
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
Colour Chart #13
Blue
Cyan
Green
Yellow
Red
Magenta
White
3/Color
Black
Inches
Centimetres

Wydanie z zapomogi Kasy pomocy dla osób, pracujących na polu naukowem imienia D-ra Józefa Mianowskiego.

IMMANUEL KANT.

KRYTYKA CZYSTEGO ROZUMU.

Przełożył z oryginału

Piotr Chmielowsk

POD REDAKCYĄ

Henryka Struvego.

Z dodaniem Wstępu i Objaśnień tłomacza oraz Sk
i wyrazów naukowych.

Cena rb. 1.50.

WARSZAWA.
SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI E. WENDE I SP.

1904.

Warszawa. Druk A. Ginsa. Nowo-Zielna № 47.

1/09 : 16

Дозволено Цензурою.
Варшава, 8 марта 1904 года.

6425/1

BIBLIOTEKA

OD REDAKTORA

„Biblioteki filozoficznej.“

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

Rad jestem niezmiernie, że przekładu tego dokonał autor do takiej pracy wyjątkowo uzdolniony, bo wykształcony na swojskiej i obcej filozofii, a nadto, jako wielce zasłużony pisarz na polu dziejów naszej literatury, wyrobiony wszechstronnie pod względem językowym. Oba te czynniki przyłożyły się też znakomicie do tego, że Piotra Chmielowskiego spolszczenie tak ciężkiego, a często nawet bardzo zawiłego dzieła, jakiem jest „Krytyka czystego rozumu,“ należy niewątpliwie do najlepszych wśród licznych przekładów tego dzieła na inne języki. Znam bliżej przekłady francuski Tissota (1835), angielskie: Hay-

wooda (1838), Meiklejohna (1852) i Maxa Müllera (1881), oraz rosyjski Władisławlewa (1867), a przy wydaniu niniejszego, porównywając ze sobą trudniejsze ustępy tych przekładów, przekonałem się często, że polskiemu należy przyznać pierwszeństwo pod względem zręcznego połączenia wierności i ścisłości z jasnością i potoczystością wysłowienia.

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

Rzecz naturalna, że i największa w tym kierunku umiejętność nie mogła usunąć trudności, leżącej w samym przedmiocie, traktowanym przez Kanta, w jego krytycyzmie, opartym na bezwzględnym dualizmie między podmiotem i przedmiotem poznania, między apryorycznemi i aposteryorycznemi czynnikami naszej wiedzy. Stąd to studyum Kanta i na podstawie tego przekładu pozostanie zawsze pracą trudną, poważną. Ale przekład Chmielowskiego ułatwił

tę pracę znakomicie dla czytelnika polskiego. To też można się spodziewać, że się przyczyni skutecznie do oparcia dążności filozoficznych naszych młodszych myślicieli na zasadach prawdziwie krytycznych. A jest to rzeczą bardzo pożądaną wobec dogmatyzmu i sceptycyzmu, grożących sprowadzić nasze życie umysłowe, a szczególniej też konstrukcyjną pracę na polu filozofii, z toru postępu i prawdy, to w jedną, to w drugą stronę.

Z prawdziwem też zadowoleniem włączyłem ten przekład do „Biblioteki filozoficznej,“ wydawanej przeze mnie od lat dwudziestu z niemałym trudem i z dość znacznym nakładem pracy. Ale tym razem wydanie „Krytyki czystego rozumu“ w przekładzie Chmielowskiego nie jest bynajmniej moją zasługą. Choć oddawna myślałem o przyswojeniu tego dzieła naszej literaturze filozoficznej i przejrzałem w tym celu kilkakrotnie nieudałe pierwsze próby różnych tłomaczów, to jednak nigdybym nie był śmiał znakomitemu badaczowi naszej literatury przedłożyć życzenia, aby się zajął tym przekładem, gdyby on sam z własnej inicyatywy nie był wystąpił z tym zamiarem. Ostatnio zamiar taki miał prof. Piątkowski w Detroit, zasłużony tłomacz „Prolegomenów“ Kanta, ale poprzednio już umówiłem się w tej sprawie z prof. Kreczmarem w Warszawie, którego praca atoli, ledwo rozpoczęta, niestety, przez chorobę, a następnie śmierć przerwaną została. W tem, w listopadzie 1902 r. otrzymałem z Zakopanego od Piotra Chmielowskiego list z odnośną propozycyą. W liście tym Chmielowski pisze między innemi: „Czytając we wstępie Pańskim do „Prolegomenów,“ że nierychło

spodziewać się można przekładu „Krytyki czystego rozumu,“ pomyślałem sobie: Ja, co miałem dosyć cierpliwości, ażeby przetłomaczyć całego „Wilhelma Meistra,“ chociaż się zżymałem na wiele ustępów w 2-ej jego części, czyżbym nie dokonał rzeczy naprawdę pożytecznej dla rozwoju umysłowości naszej, gdybym przetłomaczył nie większą od „Wilhelma“ pod względem objętości „Krytykę czystego rozumu“? Działalność swoją na większą skalę rozpocząłem od pracy psychologicznej („Geneza fantazyi“), dlaczegoż nie miałbym zakończyć zawodu przekładem cudzego dzieła filozoficznego, kiedy mi się nie udało nic własnego dokonać na polu filozofii? A do tego, zbliża się setna rocznica zgonu królewieckiego mędrca, a my nie mamy w swoim języku najważniejszego jego dzieła. Czyżby to nie było pięknie i pożytecznie uczcić tę rocznicę wydaniem po polsku „Krytyki czystego rozumu?“ Jeżeli on mógł ją napisać w przeciągu 4-ch czy 5-ciu miesięcy, to czemużby tłomacz nie mógł się ze swoją pracą w tymże mniej więcej czasie uporać?“....

Wkrótce umówiliśmy się co do wcielenia tego przekładu do „Biblioteki filozoficznej,“—z czego wielce byłem rad, bo wiedziałem, że nikt u nas nie jest lepiej przygotowanym i bardziej uzdolnionym do dobrego przekładu Kanta od Chmielowskiego. Komitet kasy pomocy naukowej imienia Mianowskiego życzliwie przyjął moje podanie w tej sprawie i wyznaczył na ten cel odpowiedni fundusz. Bez pomocy tej Instytucyi, tak niezbędnej dla naszego życia umysłowego, zapewne nigdy nie bylibyśmy w posiadaniu tego dzieła. Chmielowski zaś wziął się z wyjątkową

u nas energią do pracy i w niespełna półroku rękopis przekładu był gotów w całości, a w końcu czerwca 1903 roku rozpoczęto druk.

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

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

Eltham, pod Londynem,
w lutym 1904 r.

Henryk Struve.

KILKA SŁÓW
o Krytyce czystego rozumu.

Dnia 12 lutego 1804 roku umarł w Królewcu największy myśliciel niemiecki, Emanuel[1]) Kant. Przy jego śmiertelnem łożu jako najbliżsi i zażyli przyjaciele znajdowali się dwaj ludzie, którzy następnie stali się pierwszemi i do dziś dnia źródłowemi biografami filozofa, ludzie pochodzenia polskiego i o nazwiskach czysto-polskich, ale niewątpliwie oddawna już zniemczeni, z imionami chrzestnemi niemieckiemi.

Jednym z nich był Ludwik Ernest Borowski (1740†1831), późniejszy arcybiskup kościoła ewangelickiego w Prusach, po otrzymaniu szlachectwa jako kawaler orderu orła czarnego. Ogłosił on zaraz w r. 1804 życiorys swego niegdyś profesora, a potem przyjaciela, nakreślony jeszcze w r. 1792 i w znacznej części przejrzany przez Kanta, który jednak nie życzył sobie, ażeby się on za jego życia w druku ukazał. Napis jego brzmi: „Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants. Von Kant selbst genau revidirt und berichtigt.“ Drugim biografem, który również swą pracę r. 1804 wydrukował, był Bogusław (Ehregoth) Andrzej Krzysztof Waszański, kaznodzieja, który od r. 1774 do 1784 był uczniem i sekreta-

[1]) Piszę Emanuel, nie Immanuel, ponieważ nie uznaję słuszności zachowywania formy obcej w imionach chrzestnych; u nas forma Emanuel, przekładem Biblii dokonanym przez Wujka upoważniona, jedynie jest właściwą.

rzem (amanuensis) Kanta, a później należał do zażyłych jego znajomych. Jego książka ma tytuł: „Kant in seinen letzten Lebensjahren. Beiträge zur Kenntniss seines Charakters und häuslichen Lebens aus dem täglichen Umgange mit ihm.“

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

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

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

Nareszcie metafizyka ponownie przyszła do uznania, i to właśnie na takich podstawach, o jakich mówił Kant, t. j. czysto naukowych, z tą różnicą, że nie miały być czysto subjektywnemi. Wyrazem wzmożonego zainteresowania się filozofią była poczytność wydawnictw filozoficznych nieraz nader obszernych

(np. „Wstęp krytyczny“ prof. Struvego), ich zwiększona liczba, a wreszcie pierwsze u nas czasopismo, wyłącznie „nauce nauk“ poświęcone, „Przegląd filozoficzny“ od r. 1897 w Warszawie stale do tej pory wychodzący.[1]

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

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

[1] O losach pism Kanta w Polsce szczegółowiej piszą: Henryk Struve w art. Kant w „Wielkiej Encyklopedji illustrowanej“; P. Chmielowski w „Pamiętniku literackim“ (Lwów, 1903, Zesz III): „Najdawniejsze wiadomości o Kancie w piśmiennictwie naszem.“ (Por. w tymże Pamiętniku, zesz. IV art. E. Petzolda: Kanta projekt wiecznego pokoju a Polska). — Tenże: Kant w Polsce w „Przeglądzie filozoficznym,“ Warszawa, 1904, Zeszyt III. Dodatkowo wymienić tu należy prace rodaka naszego, D-ra Mścisława Wartenberga, pisane po niemiecku: „Kants Theorie der Kausalität,“ Lipsk, 1899; „Der Begriff des transscendentalen Gegenstandes bei Kant“ (w Kantstudien,“ t. IV); „Sigwarts Theorie der Kausalität im Verhältniss zur Kantischen.“ Berlin, 1900.

I.

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

Zanim jednak z niej skorzystamy, trzeba choć w krótkości zaznaczyć pomyślny zwrot, jaki w owym czasie nastąpił w sprawie podniesienia i wzmożenia studyów uniwersyteckich w Prusiech. Oto w r. 1771 ministrem „departamentu duchownego,“ do którego należał także najwyższy nadzór nad całem szkolnictwem, został baron von Zedlitz, gorący zwolennik „oświecenia“ w duchu wieku XVIII-ego, a zarazem żywo interesujący się wykładami Kanta, mianowicie o geografii fizycznej, według zapisek studenckich, umyślnie z Królewca sprowadzonych. Przeniknięty zasadą swobody myśli i słowa, zwłaszcza naukowego, pragnąc położyć koniec rutynie, panującej do owego czasu w uniwersytetach pruskich, przesłał on w grudniu 1775 r. uniwersytetowi królewieckiemu rozporządzenie, by odtąd profesorowie zaprzestali wykładów według przestarzałych podręczników. Mianowicie na wydziale filozoficznym miano zaniechać filozofii zmarłego właśnie w r. 1775 Chrystyana Augusta Crusiusa, a jego zagorzałym zwolennikom (jak:

Weymann i Wlochatius)[1]) radził minister, żeby zamiast filozofii, inne przedmioty naukowe objęli; Kanta zaś (i Reuscha) podawał za wzór innym profesorom.

Niewątpliwe Kant nie potrzebował bodźca do rozwinięcia swej samodzielności, bo już i przedtem nie tylko w drukowanych rozprawach, ale i w wykładach uniwersyteckich samodzielnym się okazywał, gdyż lubo w prelekcyach musiał się trzymać przepisanych książek, umiał w ustnych objaśnieniach treść ich rozszerzać i pogłębiać. W każdym atoli razie wolnomyślne usposobienie w sferach rządzących stanowiło i dla niego nader pożądaną okoliczność w czasie, kiedy właśnie zamyślał stanowczo się rozprawić z doówczasową metafizyką. Sam przeszedłszy we własnym umyśle fazy leibnizowsko-wolfowskiego racyonalizmu, angielskiego empiryzmu (mianowicie w dziedzinie pojęć moralnych) i sceptycyzmu (ujawnionego najsilniej w „Marzeniach jasnowidzącego, objaśnionych przez marzenia metafizyki“), poszukiwał twardego gruntu, na którym można byłoby wznieść gmach wiedzy metafizycznej, choćby szczupły rozmiarami, ale z trwałego materyału. Dawid Hume przebudził go z drzemki dogmatycznej, uczynił go wyznawcą metody sceptycznej, ale sceptycyzmem nadługo nie zaraził. W r. 1769 zabłysła mu myśl[2]) ugruntowania metafizyki na nowych podwalinach; przejawiła się ona najprzód w owej rozprawie inauguracyjnej z r. 1770, gdzie przestrzeń i czas wystąpiły jako podmiotowe jeno formy oglądu zmysłowego; ale rozwinięcie tej myśli, rozciągnięcie jej na dziedzinę poznania rozsądkowego i rozpatrzenie się w świecie „myślnym“ *(intelligibilis)* zajęły lat całych 12. Kant łudził się sam z początku, że się z tą

[1]) Oczywiście z polskiej niegdyś rodziny: Włochaty czy Włochacki.

[2]) Własne wyznanie Kanta zapisane na egzemplarzu Metafizyki Baumgartena. Zob. „Reflexionen zu der Kr. d r. V.“ wyd. przez B. Erdmanna: „Das Jahr 69 gab mir grosses Licht.“

pracą rychło upora, lecz zarówno nastręczające się wciąż trudności, chęć systematycznego ujęcia myśli w całość zaokrągloną, a przytem zatrudnienia profesorskie i lichy stan zdrowia, podtrzymywanego tylko nadzwyczaj uregulowanym, hygienicznym trybem życia, płoszyły wciąż to złudzenie.

I tak w liście do Herza z 7 czerwca 1771 r. Kant, nawiązując swój nowy zamiar do myśli, napomkniętych w rozprawie inauguracyjnej, powiada:[1] „Przyszedł mi do głowy plan szczegółowszego rozwinięcia. Jestem tedy zajęty opracowaniem obszerniejszego dzieła, które pod napisem: Granice zmysłowości i rozumu ma zawrzeć stosunek zasadniczych pojęć i praw, dla zmysłowości oznaczonych, wraz z zarysem tego, co stanowi istotę nauki o smaku, metafizyki i nauki moralnej. Bo niezmiernie ważną jest rzeczą — mówi dalej — nie tylko dla filozofii, ale także dla najistotniejszych celów ludzkości wogóle, umieć należycie rozróżniać to, co należy do przyrody naszych władz poznawczych, od tego, co stanowi przyrodę przedmiotów, dokładnie rozpoznając, co polega na podmiotowych zasadach ludzkich sił duszy *(auf subjectivischen Principien der menschlichen Seelenkräfte)*, nie tylko zmysłowości, ale i rozsądku także.“ Widzimy stąd, że Kant początkowo chciał w jednem dziele, traktującem o „granicach zmysłowości i rozumu,“ zawrzeć to, co następnie w przeciągu lat dwudziestu rozwinął w trzech swoich „Krytykach“ (czystego rozumu, praktycznego rorumu, rozwagi).

Zaraz atoli jedno zagadnienie wysunęło się na czoło innych, a mianowicie zagadnienie dotyczące poznania rzeczy: jaka jest podstawa zgodności między naszemi wyobrażeniami a przedmiotami? Tę kwestyę podaje Kant w liście do Herza z 21 lutego 1772 r.

[1] Przytoczenia i streszczenia tej korespondencyi biorę z dzieła Kuno Fischera: „I. Kant u. seine Lehre.“ 4-e wyd. 1898.

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

A minie cztery, zanim z pracowni zatopionego w rozmyślaniach mędrca posłyszymy wiadomość o po-

*

stępie roboty. Wtedy przyszły całokształt Krytyki rozumu ukaże się w zarysach wyraźniejszych. W liście z 24 listopada 1776 r. czytamy, że do wykonania dzieła zamierzonego potrzebne są: „Krytyka, karność *(eine Disciplin)*, kanon i architektonika czystego rozumu; cała jednem słowem umiejętność, do której nic nie można zużytkować z już istniejących i która do swego ufundowania wymaga nawet osobnych wyrażeń technicznych.“ Jak wiadomo, „Krytyka czystego rozumu“ w ostatecznym kształcie składa się z nauki o pierwiastkach poznania i z nauki o metodzie. Co w liście Kant zowie „Krytyką,“ to wypełniło pierwszą; a co oznaczył wyrazami: karność, kanon i architektonika—drugą część dzieła.

Ukończyć tę pracę spodziewał się latem 1777 r.; nie chciał atoli z powodu słabego zdrowia wzniecać oczekiwań, widocznie bał się, że nie nadąży. A jednak rzucając wstecz okiem na upłynione sześć lat, mógł powiedzieć, że go praca zajmowała nieustannie: „Ze wszech stron—pisze do Herza—słyszę zarzuty z powodu bezczynności, w jakiej od dawnego czasu pozornie pozostaję, a przecież istotnie nigdy nie byłem zajęty w sposób systematyczniejszy i wytrwalszy, jak od owych lat, odkąd mnie Pan nie widział“ (t. j. od r. 1770). Herz w rozprawie swojej o smaku (r. 1776) porównał był Kanta do uwielbianego przez siebie Lessinga. Kant na to odpowiada: „Pochwała udzielona mi w zestawieniu z Lessingiem niepokoi mię. Bo w rzeczywistości nie położyłem jeszcze zasługi, coby jego była godna, i tak mi jakoś się zdaje, jakobym widział u boku szydercę, drwiącego z moich ku temu pretensyj i korzystającego ze sposobności do złośliwej nagany.“ On się na taką naganę wystawiać nie chciał; a chociaż już się wewnętrznie załatwił z ideą całości filozofii nowej, szło mu o jaknajjaśniejsze przedstawienie samych jej podwalin. To zadanie było najtrudniejsze i dlatego zamierzona praca rozwijała się tak zwolna. „Od cza-

su—ciągnie dalej w owym liście do Herza—odkądeśmy się rozłączyli, przybrały badania moje, niegdyś ułamkowo ku różnym przedmiotom filozofii zwrócone, kształt systematyczny i naprowadziły mię powoli na ideę całości, umożliwiającą dopiero sąd o znaczeniu części i ich wzajemnym na siebie wpływie. Wszystkim obrobieniom prac tych leży atoli jakby kamień na drodze to, co nazywam krytyką czystego rozumu: usunięciem tego kamienia jestem obecnie wyłącznie zajęty i spodziewam się uprzątnąć go do zimy. Co mię zatrzymuje, to jedynie usiłowanie, by wszystkiemu tam pojawiającemu się nadać zupełną wyraźność, ponieważ spostrzegam, iż to, z czemeśmy się sami oswoili, sądząc, żeśmy doprowadzili do największej jasności, bywa fałszywie rozumianem nawet przez znawców, jeżeli całkiem się oddala od zwykłego ich sposobu myślenia.“ Nadzieja ta się nie spełniła. W najbliższym liście (niedatowanym, lecz niewątpliwie napisanym po 28 maja 1778 r.) zapewnia Kant, że „obiecane dziełko“ *(das versprochene Werkchen)* posuwa się naprzód, i jak się zdaje, gotowem będzie na lato: „przyczyny zwlekania z pismem—dodaje—które niewiele wynosić ma arkuszy, uznasz Pan kiedyś za uzasadnione naturą rzeczy i przedsięwzięcia.“ Ale mija lato 1778 r. a „dziełko“ nie wychodzi.

Tymczasem wykłady Kanta o metafizyce przybrały, po części pod wpływem owego reskryptu Zedlitza, kształt nowy, bardzo oddalony od jego własnych dawniejszych i od ogólnie przyjętych. Herzowi, który od r. 1777 miewał w Berlinie wobec mieszanego towarzystwa odczyty filozoficzne i pragnął mieć odpis wykładów Kanta, filozof nasz obiecuje „podręcznik metafizyki, nad którym niezmordowanie ślęczy i który niebawem skończyć się spodziewa.“ O Krytyce rozumu zarówno w tym liście z 28 sierpnia 1778 jak w trzech dalszych aż do 9 lutego 1779 r. niema wcale wzmianki. Tylko z listu do Engla, wydawcy „Filozofa światowego,“ dowiadujemy się, że Kant pod

koniec r. 1779 spodziewał się ukończyć dzieło i dlatego nie obiecuje Englowi artykułu, bo jak powiada: „nie powinienem przerywać pracy, co mię tak długo powstrzymała od wygotowania wszystkich innych wytworów namysłu *(aller anderen Producte des Nachdenkens)*.“ Ale i wtedy jeszcze się pomylił. Dopiero w ciągu roku następnego dzieło mogło naprawdę być do druku zdatnem. List do Herza z 1 maja 1781 r. rozpoczyna się słowami: „Na ten jarmark wielkanocny wyjdzie książka moja pod tytułem: Krytyka czystego rozumu. Będzie drukowana nakładem Hartknocha u Grunerta w Halli... Książka ta zawiera wynik ostateczny wszystkich różnorodnych badań, rozpoczętych od pojęć, któreśmy razem roztrząsali przy rozprawie pod nazwą świata zmysłowego i myślnego, i dla mnie ważną to jest okolicznością, bym temu samemu bystremu mężowi, który za rzecz godną siebie uznał opracowanie idei moich, i wykazał najgłębsze wniknięcie w nie, poddał pod ocenę tę całą sumę wysiłków moich.“

Z listów postronnych (Hamanna i Herdera) wiemy, że Hartknoch z Rygi zaproponował Kantowi nakład jego dzieła w pierwszych dniach października 1780 r., i że w grudniu już ono znajdowało się w drukarni. Dnia 6 kwietnia r. 1781 otrzymał Hamann, blizki przyjaciel filozofa, sam także filozofujący, pierwszych 30 arkuszy (całość zawierała 53½); dalsze 18 dostał dopiero 6 maja. W sześć tygodni potem skarżył się, że ani on ani nawet Kant nie posiadał jeszcze reszty dzieła (t. j. początku i końca). Z rąk filozofa dostał poświęcony sobie egzemplarz dopiero w ostatnich dniach lipca. Ale niewątpliwie odczytał już był na kilka tygodni przedtem całość w arkuszach, gdyż 1 lipca napisał krótką recenzyę dzieła, którą przeznaczał dla gazety królewieckiej, ale jej nie wydrukował.

Z tego wynika, że daty dedykacyi dzieła baronowi Zedlitzowi, 29 marca 1781 r. nie można uwa-

żać za dzień urodzin dzieła; było ono wtedy wydrukowane trochę więcej jeno niż w połowie.

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

II.

