów metafizyki. Albowiem w matematyce mogę zapomocą samego swego myślenia wytworzyć (skonstruować) to wszystko, co przedstawiam sobie zapomocą pewnego pojęcia jako możliwe; dołączam kolejno do jednej dwójki drugą dwójkę i sam tworzę liczbę cztery, lub prowadzę w myśli od jednego punktu do drugiego rozmaite linje, przyczem mogę tylko jedną przeprowadzić taką, która jest do siebie we wszystkich swych częściach (zarówno równych jak i nierównych) podobna,

Jednakże przy pomocy całej swej siły myślenia nie jestem w stanie z pojęcia pewnej rzeczy wyprowadzić pojęcia czegoś innego, czego istnienie związane jest koniecznie z pierwszą rzeczą, lecz muszę się tu odwołać do doświadczenia; i aczkolwiek rozsądek mój dostarcza mi a priori (zawsze jednak w związku z możliwem doświadczeniem) pojęcia o takiem powiązaniu (pojęcia przyczynowości), to jednak nie mogę, tak jak to czynię z pojęciami matematyki, przedstawić go a priori w oglądzie, a przeto możliwość jego wyłożyć a priori; owszem, pojęcie to wraz z zasadami jego zastosowania, jeżeli ma być ważne a priori — czego przecież żąda metafizyka — zawsze wymaga uprawnienia i wywodu swej możliwości, w przeciwnym bowiem razie niewiadomo, jak daleko sięga jego ważność i czy może ono być użyte tylko w doświadczeniu, *czy też i poza niem. A więc w meta*fizyce, jako nauce spekulatywnej czystego rozumu, nigdy nie można się powoływać na pospolity rozsądek ludzki, można to natomiast uczynić *wtedy, gdy się jest* zmuszonym ją porzucić i zrezygnować (w pewnych sprawach) z wszelkiego czystego poznania spekulatywnego, które zawsze środkiem być musi, a przeto i z samej metafizyki i jej pouczeń, i gdy okazuje się, że rozumna wiara jest jedynie dla nas możliwa, a dla potrzeb naszych również i wystarczająca (być może że i bardziej od samej wiedzy zbawienna). Albowiem wtedy postać rzeczy zmienia się zupełnie. Metafizyka musi być nauką nie tylko w całości, lecz i we wszystkich swych częściach, w przeciwnym razie niczem nie jest; albowiem, jako dociekanie czystego rozumu, posiada

ona oparcie tylko w ogólnych poglądach. Poza metafizyką jednak prawdopodobieństwo i zdrowy rozsądek ludzki mogą zupełnie dobrze posiadać pożyteczny i uprawniony użytek, lecz według własnych całkowicie zasad, których znaczenie zawsze jest zależne od związku z czynnikami praktycznemi.

Oto jest to, czego dla możliwości metafizyki jako nauki czuję się w prawie wymagać.

Dodatek

o tem, co stać się może w celu urzeczywistnienia metafizyki jako nauki.

Wobec tego że wszelkie środki, które dotychczas stosowano, celu tego nie osiągnęły, i bez poprzedzającej Krytyki czystego rozumu nic będzie też on nigdy osiągnięty, więc nie pozbawionem słuszności wydaje się wymaganie, aby poddano ścisłemu i starannemu zbadaniu odnośną próbę, która teraz została przedstawiona, chyba że uważa się za jeszcze bardziej pożyteczne zrzec się raczej całkowicie wszelkich roszczeń do metafizyki, przeciwko czemu, o ile tylko pozostaniemy wierni swemu postanowieniu, nic zarzucić się nie daje. Jeżeli bieg rzeczy bierzemy tak, jak on odbywa się rzeczywiście, a nie tak, jak odbywać się powinien, to znajdujemy dwojakiego rodzaju sądy: sąd, który poprzedza zbadanie, i taki jest w naszym przypadku sąd, kiedy to czytelnik na podstawie swej metafizyki wyrokuje o Krytyce czystego rozumu (która możliwość metafizyki ma dopiero zbadać);

à następnie sąd innego rodzaju, który następuje po zbadaniu, kiedy czytelnik potrafi na czas pewien usunąć na bok wnioski, płynące z badań krytycznych, a mogące uchybić przyjętej poza tem przez niego metafizyce, nasamprzód zaś bada podstawy, z których owe wnioski mogą być wyprowadzone. Gdyby to, co wykłada pospolita metafizyka, było niewątpliwie pewne (jak np. geometrja), to ważny byłby pierwszy rodzaj wydawania sądów; jeżeli bowiem wnioski z jakich zasad znajdują się w sprzeczności z niewątpliwemi prawdami, wtedy zasady owe są błędne i należy je bez wszelkich dalszych badań odrzucić. Jeżeli jednak rzecz przedstawia się nie w ten sposób, że metafizyka jest w posiadaniu zapasu bezsprzecznie pewnych (syntetycznych) twierdzeń, lecz być może tak, że znaczna ilość tych twierdzeń zarówno złudnych, jak i najlepszych z pośród nich, przeczy sobie jednak w wnioskach, z nich płynących, a nie można w niej nigdzie zupełnie znaleźć pewnego sprawdzianu właściwie metafizycznych (syntetycznych) twierdzeń, wtedy powyższy rodzaj wydawania sądów nie może mieć miejsca, lecz zbadanie zasad Krytyki musi wyprzedzać wszelki sąd o ich wartości lub braku wartości.

Przykład sądu o Krytyce przed jej zbadaniem.

Sąd tego rodzaju można znaleźć w „Göttingische gelehrte Anzeigen“, w trzecim dodatku z d. 19 stycznia 1782 r., str. 40 i nast.[60]).

Gdy autor, dobrze obeznany z przedmiotem swego dzieła, którego opracowanie starał się przeprowadzić całkowicie na zasadzie własnych rozmyślań, dostanie się

w ręce sprawozdawcy, który ze swej strony jest dosyć przenikliwy, ażeby dotrzeć do momentów, na których właściwie polega wartość lub brak wartości dzieła, który nie czepia się wyrazów, lecz pilnuje rzeczy oraz przesiewa i bada jeno zasady naczelne, z których autor wyszedł, to wtedy choćby surowość sądu nie spodobała się autorowi, publiczność pozostaje co do tego obojętna, gdyż zyskuje przytem. A i sam autor może być zadowolonym, bo otrzymuje okazję sprostowania lub wyjaśnienia swych rozpraw, zawczasu przez znawcę zbadanych, i w ten sposób, jeżeli przypuszcza, że w zasadzie ma słuszność, również i okazję usunięcia zawczasu kamienia obrazy, który w przyszłości mógłby się dla jego dzieła okazać szkodliwym.

Ja wobec swego sprawozdawcy znajduję się w zupełnie innem położeniu. Wydaje się, że on zupełnie nie rozumie, o co właściwie chodziło w badaniu, którem się (z powodzeniem czy bez powodzenia) zajmowałem. Czy winą tego, że nigdy nie mógł on w myśleniu swem wydostać się poza swą metafizykę szkolną, był brak cierpliwości, niezbędnej do przemyślenia obszernego dzieła, czy też humor markotny z powodu reformy grożącej nauce, w której, jego zdaniem, wszystko już oddawna było doprowadzone do porządku, czy też, czego przypuszczać nie chcę, rzeczywiście ograniczone pojmowanie — dość,że przebiega on gwałtownie długi szereg zdań, przy których, bez znajomości ich przesłanek, nic nie daje się pomyśleć, tu i owdzie rozsiewa swe zarzuty, których podstawność dla czytelnika równie mało jest widoczna, jak mało zrozumiałe są zdania, przeciw-

ko którym zarzuty te mają być skierowane, i w ten sposób nie może on ani publiczności służyć do poinformowania się, ani też mnie w najmniejszym nawet stopniu zaszkodzić w opinji znawców. Z tych powodów pominąłbym całkowicie powyższą ocenę, gdyby nie dawała mi ona okazji do pewnych wyjaśnień, mogących w pewnych przypadkach zabezpieczyć czytelnika tych Prolegomenów przed nieporozumieniem.

Ażeby jednak zająć stanowisko, z którego najłatwiej byłoby można całe dzieło przedstawić w sposób dla autora niekorzystny, nie potrzebując przytem trudzić się jakiem specjalnem badaniem, sprawozdawca zarówno zaczyna jak i kończy w ten sposób, że mówi: „dzieło to przedstawia system transcendentalnego (lub, jak on to tłomaczy, wyższego) *) idealizmu“.