Jakże rozumieć wyrażenie Kanta, że wynik co najmniej 12-letniego namysłu obrobił w przeciągu 4 do 5 miesięcy? Bardzo długo brano je dosłownie i poczytywano „Krytykę czystego rozumu“ za pracę zupełnie jednolitą, niejako odrazu i w nieprzerwanym ciągu myśli skreśloną. W nowszych atoli czasach zaczęto powątpiewać, ażeby dzieło tak obszerne mogło być, obok zajęć profesorskich, wykonanem w całości w przeciągu tak krótkiego czasu. Nie mając do rozporządzenia żadnych dowodów zewnętrznych (pierwotnego rękopismu, notatek, świadectw postronnych), położono nacisk na znamiona wewnętrzne, na pewne charakterystyczne powtarzania się, na sprzeczności zwłaszcza, któreby nie mogły były, jak się

zdawało, powstać, gdyby cała praca rzeczywiście w jednym nieprzerwanym ciągu została doraźnie wykonana.

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

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

Te części dają się rozgatunkować na trzy klasy, z których pierwsza mieści w sobie wytwory ostatnich lat przed rozpoczęciem krótkiego zarysu; są-to

albo drobne samoistne refleksye co do poszczególnych zagadnień, albo też zwarte wykłady samychże zagadnień; do tego dodać jeszcze należy większe samoistne opracowanie o antynomiach. Drugą klasę stanowi ów krótki zarys na początku onych 4—5 miesięcy podjęty, a traktujący zwięźle w sposób wolny od powtarzań, jednolity i jasny, prawie wszystkie zagadnienia „Krytyki.“ Mając zgóry już zamiar zużytkowania dawniejszych materyałów, Kant stawiał w tym krótkim zarysie czasami samo zagadnienie tylko i jego rozwiązanie, nie uzasadniając go dokładniej; odnosi się to mianowicie do transcendentalnego wywodu kategoryj. Trzecią klasę tworzą dodatki późniejsze, zaczynające się jednak wpierw, zanim krótki zarys został ukończony. Zasadzają się one głównie na ważnej zmianie dotyczącej postawienia kwestyi we Wstępie (przez wprowadzenie przeciwieństwa: „analityczny—syntetyczny“) oraz na wprowadzeniu nauki o „schematyzmie.“ Większa część innych późniejszych dodatków miała na celu to jedynie, ażeby na rozmaitych miejscach można się było odwołać do owych dwu świeżo wsuniętych twierdzeń. „Ideał czystego rozumu“ (t. j. ostatni oddział Dyalektyki) przeważnie, a Nauka o metodzie w całości wykazują już wpływ zmienionego postawienia kwestyi we Wstępie, a także przeważnie i wpływ schematyzmu.

Iż Kant jeszcze przed ukończeniem krótkiego zarysu robił te dodatki, powodem było to, że chcąc gorąco przyśpieszyć wygotowanie swej pracy do druku, pragnął przepisywaczowi umożliwić rozpoczęcie odpisu, dając mu ostateczną redakcyę Wstępu,—jak nie mniej to, że równocześnie zagadnienie, dlaczego „byt“ nie może być orzeczeniem realnem, raz jeszcze uprzytomniło mu całą doniosłość różnicy między sądami analitycznemi i syntetycznemi. Zresztą prawdopodobną oczywiście jest rzeczą, iż nie wszystkie późniejsze dodatki pochodzą z tego dopiero czasu, ale

że już przedtem przy odpowiedniej sposobności, gdzie Kant ponownie dotykał kwestyj już poprzednio obrabianych, czynił też przydatki, wykreślenia i poprawki. Podobnie postępował i przy wsuwaniu materyałów dawniejszych. Łatwo przypuścić, że przy zużytkowaniu tych dawniejszych materyałów i włączaniu ich do krótkiego zarysu, niezawsze filozof uprzytomniał sobie szczegółowo treść ustępów, które miały być z sobą złączone, ale poprzestawał na pobieżnym jeno ich przeglądzie. Stąd powtórzenia i sprzeczności, których inaczej, przypuszczając powstawanie dzieła w jednolitym ciągu, nie podobnaby sobie wyjaśnić.

W swojem wydaniu „Kryt. cz. rozumu“ Adickes przeprowadził wykaz szczegółowy, co jego zdaniem należało pierwotnie do „krótkiego zarysu,“ a co było dodatkiem lub wsuwką. Nie taił on wcale, że w tym względzie nie mógł osiągnąć zupełnej pewności; a właściwa każdemu odkrywcy żarliwość poprowadziła go niejednokrotnie zadaleko w sprawie odszukiwania i uwydatniania sprzeczności, powtarzań lub niewłaściwych połączeń myślowych czy gramatycznych; w każdym jednak razie pomysł zasadniczy mieści w sobie dużo prawdopodobieństwa; to też nie dziw, że wśród młodszych badaczów przyjął się łatwo, tak dalece, że autor monografii o Kancie, w wydawnictwie „Klasyków filozofii“ (u Frommanna w Sztutgarcie), Fr. Paulsen, udogmatyzował go już w swoim wykładzie.[1] Ma ten pomysł niewątpliwie

[1] Zob. „Fr. Paulsen. I. Kant i jego nauka. Z 3-go wydania niemieckiego przełożył i wyjątkami z Krytyki czystego rozumu i Krytyki praktycznego rozumu uzupełnił J. Wł. Dawid. Warszawa, 1902, str. 121—125. — Z pośród innych pomysłów co do stopniowego rozwoju zasadniczych myśli „Kryt. cz. rozumu,“ przytoczę tu jeszcze pogląd Emila Arnoldta, wielce zasłużonego badacza dokumentów archiwalnych i innych, dotyczących Kanta, zebranych w księdze: „Kritische Exkurse zur Kantforschung“ (1894). Według niego Kant, przystępując do redakcyi swego dzieła, miał jedynie przed sobą „plan całości z wieloma notatkami, łączącemi się co do biegu myśli, lecz sformułowanemi niezależnie od siebie.“ Lecz plan ten roz-

znaczenie w psychologicznem wyjaśnieniu pewnych niezgodności napotykanych w dziele, oraz w ocenie jego kompozycyi, grzeszącej wogóle rozwlekłością; ale niewiele się przyczynia do głębszego wniknięcia w wywody filozofa.

III.

Kant bardzo rychło uczuł zarówno za pośrednictwem listów do siebie pisanych, jak z krytyk (początkowo bardzo nielicznych), że myśli jego niezrozumieli należycie nawet znawcy. Dotknął go mianowicie zarzut (z naciskiem przez Jacobiego uwydatniony), że jego „transcendentalny idealizm“ niczem się właściwie nie różni od idealizmu Berkeley'a. Chęć wyjaśnienia stanowiska swojego w tym względzie jak niemniej pragnienie, żeby wykład swój uprzystępnić dla szerszego ogółu, spowodowały Kanta do porobienia zmian w wydaniu drugiem, które się okazało potrzebnem. Wyszło ono w r. 1787.

Kant w przedmowie do tego wydania zapewniał, że w niczem istoty nauki swojej zaprowadzonemi w niem zmianami nie naruszył i że tylko starał się

wijał się już dawniej latami całemi, a rozwój jego polegał na wzmagającem się różniczkowaniu Początkowo dziełko o „granicach zmysłowości i rozumu“ miało objąć podstawy całej filozofii krytycznej i podzieliło się przedewszystkiem na część teoretyczną i praktyczną (r. 1771); część teoretyczna odłączyła się następnie od praktycznej i przedstawiła się jako Krytyka czystego rozumu (1772/73); na ten czas przypada jedno z najtrudniejszych badań i udowodnień, mianowicie „przedmiotowy wywód kategoryj.“ zasadnicza część składowa Logiki transcendentalnej, która rozdzieliła się na Analitykę i Dyalektykę (1776); zagadnienia dyalektyczne występują na plan pierwszy (1777); rozczytywanie się w dziele Jana Mikołaja Tetensa, wydanem 1776—77 p. t. „Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung“ powstrzymuje Kanta w dalszem opracowaniu dzieła (1777/78); ukończywszy prace przygotowawcze, filozof zastanawia się nad sposobem „wykładu“ (1778 i początek 1779); pisze pierwszy zarys (1779), następuje przeróbka (1779/80); Hartknoch podejmuje się nakładu (w listopadzie 1780). Zob. Kuno Fischer: I. Kant (1898), str. 77 w przypisku.

o jaśniejsze, przystępniejsze zredagowanie wykładu. Zdania tego jednak ani spółcześni (Jacobi), ani potomni (od Schopenhauera poczynając) nie podzielili, dopatrując w drugiem wydaniu co do stosunku względem idealizmu zmian, dotykających samej treści nauki. Jedni poczytali pierwsze wydanie za wyraz prawdziwej nauki Kanta i oddawali mu stanowczo pierwszeństwo, inni z uwagi, że dzieło filozofa w drugiem opracowaniu jeszcze trzykrotnie za życia jego wyszło bez zmian żadnych (1790, 1794, 1799), na niem, jako na ostatecznem sformułowaniu filozofii krytycznej, oparli i wykład jej i ocenę.

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

Ażeby czytelnik miał przed sobą i mógł porównywać ciągle oba wydania, oddawna przyjęto, by

wziąwszy za tekst zasadniczy wydanie pierwsze czy drugie, dołączać wszystkie odmianki krótsze czy dłuższe, jakie je wyróżniają. Czy się weźmie za podstawę wydanie pierwsze czy drugie, różnicy to wielkiej nie stanowi; oba sposoby stosowane zarówno w edycyach zbiorowych dzieł Kanta jak i w oddzielnych przedrukach „Krytyki czystego rozumu.“ Rosenkranz, idąc za radą Schopenhauera, wziął za tekst główny 1-e wydanie (I. Kants sämmtliche Werke“ 1838); a równocześnie Hartenstein—drugie (I. Kants Werke“ 1838), co zachował i w drugiej edycyi wszystkich dzieł filozofa (1867). Z czterech oddzielnych przedruków „Krytyki czystego rozumu“ Karol Kehrbach (w Bibliotece Powszechnej Reclama) oparł swój na pierwszej edycyi, a J. H. Kirchmann (1870, i późniejsze oddruki), Benno Erdmann (Lipsk, 1880) i Eryk Adickes (Berlin, 1889)—na drugiej. Pomiędzy Kehrbachem a Erdmannem wywiązała się z tego powodu polemika (zob. K. Kehrbach: „Replik gegen des Hrn B. Erdmanns Recension meiner Ausgabe der Kantischen Kr. d. r. V.“), która wobec bezstronnego sądu ujawniła jedynie bezpodstawność upierania się przy jednym lub drugim sposobie ogłaszania dzieła Kanta, gdyż wyczerpujące zamieszczenie odmianek tekstowych czyni zupełnie zadość wymaganiom naukowym.

Idąc za przykładem większości wydawców, w przekonaniu, że Kant istotnie chciał podać tekst wydania drugiego za jedynie autentyczny, zastosowałem do niego swoje tłomaczenie „Krytyki czystego rozumu.“ Miałem przed sobą dla porównania edycye Kirchmanna, Kehrbacha i Adickesa i według tych wydań umieszczałem odmianki z pierwszego wydania albo pod tekstem, albo też na samym końcu dzieła (mianowicie dwa najważniejsze i najdłuższe ustępy: Wywód kategoryj i Paralogizmy czystego rozumu). Ażeby waryanty 1-go wydania, umieszczone u dołu stronic, wyróżnić od przypisków, należących

do wydania drugiego, ująłem je w nawiasy klamrowe [ ] tak jak wszystko wogóle, co jest objaśnieniem przeze mnie dodanem czy to w samym tekście, czy też w notkach. Nie naśladowałem Adickesa co do streszczeń i rozkładu (dyspozycyi) poszczególnych ustępów „Krytyki," gdyż są to bądźcobądź podmiotowe zapatrywania, uwarunkowane najczęściej główną hipotezą wydawcy względem sposobu powstania dzieła. Nie przeczę, iż takie streszczenia i rozkłady mogą nieraz ułatwić czytanie i rozumienie tekstu; ale kto zechce z takiej pomocy korzystać, musi już sięgnąć po edycyę niemiecką. Ja uważałem sobie za obowiązek przedstawić wiernie tekst drugiego wydania „Krytyki" jako też wszystkie odmianki z pierwszego, nie wdając się w uwydatnianie powtarzań lub sprzeczności.

Objaśnienia mniej zrozumiałych wyrażeń łacińskich lub też wogóle takie, które ująć można było w kilku słowach, umieściłem w samym tekście, wyjątkowo w przypiskach; natomiast dłuższe nieco uwagi, rzeczowe przeważnie, mogące się przyczynić do łatwiejszego rozumienia tekstu, lub też podające wiadomości o ludziach czy pojęciach, wspomnianych w tekście, odłożyłem na koniec książki. Do nich to się odnoszą cyfrowe odnośniki w tekście. Dodałem tu również abecadłowy spis wyrazów i wyrażeń technicznych, oraz imion własnych, wspomnianych w „Krytyce," albo w moich objaśnieniach, ażeby czytelnik mógł bez wielkiego trudu zestawiać i porównywać definicye i teorye, w różnych miejscach dzieła spotykane. Czasami w tym skorowidzu przy najtrudniejszych wyrazach podawałem króciutkie definicye, wyjęte z samejże „Krytyki cz. rozumu," ażeby wciąż uprzytamniać znaczenie, w jakim je brał filozof. W wykazie treści nakoniec podałem nie tylko wszystkie nadpisy, jakie Kant umieścił w swem dziele, ale także (w nawiasach klamrowych) dopisałem je tam, gdzie Kant poprzestał na samem nakreśleniu para-

grafu (§). W ten sposób każda, nawet drobna cząstka dzieła znalazła swe uwyraźnienie i łatwo odszukaną być może, tem bardziej, że „pagina żywa“ przez całą książkę ciągnąca się, w każdej chwili po jej rozwarciu naprowadzi szukającego na główne działy „Krytyki czystego rozumu.“

IV.

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

W rozbijaniu długich połączeń zdań na krótsze zachowałem wielką ostrożność, ażeby w najmniejszej nawet cząstce nie naruszyć zamiaru autora, w takiem połączeniu zawartego: tam tylko użyłem tego środka, gdzie to nie groziło niewłaściwym wykładem myśli filozofa. W szyku zdań dbałem oczywiście o tok swojski, ale nie mogłem mu całkowicie poświęcić jasności i ścisłości wyrażenia, w którem zdania wtrącone mogłyby, przez dążenie do szyku nam przyrodzonego, zostać odsunięte na miejsca niewłaściwe; naturalnie czyniłem wszelkie możliwe wysiłki styli-

styczne, ażeby takie ujmowanie zdań w klamry nieiako zdarzało się jaknajrzadziej i ażeby czytelnik nie potrzebował zanadto wytężać uwagi na związanie ze sobą części należących gramatycznie do siebie; zupełnie jednak uniknąć tego było niepodobna. „Krytyka cz. rozumu“ w oryginale dla samych Niemców przedstawia niemałe trudności językowo-stylowe; ciężkoż wymagać, ażeby tłomaczenie usunęło je całkowicie, przy najszczerszem nawet dążeniu do osiągnięcia tej zalety.

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

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

Wyraz niemiecki: *die Anschauung* (po łacinie: intuitus) oddawna sprawiał wielkie trudności tłomaczom naszym. Oddawali je wyrazami: patrzenie, wpatrzalność, widzenie, ujmowanie, ujęcie, uglądanie, poglądanie. Prof. Struve w swoim „Wykładzie logiki“ (1870) użył wyrazu: oglądanie, a następnie po latach wielu zdecydował się na: pogląd, którym tłomaczono też *Anschauung* w „Pro-

legomenach“ Kanta. Przyjąć wyrazu „pogląd“ w tem znaczeniu nie mogłem, gdyż lubo słoworodowo odpowiada on niemieckiemu; w powszechnym atoli języku obejmuje daleko szersze widnokręgi, niż *Anschauung* i zazwyczaj bierze się w znaczeniu całego szeregu pojęć związanych jedną myślą przewodnią. Tymczasem niemiecki wyraz *Anschauung* równoznaczny jest z doraźnem wyobrażeniem, t. j. tym obrazem, jaki pozyskuje nasz umysł, gdy nań działa jakiś przedmiot zmysłowy. Na takie proste, doraźne wyobrażenie najodpowiedniejszym terminem wydaje mi się właśnie ogląd. Nie jest on wytworem sztucznym; znajduje się zapisany w Słowniku polskim wileńskim w formie: oględ. Nie jestto forma poprawna, gdyż pospolicie przed głoską *d* (jak przed „chwilowemi“ wogóle) każde *ę* źródłowe zmienia się na *ą*. Nie nasuwa już ten wyraz tak rozległych skojarzeń myślowych jak „pogląd;“ a ponieważ w mowie potocznej nie używa się dzisiaj, więc najlepiej wskutek tego nadaje się na termin naukowy, bo jest zrozumiały, a nie spospolitowany. — Atoli *Anschauung* w „Krytyce“ znaczy nie tylko wynik wrażliwości zmysłowej, lecz także samą czynność tej wrażliwości, a także bardzo często (nierównie częściej aniżeli: *anschaulich machen)* dowolne wytwarzanie obrazu zmysłowego. Stosownie tedy do znaczenia oddaję *Anschauung* przez: oglądanie (czynność wrażliwości), ogląd (wynik wrażliwości, t. j. doraźne wyobrażenie) i unaocznienie (dowolne wytworzenie obrazu dla uprzytomnienia jakiegoś wyobrażenia, np. narysowanie trójkąta, postawienie cyfr 1, 2.... lub liter algebr. a+b i t. p.)

Przechodzę do drugiego terminu. *Die Urtheilskraft* zdawiendawna tłomaczono albo przez: sąd *(judicium, vis judicandi)*, albo przez: władzę sądzenia. Ponieważ pierwszy wyraz mógł nasuwać wiele znaczeń (sąd prawny, sąd logiczny i t. p.), rychło go zaniechano; pozostała tylko: władza sądzenia, przyjęta

w końcu powszechnie. Ale przedewszystkiem wyrażenie to, jako złożone, jest bardzo niedogodne w stylizacyi, mianowicie w „Krytyce cz. rozumu,“ sprowadzając, a raczej zwiększając rozwlekłość nadpisów (tytułów), już i tak niezbyt miłą. Wzgląd ten wszakże byłby podrzędny, bo dotykałby jeno zręczności wyrażenia; istnieje wszakże i wzgląd inny, wewnętrzny, zmuszający niemal do zmiany terminologii polskiej. Oto w „Krytyce cz. rozumu“ tuż przed oddziałem, traktującym o „Urtheilskraft,“ mieści się wywód, że rozsądek *(Verstand)* jest właściwą władzą sądzenia *(Vermögen zu urtheilen*, zob. str. 107 tej książki). Nie wiem, jak sobie Niemcy radzą, zestawiając to *Vermögen zu urtheilen* z tuż idącą *Urtheilskraft* jako zupełnie odrębną władzą duszy; ale dla polskiego czytelnika zestawienie takie byłoby wprost rażące, i całkowicie zagmatwałoby mu wywody filozofa. Nie sądzę, ażeby temu gmatwaniu gruntownie zapobiedz się miało użyciem odmiennie brzmiącego wyrazu, bo nader ściśle wyodrębnione i rozgraniczone u Kanta „władze duszy“ możemy teraz już tylko historycznie przyjmować. Może Niemiec potrafi dobrze rozróżnić *Vermögen zu urtheilen* od *Urtheilskraft*; ale po polsku choćby się użyło różnych rzeczowników: władza, zdolność, siła, to one połączone z „sądzeniem“ zawsze jedno tylko mogą wywołać w umyśle pojęcie. W takich wypadkach bodaj wyrazowe tylko wyróżnienie już jest ulgą dla rozumu. Z tego powodu postanowiłem zerwać z dotychczas przyjętym zwyczajem i po dojrzałym namyśle obrałem wyraz: rozwaga.

Niema on w psychologii naszej jakiegoś ściśle utrwalonego znaczenia; można go więc zużytkować swobodnie bez narażenia się na zarzut przeinaczania terminologii. Według określenia podanego przez Kanta zarówno w „Kritik der reinen Vernunft,“ jak i w „Kritik der Urtheilskraft,“ ta „Urtheilskraft“ jest to zdolność podciągania szczegółów pod ogół,

albo inaczej, zdolność stosowania ogólnego prawidła do poszczególnego wypadku. Przykłady przezeń podane, twierdzenie, że nawet bardzo uczony człowiek może nie posiadać „Urtheilskraft,“ naprowadziło mię na mniemanie, że przez wyraz ten niepodobna czego innego rozumieć, jak naszą „rozwagę.“

Trentowski w „Chowannie“ (t. I, 479, 480) tak ją między innemi opisuje: „Rozwaga, rozum i rozsądek są w języku polskim prawie synonimicznemi wyrazami; przecież w filozofii wielka panuje między niemi różnica. Rozum jest wprawdzie także władzą kombinacyi [jak rozwaga] i, że tak rzekę, matematycznego kałkułu; on wydaje także wyroki w gramatyce, estetyce i loice; ale jego usiłowań celem jest tylko pojęcie. Przeciwnie zaś rozwadze nie idzie wcale o pojęcie, ale o formę. Człowiek rozumu, dopóki zatrudniony jest rzeczy tej lub owej pojęciem, nie może działać, albo też działa wahając się i bez pewnego kroku; skoro zaś gotów jest ze swem pojęciem, wola jego stoi jak mur niezachwiana i niezłomna. Przeciwnie zaś człowiek rozwagi, któremu stosunki przedmiotowości oraz jej forma głowę zajmują, poznaje swe położenie i innych łatwo, działa nie pytając się wcale o prawdziwość lub nieprawdziwość pojęcia, i stosuje się co chwila do innych występujących na scenę okoliczności. Cel przecież jego powinien być zawsze święty i szlachetny, bo inaczej rozwaga jego stałaby się li roztropnością! — Podobnież się rzecz ma z rozsądkiem i rozwagą. Rozsądek[1] oczyszcza tylko ideały umu [=fantazyi twórczej] i porównywa je z rzeczywistością, a przynajmniej z prawdopodobieństwem; rozwaga zaś jest umem i rozsądkiem, tworzy ideały i obrabia je wedle rozsądnych ustaw sztuki. Człowiek rozsądku jest La Harpem, t. j. krytykiem, recenzentem; człowiek

[1] Trzeba pamiętać, że w terminologii Trentowskiego rozsądek jest wyższą potęgą duchową niż rozum — wbrew powszechnie przyjętemu u nas znaczeniu obu tych wyrazów.

*

zaś rozwagi jest Jean Paulem lub Schillerem, t. j. poetą i krytykiem społem. Toż samo rozumie się o wszystkich innych sztukach i umiejętnościach, oraz o sztuce i umiejętności życia.“ (Porów. „Myślini“ I, str. 337, 338).

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

Jeszcze jedna uwaga terminologiczna niemałej doniosłości dla należytego rozumienia wywodów Kanta. Niezmiernie często powtarzają się w „Krytyce“ wyrazy *bestimmen*, *Bestimmung* i wszystkie od nich pochodne. Tłomaczyłem je słowami, przyjętemi w przekładzie „Prolegomenów,“ t. j. określić, określenie, określony, określnie i t. d. Otóż

czytelnik powinien, odczytując te wyrazy, pamiętać, że nie idzie tu o formalną, logiczną definicyę pojęć, lecz o właściwości realne, sprawiające, że takie a takie wyobrażenie jest „tem“ właśnie, a nie czemś innem. Z tego powodu, chcąc uniknąć nieporozumienia, logiczne „określenie“ zawsze nazywałem w przekładzie „definicyą,“ t. j. używałem terminu oryginału, chociaż wiem, że w terminologii naszej oddawna już te łacińską nazwę wyparto. Nie myślę bynajmniej przywracać jej w terminologii dzisiejszej; ale w przekładzie księgi Kanta wydała mi się nietylko możliwą, ale nawet pożądaną, zarówno ze względu na owo „określenie realne“ jak i ze względu na pewną archaiczność stylu. — Gdym już przekładu w całości dokonał, przeczytałem w „Książce“ (r. 1903. N. 7, str. 234) nawiasową uwagę p. Mahrburga że niemieckie *bestimmen* (łac. *determinare)* przekładać należy słowem: „wyznaczać.“ Nie będąc upartym, probowałem zastosować się do tej uwagi i przeglądając swoje tłomaczenie, już w korekcie zacząłem podstawiać wyraz „wyznaczać“ zamiast „określić.“ W niektórych miejscach nadawał się on nieźle, jaśniej rzecz malował: ale w przeważnej części innych zupełnie okazał się niedogodnym zwłaszcza w kształtach pochodnych, jak np. przymiotniki, przysłówki. Musiałem więc zamiaru zaniechać i przy dawniejszem tłomaczeniu pozostać.

Verstand stale tłomaczyłem przez: rozsądek; *Vernunft* przez: rozum. Jeden tylko wyjątek zrobić musiałem. Mianowicie na początku drugiej księgi Analityki transcendentalnej (str. 161 obecnego dzieła) powiada Kant, że trzy wyższe władze poznawcze: *Verstand*, *Urtheilskraft*, *Vernunft* w zwykłej mowie obejmuje się „unter der weitläuftigen Benennung des *Verstandes*.“ To jest zgodne z duchem języka niemieckiego, ale nie polskiego, w którym „rozum“ ma zakres rozleglejszy aniżeli rozsądek. Otóż w tem jednem miejscu musiałem *Verstand* oddać przez: ro-

zum. Oczywiście nie mówię o takich wypadkach, w których *Verstand* znaczy tyle co *Bedeutung*.

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

V.

Chcąc z rzetelną korzyścią odczytać „Krytykę czystego rozumu," należy ją „studyować," bo ona jeżeli nie jest istotnie najtrudniejszem z dzieł filozoficznych, jak utrzymuje Kuno Fischer, to niewątpliwie należy do najtrudniejszych. Wprawdzie niektórzy autorowie (np. Adickes) radzą, żeby najprzód odczytać ją przelotnie, nie zagłębiając się w trudności, byle tylko przejąć się niejako jej atmosferą, a dopiero przy drugiem czytaniu postępować powoli i nie opuszczać żadnego zawiłego miejsca, nie roztrząsnąwszy go należycie. Sądzę jednak, że taki tryb postępowania może się okazać pożytecznym tam jedynie, gdzie znajomość „Krytyki" jest obowiązkową dla studenta: lecz kto bez takiego przymusu pragnie zająć się tem dziełem, ten niech odrazu uzbroi się w cierpliwość i nie pomija żadnych trudności bez należytego rozjaśnienia, które znaleźć można poczęści nawet w naszej literaturze w formie wykładu nauki Kanta w podręcznikach dziejów filozofii: J. Gołuchowskiego (t. I-szy „Dumań"), Schweglera, A. Langego (Historya filoz. materyalistycznej przekład polski, 1881), Falckenberga, Kirchnera (Katechizm historyi filozofii, 1893), a zwłaszcza dzieła Paulsena:

„I. Kant i jego nauka,“ 1902. Kto poszukuje szczegółowych roztrząsań znajdzie je w dwutomowej pracy Kuno Fischera („Immanuel Kant und seine Lehre,“ czwarte wydanie, Heidelberg, 1898), wyłożone bardzo jasno i bardzo przystępnie. Kto samodzielniej chce pracować nad „Krytyką,“ musi się zwrócić do wydawnictw ogłoszonych przez Benno Erdmanna, mianowicie do „Reflexionen zu der Kritik der reinen Vernunft“ (1884), przez Reickego: „Lose Blätter aus Kants Nachlass“ (2 tomy, 1889, 1895), oraz do niezmiernie szczegółowego „Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft,“ napisanego przez H. Vaihingera, który w dwu dużych, dotąd wydanych tomach (1881, 1892) zawarł objaśnienia zaledwie do Przedmów, Wstępu i Estetyki transcendentalnej. O pracach Adickesa i Arnoldta wspomniałem już poprzednio, przedstawiając genezę „Krytyki.“

Atoli dla należytego zrozumienia Kanta i możności oceny jego zasług w dziejach filozofii nie dosyć jest przestudyować „Krytykę,“ choćby nawet ze wszystkiemi objaśnieniami, jakich dostarczyć mogą książki powyżej wskazane; trzeba jeszcze dobrze znać rozwój nowszej mianowicie filozofii, poczynając od Bakona i Kartezyusza. Literatura obca jest w takie pomoce bardzo zasobna, lecz nie myślę na tem miejscu odwoływać się do niej, poprzestając na przypomnieniu i wskazaniu tego, co w naszem własnem piśmiennictwie znaleźć można.

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

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

Z pomysłami twórcy przeciwnego spirytualistycznego, racyonalistycznego kierunku, Kartezyusza, o wiele szersze miejsce zajmującego w „Krytyce,“ zapoznają dwie jego prace, przełożone na język polski: „Rozprawa o metodzie, jak dobrze kierować swym rozumem i szukać prawdy w naukach,“ przekład Wojciecha Dobrzyckiego (Lwów, 1878); „Rozmyślania nad zasadami filozofii, dowodzące istnienia Boga i różnicy między duszą ludzką i ciałem,“ przekład Ign. Kar. Dworzaczka (Warszawa, 1885).

Z pism dwu znakomitych empiryków angielskich Hobbesa i Locke'a żadne nie zostało przyswojone językowi naszemu w całości; popolsku możemy tedy poznawać ich teorye w streszczeniach i ocenach. Co do pierwszego z nich, mamy niedawno ogłoszony przekład pracy Fr. Tönniesa: „Tomasz Hobbes. Życie jego i nauka,“ przełożyła Ludwika Karpińska (Warsz. 1903). Co do drugiego, to w XVIII stuleciu wydał wprawdzie A. Cyankiewicz „Logikę czyli Myśli z Lokka o rozumie ludzkim“ (1784), ale gdyby nawet książka ta znajdowała się obecnie w handlu księgarskim, niepodobna byłoby polecić jej do czytania, gdyż mogłaby dać najopaczniejsze pojęcie o dziele myśliciela angielskiego, będąc lichą kompilacyą z jakiegoś francuskiego przekładu. I tutaj zatem trzeba poprzestać—w zakresie piśmiennictwa polskiego—na opracowaniach. Przypominam więc, że posiadamy bardzo obszerne studyum o Locku wypeł-

niające cały niemal tom drugi „Historyi filozofii francuskiej wieku XVIII“ Wiktora Cousina w przekładzie Michała Gliszczyńskiego (Warszawa, 1863). Jestto co prawda wykład raczej retorycznie wymowny, niż filozoficznie głęboki i trafny, ale w połączeniu z tem, co się odczyta o Locku w Historyi filozofii materyalistycznej Langego (t. I, 249—254) i w „Historyi filozofii nowożytnej“ Falekenberga (str. 166—195), można sobie wyrobić dostateczne pojęcie o stanowisku i znaczeniu historycznem tego „fizyologa rozumu ludzkiego,“ jak go Kant nazywa. Nawiasem już tylko dodam, że istnieje o nim oddzielna monografia, napisana przez Polaka, lecz w języku niemieckim. Jestto doktorska rozprawa Teofila Zygmunta Ziemby p. t. „Locke und seine Werke nach den für die Philosophie interessantesten Momenten dargestellt und gewürdigt“ (Lwów, 1869, str. 112).

Przechodząc do wieku XVIII, najdotkliwszym okazuje się brak tłomaczeń, a nawet dobrych a szczegółowych streszczeń u nas filozofii Leibniza, która już to w swoim czystym kształcie, już to w przeróbce Chrystyana Wolfa była punktem wyjścia nie tylko w filozoficznem ukształceniu Kanta, ale i w wytworzeniu się następnie własnych jego poglądów. Szczególniej ważnem byłoby przyswojenie językowi naszemu dzieła, wymierzonego przeciw Lockowi w roku jeszcze 1704, lecz ogłoszonego dopiero w wiele lat po śmierci Leibniza, mianowicie w 1765 p. t. „Nouveaux essais sur l'entendement humain,“ zwłaszcza, że nowsi krytycy przypisują temu właśnie dziełu wielki wpływ na zwrot poglądów Kanta, zaznaczony rokiem 1769 według jego osobistego zeznania. Zanim przekładu takiego się doczekamy, musimy w języku naszym poprzestać na krótkich streszczeniach, zawartych w podręcznikach do historyi filozofii i na słabej rozprawie Władysława Dajsenberga: „Filozofia Leibniza“ (Kraków, 1875, str. 287).

Drugim filozofem, którego wpływ pobudzający głośno sam Kant zaznaczył, jest Dawid Hume; i je-

go również pisma nie były dotychczas na język nasz przełożone. Szczęściem to dzieło, które znać koniecznie potrzeba przy studyowaniu „Krytyki czystego rozumu,“ to jest: „Enquiry conserning human understanding“ (drukowane po raz pierwszy w 1748 r. a na język niemiecki przełożone najprzód w 1775) ukaże się w tłomaczeniu polskiem równocześnie z przekładem niniejszym „Krytyki.“ Dokonali go prof. Kazimierz Twardowski i dr. Jan Łukasiewicz we Lwowie.

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

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

Winienem w końcu wyrazić serdeczne podziękowanie prof. Struvemu za życzliwe rady i wskazówki, jakich mi udzielał zarówno w ciągu dokonywania przekładu, jak i przy jego drukarskiej korekcie. Radom tym zawdzięcza tłomaczenie w znacznej mierze cechę ścisłości filozoficznej. Koledze Samuelowi Dicksteinowi za objaśnienia z dziedziny matematyki słowa podzięki zaznaczyć tutaj także za miły dla siebie poczytuję obowiązek. Oby ta praca, podjęta z miłością dla przedmiotu swego, mogła umysłowości naszej przynieść jaknajwiększy pożytek!

Lwów, 19 stycznia 1904 r.

Piotr Chmielowski.

KRYTYKA
CZYSTEGO ROZUMU.

Baco de Verulamio. †

Instauratio magna. Praefatio.

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

[Bakon z Werulamu w przedmowie do dzieła: *Instauratio magna*:[1] „O sobie samych zamilczymy. A co do przedmiotu, o który idzie, prosimy, iżby go uznano nie za mniemanie, ale za sprawę, i nabrano przekonania, iż nie zakładamy tu podwalin dla jakiejś sekty, lub widzi-mi-się, ale dla korzyści i dostojności ludzkiej;—następnie, żeby dbając o własne dobro, dopomagano też ogólnemu przez wzięcie w niem udziału;—prócz tego żeby nabrano otuchy i tej naszej Odnowy nauk nie poczytywano za coś nieskończonego i nadludzkiego, lecz duchem ją objęto, boć ona wistocie jest końcem i prawowitą granicą błędu nieskończonego.“]

† [Tę dewizę dodał Kant w drugiem wydaniu swego dzieła].

JEGO EKSCELLENCYI

kr. ministrowi stanu

Baronowi von Zedlitz'owi.

Miłościwy Panie!

Dopomagać wzrostowi umiejętności ze swej strony, znaczy to pracować we własnym interesie Waszej Ekscellencyi; gdyż ten ze sprawą tamtych złączony jest najściślej nie tylko wysokiem stanowiskiem opiekuna, lecz daleko poufalszem—miłośnika i światłego znawcy. Dlatego też posługuję się tym jedynym środkiem, jaki do pewnego stopnia jest w mojem rozporządzeniu, by okazać swą wdzięczność za łaskawe zaufanie, którem Wasza Ekscellencya mię zaszczyca, jakobym mógł się w czemś przyłożyć do tego zamiaru.

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

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

WASZEJ EKSCELLENCYI

uniżenie najposłuszniejszym

sługą

Królewiec, 29 marca 1781 r.

Emanuel Kant.

† [Okres od słów: „Kogo zadawala“ do: „wzrokowi niewidoczny“—opuszczony został w drugiem wydaniu (podpisanem 23 kwietnia 1787) i w następnych.]

PRZEDMOWA

do pierwszego wydania z r. 1781.

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

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

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

Początkowo panowanie jej pod rządami dogmatyków było despotyczne. Atoli ponieważ prawodawstwo miało jeszcze na sobie ślady dawnego barbarzyństwa, więc wskutek wojen wewnętrznych powoli wyrodziło się w zupełną anarchię, a sceptycy, rodzaj koczowników, czujących wstręt do wszelkiej stałej uprawy roli, rozrywali od czasu do czasu zjednoczenie społeczne. Ale że na szczęście było ich niewielu, nie mogli tedy przeszkodzić, żeby tamci nie próbowali go kształtować wciąż na nowo, lubo nie według umówionego z sobą zgodnie planu jakiegoś. W nowszych czasach zdało się raz wprawdzie, jakoby wszystkim owym sporom kładła koniec pewna fizyologia rozumu ludzkiego (sławnego Locke'a) i jakoby prawomocność onych uroszczeń została całkowicie rozstrzygnięta; okazało się jednak, że jakkolwiek urodzenie owej rzekomej królowej wyprowadzono z czerni pospolitego doświadczenia, przez co jej pretensye słusznie musianoby uznać za podejrzane; wszelako ponieważ taki jej rodowód wymyślono mylnie wistocie, podtrzymywała ona wciąż jeszcze swe uroszczenia, a tym sposobem wszystko znowuż popadło w zgrzybiały robaczywy dogmatyzm, a przeto i w lekceważenie, od którego chciano naukę oswobodzić. Obecnie, gdy już wszystkich dróg (jak mniemają) spróbowano napróżno, panuje przesyt i cał-

kowity indyferentyzm, rodzic zamętu i nocy w umiejętnościach, lecz także równocześnie początek, a przynajmniej przygotowanie blizkiego ich przetworzenia i wyświetlenia, skoro wskutek źle zastosowanej pilności stały się ciemnemi, zawikłanemi i nieużytecznemi.

Nadaremnie bowiem chcielibyśmy okazywać sztuczną obojętność wobec takich badań, których przedmiot nie może być obojętnym dla przyrody ludzkiej. Nawet owi mniemani indyferentyści, chociażby nie wiem jak się starali o niepoznakę, przemieniając gwarę szkolarską na ton popularny, popadają nieodwołalnie, jeżeli tylko wogóle o czemś myślą, w metafizyczne wywody, dla których niby taką wzgardę objawiali. Jednakże obojętność ta, ukazująca się wśród rozkwitu wszelkich nauk i dotykająca tę właśnie, której wiadomości, gdyby ich nabyć było można, wśród wszelkich innych najmniej zrzekać-by się należało,—jest zjawiskiem, zasługującem na uwagę i namysł. Jest ona widocznie skutkiem nie lekkomyślności, lecz dojrzałej rozwagi* stulecia, które nie daje się już łudzić wiedzą pozorną i żąda od rozumu, by nanowo podjął najuciążliwszą ze wszystkich prac, pracę poznania siebie samego, i ustanowił

* Słychać wciąż skargi na płytkość sposobu myślenia naszych czasów i na upadek nauki gruntownej. Ja wszakże niesądzę, aby te, których podwaliny dobrze założono, jak: matematyka, przyrodoznawstwo i t. d. zasługiwały na ten zarzut choćby w najmniejszej cząstce; przeciwnie utrzymują one dawną sławę gruntowności, a nawet ją w naukach przyrodniczych przewyższają. Ten sam duch przejawiłby się też skutecznie i w innych rodzajach poznania, gdyby przedewszystkiem zajęto się poprawą ich zasad. W braku takich zasad obojętność i zwątpienie, a w końcu surowa krytyka, są raczej dowodem gruntownego sposobu myślenia. Nasz wiek jest istotnym wiekiem krytyki, której wszystko się poddać musi. Religia na mocy swej świętości, i prawodawstwo na mocy swej majestatyczności, chcą się zazwyczaj od niej uwolnić. Ale wówczas wzbudzają słuszne przeciw sobie podejrzenie i nie mogą rościć prawa do nieudanego poważania, które rozum przyznaje temu jedynie, co mogło wytrzymać jego swobodny i publiczny rozbiór.

trybunał, któryby go ubezpieczył co do słusznych jego wymagań, a natomiast wszelkie bezpodstawne uroszczenia mógł usunąć nie za pomocą ukazów, ale wedle swoich praw odwiecznych i niezmiennych; trybunałem takim jest tylko Krytyka czystego rozumu.

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

Otóż ja wszedłem na tę jedyną drogę, jaka jeszcze pozostawała, i pochlebiam sobie, żem na niej odnalazł usunięcie wszelkich zbłąkań, jakie dotychczas rozdwajały rozum sam ze sobą, w użyciu oswobodzonem od doświadczenia. Pytań jego nie wymijałem zgoła w ten sposób, iżbym się chciał wymawiać nieudolnością rozumu ludzkiego, lecz wymieniłem je wszystkie w całości według zasad i wykrywszy punkt nieporozumienia rozumu z samym sobą, rozwiązałem je ku zupełnemu jego zadowoleniu. Coprawda, załatwienie owych pytań nie tak się dokonało, jakby tego sobie życzyła dogmatycznie marząca ciekawość; ją bowiem zaspokoić-by mogły chyba tylko sztuczki czarodziejskie, na czem ja wcale się nie znam. Ale bo też nie było to zamiarem naturalnego powołania rozumu naszego; a obowiązek filozofii na tem polegał, by mamidło, powstałe z mylnego rozumienia rzeczy, usunąć, choćby przytem w nic rozwiać się miało mnóstwo sławionych i ulubionych urojeń. W tej sprawie dawałem wielkie baczenie na dokładność i ośmielam się powiedzieć, że niema ani jednego metafizycznego zagadnienia, któreby tu nie zostało rozwiązane, albo przynajmniej, żeby nie był dany klucz

do takiego rozwiązania. Istotnie i czysty rozum jest tak doskonałą jednością, że gdyby jego zasada nie wystarczała do załatwienia choćby jednego tylko ze wszystkich pytań, jakie mu własna przyroda zadaje, tobyśmy tę zasadę mogli wprost odrzucić, gdyż wówczas nie podołałaby ona, z całą niezawodnością, i wszelkim też innym pytaniom.

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

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

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

Co się tedy tyczy pewności, to ja sam na siebie wydałem wyrok: że w takich wywodach nie wolno zgoła mniemać jeno, i że, wszystko, co wygląda na przypuszczenie (hipotezę), jest tu towarem zakazanym, którego nie godzi się wystawiać na sprzedaż choćby za najmniejszą cenę, lecz skoro tylko wykryty zostanie, musi być przyaresztowany. Każde bowiem poznanie, mające ugruntować się a priori, samo zgóry zapowiada, że chce być uważane wprost za konieczne, tembardziej zaś, określenie wszystkich czystych poznań a priori, mające być miarą, owszem także przykładem wszelkiej apodyktycznej (filozoficznej) pewności. Czy w tym względzie spełniłem to, do czego się zobowiązałem, to zostawiam całkowicie sądowi czytelnika; autorowi bowiem przystoi tylko przedstawić dowody, nie zaś wyrokować o ich skutku na sędziów. Ażeby jednak nie stać się przyczyną niewinną osłabienia owych dowodów, niech mu wolno będzie samemu zaznaczyć pewne miejsca, mogące dać pochop do niejakiej nieufności, chociaż one dotyczą celu jeno podrzędnego; gdyż chciałbym zawczasu powstrzymać wpływ, jaki ze względu na cel główny mogłaby wywrzeć na sąd czytelnika choćby najmniejsza jego w tej mierze wątpliwość.

Nie znam badań, któreby do zgłębienia władzy, zwanej rozsądkiem, a zarazem do określenia prawideł i granic jej użycia, były ważniejsze nad te, jakie w drugim rozdziale Analityki transcendentalnej podałem pod napisem: Wywód czystych pojęć rozsądkowych; kosztowały mię też trudu najwięcej, nie bez korzyści atoli, jak mam nadzieję. Roztrząsanie to, zasięgające nieco głębiej, ma dwie strony. Jedna odnosi się do przedmiotów czystego rozsądku, a ma wyłożyć i wyjaśnić objektywną ważność jego pojęć a priori; właśnie dlatego wchodzi też ona istotnie do moich celów. Drugiej zadaniem jest rozpatrzyć sam czysty rozsądek wedle jego możliwości i sił poznawczych, na których się opiera, a zatem pod wzglę-

dem subjektywnym; a chociaż ten wywód wielką ma wagę dla mego głównego celu, nie należy jednak do niego w sposób istotny, ponieważ pytaniem głównem to zawsze pozostanie: co i ile może poznać rozsądek i rozum, wolny od wszelkiego doświadczenia, nie zaś to, jakim sposobem sama władza myślenia jest możliwa? Ponieważ to drugie jest jakgdyby wyszukiwaniem przyczyny dla danego skutku i o tyle mieści coś w sobie podobnego do hipotezy (chociaż wistocie tak się rzecz niema, jak to okażę przy innej sposobności); wydaje się tedy, jakobym w tym wypadku pozwolił sobie coś mniemać, więc i czytelnikowi wolnoby było mniemać inaczej. Ze względu na to winienem uprzedzić czytelnika, napomykając, że nawet w razie gdyby moja subjektywna dedukcya nie wywołała w nim całkowitego przekonania, jakiego oczekuję, to objektywna, o którą głównie mi tu idzie, zachowa przecież całą moc swoją: do czego bądźcobądź to, co powiedziano na str. 92 i 93-ciej,† może zupełnie wystarczyć.