---

*) Przebóg, *tylko nie wyższy. Nie dla mnie są wysokie* wieże i im podobni metafizycznie wielcy mężowie, wokół których, *zarówno jednych jak i drugich, zwykle bywa wiele* wiatru. Miejsce moje to płodna głębia doświadczenia, a wyraz transcendentalny, którego znaczenia potylokroć przeze mnie wskazanego sprawozdawca nie pojął nawet (tak pobieżnie przyjrzał się wszystkiemu), oznacza nie coś, co wykracza poza wszelkie doświadczenie, lecz coś, co doświadczenie wprawdzie (a priori) wyprzedza, nie jest jednak do niczego więcej przeznaczone, jak tylko do umożliwienia poznania doświadczeniowego. Skoro pojęcia te przekraczają doświadczenie, wtedy użytek ich zwie się transcendentnym i odróżnia się od immanentnego, t. j. ograniczonego do doświadczenia. Przeciw wszelkim tego rodzaju błędnym zrozumieniom zabezpieczono się w samem dziele dostatecznie; sprawozdawca jednak korzyść swą widział w błędnem rozumieniu.

CZYTELNIA NAUKOWA
w Przemyślu

Rzuciwszy tylko okiem na te słowa, zaraz zrozumiałem, co to będzie za sprawozdanie; oto mniej więcej takie, jak gdyby ktoś, kto nigdy ani nie słyszał nic o geometrji, ani nie widział, znalazłszy Euklidesa i będąc proszonym o wypowiedzenie swego o nim sądu, natrafiwszy przytem przy przerzucaniu go na wiele figur, powiedział tak mniej więcej: „Książka ta zawiera systematyczne wskazówki do rysowania; autor posługuje się specjalnym językiem dla podania ciemnych, niezrozumiałych przepisów, które w rezultacie jednak nie mogą nic więcej zdziałać nad to, co każdy osiągnąć zdoła przy pomocy dobrego naturalnego okomiaru i t. d.“

Pozwólcie jednak, że przyjrzymy się, co to jest za idealizm, który snuje się przez całe moje dzieło, choć zupełnie nie stanowi jeszcze duszy mego systemu.

Twierdzenie wszystkich prawdziwych idealistów od *szkoły eleackiej do biskupa* B e r k e l e y' a zawarte jest w następującej formule: „Wszelkie poznanie zapomocą zmysłów i doświadczenia nie jest niczem, jak tylko złudą, a prawda tylko w ideach czystego rozsądku i rozumu“.

Natomiast zasada, która moim idealizmem całkowicie kieruje i wyznacza go, brzmi tak: „Wszelkie poznanie rzeczy na podstawie samego tylko czystego rozsądku lub czystego rozumu nie jest niczem, jak tylko złudą, a prawda tylko w doświadczeniu“.

Lecz jest to właśnie przeciwieństwo tamtego właściwego idealizmu; w jaki więc sposób doszło do tego, że ja tem wyrażeniem posiłkuję się dla celów wręcz od-

wrotnych, mój zaś sprawozdawca dopatruje się go wszędzie?

Usunięcie tej trudności polega na czemś, co bardzo łatwo można byłoby zrozumieć, gdyby się chciało, ze związku całego dzieła. Przestrzeń i czas wraz ze wszystkiem, co zawierają w sobie, nie są rzeczami samemi w sobie lub ich własnościami, lecz należą tylko do ich zjawisk; dotąd wyznaję to samo, co i owi idealiści. Atoli ci idealiści, a pośród nich osobliwie B e r k e l e y, uważali przestrzeń za empiryczne tylko przedstawienie, które podobnie jak istniejące w przestrzeni zjawiska poznawalibyśmy wraz ze wszystkiemi własnościami przestrzeni tylko przy pomocy doświadczenia lub spostrzeżenia. Ja zaś przeciwnie pokazuję po *raz pierwszy, że* przestrzeń (jak również i czas, na który B e r k e l e y nie zwrócił uwagi) wraz ze wszystkiemi jej własnościami może być przez nas poznana a priori, ponieważ przestrzeń ta, podobnie jak i czas, tkwi w nas przed wszelkiem spostrzeżeniem czy doświadczeniem, jako czysta forma naszej zmysłowości, i umożliwia wszelki ogląd zmysłowy, a przeto i wszelkie zjawiska. Z tego wynika, że wobec tego iż prawda polega na powszechnych i koniecznych prawach jako swych sprawdzianach, przeto doświadczenie u B e r k e l e y'a nie może posiadać żadnych sprawdzianów prawdy, *ponieważ dla zjawisk* doświadczenia nie została (przez niego) założona żadna podstawa a priori; z czego znów wynikało, że doświadczenie nic jest niczem, jak tylko samą złudą, gdy, przeciwnie, u nas przestrzeń i czas (w połączeniu z czystemi pojęciami rozsądkowemi) a priori przepisują wszel-

kiemu możliwemu doświadczeniu prawo, dające zarazem pewny sprawdzian dla odróżnienia w niem prawdy od złudy *).

Mój tak zwany (właściwie krytyczny) idealizm jest więc idealizmem zupełnie swoistego rodzaju, mianowicie takim, że obala idealizm zwykły, że dzięki niemu wszelkie poznanie a priori, nawet poznanie geometryczne, uzyskuje dopiero realność przedmiotową, która bez tej dowiedzionej przeze mnie idealności przestrzeni i czasu zupełnie nie mogłaby być uznawana nawet przez najgorliwszych realistów. Wobec takiego stanu rzeczy życzyłbym sobie w celu uniknięcia nieporozumień móc temu swemu pojęciu nadać inną nazwę; lecz zmienić je całkowicie — tego się zrobić nie uda. Niechaj mi przeto będzie wolno nazywać je w przyszłości, jak to już wyżej wspomniałem, idealizmem formalnym, a lepiej jeszcze krytycznym, ażeby odróżnić pojmowanie moje od dogmatycznego idealizmu Berkeley'a i sceptycznego idealizmu Kartezjusza.

Poza tem w ocenie tej książki nie znajduję nic go-

---

*) Właściwy idealizm zawsze posiada pewien cel fantastyczny i nie może też innego posiadać; mój natomiast istnieje poto tylko, by móc pojąć możliwość naszego poznania a priori o przedmiotach doświadczenia, co przedstawia zagadnienie dotychczas nie tylko nie rozwiązane, lecz nawet nie postawione. Przez to zaś upada cały idealizm fantastyczny, który (jak to widać już u Platona) z istnienia naszych poznań a priori (nawet już poznań geometrycznych) wnioskował o innym, aniżeli zmysłowy, (mianowicie umysłowym) oglądzie, albowiem nikomu zupełnie nawet na myśl nie przyszło, żeby i zmysły również miały oglądać a priori.

dnego uwagi. Autor tej oceny wydaje sądy całkowicie en gros w sposób mądrze obrany, bo przytem nie zdradza się własnej wiedzy czy niewiedzy; jeden jedyny wyczerpujący sąd en détail, gdyby był dotknął, jak trzeba, głównej kwestji, ujawniłby, być może, mój błąd lub też, być może, miarę zrozumienia rzeczy, jakie posiada sprawozdawca w tego rodzaju badaniach. Ażeby zaś czytelnikom, wyrabiającym sobie zwykle pojęcie o książkach tylko na podstawie wiadomości dziennikarskich, odjąć zawczasu chęć do czytania samej książki, użył sprawozdawca nieźle pomyślanego wybiegu, mianowicie: wyrecytował jednym tchem wielką ilość zdań, które, będąc wyrwane ze związku ze swemi dowodami i wyjaśnieniami (osobliwie jeżeli się tak antypodycznie przeciwstawiają wszelkiej metafizyce szkolnej), muszą z konieczności brzmieć niedorzecznie, znudził czytelnika aż do obrzydliwości, a następnie, zaznajomiwszy mnie z pełnem sensu zdaniem, głoszącem, że ustawiczna złuda jest prawdą, zakończył dosadną, choć ojcowską nauczką: Na co ta walka z przyjętym sposobem wyrażania się, na co i skąd to idealistyczne odróżnianie? Sąd, który całą swoistość mojej książki, bo poprzednio miała ona być metafizycznie-heretycką, widzi wkońcu w samem tylko nowatorstwie językowem i jasno dowodzi, że mój niepowołany sędzia nic a nic z tego nie zrozumiał, a poza tem również nie zrozumiał dobrze i samego siebie *).

---

*) Sprawozdawca stacza częstokroć walki z własnym swym cieniem. Gdy prawdę doświadczenia przeciwstawiam marzeniom sennym, wtedy nie pamięta on zupełnie o tem,

Sprawozdawca przemawia tymczasem jak mąż, świadomy swego ważnego i znakomitego zrozumienia rzeczy, które jednak jeszcze trzyma w ukryciu; bo jeżeli chodzi o metafizykę, to ostatnio nic zaznajomiłem się z niczem, co mogłoby upoważniać do takiego tonu. Czyni on jednak pod tym względem bardzo niesłusznie, że przetrzymuje i nie ogłasza światu swoich odkryć; albowiem bez wątpienia wielu jeszcze przytrafia się tak jak mnie, że pomimo wszystkich pięknych rzeczy, które w przeciągu długiego czasu pojawiły się w tej specjalności, jednak nie byli w możności przekonać się, że nauka dzięki tym rzeczom posunęła się choćby o cal naprzód. Zresztą podawanie starannie wykończonych definicyj, dostarczanie chromym dowodom nowych podpór, dawanie nowych łat lub zmienionego fasonu metafizycznej łataninie — to się jeszcze trafia, lecz świat tego nie żąda. Świat ma do syta twierdzeń metafizycznych; chce on teraz, aby została zbadana możliwość tej nauki i źródła, które mogą dostarczyć jej pewności, chce pewnych sprawdzianów, pozwalających odróżnić dialektyczną złudę czystego rozumu od prawdy. Klucz do

---

że mowa tu tylko o śnie, jako o znanem somnio objective sumto filozofji [61]) Wolffa, który jest tylko formalny, przyczem zupełnie nie chodzi o różnicę snu i jawy i w filozofji transcendentalnej chodzić też o nią nie może. Zresztą nazywa on mój wywód kategoryj i tablicę zasad rozsądkowych: „znanemi pospolicie zasadami logiki i ontologji, wyrażonemi w sposób idealistyczny“. Wystarczy, by czytelnik zajrzał tylko w tej kwestji do niniejszych Prolegomenów, a przekona się, że marniejszego a nawet pod względem historycznym mniej słusznego sądu nie można było wygłosić,

tego musi zapewne posiadać mój sprawozdawca, w przeciwnym bowiem razie nie przemawiałby nigdy tonem tak wyniosłym.

Lecz zaczynam podejrzewać, że takie wymaganie nauki może mu nigdy na myśl nie przyszło; gdyby było inaczej, to ocenę swą skierowałby na *ten punkt*, a *próba* nawet nieudatna w sprawie tak ważnej zyskałaby jego szacunek. Jeżeli sprawa tak się przedstawia, to znowu jesteśmy dobrymi przyjaciółmi. Może on w swą metafizykę zagłębiać się tak głęboko, jak tylko chce, nikt mu w tem nie powinien przeszkadzać; tylko nie może wyrokować o tem, co leży poza metafizyką, o jej źródłach, znajdujących się w rozumie. Że jednak podejrzenie moje nie było bezpodstawne, na to mam dowód w tem, że nie wspomniał on słowem o możliwości syntetycznego poznania a priori, co stanowiło właściwe zadanie, od którego rozwiązania całkowicie zależy los metafizyki, i do czego dążyła całkowicie moja Krytyka (podobnie jak tutaj moje Prolegomena). Idealizm, na który sprawozdawca się natknął i na którym też zawisł, został wprowadzony do mego systemu tylko jako jedyny środek rozwiązania tego zadania (chociaż i dla innych jeszcze racyj otrzymuje on również potwierdzenie); i tutaj musiałby on wykazać, że albo tamto zagadnienie nie posiada tej wagi, jaką mu przypisuję (również i teraz w Prolegomenach), albo też że zapomocą mego pojęcia o zjawiskach nie daje się ono zupełnie rozwiązać, lub też że w inny sposób może rozwiązane być lepiej; o tem jednak nie znajduję w sprawozdaniu ani słowa. Sprawozdawca nic więc nie zrozumiał z mego dzieła i, być

może, nic również z ducha i istoty samej metafizyki, o ile nie działał tu raczej, co wolę przypuścić, pośpiech sprawozdawczy, który, oburzony trudnościami, związanemi z pokonaniem tylu przeszkód, rzucił cień niekorzystny na dzieło przed sprawozdawcą leżące i uczynił dlań zasady jego niemożliwemi do poznania.

Bardzo jeszcze wiele brakuje do tego, by czasopismo naukowe, choćby współpracowników jego wyszukiwano z największym doborem i starannością, mogło również i na polu metafizyki tak, jak i gdzieindziej, utrzymać się w zasłużonem skądinąd uznaniu. Wszak inne nauki i wiadomości posiadają każda swą skalę. Matematyka posiada ją w samej sobie, historja i teologja w księgach świeckich lub świętych, przyrodoznawstwo i sztuka lekarska w matematyce i doświadczeniu, prawoznawstwo w księgach ustaw, a nawet rzeczy, dotyczące sztuki, we wzorach starożytnych. Jedynie dla oceny rzeczy, która zwie się metafizyką, skala ma być dopiero znaleziona (przeze mnie została podjęta próba określenia zarówno tej skali, jak i jej użytku). Cóż jednak czynić należy do czasu, póki jej się nie wynajdzie, jeżeli jednak trzeba wyrokować o tego rodzaju dziełach? Jeżeli dzieła te mają charakter dogmatyczny, to niech sobie je uważają, jak chcą; nie utrzyma nikt w ciągu dłuższego czasu swej wyższości nad innym i zawsze znajdzie się ktoś, kto mu za to znów odpłaci. Jeżeli jednak dzieła te mają charakter krytyczny, przytem nie ze względu na inne dzieła, lecz ze względu na sam rozum, tak że skala oceny nie może już być przyjęta, lecz jest dopiero poszukiwana, wtedy zarzuty i nagany nie

są wprawdzie zabronione, lecz mimo wszystko musi tu podstawę stanowić chęć porozumienia się, albowiem potrzeba jest tu wspólna wszystkim, a brak potrzebnego zrozumienia nie dopuszcza żadnej sądowo rozstrzygającej powagi.

W tym jednak celu, aby obronę swą nawiązać równocześnie do interesu filozofującego ogółu, proponuję próbę, która jest rozstrzygająca dla sposobu, w jaki wszystkie badania metafizyczne winny być skierowane ku ich wspólnemu celowi. Próba ta niczem nie różni się od tego, co i tak czynili matematycy, ażeby w sporze o pierwszeństwo wykazać wyższość swych metod, i polega na tem mianowicie, że rzuca memu sprawozdawcy wyzwanie, by jednego jakiegoś przezeń uznawanego istotnie metafizycznego, t. j. syntetycznego i a priori z pojęć poznanego twierdzenia, w każdym razie jakiegoś z najbardziej niezbędnych, jak np. zasady trwałości substancji lub koniecznego wyznaczenia zdarzeń świata przez ich przyczyny, dowiódł swoim sposobem, przytem, jak przystoi, zapomocą racyj apriorycznych. Jeżeli tego uczynić nie zdoła (a milczenie jest przyznaniem się do tego), wtedy musi zgodzić się na to, że ponieważ metafizyka bez apodyktycznej pewności twierdzeń tego rodzaju jest zgoła niczem, więc ich możliwość lub niemożliwość musi przedewszystkiem być rozstrzygnięta w Krytyce czystego rozumu; jest on więc zobowiązany albo przyznać słuszność moim zasadom Krytyki, albo dowieść ich nieważności. Ponieważ jednak zgóry już widzę, że mimo to iż tak niefrasobliwie polegał dotychczas na pewności swych zasad, to jednak,

ile że chodzi tu o próbę surową, nie znajdzie on w całym zakresie metafizyki ani jednej takiej zasady, z którą mógłby śmiało wystąpić, więc gotów jestem przystać na najbardziej korzystny warunek, jakiego oczekiwać można w sporze o pierwszeństwo, mianowicie chcę odjąć mu onus probandi i siebie nim obarczyć.

Znajdzie mianowicie mój sprawozdawca w niniejszych Prolegomenach i w mojej Krytyce, str. 426—461 [62]) ośm twierdzeń, z których w każdej dwójce znajdują się twierdzenia sobie przeczące, a każde z nich jednak koniecznie należy do metafizyki, która musi je albo przyjąć albo obalić (choć niema śród nich ani jednego, któregoby w swoim czasie nie był przyjął jaki filozof). Otóż ma on teraz swobodę wybrać sobie według upodobania jedno z tych ośmiu twierdzeń i przyjąć je bez dowodu, który mu daruję — lecz tylko jedno (bo marnowanie *czasu będzie równie mało* dla niego pożyteczne, jak i dla mnie) — następnie zaś ma zaatakować mój dowód odnośnego przeciwtwierdzenia. Jeżeli jednak zdołam dowód ten uratować i w ten sposób wykazać, że zgodnie z zasadami, które musi uznać koniecznie każda dogmatyczna metafizyka, można akurat tak samo jasno dowieść odwrotności twierdzenia, uznanego przezeń za swoje, to w ten sposób będzie wykazane, że w metafizyce tkwi grzech pierworodny, którego nie możemy ani objaśnić, ani tem bardziej usunąć, jeżeli się nie wzniesiemy do jej źródła, do samego czystego rozumu. W ten sposób albo Krytykę moją należy przyjąć, albo też na jej miejsce dać lepszą, w każdym jednak razie musi ona być przynajmniej zbadana, i to jest jedyną rzeczą, któ-

rej na teraz żądam. Jeżeli natomiast nie zdołam uratować swego dowodu, to w takim razie po stronie mego przeciwnika stoi niewzruszenie syntetyczne twierdzenie a priori z zasad dogmatycznych, moje oskarżenie pospolitej metafizyki było przeto niesłuszne, a ja oświadczam gotowość uznać za uprawnioną jego naganę mej Krytyki (choć jeszcze wiele brak do tego, aby mogło to być następstwem tamtego). Do tego jednak trzebaby było, jak mi się wydaje, aby sprawozdawca porzucił swe incognito, w przeciwnym bowiem razie nie pojmuję, w jaki sposób mógłbym uniknąć tego, abym miast przez jedno zadanie nie był uczczony czy też napastowany przez więcej takich zadań ze strony nieznanych z nazwiska a przecież niepowołanych przeciwników.