Co się nakoniec tyczy wyraźności, to czytelnik ma prawo wymagać najprzód wyraźności dyskursywnej (logicznej), za pomocą pojęć, a potem wyraźności intuitywnej (estetycznej) za pomocą oglądów t. j. przykładów i innych objaśnień konkretnych. O pierwszą dbałem dostatecznie. Wynikało to z istoty mego przedsięwzięcia; była atoli i przypadkowa przyczyna, iż drugiemu wymaganiu, chociaż nie tak ważnemu, ale słusznemu, nie mogłem należycie uczynić zadość. Przykłady i objaśnienia wydawały mi się zawsze potrzebnemi, a stąd rzeczywiście w pierwszym zarysie napływały, jak należy, na swoje miejsca. Wkrótce przecież spostrzegłem obszar swego zadania i mnogość przedmiotów, z jakiemi będę miał do czynienia: a ponieważ zauważy-

† [Oczywiście są to stron pierwszego wyd. niemieckiego. Jest tu mowa o ustępie p. n. „Przejście do transcendentalnego wywodu kategoryj.“]

łem, że one same przez się w suchym, całkiem szkolnym wykładzie już wielce rozszerzą dzieło, poczytałem więc za rzecz niestosowną, rozpychać je nadto jeszcze przykładami i objaśnieniami, niezbędnemi jedynie w zamiarze popularnym, zwłaszcza że praca moja wcale nie mogła się zastosować do użytku popularnego; a właściwi znawcy umiejętności nie potrzebowali bardzo takiego ułatwienia, a chociaż ono zawsze jest przyjemne, to przecież mogło za sobą pociągnąć coś nawet przeciwnego celowi. Ksiądz Terrasson[2] powiada wprawdzie: jeżeli objętość książki zmierzymy nie liczbą kartek, ale czasem, jakiego potrzebujemy do jej zrozumienia; to o niejednej książce możnaby powiedzieć, że byłaby znacznie krótszą, gdyby nie była tak krótką. Z drugiej atoli strony, jeżeli się zwróci baczenie na dostępność obszernej, lecz zasadniczo ściśle ze sobą złączonej całości poznania spekulatywnego, to równie słusznie da się powiedzieć: niejedna książka stałaby się znacznie wyraźniejszą, gdyby nie zamierzano zrobić jej aż tak wyraźną. Pomocnicze bowiem środki wyraźności pomagają wprawdzie w częściach, ale szkodzą częściej w całości, nie dozwalając czytelnikowi dojść dosyć szybko do obejrzenia tej całości, a wszystkiemi swemi jasnemi barwami artykulacyę czyli uczłonkowanie systemu jakby zalepiają i niewidocznem czynią, a o nie przecież głównie chodzi, by módz sądzić o jego jedności i dzielności.

Jak mnie się zdaje, niemałym dla czytelnika będzie powabem złączyć swój trud z trudem autora, jeśli ma na widoku wykończenie całkowite i trwałe wielkiego i ważnego dzieła wedle przedłożonego zarysu. Otóż metafizyka według pojęć, jakie o niej podamy, jest jedyną ze wszystkich nauk, która może sobie obiecywać takie wykończenie i to w krótkim czasie a z niewielkim, lecz zjednoczonym trudem, tak że dla potomności nic innego nie pozostanie, jak tyl-

ko rozprowadzenie wszystkiego według swoich zamiarów w kształcie dydaktycznym, nie mogąc pomnożyć zgoła treści choćby w najmniejszej mierze. Bo to jest tylko systematycznie ułożony inwentarz wszystkich naszych posiadłości, osiągniętych przez czysty rozum. Nic tu wymknąć się nam nie może, ponieważ to, co rozum wydobywa całkowicie z samego siebie, nie zdoła się ukryć, lecz zostanie przez rozum wyprowadzone na jaśnię, jak tylko odkryjemy wspólną tych pojęć zasadę. Najzupełniejsza jedność takich poznań, to jest z samych czystych pojęć, na które nic doświadczalnego, nawet poszczególny ogląd, coby miał prowadzić do pewnego określonego doświadczenia, nie może mieć takiego wpływu, by je rozszerzyć i pomnożyć,—czyni tę bezwarunkową zupełność nie tylko możebną do przeprowadzenia, ale i konieczną. Tecum habita et noris, quam sit tibi curta supellex. Persius, [=zamieszkaj z sobą, a poznasz, jak twój zasób jest szczupły. Persyusz, w satyrze IV-ej, wiersz ostatni.]

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

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

PRZEDMOWA

do drugiego wydania z r. 1787.

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

Że logika już od najdawniejszych czasów szła tym pewnym gościńcem, widać stąd, iż od Arystotelesa nie potrzebowała się nigdy wstecz cofać, jeśli nie zechcemy na karb jej ulepszeń policzyć odrzucenia niektórych zbędnych subtelności lub też jaśniejszego uwydatnienia przedmiotu wykładu, co przecież należy raczej do elegancyi, niż do pewności umiejętnej... I to także godne uwagi, że logika nie mogła również posunąć się naprzód; a więc wydaje się wedle wszelkich pozorów zamkniętą i skończoną. Jeśli bowiem niektórzy nowsi zamierzyli ją rozszerzyć tym sposo-

bem, że wsuwali w nią jużto rozdziały psychologiczne o rozmaitych siłach poznawczych (o wyobraźni, o dowcipie), już to metafizyczne o początku poznania lub o rozmaitym rodzaju pewności wedle różnorodnych przedmiotów (o idealizmie, sceptycyzmie i t. d.), jużto antropologiczne o przesądach (o ich przyczynach i środkach zaradczych);—wynikło to z ich niewiedzy o właściwej przyrodzie tej umiejętności. Jest to nie pomnożeniem, lecz zeszpeceniem umiejętności, kiedy każemy ich granicom zachodzić w siebie; a granica logiki określa się nader dokładnie tem, że jest umiejętnością, która nic innego nie czyni, tylko obszernie wykłada formalne prawidła wszelkiego myślenia (czy jest apryoryczne czy empiryczne, jakikolwiek ma początek lub przedmiot, czy w umyśle naszym napotyka przeszkody przypadkowe lub przyrodzone) i prawideł tych ściśle dowodzi.

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

O ile w nich ma tedy być rozum, to musi tam być coś do poznania a priori, a jego poznanie może w dwojaki sposób odnosić się do przedmiotu: albo może tylko określić ten przedmiot i jego pojęcie (które skądinąd winno być dane), albo też urzeczywistnić go także. Piewsze jest teoretycznem, dru-

gie praktycznem poznaniem rozumu. Z obu trzeba najprzód przedstawić część czystą, czy ona dużo czy mało zawiera, mianowicie tę część, gdzie rozum określa swój przedmiot całkowicie a priori, nie mieszając z nią tego, co pochodzi z innych źródeł; złe to bowiem gospodarstwo, kiedy się naoślep wydaje, co wpływa, nie mogąc następnie, kiedy się utknie, wyróżnić, jaka część dochodu może starczyć na wydatek, a z jakiej trzeba go okroić.

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

Matematyka od najdawniejszych czasów, jakich sięgają dzieje rozumu ludzkiego, u podziw wzbudzającego narodu Greków, szła bezpieczną drogą umiejętności. Wszelako nie należy myśleć, iż tak, jak logice, gdzie rozum sam tylko ze sobą ma do czynienia, łatwo jej było trafić, a raczej samej się skierować na tę drogę królewską i sądzę raczej, że długo się ciągnęło jej dreptanie wkółko (zwłaszcza wśród Egipcyan); a zmianę ową przypisać trzeba rewolucyi, której dokonał szczęśliwy pomysł jednego-jedynego człowieka w próbie, po której nie podobna już było zboczyć z drogi, jaką obrać musiano, a bezpieczny pochód umiejętności został rozpoczęty i wyznaczony na wszystkie czasy i w nieskończone oddale. Nie przechowano nam dziejów tej rewolucyi w sposobie myślenia, daleko ważniejszej niż odkrycie drogi około sławnego przylądka, ani też dziejów szczęśliwca, co jej dokonał. Podanie jednak, przekazane nam przez Dyogenesa Laercyusza,[3] który wymienia domniemanego wynalazcę najdrobniejszych i wedle pospolitej opinii żadnego dowodu nie wymagających początków demonstracyi geometrycznej, stwierdza, że pamiątka przemiany, spowodowanej pierwszym śladem odkrycia tej nowej drogi, wydawać

się musiała matematykom nadzwyczaj ważną i stąd nie podobna było o niej zapomnieć. Temu pierwszemu, co okazywał trójkąt równoramienny (czy się zwał Tales czy tam inaczej), zabłysło światło; gdyż zrozumiał, że nie trzeba mu wybadywać tego, co widzi w figurze lub też w samem jej pojęciu i stąd jakby wyuczać się jej własności, ale że to, co sam według pojęć a priori w nią wmyślił i w niej przedstawił, winien wytworzyć (za pomocą konstrukcyi); i że aby coś wiedzieć napewno a priori, nie powinien przypisywać rzeczy nic po nad to, co koniecznie wynikało z tego, co on sam w nią włożył, stosownie do swego pojęcia.

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

Kiedy Galileusz zaczął spuszczać swoje kule o ciężkości, przez siebie samego obranej, po równi pochyłej; albo kiedy Torricelli kazał powietrzu dźwigać ciężar, który wyobraził sobie zgóry równym znanemu sobie słupowi wody; albo kiedy w późniejszym jeszcze czasie Stahl [4] przemieniał metale w wapno a to napowrót w metal, dodając tu coś lub odejmując; * —to wszystkim badaczom przyrody zabłysło światło. Pojęli oni, że rozum poznaje to tylko, co sam podług swego zamysłu wytwarza, że wraz z zasadami swych sądów wedle stałych praw winien iść naprzód i zmuszać przyrodę, by na jego pytania odpowiadała; nie zaś dać się tylko wodzić niby na pa-

* Nie idę tu ściśle za nicią dziejów metody doświadczalnej, której pierwsze początki nie są zresztą dobrze znane.

sku; inaczej bowiem przypadkowe, bez zgóry obmyślanego planu robione spostrzeżenia nie wiążą się w pewnem koniecznem prawie, którego przecież rozum szuka i potrzebuje. Rozum winien ze swemi zasadami, wedle których zgodne ze sobą zjawiska mogą jedynie uchodzić za prawa, w jednej ręce, a z eksperymentem, który sobie podług owych zasad obmyślił, w drugiej, przystępować do przyrody, wprawdzie po to, ażeby od niej się uczyć, ale nie w roli ucznia, dającego wmówić sobie wszystko, co zechce nauczyciel, tylko w roli dyplomowanego sędziego, zmuszającego świadków do odpowiedzi na pytania, jakie im zadaje. A więc nawet fizyka zawdzięcza tak korzystną rewolucyę swojej metody tylko pomysłowi, żeby zgodnie z tem, co sam rozum wkłada w przyrodę, szukać w niej tego (nie zaś wmawiać jej), czego się od niej musi nauczyć i o czemby sam przez się nic nie wiedział. Tym sposobem dopiero przyrodoznawstwo wyruszyło w bezpieczny pochód umiejętności, kiedy przez tyle stuleci było poprostu jeno dreptaniem w kółko.

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

W niej trzeba niezliczoną ilość razy nawracać w tył, ponieważ przekonywamy się, że droga nie tam prowadzi, dokąd chcemy; a co do zgodności jej zwo-

lenników w twierdzeniach, to od tej jest ona tak daleką, że wygląda raczej na bojowisko, ku temu właściwie, jak się zdaje, przeznaczone, by ćwiczyć swe siły w potyczce dla zabawy, lecz na którem nigdy jeszcze żaden szermierz nie mógł sobie najmniejszego miejsca wywalczyć i na zwycięstwie swojem oprzeć trwałe posiadanie. Niema zatem wątpliwości, że jej postępowanie było dotychczas tylko dreptaniem, a co najgorsza, dreptaniem wśród samych jeno pojęć.

Gdzież przyczyna, że nie można było tu jeszcze odnaleźć bezpiecznej drogi umiejętności? Czyż jest niemożliwa? Czemuż więc przyroda nawiedziła nasz rozum niestrudzonem dążeniem poszukiwania tej drogi jako jednej z najważniejszych spraw swoich? Co więcej, jakże mało mamy powodów pokładania ufności w rozumie naszym, kiedy w jednej z najważniejszych dziedzin ciekawości naszej nie tylko nas opuszcza, lecz mamidłami uwodzi i w końcu oszukuje! A może dotychczas nie trafiono tylko na tę drogę? Jakiej wskazówki mamy się trzymać, ażeby przy wznowionem szukaniu mieć nadzieję, że będziemy szczęśliwsi niż inni przed nami?

Sądziłbym, że przykłady matematyki i przyrodoznawstwa, które przez rewolucyę, odrazu dokonaną, stały się tem, czem są obecnie, dość chyba mają ponęty, by się nad istotną częścią przemiany metody, tak korzystnej dla nich, zastanowić i, o ile pozwala ich analogia, jako poznań rozumowych, z metafizyką, naśladować ją w tej mierze choćby dla próby jeno. Dotąd utrzymywano, że całe poznanie nasze winno się stosować do przedmiotów; wszystkie atoli wysiłki, by o nich coś a priori za pomocą pojęć wywnioskować, przezco-by się rozszerzyły nasze poznania, spełzły na niczem wobec takiego założenia. Sprobujmyż tedy, czy nam w zagadnieniach metafizyki lepiej się nie powiedzie, jeśli przypuścimy, że przedmioty winny się stosować do naszego poznania, [5]

co już lepiej się zgadza z żądaną możliwością poznania ich a priori, mającego coś ustanowić o przedmiotach, zanim one zostaną nam dane. Jest z tem tak samo, jak z pierwszemi myślami Kopernika, który, kiedy mu jakoś niedobrze szło z objaśnieniem ruchów niebieskich w przypuszczeniu, że cała armia gwiazd obraca się około widza, spróbował, czyby mu się nie lepiej powiodło, jeśli widzowi każe się obracać a gwiazdy natomiast zostawi w spokoju. Otóż można podobną próbę zrobić i w metafizyce co do oglądania przedmiotów. Gdyby oglądanie musiało się stosować do właściwości przedmiotów, to nie pojmuję, jakby można o niem coś wiedzieć a priori; ale jeśli przedmiot (jako objekt zmysłów) stosuje się do właściwości naszej władzy oglądania, to tę możliwość mogę sobie doskonale wyobrazić. A ponieważ nie mogę się zatrzymać przy tych oglądach, jeżeli mają się stać poznaniami, lecz muszę je jako wyobrażenia odnieść do czegoś jako do przedmiotu i ten za pomocą tamtych określić: to mogę albo przypuścić, że pojęcia, za pomocą których dokonywam tego określenia, stosują się również do przedmiotu; a wówczas znowu jestem w tym samym kłopocie, jakim sposobem mogę coś wiedzieć o tem a priori;—albo też przypuszczam, że przedmioty czyli, co na jedno wychodzi, doświadczenie, w którem je jedynie (jako przedmioty dane) poznajemy, stosują się do tych pojęć, a wtedy dostrzegam już łatwiejsze wyjście, gdyż i doświadczenie jest rodzajem poznania, którego rozum wymaga, którego prawidło muszę uznać w sobie, zanim mi jeszcze dane zostaną przedmioty, a więc a priori; prawidło to wyraża się w pojęciach a priori, do których tedy wszystkie przedmioty doświadczenia muszą się koniecznie stosować i z niemi zgadzać. Co się tyczy przedmiotów, o ile te mogą być pomyślane tylko przez rozum i to w sposób konieczny, ale które w doświadczeniu zgoła nie mogą być dane (przynajmniej tak, jak je rozum pomyślał); to próby

tworzenia ich w myśli (bo dać się pomyśleć muszą) wręczą nam potem wspaniały kamień probierczy tego, co przyjmujemy jako zmienioną metodę trybu myślenia, mianowicie, że my o rzeczach to tylko wiemy a priori, co sami w nie wkładamy. *

Próba ta udaje się pomyślnie i obiecuje metafizyce w pierwszej jej części, mianowicie gdzie się zajmuje pojęciami a priori, którym odpowiednie przedmioty, do nich przystające, mogą być dane w doświadczeniu, bezpieczną drogę umiejętności. Po tej bowiem przemianie trybu myślenia można doskonale wyjaśnić możliwość poznania a priori, a co ważniejsza, można dostatecznemi dowodami zaopatrzyć prawa, stanowiące a priori podstawę przyrody, jako ogółu przedmiotów doświadczenia; a według dotychczasowego trybu postępowania nie podobna było zrobić ani jednego ani drugiego. Z tego atoli wywodu naszej władzy poznawania a priori, w pierwszej części metafizyki, wypływa wynik zastanawiający i dla głównego celu, obrabianego w drugiej jej części, bardzo niekorzystny napozór, a mianowicie, że nie możemy nigdy wyjść poza granicę możliwego doświadczenia, co przecież jest najistotniejszą sprawą tej

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

umiejętności. Ale na tem właśnie polega eksperyment odwrotnej próby prawdziwości wyniku owej pierwszej oceny naszego poznania rozumowego a priori, mianowicie, że ono rozciąga się jeno na zjawiska, rzecz zaś samą w sobie natomiast pozostawia wprawdzie jako rzeczywistą samą przez się, lecz przez nas nie poznaną. Tem bowiem, co nas pobudza musowo wyjść poza granicę doświadczenia i wszelkich zjawisk, jest Bezwarunkowość, której domaga się koniecznie i całkiem słusznie rozum w rzeczach samych w sobie, by uzupełnić wszystko, co uwarunkowane, a przez to szereg warunków wyczerpać. Jeżeli się tedy okaże, iż przypuszczając, że nasze poznanie doświadczalne stosuje się do przedmiotów jako rzeczy samych w sobie, Bezwarunkowość nie da się zgoła pomyśleć bez sprzeczności; przypuszczając natomiast, że nasze wyobrażenie o rzeczach, jak nam są dane, stosuje się nie do nich jako rzeczy samych w sobie, lecz raczej te przedmioty, jako zjawiska, stosują się do naszego trybu wyobrażania, sprzeczność znika; że zatem Bezwarunkowość napotkać się musi nie w rzeczach, o ile je znamy (o ile są nam dane), lecz o ile ich nie znamy jako w rzeczach samych w sobie:—to przekonamy się, iż uzasadnionem jest, cośmy początkowo przyjęli tylko na próbę.* Atoli, choć rozumowi spekulatywnemu odmówimy wszelkiego powodzenia na tem polu nadzmysłowości, zawsze pozostanie nam jeszcze możność próbowania, czy w poznaniu praktycznem nie znajdzie się danych, by określić owo transcendentne pojęcie

*, Eksperyment ten czystego rozumu ma dużo podobieństwa z eksperymentem chemików, zwanym przez nich niekiedy próbą redukcyi, wogóle zaś postępowaniem syntetycznem. Analiza metafizyka rozdzieliła czyste poznanie a priori na dwa bardzo różnorodne pierwiastki, t. j. na rzeczy jako zjawiska i rzeczy same w sobie., Dyalektyka łączy znowu oba ku zgodzie z konieczną ideą rozumową bezwarunkowości i sądzi, że ta zgoda nigdy nie powstaje inaczej, jak przez owo rozróżnienie, które zatem jest prawdziwe.

Bezwarunkowości, i tym sposobem, zgodnie z życzeniem metafizyki, dostać się poza granicę wszelkiego możliwego doświadczenia, z naszem poznaniem a priori, przydatnem jednak tylko dla zamiaru praktycznego.[6] A przy takiem postępowaniu rozum spekulatywny zrobił nam do takiego rozszerzenia przynajmniej wolne miejsce, choć je musiał pozostawić pustem; oddaje nam je więc niezajętem, owszem, wzywa nas, byśmy je zapełnili, jeżeli potrafimy, jego praktycznemi danemi.*

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

* W ten sposób centralne prawa ruchu ciał niebieskich nadały temu, co Kopernik przyjmował początkowo tylko jako hipotezę, niezawodną pewność i dowiodły zarazem niewidzialnej, budowę świata spajającej siły (przyciągania Newtonowego), która nazawsze pozostałaby nieodkrytą, gdyby tamten pierwszy nie odważył się w sposób przeciwny zmysłom, ale wistocie prawdziwy, szukać ruchów, będących przedmiotem obserwacyi, nie w ciałach niebieskich, lecz w ich widzu. I ja też w tej przedmowie przemianę trybu myślenia, wyłożoną w Krytyce, a podobną do owej hipotezy, stawiam tylko jako hipotezę, chociaż w samej rozprawie, by na pierwsze próby takiej przemiany, będące zawsze hipotetycznemi, zwrócić uwagę, dowodzę jej z własciwości naszych wyobrażeń o przestrzeni i czasie, oraz z pierwiastkowych pojęć rozsądku, nie hipotetycznie, lecz apodyktycznie.

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

Ale cóż to za skarb—zapytają—który zamyślamy zostawić potomności, dając jej oczyszczoną wprawdzie przez krytykę, lecz tym sposobem wprowadzoną w stan stężały metafizykę? Przy pobieżnem przeglądaniu tego dzieła nasunąć się może spostrzeżenie, jakoby korzyść z niego była tylko ujemną t. j. żebyśmy się nie ważyli wychodzić ze spekulatywnym rozumem poza granicę doświadczenia; rzeczywiście jest to pierwsza korzyść. Niebawem wszakże staje się ona dodatnią, kiedy się nabierze przekonania, że twierdzenia, z któremi rozum spekulatywny odważa się wyjść poza swoją granicę, mają istotnie za nieuchronny skutek nie rozszerzenie, lecz, rozpatrzone dokładniej, raczej ścieśnienie użytku rozu-

mu naszego, ponieważ zagrażają rzeczywiście rozpostarciem granic zmysłowości, do której właściwie należą, na wszystko, i tym sposobem wyrugowaniem zupełnem używania czystego (praktycznego) rozumu. Stąd krytyka, ścieśniająca granice, jest wprawdzie w tej mierze ujemną, ale znosząc równocześnie przeszkodę, ograniczającą owo drugie użytkowanie, a nawet grożącą jego zniszczeniem, w rzeczy samej przynosi korzyść dodatnią i to bardzo ważną, skoro tylko nabędzie się przekonania, że istnieje poprostu konieczne praktyczne (moralne) zastosowanie czystego rozumu, w którem on nieuchronnie rozszerza się poza granice zmysłowości, do czego jednak nie potrzebuje wcale pomocy rozumu spekulatywnego, ale musi być zabezpieczonym przeciw jego przeciwdziałaniu, aby nie popaść w sprzeczność z samym sobą. Odmawiać dodatniego znaczenia tej usłudze Krytyki znaczyłoby to samo, co twierdzić, że policya nie zapewnia wcale dodatniej korzyści, ponieważ głównem jej zajęciem jest przecie kłaść hamulec na przemoc, jakiej obywatele jedni od drugich doznać-by mogli, a przez to zapewnić każdemu możność spokojnego i bezpiecznego wykonywania spraw swoich.