Propozycja zbadania Krytyki, po którem sąd może nastąpić.

Jestem zobowiązany uczonej publiczności również za milczenie, jakiem uczciła w ciągu długiego czasu moją Krytykę; bo jednak oznacza to wstrzymanie się od sądu, a więc do pewnego stopnia przypuszczenie, że w dziele, które porzuca wszelkie zwykłe drogi a idzie nową, w której nie można się odrazu zorjentować, przecież może tkwić coś, dzięki czemu ważna, lecz obecnie obumarła, gałęź poznania ludzkiego zdolna jest nowe życie i płodność uzyskać, a więc oznacza to ostrożność, by przez sąd zbyt pospieszny nie złamać i nie zniszczyć wątłej jeszcze latorośli. Próbę opóźnionego z takich powodów sądu spostrzegam teraz dopiero w „Gothaische gelehrte Zeitung“ [63]), a jego gruntowność (nie biorąc

tu pod uwagę mojej podejrzanej pochwały) każdy czytelnik sam spostrzeże z jasnego i niesfałszowanego przedstawienia jednego ustępu, dotyczącego pierwszych zasad mego dzieła.

Wobec tego że w żaden sposób nie można zapomocą pobieżnego przejrzenia wydać natychmiast sądu o całości rozległego gmachu, proponuję oto zbadać go od podstaw część po części i posiłkować się przytem niniejszemi Prolegomenami, jako ogólnym zarysem, z którym następnie przy sposobności można byłoby porównywać samo dzieło. Gdyby to uroszczenie nie miało żadnej innej podstawy, jak tylko moje urojenie ważności, którem próżność zwykle obdziela wszystkie własne wytwory, to byłoby ono nieskromne i zasługiwałoby na to, aby być zbyte z niechęcią. Tutaj jednak sprawy całej filozofji spekulatywnej doszły do takiego punktu, że mogą całkowicie wygasnąć, chociaż rozum ludzki lgnie do nich z nigdy ugasić się nie dającą skłonnością, która dlatego tylko, że nieustannie bywa narażana na zawody, stara się teraz, choć napróżno, przekształcić w obojętność.

Trudno przypuścić, że w naszej myślącej epoce nie znajdzie się wielu zasłużonych mężów, którzyby nie chcieli skorzystać z każdej dobrej sposobności, by móc współpracować dla wspólnej sprawy coraz bardziej oświecającego się rozumu, jeżeli istnieje jakaś tylko nadzieja osiągnięcia w ten sposób celu. Matematyka, przyrodoznawstwo, prawa, sztuki, nawet etyka i t. d. całkowicie duszy nie wypełniają; zawsze pozostaje w niej jeszcze pewna przestrzeń, wytknięta dla samego tylko czystego i spekulatywnego rozumu, której próżnia zmu-

sza nas do szukania w dziwolągach lub bawidełkach lub też w fantazjowaniu napozór zajęcia albo rozrywki, w istocie zaś rzeczy tylko pewnego rozerwania się, by przygłuszyć uciążliwe wezwanie rozumu, który zgodnie ze swem przeznaczeniem żąda czegoś, coby go samego przez się zadowoliło, a nie tylko dostarczało mu zajęcia gwoli innym zamiarom lub w *interesach skłonności*. Wobec tego że w tym właśnie zakresie utrzymującego się sam przez się rozumu spotykają się wszelkie inne wiadomości, a nawet cele, i muszą się tam łączyć w jedną całość, przeto rozważanie, które zajmuje się tylko tym zakresem, posiada, jak zasadnie przypuszczam, wielki urok dla każdego, kto tylko sprobował w ten sposób rozszerzyć swe pojęcia, i mogę nawet powiedzieć, urok większy, niż wszelka inna wiedza teoretyczna, którąbyśmy nie łatwo zdecydowali się zamienić na tamtą.

Dlatego jednak proponuję wziąć niniejsze Prolegomena, nie zaś samo dzieło, jako zarys i nić przewodnią badania, że chociaż i teraz jeszcze jestem zupełnie zadowolony z tego, co dotyczy treści, porządku, metody oraz staranności, którą stosowałem, by każde twierdzenie przed jego podaniem dokładnie zważyć i sprawdzić (lat bowiem całych do tego było potrzeba, bym się poczuł całkowicie zadowolonym nie tylko z całości, lecz niekiedy też z jednego jedynego twierdzenia, jeżeli chodzi o jego źródła), to jednak ze swego wykładu w niektórych ustępach nauki o pierwiastkach, np. w ustępie o wywodzie pojęć rozsądkowych lub o paralogizmach czystego rozumu niezupełnie jestem zadowolony, po-

nieważ pewna rozwlekłość przeszkadza tam jasności, i wzamian tych ustępów można za podstawę badania przyjąć to, co w tym względzie mówi się tu w Prolegomenach.

Niemcy zażywają sławy, że w tych dziedzinach, gdzie okazuje się potrzeba stałości i uporczywej pilności, dalej zajść mogą, aniżeli inne narody. Jeżeli mniemanie to jest uzasadnione, to właśnie nastręcza się tu sposobność dokonać czegoś, co dotychczas jednak się nie udawało, a mianowicie doprowadzić do końca sprawę, co do której pomyślnego wyniku niema prawie wątpliwości i w której wszyscy ludzie myślący biorą równy współudział, i w ten sposób potwierdzić owe zdanie pochlebne. A możemy uczynić to tem bardziej, że nauka, której sprawa ta dotyczy, posiada taki szczególny charakter, że może odrazu być doprowadzona do zupełnej całkowitości i do takiego stanu trwałego, poza który nie może się już ani o krok dalej posunąć, a przez dalsze odkrycia ani nie może się rozszerzyć, ani też ulec zmianom (nie biorę tu pod uwagę upiększeń, osiągniętych przez tu lub owdzie zwiększoną jasność lub też przez dołączenie się pożytku pod rozmaitemi względami) — wyższość, jakiej żadna inna nauka nie posiada i posiadać nie może, albowiem żadna nie dotyczy władzy poznania tak całkowicie odosobnionej, od innych władz niezależnej i z niemi nie pomieszanej. Temu mojemu wymaganiu zdaje się też sprzyjać chwila obecna, gdyż prawie że niewiadomo teraz w Niemczech, czemby się jeszcze można było zająć obok t. zw. nauk pożytecznych, ażeby przytem jednak nie było to

tylko zabawą, lecz równocześnie i sprawą, zapomocą której jakiś trwały cel osiągamy.

Muszę pozostawić innym obmyślenie sposobów, za których pomocą możnaby zjednoczyć do takiego celu usiłowania uczonych. Jednakże nie mam zupełnie na myśli, aby od kogokolwiek wymagać prostego stosowania się do mych twierdzeń lub też tylko pochlebiać sobie nadzieją tego, lecz mogą nadarzać się przytem, jak to bywa, napaści, powtórzenia i ograniczenia lub też potwierdzenia, uzupełnienia i rozszerzenia; lecz jeżeli tylko sprawa zbadana będzie od podstaw, to niechybnie dzięki temu powstanie system, choćby nie mój, który stać się może testamentem dla przyszłych pokoleń, za który będą one miały powód być wdzięczne.

Wymagałoby zbyt wiele miejsca, gdybyśmy tu wskazywać chcieli, jakiej to metafizyki, jeżeli się jest tylko uprzednio w porządku z zasadami Krytyki, można stosownie do niej oczekiwać, i że metafizyka ta przez to, iż postradałaby piórka fałszywe, bynajmniej nie musiałaby przedstawiać się mizernie i jako sprowadzona do niepozornej tylko postaci, lecz że, przeciwnie, pod innym względem mogłaby przedstawiać się jako zasobnie i przyzwoicie uposażona. Inne natomiast znaczne korzyści, które taka reforma przyniosłaby w rezultacie, nasuwają się natychmiast same przez się. Pospolita metafizyka okazywała się przecież przez to już pożyteczną, że wyszukiwała pojęcia elementarne czystego rozsądku w tym celu, by je przez rozczłonkowanie wyraźnemi, przez wyjaśnienia zaś

określonemi uczynić. Przez to przyczyniała się ona do kultury rozumu bez względu na to, w jakim kierunku zechce się on następnie zwrócić. Ale to jednak jest już wszystko, co uczyniła dobrego. Albowiem tę swoją zasługę unicestwiała znów przez to, że jej ryzykowne twierdzenia sprzyjały zarozumiałości, subtelne wybiegi i upiększenia — sofistyce, a łatwość, z jaką przy odrobinie mądrości szkolnej załatwiała się z najcięższemi zadaniami — płytkości, która tem bardziej jest zdradliwa, im bardziej jest wolna w wyborze przybrania sobie z jednej strony czegoś z naukowego języka, z drugiej zaś z popularnego charakteru, i w ten sposób jest wszystkiem dla wszystkich, a w istocie rzeczy wogóle niczem. Przeciwnie Krytyka daje sądowi naszemu skalę, zapomocą której można z pewnością odróżnić wiedzę od pseudowiedzy, i dzięki temu, że w metafizyce może być w pełni praktykowana, ugruntowuje sposób myślenia, który swój wpływ dobroczynny roztacza następnie na wszelkie inne użycie rozumu i po raz pierwszy dopiero wpaja prawdziwego *ducha filozoficznego. Ale z pewnością* nie należy nisko cenić również i tych usług, które okazuje Krytyka teologji *przez to, że* uniezależnia ją od sądu dogmatycznej spekulacji, a tem samem właśnie zabezpiecza ją *całkowicie przed wszelkiemi* atakami ze strony tego rodzaju przeciwników. Albowiem pospolita metafizyka, choć obiecywała teologji znaczną pomoc, przecież nie mogła w następstwie wypełnić swych obietnic i poza tem przez to jeszcze, że zawezwała sobie na pomoc dogmatykę spekulatywną, to tylko sprawiła, że nie-

przyjaciołom swym dała w rękę broń przeciwko samej sobie. Mistycyzm, który w oświeconej epoce może się pojawić tylko ukryty poza metafizyką szkolną, pod której opieką ośmiela się jak gdyby z zaciekłością walczyć z rozumem, zostaje przez filozofję krytyczną wypędzony z tej ostatniej swojej kryjówki. A poza tem wszystkiem nie może przecież nie być ważnem dla nauczyciela metafizyki, jeżeli raz przynajmniej za zgodą powszechną będzie mógł powiedzieć, że to, co wykłada, jest też wreszcie nauką i *że ogół przez to korzyść* prawdziwą odnosi.

Dodatek.

Sprawozdanie getyngeńskie.

„Krytyka czystego rozumu“ Emanuela Kanta 1781, 856 str. w oktawie. Dzieło to ćwiczy ciągle umysł czytelnika, choć nie zawsze go poucza, często uwagę absorbuje aż do zmęczenia, czasami pomoc jej okaże zapomocą obrazów udatnych lub nagrodzi ją niespodziewanym, a pożytecznym dla wszystkich wnioskiem; jest to system wyższego lub, jak go autor nazywa, transcendentalnego idealizmu — idealizmu, który obejmuje zarówno ducha jak i materję, a świat i nas samych zamienia w przedstawienia, wszystkim zaś przedmiotom w ten sposób każe powstać ze zjawisk, że rozsądek wiąże je w jeden szereg doświadczenia, a rozum stara się koniecznie, choć nadaremnie, rozszerzyć je i połączyć w całkowity i zupełny system świata. System autora polega mniej więcej na następujących twierdzeniach zasadniczych. Wszystkie nasze poznania powstają z pewnych modyfikacyj nas samych, zwanych czuciami. Gdzie się one znajdują, skąd pochodzą — to w istocie rzeczy jest nam całkowicie nieznane. Jeżeli istnieje rzecz rzeczywista, w której tkwią przedstawienia, i rzeczy rzeczywiste od nas niezależne, które je wywołują, to jednak nie znamy żadnej własności ani tamtej, ani tych rzeczy. Mimo to przyjmujemy przedmioty; mówimy o sobie, mówimy o ciałach, jako rzeczach rzeczywistych, przypuszczamy, że znamy i siebie i te ciała, wydajemy o nich sądy. Przyczyna tego polega na tem, że zjawiska posiadają pewne wspólne cechy. Dzięki temu łączą się one wzajemnie i różnią się od tego, co zwiemy samym sobą. W ten sposób oglądy zmy-

słów zewnętrznych uważamy za rzeczy i własności poza nami istniejące, albowiem wszystkie one zachodzą jedne obok drugich w pewnej przestrzeni i jedne po drugich w pewnym czasie. To dla nas jest rzeczywiste, co gdzieś lub kiedyś sobie przedstawiamy. Przestrzeń i czas nie są same czemś rzeczywistem poza nami, nie są również stosunkami, ani też pojęciami wyabstrahowanemi, lecz są to prawa podmiotowe naszej władzy przedstawiania sobie, formy czuć, warunki podmiotowe oglądu zmysłowego. Na tem pojmowaniu czuć jako tylko modyfikacyj nas samych (na czem również i Berkeley opiera głównie swój idealizm) oraz na tem pojmowaniu przestrzeni i czasu polega jeden z filarów kantowskiego systemu. — Ze zjawisk zmysłowych, które różnią się od innych przedstawień tylko przez warunek podmiotowy, że czas i przestrzeń są z niemi połączone, tworzy rozsądek przedmioty. On je tworzy. Albowiem *on to, po* pierwsze, jednoczy większą ilość następujących po sobie nieznacznych zmian duszy w całkowite, zupełne czucia; on to te całości łączy znów z sobą w czasie, że następują po sobie jako przyczyna i skutek, przez co każda całość otrzymuje określone *miejsce* w *czasie nieskończonym*, a wszystkie razem zachowanie się i stałość rzeczywistych rzeczy; on to wreszcie przez nowe dołączenie powiązania odróżnia przedmioty współcześnie istniejące, jako oddziaływające wzajemnie na siebie, od następujących po sobie, jako jednostronnie tylko od siebie zależnych, i w ten sposób, wprowadzając do oglądów zmysłowych porządek, prawidłowość następstwa i wpływ wzajemny, tworzy przyrodę w właściwem znaczeniu i określa jej prawa według praw swoich. Te prawa rozsądku starsze są niż zjawiska, przy których znajdują zastosowanie: istnieją więc pojęcia rozsądkowe a priori. Opuszczamy próbę autora dalszego jeszcze wyjaśnienia całej sprawy rozsądku przez sprowadzenie jej do czterech głównych czynności i zależnych od tego czterech głównych pojęć, mianowicie, jakości, ilości, stosunku i sposobowości, które znów obejmują w sobie pojęcia prostsze

i w połączeniu z przedstawieniami czasu i przestrzeni mają dostarczyć zasad poznania doświadczeniowego. Są to powszechnie znane zasady logiki i ontologji, wyrażone stosownie do idealistycznych zastrzeżeń autora. Przy okazji zostaje pokazane, w jaki sposób Leibniz doszedł do swej Monadologji, i poczynione są przeciwko niej uwagi, które po większej części można byłoby otrzymać i niezależnie od transcendentalnego idealizmu autora. Główny rezultat wszystkiego tego, na co autor zwrócił uwagę w sprawie czynności rozsądku, ma być taki: że właściwy użytek czystego rozsądku polega na tem, by pojęcia swe stosować do zjawisk zmysłowych i przez połączenie jednych z drugiemi formować doświadczenia *oraz że będzie* to nadużycie pojęć i sprawa, która się nigdy udać nie może, jeżeli będzie*my wnioskowali* na podstawie pojęć o istnieniu i własnościach przedmiotów, których nigdy nie możemy mieć w doświadczeniu. (Doświadczeniami, w przeciwieństwie do urojeń i marzeń, są dla autora oglądy zmysłowe połączone z pojęciami rozsądku. Przyznajemy jednak, że nie rozumiemy, w jaki sposób może być ugrutowane w sposób dostateczny przez samo tylko zastosowanie pojęć rozsądkowych to naogół tak łatwe odróżnienie czynnika rzeczywistego od czegoś urojonego, tylko możliwego, bez przyjęcia jakiejś cechy tego czynnika w samem czuciu, bo przecież i wizje oraz fantazje u śniących i czuwających mogą się zdarzać jako zjawiska zewnętrzne w przestrzeni i czasie i wogóle jako najporządniej połączone z sobą; czasem porządniej, pozornie, niż rzeczywiste zdarzenia). Poza rozsądkiem przyłącza się oto jednak jeszcze do opracowania spostrzeżeń nowa siła — rozum. Ten odnosi się do zebranych pojęć rozsądkowych podobnie jak rozsądek do zjawisk. Podobnie jak rozsądek zawiera prawidła, stosownie do których poszczególne fenomeny zostają złączone w szereg spójnego doświadczenia, tak znów rozum szuka zasad naczelnych, zapomocą których te szeregi dałyby się zjednoczyć w zupełną całość świata. Podobnie jak rozsądek czyni z czuć