Że przestrzeń i czas są tylko formami zmysłowego oglądania, więc tylko warunkami istnienia rzeczy jako zjawisk, że dalej nie mamy żadnych pojęć rozsądkowych, zatem i żadnych pierwiastków do poznania rzeczy, o ile odpowiadające tym pojęciom unaocznienie danem być nie może, że tedy nie możemy osiągnąć poznania o żadnym przedmiocie jako o rzeczy samej w sobie, lecz tylko jako o objekcie zmysłowego oglądania t. j. jako o zjawisku: dowodzi tego analityczna część Krytyki; a stąd coprawda wynika ograniczenie wszelkiego możliwego spekulatywnego poznania rozumowego do samych przedmiotów doświadczenia. Mimo to—co zaznaczyć przecie potrzeba—zawsze tu mamy zastrzeżenie, że chociaż tych właśnie przedmiotów jako rzeczy samych

w sobie poznać nie możemy, to powinniśmy je przynajmniej módz pomyśleć.* Inaczej bowiem wynikłoby niedorzeczne twierdzenie, że istnieje zjawisko bez czegoś, co się zjawia. Otóż przypuśćmy, że, uznane przez naszą Krytykę za konieczne, rozróżnienie rzeczy jako przedmiotów doświadczenia od tychże rzeczy jako samych w sobie, wcale nie zostało zrobionem; w takim razie zasada przyczynowości, a więc mechanizm przyrody w jej określeniu, musiałaby mieć wagę co do wszystkich wogóle rzeczy jako przyczyn sprawczych. A zatem o tej samej istocie, np. o duszy ludzkiej, nie mógłbym powiedzieć, że jej wola jest wolną, a przecie zarazem i podległą konieczności przyrody, t. j. nie-wolną,—nie popadając w sprzeczność najoczywistszą, gdyż w obu twierdzeniach brałem duszę w tem samem znaczeniu, mianowicie jako rzecz wogóle (jako rzecz samą w sobie), i inaczej też brać nie mogłem, bez uprzedniej Krytyki. Jeżeli jednak Krytyka nie zbłądziła, ucząc brać przedmiot w dwojakiem znaczeniu t. j. jako zjawisko lub jako rzecz samą w sobie; jeżeli jej wywód pojęć rozsądkowych jest trafny, a więc jeśli i zasada przyczynowości rozciąga się tylko do rzeczy wziętych w pierwszem znaczeniu, mianowicie o ile są przedmiotami doświadczenia, ale też same przedmioty w drugiem znaczeniu wcale jej nie podlegają:—to taż sama wola da się pomyśleć w zjawisku (w widomych czynnościach) jako stosująca się nieodwołal-

* Ażebym przedmiot poznał, na to potrzeba, żebym mógł dowieść jego możliwości (czy to z jego rzeczywistości na podstawie świadectwa doświadczenia, czy też a priori za pomocą rozumu). Ale pomyśleć mogę, co zechcę, jeśli tylko nie przeczę sam sobie t. j. jeśli moje pojęcie jest tylko myślą możliwą, chociaż zaręczyć nie mogę, czy w zakresie wszelkich możliwości odpowiada jej jakiś przedmiot czy nie. By takiemu pojęciu przypisać ważność przedmiotową (realną możliwość, bo tamta była jeno logiczną), do tego trzeba czegoś więcej. Lecz tego „więcej“ nie koniecznie należy poszukiwać w teoretycznych źródłach poznania; może się ono znajdować i w praktycznych.

nie do prawa przyrody i o tyle nie-wolna, z drugiej atoli strony, jako rzecz do siebie samej należąca, prawu przyrody nie podległa, a więc wolna;—i sprzeczności w tem nie będzie. Chociaż tedy nie mogę duszy mojej, rozważanej z tej drugiej strony, poznać spekulatywnym rozumem (tem mniej empiryczną obserwacyą), a zatem i wolności jako właściwości istoty, której przypisuję pewne działania w świecie zmysłów, a to dlatego, że taką istotę musiałbym poznać określoną według jej istnienia, a jednak nie w czasie (co jest niemożliwem, gdyż pojęciu mojemu nie mogę dać wcale unaocznienia);—mogę jednak pomyśleć sobie wolność, t. j. wyobrażenie o niej nie zawiera w sobie przynajmniej sprzeczności, jeżeli zastosujemy nasze krytyczne rozróżnienie dwu rodzajów wyobrażeń (zmysłowych i umysłowych) i wypływające z niego ograniczenie czystych pojęć rozsądkowych, a więc i zasad, jakie z nich wynikają.

Dajmy tedy na to, że moralność wymaga koniecznie wolności (w najściślejszem znaczeniu), jako przymiotu naszej woli, przytaczając praktyczne w rozumie naszem spoczywające pierwotne zasady jako dane tegoż a priori, któreby bez przyjęcia wolności poprostu były niemożliwe; że natomiast rozum spekulatywny dowiódł, jakoby wolności pomyśleć nie można: to owo pierwsze założenie, mianowicie moralne, musi koniecznie usunąć się przed tem, którego odwrotnik zawiera sprzeczność oczywistą; a więc wolność a z nią i obyczajność (gdyż odwrotnik tejże nie zawiera sprzeczności, jeżeli już wolność nie będzie wprzód przypuszczona) ustąpić miejsca mechanizmowi przyrody. Natomiast, kiedy do moralności niczego więcej nie potrzebuję, tylko żeby wolność nie przeciwiła się sama sobie, a więc dała się przynajmniej pomyśleć, i kiedy nie jestem zmuszony roztrząsać ją dalej, czy nie stawia jakiej przeszkody mechanizmowi przyrody w danej czynności (rozpatrywanej w innym względzie): to nauka oby-

czajności zachowuje swe miejsce, a nauka przyrody swoje; a to staćby się nie mogło, gdyby wprzódy Krytyka nie pouczyła nas o naszej nieuchronnej niewiedzy co do rzeczy samych w sobie i gdyby nie ograniczyła wszystkiego, co możemy poznać teoretycznie, do samych jeno zjawisk.

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

Jeżeli zatem nie może być zbyt trudną rzeczą przekazać potomności testamentem systematyczną metafizykę, ułożoną według wskazówek Krytyki czystego rozumu, to nie jest to podarunek, któryby mało cenić należało; dość tylko baczyć na uprawę rozumu przez bezpieczny pochód umiejętności wogóle, w porównaniu z chodzeniem po omacku i lekkomyślnem jego uwijaniem się bez krytyki,—albo też na lepsze spożytkowanie czasu przez żądną wiedzy młodzież, która przy zwykłym dogmatyzmie tak wcześnie i tak

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

Atoli wobec tej ważnej zmiany na polu umiejętności i wobec straty, jaką ponieść musi rozum spekulatywny w dotychczasowem swojem urojonem mieniu, wszystko zresztą, co się odnosi do ogólnej sprawy ludzkiej i do pożytku, jaki ciągnął dotąd świat z nauk czystego rozumu, pozostaje w tem samem co i dawniej pomyślnym stanie; a strata dotyka jeno monopolu szkół, nie zaś interesów ludzi. Zapytuję najnieugiętszego dogmatyka, czy dowód trwania duszy naszej po śmierci, wydobyty z pojedyńczości substancyi; czy dowód wolności woli przeciw mechanizmowi powszechnemu, utkany z subtelnych, lubo bezwładnych, rozróżnień pomiędzy podmiotową a przedmiotową praktyczną koniecznością; czy dowód istnienia Boga, wysnuty z pojęcia istoty ze wszystkich najrzeczywistszej (z przypadkowości tego, co zmienne, i z niezbędności pierwszego sprawcy ruchu),—czy te dowody, wyszedłszy ze szkół, dostały się kiedykolwiek do ogółu i mogły wywrzeć na jego przekonania wpływ bodaj najmniejszy? A jeżeli tak się nie stało i jeżeli nigdy spodziewać się

tego nie można z powodu nieudolności zwykłego zdrowego rozsądku do tak subtelnej spekulacyi; natomiast, jeżeli co do pierwszej kwestyi, w każdym człowieku dostrzegalna właściwość jego natury, że doczesność (jako do zadań całego jego przeznaczenia niedostateczna) nigdy go nie może uczynić zadowolonym, budzi nadzieję życia przyszłego; co do drugiej, samo jasne przedstawienie obowiązków w przeciwieństwie do wszelkich uroszczeń skłonności—świadomość wolności, a wreszcie co do trzeciej, wspaniały porządek, piękność i przezorność, wszędzie w przyrodzie przeglądająca,—wiarę w mądrego i wielkiego stwórcę świata same przez się wywołać muszą, więc wzbudzić rozciągające się na ogół przekonanie, o ile ono polega na podstawach rozumowych: to owo mienie pozostaje nie tylko nienaruszonem, lecz raczej zyskuje na znaczeniu przez to, iż odtąd szkoły dostaną naukę, iżby sobie nie przypisywały jakiejś wyższej i dokładniejszej wiadomości w rzeczy dotyczącej ogólnego interesu ludzkiego, niż ta, do jakiej równie łatwo dojść może wielki (dla nas najgodniejszy szacunku) tłum, i żeby poprzestały jedynie na rozwijaniu tych powszechnie zrozumiałych a dla moralnego zamiaru wystarczających dowodzeń.

Zmiana więc dotyczy tylko zarozumiałych pretensyj szkół, któreby tutaj (jak skądinąd słusznie w wielu innych sprawach) chciałyby uchodzić za jedyne znawczynie i przechowywaczki prawd takich, z których dają ogółowi użytkować tylko, ale klucz do nich zatrzymują przy sobie: *quod mecum nescit, solus vult scire videri* [=czego nie wie tak jak i ja, to pragnie udać, że wie sam tylko]. Słuszniejszemu jednak wymaganiu filozofa spekulatywnego czyni się i tu zadość. Pozostaje on zawsze wyłącznym depozytaryuszem umiejętności pożytecznej dla ogółu, choć bez jego wiedzy, mianowicie krytyki rozumu, bo ta nigdy nie może stać się popularną, ale i być nią nie potrzebuje; ponieważ jak ludowi nie bardzo trafiają do

głowy delikatnie wyprzędzone dowodzenia o prawdach pożytecznych; tak też nie bardzo na myśl mu przychodzą równie subtelne przeciw nim zarzuty. Przeciwnie szkoła, jak każdy człowiek wznoszący się do spekulacyi, popadając nieuchronnie w jedno i drugie, zobowiązana jest, gruntownem zbadaniem praw rozumu spekulatywnego, raz nazawsze zaradzić zgorszeniu, które prędzej czy później w skutek sporów nawet narodowi musi się dać uczuć; zgorszeniu, w jakie bez krytyki nieuchronnie wikłają się metafizycy (a jako tacy w końcu i duchowni także), a potem sami fałszują nauki swoje. Krytyka tylko zdoła podciąć u korzenia materyalizm, fatalizm, ateizm, wolnomyślną niewiarę, marzycielstwo i zabobonność, mogące stać się szkodliwemi powszechnie, wreszcie także idealizm i sceptycyzm, niebezpieczne raczej dla szkół, bo do ogółu z trudnością dostać się zdolne. Gdy rządy uważają za potrzebne zajmować się i sprawami uczonych, to daleko stosowniej byłoby dla ich mądrej opieki nad umiejętnościami jak i nad ludźmi, żeby sprzyjały swobodzie krytyki takiej, przez którą jedynie opracowania rozumowe mogą twardy grunt znaleźć pod sobą, niż żeby popierały śmieszny despotyzm szkół, podnoszących głośny wrzask o niebezpieczeństwo publiczne, kiedy się rozdziera ich siatkę pajęczą, o której ogół nic nigdy nie wiedział i której zatraty nigdy też poczuć nie może.

Krytyka nie jest bynajmniej przeciwną dogmatycznemu trybowi postępowania rozumu w jego czystem poznaniu, jako umiejętności (gdyż ta musi być zawsze dogmatyczną t. j. ściśle dowodzącą z niewątpliwych zasad a priori), lecz jest przeciwną dogmatyzmowi, t. j. uroszczeniu pomyślnego załatwienia kwestyj za pomocą czystego poznania z pojęć (filozoficznych) według zasad, jakie oddawna ma w użyciu rozum, bez roztrząsania sposobu i prawa, na mocy których do nich doszedł. Dogmatyzm więc

jestto dogmatyczne postępowanie czystego rozumu bez uprzedniej krytyki własnego swego uzdolnienia. To przeciwstawienie nie myśli zgoła przemawiać na rzecz gadatliwej płytkości pod przywłaszczoną nazwą popularności, ani też na rzecz sceptycyzmu, załatwiającego się z metafizyką bardzo krótko; owszem, krytyka jest koniecznem uprzedniem przygotowaniem do wytworzenia gruntownej metafizyki jako umiejętności, która winna być nieodwołalnie dogmatyczną i w najściślejszem znaczeniu systematyczną, a więc w sposób szkolny (nie popularny) wykonaną; nie podobna bowiem odstąpić od wymania, jakie metafizyka spełnić obiecuje, żeby zadania swego dokonała całkiem a priori, więc z zupełnem zaspokojeniem rozumu spekulatywnego. W wykonaniu tedy planu, nakreślonego przez Krytykę, t. j. w przyszłym systemacie metafizyki, musimy pójść kiedyś za ścisłą metodą sławnego Wolfa, największego wśród wszystkich filozofów dogmatycznych, który po raz pierwszy dał przykład (a przez ten przykład stał się twórcą dotąd niewygasłego jeszcze ducha gruntowności w Niemczech), jak to prawidłowem ustaleniem zasad, jasnem określeniem pojęć, wypróbowaną ścisłością dowodów, unikaniem śmiałych skoków we wnioskowaniach należy się skierować na bezpieczną drogę umiejętności. Dlatego właśnie był on wybornie przysposobiony, by taką umiejętność, jak metafizyka, na tę drogę wprowadzić, gdyby pomyślał był przedewszystkiem uprzątnąć sobie pole za pomocą krytyki narzędzia, to jest samegoż czystego rozumu. Brak ten jednak przypisać trzeba nie tyle Wolfowi, ile raczej dogmatycznemu sposobowi myślenia jego epoki; i co do tego filozofowie tak jego czasów, jak i wszystkich poprzednich, nic sobie wzajem nie mają do wyrzucenia. Ci, co odrzucają zarówno jego metodę a równocześnie także postępowanie Krytyki czystego rozumu, nie mogą mieć nic innego na myśli, tylko zupełne pozbycie się

więzów umiejętności, przemienienie pracy w zabawę, pewności w mniemanie, a filozofii w filodoksyę.[7]

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

Co do wykładu atoli wiele jest jeszcze do zrobienia; i tu starałem się w tem drugiem wydaniu wprowadzić poprawki, które mają zaradzić już-to niewłaściwemu rozumieniu Estetyki, zwłaszcza co do pojęcia czasu, już-to niejasności wywodu pojęć rozsądkowych, już-to rzekomemu brakowi dostatecznej oczywistości w dowodzeniu zasad czystego rozsądku,

już-to nakoniec fałszywemu tłomaczeniu paralogizmów, zarzucanych psychologii rozumowej. Do tego miejsca (mianowicie tylko do końca pierwszego rozdziału dyalektyki transcendentalnej), lecz nie dalej rozciągają się poczynione przeze mnie zmiany w wykładzie,* ponieważ i czas był za krótki i co do re-

* Właściwem pomnożeniem, ale tylko w sposobie dowodzenia, nazwałbym to jeno, w którem podałem nowe odparcie psychologicznego idealizmu, oraz ścisły (i jak sądzę, jedynie możliwy) dowód przedmiotowej rzeczywistości oglądu zewnętrznego. Chociażby poczytywano idealizm ze względu na istotne cele metafizyki za całkiem niewinny (jakim w rzeczy samej nie jest); to jednak zawsze pozostanie zgorszeniem filozofii i powszechnego zdrowego rozsądku, że istnienie rzeczy pozewnątrz nas (od których przecie bierzemy cały materyał do poznań, nawet dla naszego zmysłu wewnętrznego) musimy przyjmować tylko na wiarę i że nie potrafimy przeciwstawić dostatecznego dowodu, jeżeli komuś przyjdzie do głowy zwątpienie o niem wyrazić. Ponieważ w wyrażeniach znajduje się pewna niejasność, proszę więc zmienić ów okres w ten sposób: „*Ten trwały czynnik jednak nie może być we mnie oglądem. Wszystkie bowiem określniki mojego istnienia, dające się we mnie odnaleźć, są to wyobrażenia i jako takie wymagają same wyróżnionego od siebie trwałego pierwiastku, względnie do którego mogłaby zostać określona ich przemiana, a więc i moje istnienie w czasie, w którym one przemianie ulegają.*“ Przeciwko temu dowodowi powiedzą pewnie: jestem przecie bezpośrednio świadom tego tylko, co jest we mnie, mianowicie mojego wyobrażenia rzeczy zewnętrznych; a zatem pozostanie wciąż niedowiedzionem, czy coś odpowiadającego mu poza mną istnieje, czy nie. Ależ ja przecie jestem świadom mego istnienia w czasie (a więc i możności określenia go w tym czasie) wskutek doświadczenia wewnętrznego, a to znaczy coś więcej niż być świadomym tylko swego wyobrażenia, równa się zaś empirycznej świadomości mego istnienia, które daje się określić jedynie przez odniesienie do czegoś, co, związane z moją egzystencyą, jest przecież poza mną. Ta świadomość mego istnienia w czasie jest tedy identycznie związana ze świadomością stosunku do czegoś poza mną; jest więc doświadczeniem a nie urojeniem, zmysłem a nie wyobraźnią, czemś, co nierozłącznie wiąże zewnętrzność z moim zmysłem wewnętrznym; gdyż zmysł zewnętrzny już sam w sobie jest odniesieniem oglądu do czegoś rzeczywistego poza mną; a jego realność, w różnicy od urojenia, polega tylko na tem, że się on nierozłącznie wiąże z samem wewnętrznem doświadczeniem jako warunek jego możliwości;—co właśnie tutaj się dzieje. Gdybym z umysłową świadomością mego istnienia, w wyobrażeniu: Jestem, które towarzyszy wszystkim moim sądom i czyn-

szty nie napotkałem niezrozumienia u znających się na rzeczy i bezstronnych oceniaczy, którzy, choć ich tu nie wymieniam z należną im pochwałą, odnajdą sami w odpowiednich miejscach uwzględnione przeze mnie napomnienia swoje.

Z tem wszakże ulepszeniem łączy się pewna mała strata dla czytelnika, strata, której niepodobna było uniknąć, nie chcąc robić książki zbyt grubą. Mianowicie różne wywody, które nie należą wprawdzie zasadniczo do wyczerpania całości, lecz których en i ów czytelnik nie bardzo chciałby być pozba-

---

ościom rozsądku mógł złączyć zarazem określenie mego istnienia przez u m y s ł o w e o g l ą d a n i e; to wówczas dla tego określenia nie byłaby koniecznie potrzebną świadomość stosunku do czegoś poza mną. Otóż owa umysłowa świadomość idzie wprawdzie przodem, lecz wewnętrzne oglądanie, w którem moje istnienie może być jedynie określonem, jest zmysłowe i związane z warunkiem czasu; a to określenie, więc i samo doświadczenie wewnętrzne, zależy od czegoś trwałego, czego we mnie niema, a zatem jest tylko w czemś poza mną, wobec czego ja muszę się rozważać jako zostający w stosunku: i tym sposobem, ażeby możliwem było doświadczenie wogóle, koniecznie łączyć się musi realność zmysłu zewnętrznego z realnością wewnętrznego: to znaczy: jestem z jednakową pewnością świadom tego, że poza mną istnieją rzeczy, które na mój zmysł działają, jak jestem świadom, iż ja sam istnieję określony w czasie. Jakim zaś danym oglądom odpowiadają rzeczywiście przedmioty poza mną, należąc tem samem do z m y s ł u z e w n ę t r z n e g o, któremu je przypisać trzeba a nie wyobraźni; to należy rozstrzygać według prawideł, służących do wyróżnienia doświadczenia wogóle (nawet wewnętrznego) od urojenia, przyczem zawsze podstawą będzie twierdzenie, że doświadczenie zewnętrzne rzeczywiście istnieje. Można do tego dodać jeszcze następną uwagę: wyobrażenie o czemś t r w a ł e m w istnieniu nie jest tem samem co w y o b r a ż e n i e t r w a ł e: gdyż ono może być bardzo ruchome i zmienne, jak wszystkie nasze wyobrażenia, nawet wyobrażenie materyi, ale odnosi się do czegoś trwałego, co musi być zatem rzeczą od wszystkich moich wyobrażeń wyróżnioną i zewnętrzną, której egzystencya zawarta jest koniecznie w o k r e ś l e n i u mojego własnego istnienia i wraz z tem określeniem, tworzy jedno-jedyne doświadczenie, któreby nawet wewnętrznie się nie przejawiło, gdyby nie było (po części) zarazem zewnętrznem. J a k to się dzieje? tego dokładniej wyjaśnić niepodobna, tak samo jak tego, jakim sposobem wogóle pomyśleć możemy coś trwającego w czasie, czego spółbytność z kolejnem przemijaniem wytwarza pojęcie zmiany.

wionym, jako skądinąd użytecznych w innym zakresie, musiałem wyrzucić lub podać w skróconym wykładzie, by zrobić miejsce dla nowego i, jak się spodziewam, teraz dostępnego przedstawienia rzeczy. Przedstawienie to co do twierdzeń a nawet ich dowodzeń nie zmienia nic; lecz w metodzie wykładu tu i owdzie tak się różni od dawniejszego, iż go przez proste wstawki dokonać nie było podobna. Tę drobną stratę, dającą się zresztą powetować wedle upodobania przez porównanie z pierwszem wydaniem, wynagrodzi, jak sądzę, i to z zyskiem, większa zrozumiałość.

W różnych ogłoszonych przez siebie pismach (już to przy sposobności oceniania niektórych książek, już to w osobnych rozprawach) zauważyłem z wdzięcznem zadowoleniem, że duch gruntowności nie zamarł w Niemczech, tylko zakrzyczany został na czas krótki modnym tonem geniuszkowatej swobody w myśleniu, i że cierniste ścieżki Krytyki, wiodące do szkolnej wprawdzie, lecz w tym charakterze jedynie trwałej a więc najniezbędniejszej umiejętności czystego rozumu, nie odstraszyły dzielnych a jasnych głów od zajęcia się nią, dla jej opanowania. Tym zasłużonym mężom, tak szczęśliwie łączącym z gruntownością myśli jeszcze talent przejrzystego wykładu (którego ja sobie przyznać nie mogę), pozostawiam wykończenie mojej pracy, tu i owdzie ułomnej jeszcze pod tym względem; bo w takim wypadku zostać odpartym nie stanowi niebezpieczeństwa zgoła, lecz raczej być niezrozumianym. Co do mnie nie mogę odtąd wdawać się w prowadzenie sporów, jakkolwiek starannie baczyć będę na wszystkie wskazówki, czy to od przyjaciół czy od przeciwników wychodzące, aby je odpowiednio zużytkować w przyszłem obrobieniu systematu tej propedeutyki. A ponieważ wśród tych prac jużem się dość głęboko nachylił ku starości (w tym miesiącu ku sześćdziesiątemu czwartemu rokowi), muszę więc oszczędnie

1787

szafować czasem, jeśli mam wykonać swój plan opracowania metafizyki zarówno przyrody jak obyczajów, na potwierdzenie trafności Krytyki rozumu spekulatywnego oraz praktycznego; rozjaśnienia zaś ciemności w tem dziele początkowo ledwie podobnych do ominięcia, jak nie mniej obrony całości oczekiwać będę od tych zasłużonych mężów, którzy ją objęli na własność. [8] W poszczególnych miejscach daje się szczypać każdy wykład filozoficzny (gdyż nie może wystąpić tak opancerzonym jak matematyczny), lubo przy tem uczłonkowanie systematu, rozważanego jako całość, na najmniejsze nie naraża się niebezpieczeństwo; ale ażeby się w niem rozpatrzyć, kiedy jest nowe, nieliczni tylko mają odpowiednią sprawność ducha, a jeszcze nieliczniejsi ochotę, gdyż dla nich wszelka nowość okazuje się niedogodną. W każdem też piśmie, zwłaszcza rozwijającem się w formie mowy swobodnej, wyrywając poszczególne miejsca z ich właściwego miejsca i zestawiając je ze sobą, dają się wyłowić pozorne sprzeczności, które w oczach tego, co się spuszcza na cudzą ocenę, rzucają niekorzystne światło na dzieło; ale temu, kto owładnął ideą całości, bardzo są łatwe do rozwikłania. Jeżeli jednak teorya ma twardy grunt pod sobą, to działanie i przeciwdziałanie, zagrażające jej zrazu wielkiem niebezpieczeństwem, z czasem do tego jeno posłużą, by jej nierówności wygładzić, a gdy się nią zajmą mężowie, odznaczający się bezstronnością, światłem i prawdziwą popularnością, nadać jej niebawem elegancyę pożądaną.

Królewiec, w kwietniu 1787.

WSTĘP.

I.

O różnicy między poznaniem czystem a empirycznem.

Żadnej niema wątpliwości, że całe poznanie nasze zaczyna się wraz z doświadczeniem;[9] bo czemże innem mogłaby władza poznawcza zostać pobudzoną do działania, gdyby nie dokonywały tego przedmioty, które dotykają *[rühren]* zmysłów naszych i już to same wytwarzają wyobrażenia, już to wprawiają w ruch naszą działalność rozsądkową, by je porównywała, łączyła lub oddzielała i w ten sposób przerabiała surowe tworzywo *[materyał, Stoff]* wrażeń zmysłowych na poznanie przedmiotów, zwane doświadczeniem? Co do czasu zatem żadne poznanie w nas nie powstaje przed doświadczeniem a wszelkie z niem się poczyna.

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

Nastręcza się zatem pytanie, wymagające co najmniej dokładniejszego zbadania, nie zaś natychmia-

stowego załatwienia według pierwszych pozorów, mianowicie, czy istnieje takie poznanie, niezależne od doświadczenia, a nawet od wszelkich wrażeń zmysłowych? Takie poznania nazywają poznaniami a priori [10] i odróżniają je od empirycznych, mających swe źródła a posteriori, to jest w doświadczeniu.

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

W dalszym tedy ciągu przez poznania a priori nie takie rozumieć będziemy, które powstają niezależnie od tego lub owego doświadczenia, ale wręcz niezależne od wszelkiego doświadczenia. Przeciwstawne im są poznania empiryczne czyli takie, które możliwemi są tylko a posteriori t. j. w skutek doświadczenia. Zpomiędzy poznań a priori czystemi nazywają się te, w których niema żadnej przymieszki empirycznej. Tak np. twierdzenie: każda zmiana ma swoją przyczynę, jest wprawdzie twierdzeniem a priori, ale nie czystem, ponieważ zmiana jest to pojęcie, które z doświadczenia tylko wydobyć można.

† [W wielu wydaniach znajdujemy tu mylne wyrażenie: „całkowicie a posteriori“].

II.

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

Chodzi tu o cechę, po którejbyśmy mogli napewno wyróżnić czyste poznanie od empirycznego. Uczy nas wprawdzie doświadczenie, że coś ma takie a takie własności, ale nie uczy, że innem być-by nie mogło. Otóż jeżeli *popierwsze* znajdzie się twierdzenie, które pomyśleć można tylko wraz z jego koniecznością, to jest ono sądem a priori; a jeżeli nadto nie jest wyprowadzonem z żadnego innego prócz takiego, które znowuż samo ma znamię konieczności, to jest wręcz a priori. *Powtóre*: Doświadczenie nigdy nie nadaje swoim sądom prawdziwej czyli ścisłej powszechności, tylko umowną i porównawczą (przez indukcyę), tak że właściwie znaczyć to musi: o ile dotąd zauważyliśmy, niema żadnego wyjątku od tego czy owego prawidła. Jeżeli więc sąd jakiś pomyślimy w ścisłej jego powszechności, to jest tak, że nie dopuszczamy żadnego zgoła wyjątku, to nie jest on wywiedziony z doświadczenia, lecz ma doniosłość wręcz a priori. Empiryczna zatem powszechność jest tylko dowolnem stopniowaniem doniosłości od takiej, która obejmuje większą część wypadków, do takiej, która obejmuje wszystkie, jak np. w zdaniu: wszystkie ciała są ciężkie. Natomiast gdzie ścisła powszechność należy do istoty sądu, tam wskazuje ona odrębne źródło poznawcze tegoż sądu, mianowicie władzę poznawania a priori. A więc konieczność i ścisła powszechność są to niezawodne znamiona poznania a priori i nierozłącznie do siebie wzajem należą. Atoli ponieważ przy ich użyciu łatwiej jest niekiedy wykazać przypadkowość w sądach,

niż ich empiryczne ograniczenie; † albo też ponieważ czasami bardziej przekonywającem bywa wykazać nieograniczoną powszechność, nadaną przez nas pewnemu sądowi, niż jego konieczność: przeto lepiej jest posługiwać się osobno owemi dwoma wspomnianemi sprawdzianami, bo każdy z nich sam przez się jest niezawodny.

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

† [Idąc za wskazówką E. Adickesa, przestawiłem tu części zdania, ponieważ sens tego wymaga. Powszechnie czyta się w tem miejscu: „Weil es aber im Gebrauche derselben bisweilen leichter ist, die empirische Beschränktheit *derselben*, als die Zufälligkeit in den Urtheilen ... zu zeigen.“]

poznawczej wraz z jego znamionami jako fakt przedstawili.

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

† [Zamiast tych dwu pierwszych rozdziałów wstępu, znajduje się w pierwszem wydaniu, gdzie wstęp ma tylko dwie części (I. Idea filozofii transcendentalnej, II. Podział filozofii transcendentalnej), następny króciutki wykład: „Doświadczenie jest bezwątpienia pierwszym wytworem, jaki uskutecznia nasz rozsądek, opracowując surowy materyał wrażeń zmysłowych. Właśnie przez to jest ono pierwszem oświeceniem, a w dalszym rozwoju tak niewyczerpanem w nowem nauczaniu, że złączone razem życie wszystkich przyszłych pokoleń nigdy nie poczuje braku nowych wiadomości, jakie mogą być na tym gruncie zebrane. Mimo to nie jest ono bynajmniej jedynem polem, na któremby nasz rozsądek dał się zamknąć. Powiada nam ono wprawdzie, że coś istnieje, ale nie powiada, że tak koniecznie a nie inaczej być musi. Dlatego też nie daje nam wcale prawdziwej powszechności, a rozum, który takich właśnie poznań wielce jest żądny, bywa przez nie raczej drażniony niż zaspakajany. Otóż takie powszechne poznania, mające zarazem cechę konieczności wewnętrznej, muszą być od doświadczenia niezależne, jasne same przez się i pewne; nazywają je tedy poznaniami a priori; gdy przeciwnie to, co zapożyczonem jest tylko, jak to powiadają, od doświadczenia, poznaje się jeno a posteriori czyli empirycznie. Otóż okazuje się, co jest niezmiernie godne uwagi, że nawet wśród naszych doświad-

III.

Filozofia potrzebuje umiejętności, któraby określiła możliwość, zasady i obszar wszelkich poznań a priori.

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

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

Temi nieuchronnemi zagadnieniami samego czystego rozumu są: Bóg, Wolność i Nieśmiertel-

czeń płączą się poznania, które muszą mieć początek a priori i które może do tego jeno służą, by zaprowadzić łączność między naszemi wyobrażeniami zmysłowemi. Albowiem, kiedy się nawet z wyobrażeń usunie wszystko, co zawdzięczamy zmysłom, to pozostają przecie jeszcze pewne pierwotne pojęcia i z nich zrodzone sądy, które musiały powstać całkiem a priori, niezależnie od doświadczenia, ponieważ one-to sprawiają, że o przedmiotach, ukazujących się zmysłom, można więcej powiedzieć (a przynajmniej sądzimy, że możemy powiedzieć), niżby nauczyć zdołało samo doświadczenie, i że owe twierdzenia zawierają w sobie prawdziwą powszechność i ścisłą konieczność, jakich nie może dostarczyć samo empiryczne poznanie.“]

ność. Umiejętność zaś, której zadanie ostateczne, przy użyciu wszystkich środków przygotowawczych, zmierza właściwie tylko do rozwiązania tych zagadnień, nazywa się metafizyką, a jej postępowanie jest z początku dogmatyczne, to znaczy, podejmuje się ona wykonania, pewna siebie, nie roztrząsnąwszy wprzódy, czy rozum podoła lub nie podoła tak wielkiemu przedsięwzięciu. †

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

† [Ustęp od słów: „Temi nieuchronnemi zagadnieniami“— do: „tak wielkiemu przedsięwzięciu“ jest dodatkiem drugiego wydania.]

Matematyka daje nam świetny przykład, jak daleko, niezależnie od doświadczenia, zajść możemy w poznaniu a priori. [11] Otóż ona zajmuje się przedmiotami i poznaniami dopóty jeno, dopóki się one dają przedstawiać przez unaocznienie. Okoliczność ta jednak łatwo uchodzi uwagi, gdyż unaocznienie w myśli może być dane nawet a priori, a stąd ledwie się wyróżnia od czystego jeno pojęcia. Ujęty takim dowodem potęgi rozumu, popęd do rozszerzenia poznań nie widzi zgoła żadnych granic. Leciutki gołąb, przeszywający swobodnym lotem powietrze, czujący przecież jego opór, mógłby powziąć wyobrażenie, że mu się daleko lepiej jeszcze powiedzie w przestrzeni bezpowietrznej. Podobnie Platon porzucił świat zmysłowy, stawiający rozsądkowi tak ciasne obręby, i puścił się poza jego granice, na skrzydłach idej, w próżną przestrzeń czystego rozsądku. Nie spostrzegł, że wysiłkami swojemi nie toruje sobie wcale drogi, gdyż nie miał żadnego oparcia, niby podstawy, na którejby mógł się wyprostować i przy której mógłby sił swych użyć, ażeby ruszyć z miejsca rozsądek. Zwykły to jednak los rozumu ludzkiego w zakresie spekulacyi, że wykończa swoją budowlę jak można najrychlej i potem dopiero zastanawia się, czy też fundament dobrze został położony. A wtedy wyszukuje się najróżnorodniejszych ubarwień, by wlać w nas otuchę co do jego doskonałości; lub też by zgoła odrzucić takie spóźnione i niebezpieczne badanie. Co nas wszakże podczas budowy uwalnia od wszelkiej troski i podejrzliwości i schlebia nam pozorną gruntownością, to rzecz następna. Wielki, a może największy dział zajęcia rozumu naszego polega na rozczłonkowywaniu pojęć, jakie o przedmiotach już mamy. To dostarcza nam mnóstwa poznań, które, chociaż są poprosu tylko wyjaśnieniami czy tłomaczeniami tego, co się w pojęciach naszych (lubo w sposób splątany jeszcze) już myślowo zawierarało, bywają cenione narówni z nowemi wiadomościa-

mi przynajmniej co do formy, jakkolwiek co do materyi czyli treści nie rozszerzają wcale posiadanych przez nas pojęć, tylko je na części rozkładają. A że z tego postępowania wynika rzeczywiste poznanie a priori, dające się bezpiecznie i pożytecznie rozwijać, rozum więc pod tym pozorem przemyca, nie spostrzegając tego nawet, twierdzenia całkiem innego rodzaju, w których do danych pojęć dołącza całkiem obce i to apryoryczne, lubo nie wiadomo, jak on do nich dociera, i lubo takie pytanie zgoła nawet na myśl nam nie przychodzi.

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

IV.

O różnicy między sądami analitycznemi a syntetycznemi. [12]

We wszystkich sądach, w których występuje stosunek podmiotu do orzeczenia (rozważamy tu tylko sądy twierdzące, gdyż potem łatwo to zastosować do przeczących), stosunek ten dwojakim sposobem wyrazić się może. Albo orzeczenie B należy do podmiotu A jako coś, co w tem pojęciu A (w sposób utajony) jest zawarte; albo też B leży całkiem poza pojęciem A, chociaż się znajduje z niem w związku. W pierwszym wypadku nazywam sąd analitycznym, w drugim—syntetycznym. Sądy analityczne (twierdzące) są to więc takie, w których połączenie orzeczenia z podmiotem pomyślane zostało na mocy tożsamości; takie zaś, w których połączenie to pomyślane zostało bez utożsamienia, nazywam syntetycznemi. Pierwsze możnaby nazwać także sądami wyjaśniającemi, drugie sądami rozszerzającemi, ponieważ tamte przez orzeczenie nic nie dodają do pojęcia podmiotu, tylko je przez rozczłonko-

wanie dzielą na pojęcia częściowe, które w niem już były (choć sposobem powikłanym) pomyślane; gdy tymczasem sądy syntetyczne do pojęcia podmiotu dodają orzeczenie, które w niem nie było pomyślane i żadnem rozczłonkowywaniem nie mogłoby z niego być wydobytem. Naprzykład, kiedy powiadam: wszystkie ciała są rozciągłe, jestto sąd analityczny; ponieważ nie potrzebuję wychodzić poza pojęcie, jakie mam o ciele, by odnaleźć rozciągłość jako z niem połączoną, lecz tylko pojęcie to rozczłonkować, t. j. uświadomić sobie jeno tę rozmaitość, jaką w niem zawsze myślą upatruję, by napotkać tu owo orzeczenie. Jestto zatem sąd analityczny. Przeciwnie, kiedy powiadam: wszystkie ciała są ciężkie, to orzeczenie jest tu czemś zupełnie innem od tego, co mam w samem pojęciu ciała wogóle. Dodaniem takiego orzeczenia tworzy się więc sąd syntetyczny.

Sądy doświadczalne, jako takie, są wszystkie syntetyczne. Byłoby bowiem niedorzecznem opierać sąd analityczny na doświadczeniu, gdyż nie potrzebuję zgoła wychodzić poza swoje pojęcia, aby powziąć sąd, a więc świadectwo doświadczenia jest mi zbyteczne. Że ciało jest rozciągłe—to twierdzenie, pewne a priori, nie zaś sąd doświadczalny. Zanim bowiem przejdę do doświadczenia, mam już wszystkie warunki do mego sądu w pojęciu, z którego mogę na mocy zasady sprzeczności wydobyć jeno orzeczenie a przez to zarazem uświadomić sobie konieczność sądu, o której doświadczenie nawet-by mnie nie pouczyło. Przeciwnie, jakkolwiek w pojęcie ciała wogóle nie włączam orzeczenia ciężkości, to przecież owo pojęcie oznacza przedmiot doświadczenia jedną jego częścią, do której mogę zatem dodać jeszcze inne części tegoż doświadczenia, jakgdyby należały do pierwszej. Mogę pojęcie ciała poznać poprzednio analitycznie za pomocą cech rozciągłości, nieprzenikliwości, kształtu i t. p., które wszystkie zamykają się w tem pojęciu. Otóż rozszerzam swoje poznanie i o-

glądając się na doświadczenie, z którego wydobyłem to pojęcie ciała, spostrzegam, że ciężkość zawsze się wiąże z powyższemi cechami, i dodaję ją syntetycznie jako orzeczenie do owego pojęcia. A zatem na doświadczeniu-to opiera się możliwość syntezy orzeczenia ciężkości z pojęciem ciała, ponieważ oba pojęcia, chociaż się nie zawierają jedno w drugiem, należą jednakże, lubo w sposób przypadkowy, do siebie, jako części pewnej całości, mianowicie doświadczenia, które jest również syntetycznem połączeniem oglądów. †

Lecz w sądach syntetycznych a priori brak zupełnie tego środka pomocniczego. Kiedy mam wyjść poza pojęcie A, by uznać pojęcie B jako z niem związane, czemże jest to, na czem się wspieram i na czem synteza staje się możliwą? kiedy nie mam tu możności rozejrzenia się za tem na polu doświadczenia. Weźmy zdanie: Wszystko, co się dzieje, ma swoją

† [Zamiast ustępu: „Sądy doświadczalne, jako takie.... syntetycznem połączeniem oglądów“ jest w pierwszem wydaniu, co następuje:

„Otóż widać stąd: 1) że przez sądy analityczne poznanie nasze wcale się nie rozszerza, tylko pojęcie, jakie już mam, zostaje rozłożone i memu rozumieniu uprzystępnione; 2) że przy sądach syntetycznych oprócz pojęcia podmiotu muszę mieć jeszcze coś innego (x), na czem opiera się rozum, aby uznać orzeczenie, w owem pojęciu nie zawarte, za należące do niego.

„Wobec sądów empirycznych czyli doświadczalnych nie ma się w tej mierze trudności żadnej. Bo to x jest całkowitem doświadczeniem co do przedmiotu, o jakim myślę w pojęciu A, stanowiącem część jeno tego doświadczenia. Chociaż bowiem w pojęcie ciała wogóle nie włączam orzeczenia ciężkości, oznacza ono jednak całkowite doświadczenie zapomocą jednej jego części, do której zatem mogę dodać inne jeszcze części tegoż samego doświadczenia, jako należące do pierwszej. Mogę pojęcie ciała poznać poprzednio analitycznie zapomocą cech rozciągłości, nieprzenikliwości, kształtu i t p., które wszystkie zamykają się w tem pojęciu. Otóż rozszerzam swoje poznanie i oglądając się na doświadczenie, z którego wydobyłem to pojęcie ciała, spostrzegam, że ciężkość zawsze się wiąże z powyższemi cechami. Doświadczeniem tedy jest owo x, które leży za pojęciem A, i na którem opiera się możliwość syntezy orzeczenia ciężkości B z pojęciem A.“]

przyczynę. W pojęciu czegoś, co się dzieje, myślę wprawdzie o istnieniu, przed którem czas upływa i t.p. a stąd dają się wyprowadzić sądy analityczne. Ale pojęcie przyczyny leży całkowicie poza owem pojęciem i zapowiada coś odmiennego od tego, co się dzieje, a więc wcale się nie zawiera w tem drugiem wyobrażeniu. Jakim tedy sposobem mogę wypowiadać coś zupełnie odmiennego od tego, co się dzieje wogóle, i uznawać pojęcie przyczyny, chociaż w tamtem nie zawarte, za należące do niego i to nawet koniecznie należące? Czemże tu jest to nieznane x, na którem rozum się wspiera, jeśli sądzi, że poza pojęciem A odnajdzie obce mu orzeczenie B, które pomimo to poczytuje za związane z niem? Nie może to być doświadczenie, ponieważ przytoczona zasada dodaje drugie wyobrażenie do pierwszego, nie tylko przypisując mu większą powszechność, lecz także konieczność, a więc całkiem a priori i z samych jedynie pojęć. Otóż właśnie na takich twierdzeniach syntetycznych, to jest rozszerzających, polega całe zadanie naszego spekulatywnego poznania a priori, gdyż analityczne są wprawdzie niesłychanie ważne i potrzebne, ale po to jeno, by osiągnąć taką wyraźność pojęć, jakiej wymagamy do bezpiecznej i rozległej syntezy, jako do zdobyczy rzeczywiście nowej.

V. †

We wszystkich umiejętnościach teoretycznych rozumu mieszczą się sądy syntetyczne jako zasady.

1. Sądy matematyczne wszystkie są syntetyczne. Twierdzenie to uszło, zdaje się, uwagi dotychczasowych roztrząsaczy rozumu ludzkiego, a na-

† [Rozdział V i VI dodał Kant dopiero w drugiem wydaniu. W pierwszem zamiast nich znajdują się zdania, stanowiące przejście

wet wprost sprzeciwia się wszystkim ich zapewnieniom, chociaż jest nieodparcie pewnem, a w zastosowaniu bardzo ważnem. Przekonawszy się bowiem, że wnioski matematyków wszystkie wysnuwają się wedle prawa sprzeczności (czego wymaga przyroda każdej pewności apodyktycznej); wmówiono więc sobie, że i same zasady poznajemy na mocy prawa sprzeczności; a w tem się mylono; bo zdanie syntetyczne może być istotnie utworzone wedle prawa sprzeczności, lecz tym tylko sposobem, iż przybierze się jakieś inne zdanie syntetyczne, z którego można tamto wywnioskować,—nigdy zaś samo przez się.

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

Wolnoby zrazu pomyśleć, że twierdzenie: $7+5=12$ jest tylko sądem analitycznym, wynikającym z pojęcia sumy siedmiu i pięciu według prawa sprzeczno-

do VII rozdziału wydania 2-go: „Kryje się tu więc pewna tajemnica,* której wyjawienie może jedynie uczynić pewnym i niezawodnym postęp na bezgranicznem polu czystego poznania rozsądkowego, mianowicie wykryć z należytą powszechnością podstawy możliwości sądów syntetycznych a priori. wyświetlić warunki, umożliwiające każdy ich gatunek i całe to poznanie (stanowiące osobny dla siebie rodzaj) w pewnym całokształcie według pierwotnych źródeł, podziałów, obszaru, i granic oznaczyć nie pobieżnym jeno zarysem, lecz określić całkowicie i w sposób dla wszelakiego użytku dostateczny. Tyle tymczasowo o właściwości znamionującej sądy syntetyczne.“]

* [„Gdyby któremu z dawnych przyszło było na myśl choćby zadać jeno to pytanie, toby się ono potężnie opierało wszystkim aż do naszych czasów systematom czystego rozumu i oszczędziło tyle próżnych prób, podejmowanych na ślepo, bez wiedzy o tem, z czem się ma właściwie do czynienia.]

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

Podobnież żadne zasadnicze twierdzenie czystej geometryi nie jest analityczne. Że linia prosta pomiędzy dwoma punktami jest najkrótszą—to zdanie syntetyczne. Moje bowiem pojęcie o tem, co proste, nie mówi mi nic o wielkości, lecz jedynie tylko o jakości. Pojęcie więc czegoś najkrótszego jest tu dodanem i nie może być wydobyte z pojęcia linii prostej za pomocą żadnego rozczłonkowywania. Trzeba tedy wziąć i tu na pomoc unaocznienie, bo tylko za jego pośrednictwem umożliwia się synteza.