łańcuch przedmiotów, związanych z sobą, jak części czasu i przestrzeni, których jednak człon ostatni zawsze wskazuje wcześniejsze i bardziej oddalone, tak znów rozum chce ten łańcuch przedłużyć do jego pierwszego czy ostatecznego członа; on szuka początku i granicy rzeczy. Pierwsze prawo rozumu polega na tem, że tam, gdzie jest coś uwarunkowanego, tam szereg warunków musi być dany zupełnie lub wznosić się do czegoś nieuwarunkowanego. Na skutek tego wybiega on poza doświadczenie w sposób dwojaki. Po pierwsze chce szereg rzeczy, których doświadczamy, przedłużyć o wiele dalej, aniżeli starcza samo doświadczenie, albowiem chce osiągnąć wykończenie szeregów. Poza tem zaś chce nas doprowadzić do rzeczy, którym podobnych nigdy nie doświadczaliśmy — do czynnika bezwarunkowego, bezwzględnie koniecznego, nieograniczonego. Lecz wszelkie zasady rozumu prowadzą do złudy i sprzeczności, jeżeli bywają rozszerzone w ten sposób, by wskazywały rzeczy rzeczywiste i ich własności, bo służyć miały jedynie rozsądkowi jako prawidło nieskończonego posuwania się w badaniu przyrody. Ten sąd ogólny zastosowuje autor do wszystkich badań zasadniczych *spekulatywnej psychologji*, kosmologji i telogji; w jaki sposób bliżej określa on wszędzie ten sąd i stara go się usprawiedliwić, to stanie się, jeżeli nie zupełnie, to w każdym razie do pewnego stopnia zrozumiałe dzięki temu, co następuje. W nauce o duszy powstają błędne wnioski, *jeżeli własności, przynależne tylko* myśli jako myśli, uważane bywają jako własności istoty myślącej. Zdanie: ja myślę, źródło jedyne całej rozumkującej psychologji, nie zawiera żadnego orzeczenia co do jaźni, co do istoty samej. Zdanie to wypowiada tylko pewną własność myśli, mianowicie ich łączność dzięki świadomości. Dlatego też nie daje się wyprowadzić z niego żadnego wniosku o własnościach realnych istoty, którą mamy sobie przedstawiać jako jaźń. Z tego, że pojęcie „Ja“ jest podmiotem wielu zdań i nigdy nie może stać się orzeczeniem żadnego zdania, wnioskuję, że jaźń, istota myśląca, jest sub-

stancją, gdy tymczasem ten ostatni wyraz przeznaczony jest do oznaczania czynnika trwałego w oglądzie zewnętrznym. Z tego, że w myślach swych nie znajdujemy części pozewnątrz siebie leżących, wnioskuje się o prostocie duszy. Lecz żadna prostota nie może istnieć w tem, co ma być rozpatrywane jako rzeczywiste, t. j. jako przedmiot oglądu zewnętrznego, gdyż warunek tego polega na tem, aby znajdowało się ono w przestrzeni, aby zapełniało przestrzeń. Z tożsamości świadomości wnioskują o osobowości duszy. Lecz czyż szereg substancyj nie mógłby wzajemnie na się przenosić świadomość swą i swe myśli, podobnie jak substancje te komunikują sobie swe ruchy? (Zarzut postawiony już przez Hume'a i dawno jeszcze przed nim). Wreszcie z różnicy, istniejącej między świadomością nas samych a oglądem rzeczy zewnętrznych, wyprowadzają błędny wniosek o idealności tych ostatnich, gdy tymczasem czucia wewnętrzne w równym stopniu nie podają nam bezwzględnych własności nas samych, jak czucia zewnętrzne własności ciał. W ten sposób pospolity lub, jak go nazywa autor, empiryczny idealizm okazałby się obalonym nie przez wykazanie istnienia ciał, lecz przez usunięcie tej wyższości, jaką miało przekonanie o naszem własnem istnieniu nad tamtem przekonaniem. — W kosmologji sprzeczności są nie do uniknienia, dopóki świat rozpatrujemy jako realność przedmiotową i chcemy go objąć jako zupełną całość. Nieskończoność jej przeszłego trwania, jej rozciągłości i jej podzielności są dla rozsądku nie do pojęcia, obrażają go, gdyż nie może znaleźć on punktu spoczynku, którego poszukuje. A rozum nie znajduje żadnej dostatecznej racji, aby gdzieś się zatrzymać. Punkt wyjścia, jaki tutaj autor znajduje, to prawdziwe prawo rozumu ma polegać na tem, jeżeli go dobrze rozumiemy, że rozum wprawdzie poleca nam, abyśmy bez końca wyszukiwali przyczyny przyczyn i części części w celu uzyskania zupełności systemu rzeczy, jednocześnie jednak ostrzega nas również, abyśmy żadnej przyczyny, żadnej części, którą on kiedykol-

wiek znajdzie dzięki doświadczeniu, nie przyjmowali jako ostatnią i pierwszą. Jest to prawo przybliżenia, zawierające w sobie równocześnie nieosiągalność i ciągłe zbliżanie się. — Wynik krytyki teologji naturalnej jest bardzo podobny do dotychczas otrzymanych. Zdania, które wydają się dotyczyć rzeczywistości, zostają zamienione w prawidła, które przepisują tylko rozsądkowi pewne postępowanie. Wszystko, co tutaj autor dodaje od siebie nowego, polega na tem, że przywołuje na pomoc interes praktyczny i każe ideom moralnym tam rozstrzygać, gdzie spekulacja pozostawiła obie szale jednakowo ciężkiemi lub raczej jednakowo próżnemi. A wywodzi ona tu, co następuje. Wszelka myśl o realności ograniczonej ma podobieństwo do myśli o przestrzeni ograniczonej. Podobnie jak ta byłaby niemożliwa, gdyby nie istniała nieskończona przestrzeń powszechna, tak samo byłaby niemożliwa określona skończona realność, gdyby nie istniała powszechna realność nieskończona, któraby znajdowała się u podstawy wyznaczeń, t. j. ograniczeń poszczególnych rzeczy. Lecz jedno i drugie jest prawdziwe tylko w zastosowaniu do naszych pojęć, jest to prawo rozsądku, o tyle, o ile jedno przedstawienie zakłada drugie. — Wszystkie inne dowody, które wykazują więcej, uważa autor, po poddaniu ich krytyce za błędne i niewystarczające. Wreszcie co dotyczy sposobu, w jaki autor chce pospolitemu sposobowi myślenia nadać podstawę przy pomocy pojęć moralnych potem, gdy pozbawił go podstaw spekulatywnych, to wolimy to całkowicie pominąć, gdyż zupełnie się z tem już pogodzić nie możemy. Istnieje bądź co bądź sposób nawiązania pojęć o tem, co prawdziwe, i najogólniejszych praw myślenia do naogólniejszych pojęć i zasad zachowania się prawnego, sposób, ugruntowany w naszej naturze i mogący zabezpieczyć nas przed wybrykami spekulacji lub odwieść nas od nich. Lecz sposobu tego nie odnajdujemy w zwrotach i osłonkach autora.

Część ostatnia dzieła, zawierająca metodologję, wskazuje nasamprzód, czego się czysty rozum wystrzegać powi-

nien — jest to karność czystego rozumu; po drugie wskazuje prawidła, według których powinien się on kierować — jest to kanon czystego rozumu. Treści tego nie możemy bliżej analizować; daje się ona zresztą już z poprzedniego po większej części wyrozumieć. Cała książka może bądź co bądź służyć do zaznajomienia z najgłówniejszemi trudnościami filozofji spekulatywnej oraz dostarcza materjału do zbawienych rozważań budowniczym i obrońcom systemów metafizycznych, zbyt dumnie i śmiało polegającym na swoim rzekomym czystym rozumie. Wydaje się nam jednak, że autor nie obrał drogi pośredniej pomiędzy wybujałym sceptycyzmem i dogmatyzmem, właściwej drogi pośredniej, prowadzącej ze spokojem, chociaż bez całkowitego zadowolenia do najbardziej naturalnego sposobu myślenia. Obie drogi, jak się nam wydaje, scharakteryzowane są przez pewne cechy. Nasamprzód właściwy użytek rozsądkowy musi odpowiadać najogólniejszemu pojęciu zgodnego z prawem zachowania się, zasadniczemu prawu naszej natury moralnej, a więc popieraniu szczęśliwości. Podobnie jak wynika z tego natychmiast, że musi on być stosowany zgodnie z własnemi prawami zasadniczemi, nie znoszącemi sprzeczności i wymagającemi do uznania czegoś racyj, a przy istnieniu racyj przeciwnych — trwałych racyj przeważających, tak samo wynika z tego właśnie, że trzymać się musimy najsilniejszego i najtrwalszego czucia lub najsilniejszej i najtrwalszej złudy jako naszej najbardziej ostatecznej realności. Czyni to pospolity rozsądek ludzki. A w jaki sposób porzuca to człowiek rozumkujący? Przez to, że oba gatunki czuć, czucie wewnętrzne i zewnętrzne, przeciwstawia sobie, chce je spoić w jedno lub wzajemnie zamienić. Stąd materjalizm, antropomorfizm i t. d., jeżeli poznanie czucia wewnętrznego zostaje zamienione w formę czucia zewnętrznego lub z niem pomieszane. Stąd też idealizm, jeżeli zaatakowany zostanie stan prawny czucia zewnętrznego wobec wewnętrznego, jego charakter swoisty. Sceptycyzm czyni bądź jedno, bądź drugie, aby wszystko