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

2. Przyrodoznawstwo (Fizyka) mieści w sobie sądy syntetyczne a priori jako zasady. Przytoczę jeno parę zdań dla przykładu, jakoto, że we wszystkich zmianach świata cielesnego ilość materyi pozostaje niezmienną, albo że w każdem udzielaniu się ruchu działanie i przeciwdziałanie zawsze muszą być sobie równe. W obu tych zdaniach widoczną jest nie tylko konieczność, a więc ich początek apryoryczny, ale i to także, że są sądami syntetycznemi. W pojęciu bowiem materyi nie myślę o jej trwałości, lecz tylko o jej obecności w przestrzeni przez wypełnienie tejże. Wychodzę więc rzeczywiście poza pojęcie materyi, by coś a priori do

† [Cały prawie ustęp o sądach matematycznych wszedł do 2-go wyd. „Krytyki“ z „Prolegomenów“ Kanta. Zob. przekład polski tego dziełka, przez R. Piątkowskiego, str. 16—18.]

niego dodać w myśli, czego w niem nie pomyślałem. Zdanie to nie jest tedy analitycznem, ale syntetycznem, a jednak pomyślanem a priori;—i tak też jest we wszystkich innych twierdzeniach czystej części Przyrodoznawstwa.

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

VI.

Ogólne zadanie czystego rozumu.

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

Jakim sposobem mogą powstawać sądy syntetyczne a priori?

Że metafizyka znajdowała się dotychczas w tak chwiejnym stanie niepewności i sprzeczności, przypisać to należy tej tylko przyczynie, że tego zadania nie przywołano sobie wcześniej na myśl, a może nawet i różnicy między sądami analitycznemi a syntetycznemi. Od spełnienia zadania tego lub też od przekonywającego dowodu, że owa możliwość, którą żąda ono poznać wyraźnie, wcale nie istnieje naprawdę, zależy byt lub upadek metafizyki. Dawid Hume, [13] który zpośród wszystkich filozofów najbardziej się przybliżył do tego zadania, lecz nie obmyślił go w sposób należycie określony i w jego powszechności, zatrzymawszy się jeno przy syntetycznem zdaniu o związku skutku ze swoją przyczyną *(principium causalitatis)*, sądził, iż wykazał, że takie zdanie a priori jest całkiem niemożliwe. Wedle jego wniosków wszystko, co nazywamy metafizyką, byłoby prostem omamieniem rzekomego rozumowego myślenia o tem, co wistocie zapożyczone jeno zostało z doświadczenia a wskutek nałogu nabrało pozoru konieczności. Do takiego zapatrywania, burzącego wszelką czystą filozofię, nigdyby on nie był doszedł, gdyby miał był przed oczyma nasze zadanie w jego powszechności; zrozumiałby bowiem, że wedle jego dowodzenia nie mogłaby istnieć także czysta matematyka, ponieważ ta zawiera niewątpliwie twierdzenia syntetyczne a priori; a od takiego poglądu uchroniłby go pewnie jego zdrowy rozsądek.

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

Jakim sposobem może powstać czysta matematyka?

Jakim sposobem może powstać czyste przyrodoznawstwo?

Co do tych umiejętności, ponieważ rzeczywiście są one dane, można nader stosownie pytać: jakim

sposobem są one możliwe, bo że możliwemi być muszą, dowodzi tego ich rzeczywiste istnienie.* Ale co się tyczy metafizyki, to dotychczasowy jej lichy rozwój oraz ta okoliczność, że o żadnej dotąd nam przedłożonej co do najistotniejszego punktu jej celu nie można powiedzieć, jakoby rzeczywiście istniała,— sprawiają, iż każdemu słusznie nasunąć się musi wątpliwość, czy jest możliwa.

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

I o niej tedy jawi się pytanie:

Jakim sposobem może powstać metafizyka jako skłonność przyrodzona?

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

Atoli, ponieważ przy wszystkich dotychczasowych próbach odpowiedzi na te naturalne pytania,

* Co do czystego przyrodoznawstwa, możnaby jeszcze mieć wątpliwości. Atoli dość się rozpatrzyć w rozmaitych twierdzeniach, napotykanych na początku właściwej fizyki empirycznej, jako to o stałej ilości materyi, o bezwładności, równości działania i przeciwdziałania i t. d., a rychło nabierze się przeświadczenia, że one tworzą: *physicam puram* (lub: *rationalem)*, która zaiste zasługuje na to, by ją oddzielnie rozważać jako osobną umiejętność w ciasnym czy szerokim, ale bądźcobądź w całym jej zakresie.

np. czy świat ma początek czy też jest od wieków? i t. p. zachodziły wciąż nieuchronne sprzeczności; nie można zatem poprzestać na samej przyrodzonej skłonności do metafizyki, t. j. na czystej władzy rozumowej, z której bądźcobądź wyrasta jakaś metafizyka (mniejsza o to jaka); lecz trzeba odszukać możliwość dojścia z nią do jakiejś pewności czy to wiedzy czy też nie-wiedzy o przedmiotach, to jest możliwość albo rozstrzygnięcia jej pytań o przedmiotach, albo też o mocy lub nie-mocy rozumu wydawania o nich sądu; a więc o możności bezpiecznego rozszerzenia naszego czystego rozumu lub też o oznaczenie mu określonych i niewątpliwych obrębów. To ostatnie pytanie, wypływające z powyższego powszechnego zadania, byłoby więc takie:

Jakim sposobem może powstać metafizyka jako nauka?

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

Umiejętność ta nie może też mieć wielkiej odstraszającej objętości, ponieważ zatrudnia się nie przedmiotami rozumu, których rozmaitość jest nieskończona, lecz tylko sama sobą; zagadnieniami, wydobywającemi się z własnego jej łona, nasuwanemi jej nie przez przyrodę rzeczy, różnych od niej, ale przez jej własną: ponieważ wreszcie, poznawszy najprzód dokładnie własną władzę wobec przedmiotów, mogących się jej nastręczyć w doświadczeniu, łatwo jej będzie określić wyczerpująco i napewno obszar i granice swego usiłowanego użycia poza obrębami wszelkiego doświadczenia. Można tedy i potrzeba wszystkie dotychczas dokonane próby wytworzenia metafizyki w sposób dogmatyczny uważać za niebyłe; gdyż co w jednej lub drugiej jest analitycznem, mianowicie samem rozczłonkowaniem pojęć, towarzy-

szących a priori rozumowi naszemu, nie stanowi jeszcze bynajmniej celu, lecz jest tylko przygotowaniem do właściwej metafizyki, zamierzającej rozszerzyć syntetycznie poznanie a priori, i do tego celu się nie nadaje, ponieważ pokazuje tylko, co się w tych pojęciach zawiera, a nie to, jak my a priori dochodzimy do takich pojęć, aby według nich módz określić ich należyte użycie w zastosowaniu do przedmiotów wszelkiego poznania wogóle. Niewiele też potrzeba samozaparcia na to, by się wyrzec tych roszczeń, ponieważ niezaprzeczalne a przy dogmatycznem postępowaniu nieuchronne sprzeczności rozumu z samym sobą już oddawna odebrały każdej dotychczasowej metafizyce wszelkie poważanie. Więcej natomiast wytrwałości zażyć wypadnie, by się trudnością zewnątrz a oporem zzewnątrz nie dać powstrzymać i umiejętności, dla rozumu ludzkiego niezbędnej, której każdy wystający konar można wprawdzie odciąć, ale niepodobna wyrwać korzenia,—za pomocą innego, dotychczasowemu wprost przeciwnego opracowania w końcu raz już przecie dopomódz do wzrostu pomyślnego i owocnego.

VII.

Idea i podział odrębnej umiejętności pod nazwą Krytyki czystego rozumu.

Z tego wszystkiego wypływa tedy idea odrębnej umiejętności, mogącej się nazywać Krytyką czystego rozumu. † Bo rozum jest władzą, do-

† [W pierwszem wydaniu: „—któraby mogła posłużyć do krytyki czystego rozumu. A czystem zwie się każde poznanie, nie zmieszane z niczem sobie obcem. Mianowicie zaś nazywamy zgoła czystem takie poznanie, w którem niema wcale przymieszki doświadczenia i wrażenia, które jest możliwe całkiem a priori. Otóż rozum jest władzą“— i t. d.]

starczającą nam zasad poznania a priori. A więc czystym rozumem jest ten, co zawiera zasady poznania czegoś zgoła a priori. Organonem [14] czystego rozumu byłby ogół tych zasad, wedle których wszystkie czyste poznania a priori mogą być nabywane i rzeczywiście tworzone. Dokładne rozwinięcie takiego organonu wydałoby systemat czystego rozumu. Ale ponieważ od tego bardzo wiele się wymaga, a jeszcze nie wiadomo, czy tu możliwem jest wogóle rozszerzenie naszego poznania i w jakich wypadkach stać się to zdoła; możemy więc umiejętność samej oceny czystego rozumu, jego źródeł i granic, uważać za propedeutykę do systematu rozumu czystego. Takiej propedeutyki niepodobna nazwać nauką [doktryną], lecz tylko krytyką czystego rozumu, a jej pożytek ze względu na spekulacyę byłby istotnie tylko ujemny (negatywny), służyłby nie do rozszerzenia, ale do rozjaśnienia jeno rozumu naszego i chronienia go od błędów, co przecież jest już zyskiem bardzo wielkim.

Nazywam transcendentalnem wszelkie poznanie, zajmujące się wogóle nie tak przedmiotami, jak naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile ten ma być możliwym a priori. † System takich pojęć zwałby się filozofią transcendentalną. Ale tej na początek żądać byłoby znowuż za dużo. Albowiem, gdy taka umiejętność musiałaby w całości zawierać zarówno poznanie analityczne, jak syntetyczne a priori; ma ona, ze względu na nasz zamiar, zbyt wielki obszar, ponieważ my analizę o tyle jeno ciągnąć zamyślamy, o ile jest niezbędnie potrzebna, by zasady syntezy apryorycznej—o co nam tutaj właśnie chodzi—roztrząsnąć w całym ich zakresie. Badanie to, którego właściwie nie możemy nazwać nauką [doktryną], tylko krytyką transcendentalną, gdyż

† [W pierwszem wydaniu:—„naszemi apryorycznemi pojęciami o przedmiotach."]

jej zadaniem nie jest rozszerzenie samych poznań, jeno ich sprostowanie, oraz danie kamienia probierczego do oceny wartości lub bezwartości wszelkich poznań a priori,—stanowi przedmiot obecnej pracy naszej. Krytyka taka jest więc przygotowaniem, jeśli da się, do jakiegoś Organonu, a jeśli to się nie powiedzie, to przynajmniej do jego Kanonu,[15] wedle którego mógłby bądźcobądź kiedyś być wyłożony, zarówno analitycznie jak syntetycznie, systemat filozofii czystego rozumu, czy on zasadzać będzie się na rozszerzeniu czy też na samem jeno wytknięciu granic jego poznania. Bo że to jest możliwem, że owszem taki system mógłby niezbyt wielką mieć objętość tak, iż możnaby mieć nadzieję wykończenia go całkowicie, daje się to już zgóry z tego osądzić, że tu nie przyroda rzeczy, która jest niewyczerpana, lecz rozsądek, wydający sądy o przyrodzie rzeczy, a i ten znowu tylko ze względu na swe poznanie a priori, stanowi przedmiot, którego zasób, ponieważ nie potrzebujemy szukać go zewnątrz, nie może się utaić przed nami i wedle słusznego domysłu dosyć jest szczupły, by go się dało całkowicie objąć, wedle jego wartości lub bezwartości oznaczyć i poddać należytej ocenie.

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

†† Filozofia transcendentalna jest to idea umiejętności, do której krytyka czystego rozumu ma

† [Ustęp: „Tem mniej.... również bezpodstawnych“ jest dodatkiem drugiego wydania.]

†† [Tu się rozpoczyna drugi rozdział Wstępu w pierwszem wydaniu.]

nakreślić cały plan architektonicznie, to jest według zasad, z całkowitem poręczeniem za zupełność i bezpieczeństwo wszystkich części, składających się na tę budowlę. Jest ona systematem wszystkich zasad czystego rozumu. † Że krytyka ta nie nazywa się już samą filozofią transcendentalną, stąd tylko wynika, iż aby stać się zupełnym systematem, musiałaby ona zawierać także dokładną analizę całego poznania ludzkiego a priori. Otóż krytyka nasza musi wprawdzie bądźcobądź roztoczyć przed oczyma całkowite wyliczenie wszystkich pojęć zasadniczych, wytwarzających owo wspomniane czyste poznanie; ale słusznie się powstrzymuje od dokładnej analizy tychże pojęć, jak i od całkowitego przeglądu wszystkich pochodnych. Bo najprzód taki rozbiór nie prowadziłby do celu, gdyż nie budzi wątpliwości, napotykanej przy syntezie, której poświęcona jest właściwie cała krytyka; a powtóre, sprzeciwiałoby się to jedności planu brać na siebie odpowiedzialność za zupełność analizy takiej i wywodu pojęć pochodnych, od czego zwolnić się chyba można ze względu na swój właściwy zamiar. Ta zupełność rozbioru jako też wywód pochodności z pojęć a priori, mających się kiedyś dostarczyć, da się przecie łatwo przeprowadzić, skoro tylko przedewszystkiem istnieć one będą jako wyczerpujące zasady syntezy i skoro niczego brakować nie będzie ze względu na ten zamiar istotny.

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

Przy podziale takiej umiejętności najgłówniej na to baczyć należy, żeby tu nie wchodziły żadne

† [Ustęp: „Jest ona.... zasad czystego rozumu“—to dodatek drugiego wydania.]

pojęcia, zawierające w sobie cośkolwiek empirycznego, czyli żeby poznanie a priori było zupełnie czyste. Stąd, lubo najwyższe prawa moralności i jej zasadnicze pojęcia są poznaniami apryorycznemi, nie należą przecież do filozofii transcendentalnej, ponieważ muszą one uznać pojęcia przyjemności i nieprzyjemności, żądz i skłonności i t. p., będące wszystkie pochodzenia empirycznego, wprawdzie nie za podstawę swoich przepisów, lecz przy układzie systematu czystej obyczajności włączyć je koniecznie do tego systematu w pojęciu obowiązku, jako przeszkody, która ma być pokonana, lub jako powabu, który nie ma stać się pobudką działania. † Dlatego też filozofia transcendentalna jest umiejętnością tylko czystego spekulatywnego rozumu. Cała bowiem praktyka, o ile obejmuje pobudki, wiąże się z uczuciami, które należą do empirycznych źródeł poznania.

Otóż, jeżeli się chce ustanowić podział tej umiejętności z ogólnego stanowiska systematu wogóle, to ta, którą obecnie wykładamy, musi zawierać w sobie najprzód: naukę o pierwiastkach poznania *[Elementarlehre]*, podrugie naukę o metodzie [metodologię, *Methodenlehre]* czystego rozumu. Każda z tych części głównych będzie miała swoje poddziały, których uzasadnienie tutaj nie da się jeszcze wyłożyć. To tylko jako wstęp czy ostrzeżenie wydaje się tu potrzebnem, że istnieją dwa pnie poznania ludzkiego, wyrastające może z jednego wspólnego, lecz nam nieznanego korzenia, [16] mianowicie zmysłowość i rozum; przez pierwszą przedmioty zostają nam dane, przez drugi zaś—pomyślane. O ile tedy okaże się, że zmysłowość zawiera wyobrażenia a priori, stanowiące warunek, pod którym nam przedmioty są dawane, o tyle należałaby ona do filo-

† [W pierwszem wydaniu: „ponieważ pojęcia przyjemności i nieprzyjemności, żądz i skłonności, samowoli i t. d., będące wszystkie pochodzenia empirycznego, musiałyby być przytem zgóry przyjęte."]

zofii transcendentalnej. Transcendentalna nauka o zmysłach musiałaby tedy należeć do pierwszej części wiedzy o pierwiastkach,† ponieważ warunki, pod któremi przedmioty poznania ludzkiego jedynie są dawane, występują pierwej od tych, pod któremi bywają pomyślane.

† [To znaczy, iż ma tu utworzyć pierwszą część Transcendentalnej nauki o pierwiastkach poznania; drugą częścią tejże nauki jest Logika.]

I.

TRANSCENDENTALNA NAUKA

o pierwiastkach poznania.

Transcendentalnej nauki o pierwiastkach poznania

CZĘŚĆ PIERWSZA.

Estetyka transcendentalna.

§ 1.

W jakikolwiek-by sposób i jakiemikolwiek-by środkami poznanie jakieś odnosiło się do przedmiotów, o g l ą d a n i e jest bądźcobądź tym, przez który poznajemy przedmioty bezpośrednio i do którego jako do środka [narzędzia] zmierza wszelkie myślenie. Lecz oglądać wtedy tylko można, gdy przedmiot jest nam dany, a to znowuż przez to jedynie staje się możliwem, przynajmniej dla nas ludzi, † że on wpływa w pewien sposób na nasz umysł. Zdolność nabywania wyobrażeń (wrażliwość, *[Receptivität]*) w miarę tego, jak działają na nas przedmioty, nazywa się z m y s ł o w o ś c i ą. A więc zapośrednictwem zmysłowości dawane nam są przedmioty, i ona jedynie do-

† [„uns Menschen wenigstens“—jest dodatkiem drugiego wydania].

starcza nam oglądów; za pośrednictwem rozsądku zaś zostają pomyślane, i z niego wynikają pojęcia. Wszelkie atoli myślenie, czy idzie wprost (bezpośrednio, *directe*), czy kołuje (pośrednio, *indirecte*), musi się w końcu, przy pomocy pewnych cech, † wiązać z oglądami, a zatem, jak w nas, ze zmysłowością, gdyż w żaden inny sposób przedmiot nie może nam być dany. [17]

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

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

Wszystkie wyobrażenia, w których nie napotykamy nic, co należy do wrażenia, nazywam czystemi (w transcendentalnem rozumieniu). Wedle tego czysta forma oglądów zmysłowych wogóle znajduje się a priori w umyśle, i w niej cała rozmaitość zjawisk bywa rozpatrywana w pewnych stosunkach. Tę czystą formę zmysłowości nazwiemy również czystym oglądem. I tak, kiedy z wyobrażenia ciała

† [„vermittelst gewisser Merkmale"—dodatek drugiego wydania.]

wydzielę i to, co o niem myśli rozsądek, jako: substancyę, siłę, podzielność i t. d., oraz to, co należy w niem do wrażenia, jako: nieprzenikliwość, twardość, barwę i t. d.;—to z tego empirycznego oglądu jeszcze mi coś pozostaje, mianowicie: rozciągłość i kształt. Te należą do oglądu czystego, który istnieje a priori w umyśle, nawet bez rzeczywistego przedmiotu zmysłów czyli wrażenia, tylko jako gołа forma zmysłowości.

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

W Estetyce transcendentalnej wyosobnimy więc najpierw zmysłowość, tym sposobem, że wydzielimy wszystko, co rozsądek myśli przytem za pomocą swych pojęć, tak aby został tylko i jedynie ogląd empiryczny. Powtóre od tego oglądu odłączymy jeszcze wszystko, co należy do wrażenia, aby pozostał jedynie czysty ogląd i sama jeno forma zjawisk, co jest jedyną

* Sami tylko Niemcy używają obecnie wyrazu Estetyka na oznaczenie tego, co inne narody mianują Krytyką smaku. Powodem ku temu była zawodna nadzieja, powzięta przez wybornego analityka Baumgartena, że ocena krytyczna Piękna da się podprowadzić pod zasady rozumowe, a jej prawidła podnieść do znaczenia umiejętności.[18] Usiłowanie to jednak daremne. Wzmiankowane bowiem prawidła, czyli sprawdziany, są ze względu na swe najgłówniejsze źródła empirycznemi tylko, nie mogą więc nigdy służyć za określone prawa a priori, któremiby miał się kierować nasz sąd o rzeczach smaku, raczej ten drugi jest właściwym kamieniem probierczym trafności pierwszych. Z tego powodu dobrzeby było, albo nazwę tę znowu przywrócić, zachowując ją tej nauce, która jest prawdziwą umiejętnością (przez co zbliżyłoby się bardziej i do języka i do rozumienia Starożytnych, u których bardzo był sławny podział poznania na αἰσθητὰ καὶ νοητά), albo też podzielić się tą nazwą z filozofią spekulatywną i brać Estetykę w znaczeniu już to transcendentalnem, już to psychologicznem. [W 1-em wyd. nie było drugiego projektu co do nazwy Estetyki (*albo*)].

rzeczą, jakiej dostarczyć może a priori zmysłowość. Przy tem badaniu okaże się, że są dwie czyste formy zmysłowego oglądu, jako zasady poznania a priori, mianowicie przestrzeń i czas, których roztrząsaniem teraz się zajmiemy.

Estetyki transcendentalnej

ROZDZIAŁ PIERWSZY.

O PRZESTRZENI.

§ 2.

Metafizyczny wykład tego pojęcia. [19]

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

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

Czemże tedy jest przestrzeń i czas? Czy to istoty rzeczywiste? Czy to jeno określenia lub nawet stosunki rzeczy, ale takie, któreby im były właściwe nawet wówczas, gdyby tych rzeczy nie oglądano; czy też takie, które tkwią jedynie w formie oglądu, a więc w podmiotowej właściwości umysłu naszego,

bez której te orzeczenia nie mogą być przyznane żadnej rzeczy?

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

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

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

† [W pierwszem wydaniu: „najprzód rozważymy przestrzeń.“ Co następuje: „Rozumiem zaś“—do „a priori“ jest dodatkiem wydania drugiego.]

†† [W pierwszem wydaniu następuje tu kilka jeszcze określeń, które w wydaniu drugiem zostały na początku § 3 trochę ina-

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

4) Przestrzeń wyobrażamy sobie jako nieskończoną daną wielkość. Otóż każde pojęcie musimy wprawdzie pomyśleć jako wyobrażenie, które w nieskończonem mnóstwie rozmaitych możliwych wyobrażeń (jako ich cecha wspólna) jest zawarte, a więc zawiera w sobie i to także; żadne jednak pojęcie jako takie nie może być pomyślane w ten sposób, ja-

czej ujęte i szerzej rozprowadzone. Pierwotnie brzmiały one tak: „Na tej konieczności a priori polega apodyktyczna pewność wszystkich twierdzeń geometrycznych i możliwość ich konstrukcyi a priori. Mianowicie gdyby to wyobrażenie przestrzeni było pojęciem osiągniętem a posteriori, któreby wydobyte zostało z powszechnego zewnętrznego doświadczenia; toby pierwsze zasadnicze twierdzenia określeń matematycznych były poprostu spostrzeżeniem tylko. Odznaczałyby się więc całą przypadkowością spostrzeżenia i nie byłoby zgoła koniecznem, aby pomiędzy dwoma punktami była jedna tylko linia prosta, ale takby jeno zawsze nauczało doświadczenie. Co jest wzięte z doświadczenia, ma jedynie powszechność porównawczą *[comparative Allgemeinheit]* t. j. za pomocą indukcyi. Możnaby tedy powiedzieć tylko: o ile zauważono dotychczas, nie znaleziono przestrzeni, któraby miała więcej niż trzy wymiary.“]

koby zawierało w sobie nieskończoną mnogość wyobrażeń. A przecież tak sobie wystawiamy przestrzeń (gdyż wszystkie części przestrzeni aż do nieskończoności istnieją równocześnie). A więc pierwotne wyobrażenie przestrzeni jest oglądem a priori, a nie pojęciem. †

§ 3.