poprzemieszać i wszystkiem wstrząsnąć. Nasz autor czyni to również do pewnego stopnia; nie uznaje praw czucia wewnętrznego, uważając pojęcia substancji i rzeczywistości za należące do czucia zewnętrznego. Lecz idealizm jego bardziej jeszcze znajduje się w niezgodzie z prawami zewnętrznego czucia i pochodzącym stąd a zgodnym z naturą naszą sposobem przedstawiania sobie i mową. Jeżeli, jak to autor sam twierdzi, rozsądek tylko opracowuje czucia i nie dostarcza nam nowych wiadomości, to działa on zgodnie ze swemi naczelnemi prawami, pozwalając, aby raczej czucia nim kierowały we wszystkiem, co dotyczy rzeczywistości, aniżeliby on niemi kierował. I jeżeli, przyjmując najbardziej krańcowy pogląd, jaki może wyznawać idealista, mianowicie, że wszystko, o czem cokolwiek wiedzieć i powiedzieć możemy, jest tylko przedstawieniem i prawem myśli, jeżeli przedstawienia zmodyfikowane w nas i uporządkowane według pewnych praw są akurat tem, co nazywamy przedmiotami i światem — to poco ten spór z tym pospolicie przyjętym sposobem mówienia? poco więc i dlaczego to idealistyczne odróżnienie?

PRZYPISY.

1) Ma tu Kant na myśli Garve'go, który w swem sprawozdaniu „Krytyki czystego rozumu", zamieszczonem w „Göttingische gelehrte Anzeigen" (19 stycznia 1782), odmówił systemowi Kanta wszelkiej oryginalności (por. wstęp tłomacza oraz samo sprawozdanie, zamieszczone w dodatku).

2) Horacy, Epist. 1, 2, 42. Wieśniak czeka, aż potok przepłynie, lecz on toczy i toczyć będzie wiecznie swe skłębione wody.

3) Locke John (1632—1704), znakomity angielski filozof, polityk i etyk, pierwszy w sposób systematyczny zajął się określeniem źródeł i granic naszej wiedzy, i z tego powodu bywa często uznawany za twórcę współczesnej teorji poznania. Główne jego dzieło, poświęcone powyższym zagadnieniom, ukazało się w r. 1689—1690 p. t.: „Badanie, dotyczące umysłu ludzkiego" (Essay concerning human understanding).

4) *Leibniz Gotfryd Wilhelm (1646—1716)*, jeden z najgenialniejszych umysłów świata, filozof, matematyk, historyk, prawnik i dyplomata był również wybitnym teoretykiem poznania i wywarł w tej dziedzinie znaczny wpływ na filozofję Kanta. Główne jego dzieło „Nowe badania, dotyczące rozumu ludzkiego" (Nouveaux essays sur l'entendement humain) ukazało się w druku dopiero po jego śmierci w r. 1765, choć było gotowe już w r. 1704. Dzieło to skierowane jest przeciwko „Badaniu" Locke'a i zwalcza sensualizm angielskiego filozofa.

5) Hume Dawid (1711—1776), angielski filozof, etyk i historyk — trzeci wielki teoretyk poznania z okresu filo-

żofji przedkantowskiej. Głównemi jego dziełami z tego zakresu są: część I „Traktat o naturze ludzkiej“ (Treatise on human nature, 1739—1740), a przedewszystkiem „Badania, dotyczące rozumu ludzkiego“ (Enquiry concerning human understanding).

6) Posiadamy przekład tego dzieła, dokonany przez prof. Łukasiewicza i Twardowskiego.

7) Reid Tomasz (1710—1796) był twórcą t. zw. szkoły szkockiej zdrowego rozsądku (common sense), która ostro występowała przeciwko sceptycznym wątpliwościom Hume'a. Oswald i Beattie, współcześni Reid'a i zwolennicy jego poglądów, kontynuowali jego polemikę przeciw Hume'owi. Priestley (1733—1804) był jednym z twórców angielskiej psychologji asocjacyjnej.

8) Per antiphrasin — w znaczeniu wprost przeciwnem (zwykłemu), ironicznie, jakby dla ironji.

9) To napomnienie krytyczne Hume'a dotyczy konieczności zbadania, czy i w jaki sposób są możliwe pojęcia i sądy aprioryczne o rzeczach realnych. Z chwilą, gdy Kant uświadomił sobie całą wagę tego transcendentalnego problematu, uzyskał ostatni element przyszłego systemu swej filozofji. Miało to miejsce już po odkryciu przez Kanta idealnej natury i czasu i przestrzeni i oznaczało zmianę w jego poglądzie o możliwości poznania rzeczy samych w sobie przy pomocy kategoryj rozsądkowych, który głosił jeszcze w r. 1770 w swej dysertacji: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.

10) Mowa tu o zasadniczym dla systemu Kanta wywodzie transcendentalnym czystych pojęć rozsądkowych (por. Krytykę czystego rozumu, Analityki transcendentalnej księgę I, oddział 2-gi).

11) Mendelssohn Mojżesz (1729—1786), jeden z wybitniejszych popularnych filozofów, przyjaciel Kanta. W roku 1763 otrzymał pierwszą nagrodę Akademji Berlińskiej za rozprawę konkursową „O oczywistości w naukach metafizycznych“ (Ueber die Evidenz in den metaphysischen Wis-

senschaften); drugą nagrodę otrzymał wtedy Kant za pracę p. t. „Badania, dotyczące wyraźności zasad teologji naturalnej i etyki“ (Untersuchung ueber die Deutlichkeit der Grundsätze natürlichen Theologie und der Moral). Wsławił się Mendelssohn specjalnie dziełem swem „Fedon czyli o nieśmiertelności duszy“ (Phaedon oder ueber die Unsterblichkeit der Seele), wydanem w r. 1767.

12) Plemię leniwe trutniów zdala od ulów trzymają (Wirgiljusz, Georgica IV, 168).

13) W przekładzie polskim Krytyki czystego rozumu, dokonanym przez P. Chmielowskiego, jest to str. 577 i następne (Transcendentalnej nauki o metodzie oddziału pierwszego rozdział pierwszy p. t.: Karność czystego rozumu w zastosowaniu dogmatycznem).

14) Segner, na którego powołuje się Kant również w Krytyce czystego rozumu (str. 50 przekł. polsk.), był matematykiem, żyjącym w w. XVIII. Arytmetyka jego nosi tytuł: „Zasady matematyki“ (Anfangsgründe der Mathematik), wyd. w Halli r. 1773 (wydanie drugie).

15) Następnych pięć ustępów aż do końca paragrafu 2-go zgodnie z wydaniem niemieckiem Vorländera przeniesiono tu z paragrafu 4-go, gdzie zajmowały miejsce po pierwszym ustępie tego paragrafu (por. wstęp tłomacza).

16) Ta philosophia definitiva, jak widać z tekstu, zajmowałaby się podawaniem definicyj pojęć metafizycznych.

17) Chrystjan Wolff (1679—1754), kontynuator i popularyzator filozofji Leibniza. Za czasów młodości Kanta filozofja leibnizo-wolffowska była panującą w Niemczech. Pomimo dogmatycznego charakteru tej filozofji cieszyła się ona uznaniem Kanta dzięki systematyczności i metodyczności.

18) Baumgarten Aleksander Bogumił (1714—1762), jeden z wybitniejszych zwolenników filozofji Wolffa. Był ceniony bardzo przez Kanta, który stale się posługiwał jego podręcznikiem metafizyki (Metaphysica, 1739).

19) Tu następowało owych pięć ustępów, przeniesionych do paragrafu 2-go (por. przyp. 15).

20) Cokolwiek mi w ten sposób pokażesz, nie wierzę temu i odrzucam (Horacy, Epistolae II, 3, 188).

21) Przez filozofję transcendentalną Kant rozumie nie metafizykę w zwykłem tego słowa znaczeniu, lecz naukę, badającą możliwość poznania apriorycznego wogóle, a metafizyki w szczególności. „Nazywam transcendentalnem — mówi on w Krytyce czystego rozumu na str. 57 pol. przekł.— wszelkię poznanie, zajmujące się wogóle nie tak przedmiotami, jak naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile ten ma być możliwy a priori. Systemat takich pojęć zwałby się filozofją transcendentalną".

22) Tym paradoksem przedmiotów symetrycznych zajmował się Kant już w r. 1768 w rozprawie „O pierwszej podstawie różnicy kierunków w przestrzeni". Powraca jeszcze do niego w r. 1785 w swych „Podstawach metafizycznych przyrodoznawstwa".

23) W tekście niemieckim zdanie powyższe brzmi w sposób następujący: „Von dieser (Sinnlichkeit) ist nun der Raum die Form der aüsseren Anschauung, und die innere Bestimmung eines jeden Raumes ist nur durch die Bestimmung des aüsseren Verhältnisses zu dem ganzen Raume, davon jener ein Theil ist (dem Verhältnisse zum aüsseren Sinne)... möglich...". Wyrazy, wzięte w nawias, uzależnione są widocznie omyłkowo na skutek pośpiechu pisarskiego od przyimka „zu", tak że stanowią wyjaśnienie do wyrazów „zu dem ganzen Raume" zamiast, jak się wydaje, wyjaśniać wyrazy „des aüsseren Verhältnisses". Przypuszczamy więc, że nawias zawierać miał wyrazy „des Verhältnisses zum aüsseren Sinne", a nie „dem Verhältnisse zum aüsseren Sinne".

24) Qualitates primariae są to własności t. zw. pierwotne w przeciwieństwie do t. zw. wtórnych (barwa, smak i t. p.).

25) René Descartes (1596—1650), znakomity matematyk i jeden z twórców filozofji nowożytnej, w pracy swej p. t.:

„Rozmyślania o zasadach filozofji“ (Meditationes de prima philosophia“, 1641) podaje ze względów metodologicznych w wątpliwość istnienie świata zewnętrznego.

26) Berkeley (1685—1753) w dziele swem „Rzecz o zasadach poznania ludzkiego“ (A treatise concerning the principles of human knowledge, 1710) atakuje pojęcie substancji materjalnej, a wraz z tem i świata zewnętrznego.

27) Ma tu Kant na myśli idealizm empiryczny Descartesa, który dlatego wątpi o istnieniu materji, że niesłusznie materję tę, która jest tylko naszem przedstawieniem, uważa za rzecz samą w sobie. Z tego właśnie powodu Kant charakteryzuje idealizm Descartesa jako taki, który „same tylko przedstawienia czyni rzeczami“. O tyle też jest więc Descartes równocześnie realistą transcendentalnym — transcendentalnym w tem znaczeniu, że realizm jego stosuje się do rzeczy transcendentnych. „Ten to realista transcendentalny, mówi Kant, właściwie odgrywa później rolę idealisty empirycznego i, przypuściwszy fałszywie o przedmiotach zmysłowych, że jeżeli mają być zewnętrznemi, 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.“ (Krytyka czystego rozumu, str. 723, przekł. polsk.).

28) Zdanie to brzmi w tekście w ten sposób: „Dadurch wird nun nicht diese Ausdehnung als bloss zu meiner Wahrnehmung der Luft in meinem Zustande oder in mehreren meiner Zustände oder in dem Zustande der Wahrnehmung anderer gehörig...“. Oczywista, że zamiast „in dem Zustande der Wahrnehmung anderer“ powinno być „zu dem Zustande...“. Gdybyśmy zostawili „in“, to mielibyśmy wtedy „zu meiner Wahrnehmung der Luft... in dem Zustande der Wahrnehmung anderer“ — co jest oczywistym nonsensem.

29) Judicia pluralitiva vel particularia — sądy wielościowe czyli szczegółowe.

30) Por. w Krytyce czystego rozumu Analityki transcendentalnej księgę drugą, oddział drugi, rozdział trzeci p. t.: „Systematyczne przedstawienie wszystkich syntetycznych zasad czystego rozsądku“ (str. 181—251).

31) Mathesis intensorum — nauka wielkości intensywnych.

32) Quantitas qualitatis est gradus — wielkość jakości jest to stopień.

33) Crux metaphysicorum (— krzyż metafizyków) znaczy tu problemat trudny, zasadniczy.

34) Mówiąc tu o filozofach zdrowego rozsądku, Kant znów ma niewątpliwie na myśli autora sprawozdania getyngeńskiego.

35) W tekście „Sinnenwesen“. Na początku następnej alinei Kant sam mówi już „Gegenstände der Sinne“. Naogół jednak używa chętniej, wobec swej predylekcji do wyrażeń scholastycznych, terminu „Sinnenwesen“.

36) W tekście „Gedankenwesen“.

37) Str. 165 i nast. oraz 251 i nast. przekł. polsk.

38) Zdanie to brzmi w tekście w ten sposób: „Selbst der Hauptsatz, der durch diesen ganzen Abschnitt ausgeführt worden, dass allgemeine Naturgesetze a priori erkannt werden können, führt schon von selbst auf den Satz: dass die oberste Gesetzgebung der Natur in uns selbst, d. i. in unserem Verstande liegen müsse, und dass wir die allgemeinen Gesetze derselben nicht von der Natur vermittelst der Erfahrung, sondern umgekehrt die Natur, ihrer allgemeiner Gesetzmässigkeit nach, bloss aus den in unserer Sinnlichkeit und dem Verstande liegenden Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung suchen müssen“. W tekście tym oczywiście brak przed ostatniemi wyrazami „suchen müssen“ wyrazu „ableiten“, który w tłomaczeniu dopełniliśmy.

39) Chr. Aug. Crusius, filozof pierwszej połowy XVIII w., eklektyk, przeciwnik filozofji Wolffa. Kant polemizował z Crusius'em w kwestji determinizmu już w jednem ze

swych pierwszych pism przedkrytycznych (Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio, 1755).

40) Uczynił to Arystoteles (384—322 przed Chr.) w dziele p. t. „Kategorje“, służącem jako wstęp do jego systemu Logiki. Dzieło to posiadamy w tłomaczeniu Wąsika.

41) 1) substancja, 2) jakość, 3) ilość, 4) stosunek, 5) czynność, 6) bierność, 7) czas, 8) miejsce, 9) położenie, 10) stan.

42) Przeciwstawność, wprzód, równocześnie, ruch, posiadanie.

43) Str. 332 również str. 359 Krytyki czystego rozumu w tłom. polskiem.

44) Str. 293 tłom. polskiego.

45) Correlata — współzależniki, opposita — (pojęcia) przeciwstawne.

46) Por. przypis 16-ty i odnośne miejsce tekstu.

47) Str. 270 tłom. polskiego.

48) Str. 329 tłom. polskiego.

49) Relatione accidentis — stosunkiem akcydensu — w charakterze akcydensu.

50) Str. 196 tłom. polskiego.

51) Por. przypis 27-my.

52) Str. 352 i nast. tłom. polskiego.

53) Nie ma tu Kant, oczywiście, na myśli owego przebudzenia z dogmatycznej drzemki, które zawdzięcza badaniom Hume'a nad istotą przyczynowości (por. przypis 9-y i *odnośne miejsce tekstu*), lecz ustęp ten odnosi się do decydujących dla powstania idealizmu krytycznego rozmyślań Kanta z r. 1769, których rezultatem była Estetyka transcendentalna, w głównych zarysach wyłożona już w r. 1770 w dysertacji „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“.

54) Sponte — z własnej woli, samorzutnie.

55) Str. 479 i nast. tłom. polskiego.

56) Ernest Platner (1744—1818), antropolog, profesor medycyny i filozofji w Lipsku. W tekście mowa o jego „Afo-

ryzmach filozoficznych“ (Philosophische Aphorismen, 2 t. 1773).

57) Zdanie niedokończone.

58) Str. 533—548 tłom. polskiego.

59) Kant ma tu na myśli swe prace z okresu przedkrytycznego (1748—1770).

60) Por. dodatek, zawierający przekład tego sprawozdania.

61) Somnio objective sumto = o śnie branym przedmiotowo.

62) Str. 368—398 tłom. polskiego.

63) Autorem tego sprawozdania, które ukazało się 24 sierpnia 1782 r., był urzędnik dworski z Goty — Ewald.



WYKAZ TREŚCI.

Str.

Przedmowa do drugiego wydania przekładu 3
Wstęp tłomacza 7

Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka.

Wstęp autora 30
Uwagi wstępne o swoistym charakterze wszelkiego metafizycznego poznania 45
Prolegomenów pytanie ogólne: czy metafizyka jest wogóle możliwa? 57
Prolegomenów pytanie ogólne: w jaki sposób możliwe jest poznanie z czystego rozumu? 61
Głównego pytania transcendentalnego:
Część I. W jaki sposób jest możliwa czysta matematyka? 69
Uwagi I — III 79
Część II. W jaki sposób jest możliwe czyste przyrodoznawstwo? 91
Dodatek do czystego przyrodoznawstwa 135
Część III. W jaki sposób jest możliwa metafizyka wogóle? 142
I. Ideje psychologiczne 152
II. Ideje kosmologiczne 159
III. Idea teologiczna 176
Uwaga ogólna do idej transcendentalnych 177
Zakończenie. O wyznaczeniu granic czystego rozumu 179
Rozwiązanie ogólnego pytania Prolegomenów: w jaki sposób jest możliwa metafizyka jako nauka? 204
Dodatek o tem, co stać się może w celu urzeczywistnienia metafizyki jako nauki 214
Przykład sądu o krytyce przed jej zbadaniem 215
Propozycja zbadania Krytyki, po którem sąd może nastąpić 227

Dodatek (Sprawozdanie getyngeńskie) 234
Przypisy 242

222

Biblioteka Wydz. Akad. PAN
w K. Ossolińskich

BIBLIOTEKA NAUKOWA
WAP
13689/1/1