Transcendentalny wykład pojęcia przestrzeni.

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

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

† [W pierwszem wydaniu: „Przestrzeń.... daną wielkość. Ogólne pojęcie przestrzeni (wspólne zarówno stopie jak łokciowi) nie może nic określać co do wielkości. Gdyby nie bezgraniczność w pochodzie oglądania, toby żadne pojęcie stosunków nie prowadziło za sobą zasady jego nieskończoności.“]

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

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

Wnioski z pojęć powyższych.

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

b) Przestrzeń jest jedynie i wyłącznie tylko formą wszelkich zjawisk zmysłów zewnętrznych, to jest, podmiotowym warunkiem zmysłowości, dzięki któremu jedynie oglądanie zewnętrzne możliwem się staje. A ponieważ wrażliwość podmiotu, dająca działać na siebie przedmiotom, wyprzedza z konieczności wszelkie oglądy tych przedmiotów: to jest zrozumiałem, dlaczego forma wszelkich zjawisk może istnieć

† [Cały ten paragraf: „Przez wykład transcendentalny.... wyróżnione“ jest dodatkiem drugiego wydania].

w umyśle przed wszelkiemi rzeczywistemi spostrzeżeniami i dlaczego ona jako czysty ogląd, w którym wszystkie przedmioty muszą być określane, może zawierać zasady stosunków między niemi przed wszelkiem doświadczeniem.

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

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

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

† [W pierwszem wydaniu: „Ale bo też.... zwać się mogło przedmiotowem. Stąd ten podmiotowy warunek wszystkich zjawisk zewnętrznych nie może być porównany z żadnym innym. Smak wina nie należy do przedmiotowych określeń wina, więc do przedmiotu, rozważanego nawet jako zjawisko, lecz do szczególnej własności zmysłu w podmiocie, który go używa. Barwy nie są własnościami ciał, których oglądowi towarzyszą, lecz tylko zmianami w zmyśle wzroku, na który działa światło w pewien sposób. Przeciwnie przestrzeń, jako warunek przedmiotów zewnętrznych, należy nieodbicie do ich ukazania się czyli do oglądu. Smak i barwy nie są warunkami koniecznemi, pod któremi jedynie mogłyby rzeczy stać się dla nas przedmiotami zmysłów. Są one związane ze zjawiskiem tylko jako

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

---

przypadkowo dodane skutki szczególnej organizacyi. Dlatego też nie są to wcale wyobrażenia a priori, lecz polegają na wrażeniu, a smak nawet na uczuciu (przyjemności lub nieprzyjemności) jako na skutku wrażenia. Nikt też nie może mieć a priori ani wyobrażenia barwy, ani jakiegokolwiek smaku; przestrzeń zaś tyczy się jeno czystej formy oglądu, nie mieści więc w sobie żadnego wrażenia (nie empirycznego), a wszelkie rodzaje i określenia przestrzeni mogą a nawet muszą stać się wyobrażalnemi a priori, jeśli mają powstać pojęcia kształtów oraz stosunków między niemi. Za jej pomocą jedynie staje się możliwem, że rzeczy są dla nas przedmiotami zewnętrznemi.“]

Estetyki transcendentalnej

ROZDZIAŁ DRUGI

O CZASIE.

§ 4.

Metafizyczny wykład pojęcia czasu.

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

2) Czas jest wyobrażeniem koniecznem, będącem podstawą wszystkich oglądów. Ze względu na zjawiska wogóle niepodobna zgoła usunąć samego czasu, chociaż można doskonale usunąć zjawiska z czasu. Czas zatem jest dany a priori. W nim jedynie możliwą jest wszelka rzeczywistość zjawisk. One wszystkie mogą odpaść, ale on sam (jako powszechny warunek ich możliwości) nie może być usunięty.

3) Na tej konieczności a priori polega również możność twierdzeń apodyktycznych o stosunkach czasu czyli pewników *[Axiomen]* o czasie wogóle. Ma on jeden tylko wymiar: różne czasy nie istnieją razem, lecz idą po sobie (jak różne przestrzenie nie następują po sobie, lecz istnieją równocześnie). Twierdzeń tych nie można wydobyć z doświadczenia, gdyż ono nie dałoby ani ścisłej powszechności, ani apodyktycznej pewności. Moglibyśmy tylko powiedzieć: tak naucza o tem zwykłe wrażenie; nie zaś: tak być

musi. Twierdzenia te mają doniosłość prawideł, wedle których jedynie robić możemy jakiekolwiek doświadczenie, one pouczają nas o niem, a nie przez nie.

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

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

§ 5.

Transcendentalny wykład pojęcia czasu. †

Co do tego mogę się powołać na Nr. 3, gdziem dla zwięzłości wśród cząstek wykładu metafizycznego włożył to, co jest właściwie transcendentalnem. Tu dodam jeszcze, że pojęcie zmiany, a z niem pojęcie ruchu (jako zmiany miejsca) możliwem jest jedynie w wyobrażeniu czasu i przez nie; że gdyby to wyobrażenie nie było oglądem (wewnętrznym) a pri-

† [§ ten jest dodatkiem drugiego wydania].

ori, to żadne pojęcie, jakiebykolwiek było, nie zdołałoby uczynić zrozumiałą możliwości zmiany w tym samym przedmiocie, to jest połączenia wręcz-sprzecznych z sobą orzeczeń (np. byt w jakiemś miejscu i niebyt tej samej rzeczy na tem samem miejscu). Jedynie tylko w czasie mogą oba wręcz-sprzeczne określenia znaleźć się w jednej rzeczy, mianowicie jako następujące po sobie. Nasze zatem pojęcie czasu wyjaśnia możliwość tylu syntetycznych poznań a priori, ile ich przedstawia ogólna nauka o ruchu, odznaczająca się niemałą płodnością.

§ 6.

Wnioski z tych pojęć.

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

b) Czas nie jest niczem innem jeno formą zmysłu wewnętrznego t. j. oglądania nas samych i naszego stanu wewnętrznego. Czas bowiem nie może być wcale określeniem zjawisk zewnętrznych; nie należy on ani do kształtu, ani do położenia i t. d.; natomiast określa stosunek wyobrażeń w naszym stanie wewnę-

trznym. A właśnie dlatego, że ten ogląd wewnętrzny nie daje nam żadnego kształtu, staramy się też ten brak zastąpić analogiami i przedstawiamy następstwo czasowe za pomocą linii biegnącej w nieskończoność, linii, w której rozmaite składniki tworzą szereg, mający jeden tylko wymiar; a z własności tej linii wnioskujemy o wszelkich własnościach czasu, prócz tego jednego, że części pierwszej [t. j. linii] istnieją równocześnie, części zaś drugiego [t. j. czasu] zawsze następują po sobie. Stąd również widać, że wyobrażenie czasu jest samo oglądem, gdyż wszystkie jego stosunki dają się wyrazić zewnętrznem unaocznieniem.

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

Jeżeli nie zechcemy zważać na sposób, w jaki sami siebie oglądamy wewnętrznie i za pośrednictwem tego oglądu ujmujemy w naszej zdolności wyobrażeniowej wszystkie także oglądy zewnętrzne; a więc jeżeli weźmiemy przedmioty, jakiemi byłyby

same w sobie: to czas będzie niczem. Ma on doniosłość przedmiotową tylko ze względu na zjawiska, bo to są już rzeczy, uważane przez nas za przedmioty zmysłów naszych; lecz nie jest już przedmiotowym, jeżeli nie zważamy na zmysłowość naszego oglądania t. j. tego sposobu wyobrażania sobie, jaki nam jest właściwy, i jeżeli mówimy o rzeczach wogóle. Czas zatem jest jedynie podmiotowym warunkiem naszego (ludzkiego) oglądu (który zawsze jest zmysłowy, t. j. o ile działają na nas przedmioty), a sam w sobie, poza podmiotem, jest niczem. Mimo to przecież jest on przedmiotowym z konieczności ze względu na wszystkie zjawiska, więc i ze względu na wszystkie rzeczy, jakie nam mogą się ukazywać w doświadczeniu. Nie możemy powiedzieć: wszystkie rzeczy są w czasie, gdyż przy pojęciu rzeczy wogóle nie zważa się wcale na jakibądź sposób ich oglądania, a to przecież jest właściwym warunkiem, wprowadzającym czas do wyobrażenia przedmiotów. Jeżeli ten warunek doda się do owego pojęcia, i jeżeli powiemy: wszystkie rzeczy, jako zjawiska (przedmioty oglądu zmysłowego), są w czasie: to twierdzenie takie jest zupełnie przedmiotowo słusznem i powszechnem a priori.

A zatem zapatrywania nasze pouczają o empirycznej realności czasu, to jest o przedmiotowej jego ważności względem wszystkich przedmiotów, jakieby kiedykolwiek dane były zmysłom naszym. A ponieważ ogląd nasz jest zawsze zmysłowy, nigdy więc w doświadczeniu nie może być nam dany przedmiot, któryby nie podlegał warunkowi czasu. Przeciwnie, odmawiamy czasowi wszelkiego uroszczenia do realności bezwzględnej, iżby mianowicie, nie bacząc zgoła na formę naszego zmysłowego oglądu, tkwił wprost w rzeczach jako ich warunek lub własność. Takie własności, które przynależą rzeczom samym w sobie, nie mogą też nigdy być nam dane przez zmysły. Na tem więc zasadza się transcenden-

talna idealność czasu, wedle której, gdy się nie zważa na podmiotowe warunki oglądu zmysłowego, jest on niczem zgoła i nie może być przypisywany przedmiotom samym w sobie (bez ich stosunku do naszego oglądu) ani substancyalnie *[subsistirend]*, ani przypadłościowo *[inhärirend]*.[20] Ta wszakże idealność jego, tak samo jak idealność przestrzeni, nie może być zestawiana z mrzonkami *[Subreptionen]* wrażeń,[20] ponieważ przytem o samem zjawisku, w którem tkwią te orzeczenia, przypuszczamy przecież zgóry, że ma realność przedmiotową, której tu całkiem braknie, wyjąwszy kiedy jest tylko empiryczną, t. j. kiedy sam przedmiot rozważa się jeno jako zjawisko;—a co do tego należy zajrzeć do uwagi, umieszczonej poprzednio przy pierwszym rozdziale.

§ 7.

Objaśnienie.

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

Odpowiedź na ten zarzut nie jest wcale trudna. Przyznaję dowodzenie w całości. Czas jest bądźcobądź czemś rzeczywistem, mianowicie rzeczywistą formą oglądu wewnętrznego. Ma więc podmiotową realność ze względu na doświadczenie wewnętrzne, to jest, mam rzeczywiście wyobrażenie czasu o mo-

ich w nim określeniach. Jest tedy rzeczywistym, nie jako przedmiot, lecz jako sposób wyobrażania sobie siebie samego jako przedmiotu. Gdybym atoli ja sam siebie albo inna istota mnie mogła oglądać bez tego warunku zmysłowości; toby te same określenia, które obecnie wyobrażamy sobie jako zmiany, dały poznanie, w któremby wcale się nie ukazywało wyobrażenie czasu, a więc i wyobrażenie zmiany. Jego zatem empiryczna realność pozostaje jako warunek wszelkich doświadczeń naszych. Tylko realności bezwzględnej przyznać mu niepodobna wedle tego, co się tu właśnie powiedziało. Jest on poprostu tylko formą naszego oglądu wewnętrznego.* Jeżeli mu się odejmie ten szczególny warunek zmysłowości naszej, to znika także pojęcie czasu i nie tkwi on w samych przedmiotach, lecz tylko w podmiocie, który go ogląda.

Przyczyna zaś, dla której zarzut powyższy czynią tak jednogłośnie ci nawet, którzy przeciwko nauce o idealności przestrzeni nic przekonywającego nie umieją nadmienić, jest następująca: Nie spodziewali się, żeby mogli dowieść apodyktycznie bezwzględnej realności przestrzeni, gdyż opiera się im idealizm, wedle którego na rzeczywistość przedmiotów zewnętrznych niema zgoła żadnego ścisłego dowodu; natomiast rzeczywistość przedmiotu naszych zmysłów wewnętrznych (mnie samego i mego stanu) widoczną jest bezpośrednio przez świadomość. Tamte przedmioty mogły być prostem omamieniem, ten zaś, wedle ich mniemania, jest niezaprzeczenie czemś rzeczywistem. Nie pomyśleli jednak o tem, że te i tamte, choć nie da się zaprzeczyć ich rzeczywistości jako wyobrażeń, należą przecież tylko do zjawiska,

* Mogę wprawdzie powiedzieć: wyobrażenia moje następują po sobie; ale to znaczy tylko, że jesteśmy ich świadomi, jako idących w pewnem następstwie czasu t. j. według formy zmysłu wewnętrznego. Czas więc nie jest czemś samem w sobie, ani też określeniem, tkwiącem przedmiotowo w rzeczach.

mającego zawsze dwie strony: jedną, kiedy się rozpatruje przedmiot sam w sobie (bez względu na sposób, jak się go ogląda, przyczem jego właściwość jest zawsze właśnie dlatego problematyczną); drugą, kiedy się zważa na formę oglądania przedmiotu tego, której szukać trzeba nie w przedmiocie samym w sobie, lecz w podmiocie, któremu się on ukazuje: mimo to przecież rzeczywiście i koniecznie przynależy zjawisku tego przedmiotu.

A więc czas i przestrzeń są-to dwa źródła poznania, z których czerpać można a priori rozmaite syntetyczne twierdzenia, jak tego mianowicie świetny daje przykład czysta matematyka co do poznań o przestrzeni i jej stosunkach. Są one, razem wzięte, dwiema czystemi formami wszystkich oglądów zmysłowych i przez to czynią możliwemi syntetyczne zdania a priori. Atoli te źródła poznania a priori wytykają sobie tem samem (że są tylko warunkami zmysłowości) własne granice, mianowicie, iż się rozciągają jedynie do przedmiotów, o ile te rozważane są jako zjawiska jeno, nie zaś przedstawiają rzeczy same w sobie. Tylko tamte są polem ich ważności; a kiedy się wyjdzie poza to pole, już nie znajdują wcale przedmiotowego zastosowania. Taka realność przestrzeni i czasu pozostawia zresztą pewność poznania doświadczalnego nietkniętą, gdyż jesteśmy o niej przeświadczeni jednako, czyby te formy przynależały w sposób konieczny rzeczom samym w sobie, czy teżtylko naszemu oglądowi tych rzeczy. Przeciwnie ci, co przyznają przestrzeni i czasowi realność bezwzględną, czy ona będzie pojętą substancyalnie czy przypadłościowo,[20] muszą być w niezgodzie z zasadami samego doświadczenia. Bo jeżeli zdecydują się na pierwsze (co zazwyczaj przyjmują matematyczni badacze przyrody), to muszą uznać dwie odwieczne i nieskończone, odrębnie dla siebie trwające mary *[Undinge]*— przestrzeń i czas, które po to są tylko (nie będąc przecie niczem rzeczywistem), ażeby objąć sobą wszel-

ką rzeczywistość. Jeżeli przyjmą drugie zdanie (jakiego się trzymają niektórzy metafizyczni przyrodnicy), tak że przestrzeń i czas poczytają za stosunki zjawisk (będących obok siebie, lub następujących po sobie), stosunki, wyciągnięte z doświadczenia, lubo w tem wyodrębnieniu mętnie wyobrażane; to muszą matematycznym twierdzeniom a priori zaprzeczyć ich ważności co do przedmiotów rzeczywistych (np. w przestrzeni), a przynajmniej odmówić im pewności apodyktycznej, gdyż ta nie wykazuje się wcale a posteriori; apryoryczne zaś pojęcia przestrzeni i czasu, według tego mniemania, są to jeno twory wyobraźni, których źródła szukać trzeba rzeczywiście w doświadczeniu, skąd oderwane stosunki wyobraźnia przerobiła na coś takiego, co wprawdzie zawiera w sobie ogólny w nich czynnik, lecz co nie może istnieć bez tych zastrzeżeń, jakie przyroda z niemi związała. Pierwsi zyskują tyle, że dla twierdzeń matematycznych uprzątają sobie pole zjawisk; w wielki natomiast wpadają zamęt w skutek tychże właśnie warunków, skoro tylko rozsądek chce wyjść poza owo pole. Drudzy wygrywają wprawdzie co do tego wtórego punktu, mianowicie, że wyobrażenia przestrzeni i czasu nie wchodzą im w drogę, kiedy chcą wydawać sądy o przedmiotach, nie jako o zjawiskach, lecz tylko w stosunku do rozsądku; nie mogą atoli ani wytłomaczyć możliwości matematycznych poznań a priori (gdyż brak im prawdziwego i przedmiotowo ważnego oglądu a priori), ani też doprowadzić praw doświadczalnych do koniecznej zgodności z owemi twierdzeniami matematycznemi. W naszej zaś teoryi o prawdziwej właściwości tych dwu pierwotnych form zmysłowości zapobieżono obu tym szkopułom.

Ze nakoniec estetyka transcendentalna nie może zawierać więcej pierwiastków jak tylko te dwa: przestrzeń i czas, widać z tego jasno, że wszystkie inne, do zmysłowości należące pojęcia, nawet pojęcie ruchu, łączącego w sobie oba te czynniki, uznać musi-

my zgóry za coś empirycznego;—bo ruch domaga się już spostrzeżenia czegoś ruchomego. W przestrzeni zaś, kiedy się ją rozważa samą w sobie, niema nic ruchomego: a więc owo ruchome musi być czemś, co w przestrzeni odnajduje się tylko przez doświadczenie, a więc jest daną empiryczną. Podobnież nie może Estetyka transcendentalna zaliczać do swych danych apryorycznych pojęcia zmiany, bo sam czas nie zmienia się, tylko coś, co jest w czasie. Wymaga się więc ku temu spostrzeżenia jakiegoś bytu i kolejnego następstwa jego określeń, a więc—doświadczenia.

§ 8.

OGÓLNE UWAGI

do

Estetyki transcendentalnej.

I. Przedewszystkiem winniśmy, ile można tylko, najwyraźniej oświadczyć, jakie jest mniemanie nasze co do zasadniczej właściwości poznania zmysłowego, by zapobiedz wszelkiemu niestosownemu tłomaczeniu tego mniemania.

Chcieliśmy tedy powiedzieć, że wszelki nasz ogląd jest poprostu tylko wyobrażeniem zjawiska; że rzeczy, które oglądamy, nie są tem same w sobie, czem są w naszym oglądzie, a ich stosunki nie są same w sobie takiemi, jakiemi się nam ukazują; i że gdybyśmy usunęli swój podmiot lub też jeno podmiotową własność zmysłów wogóle, toby znikły zaraz wszystkie własności, wszystkie stosunki przedmiotów w przestrzeni i czasie, a nawet sama przestrzeń i czas; że zatem przedmioty jako zjawiska nie mogą istnieć same w sobie, lecz tylko w nas. Jak się rzecz ma z przedmiotami samemi w sobie i wyodrębnionemi od całej tej wrażliwości zmysłów naszych, tego my

zgoła nie wiemy. Nie znamy nic prócz naszego sposobu spostrzegania przedmiotów, który jest nam właściwy, a który nie koniecznie przysługiwać musi każdemu jestestwu, lubo przysługuje każdemu człowiekowi. Z nim wyłącznie tylko mamy do czynienia. Przestrzeń i czas są czystemi jego formami, a wrażenie wogóle—jego materyą. Tamtą [t. j. formę] możemy poznać tylko a priori, to jest przed wszelkiem rzeczywistem spostrzeżeniem i dlatego nazywamy ją czystym oglądem; ta zaś [t. j. materya] jest tem w poznaniu naszem, co sprawia, że się zowie poznaniem a posteriori, to jest oglądem empirycznym. Czyste oglądy trzymają się zmysłowości naszej poprostu w sposób konieczny, jakiemikolwiek byłyby nasze wrażenia; te zaś mogą być bardzo rozmaite. Choćbyśmy ten nasz ogląd mogli doprowadzić do najwyższego stopnia wyraźności: tobyśmy przez to wcale się nie przybliżyli do znamion przedmiotów samych w sobie. W każdym bowiem razie poznalibyśmy tylko całkowicie nasz sposób oglądania t. j. naszą zmysłowość a i tę zawsze tylko pod warunkami przestrzeni i czasu, trzymającemi się naszego podmiotu od samego początku; czem zaś są przedmioty same w sobie, tegoby nam nigdy odkryć nie mogło choćby najjaśniejsze poznanie ich zjawiska, które samo tylko nam jest dane.

Mniemanie zatem, jakoby cała zmysłowość nasza była poprostu zagmatwanem wyobrażeniem rzeczy, zawierającem to tylko, co im przysługuje samym w sobie, lecz wśród nagromadzenia znamion i wyobrażeń częściowych, których świadomie nie wyróżniamy,—jest sfałszowaniem pojęcia zmysłowości i zjawiska, czyniącem całą o nich naukę bezużyteczną i pustą. Różnica między wyobrażeniem niewyraźnem a wyraźnem jest tylko logiczna i nie dotyczy treści. Bezwątpienia, pojęcie słuszności *[Recht]* jakiem się posługuje zwykły zdrowy rozsądek, zawiera w sobie toż samo, co z niego wysnuć może bodaj

najsubtelniejsza spekulacya, tylko że w powszedniem praktycznem użyciu nie uświadamiamy sobie tych rozmaitych wyobrażeń w owej myśli. Nie można zatem powiedzieć, że zwykłe pojęcie jest zmysłowe, że zawiera tylko samo zjawisko, boć przecie słuszność nie może się ukazać [zjawić], lecz pojęcie jej spoczywa w rozsądku i wyobraża pewną właściwość (moralną) czynności, która im samym w sobie przynależy. Przeciwnie wyobrażenie ciała nie zawiera w oglądzie nic, coby przedmiotom samym w sobie przynależeć mogło, lecz tylko zjawisko czegoś i sposób, w jaki one na nas działają; a ta wrażliwość naszej zdolności poznawczej nazywa się zmysłowością i od poznania przedmiotu samego w sobie, choćby je (t. j. zjawisko) aż do gruntu przeniknąć się dało, nie przestaje się różnić o całe niebo.

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

Zresztą rozróżniamy zaiste wśród zjawisk to, co stanowi istotę ich oglądu i ma wagę dla każdego ludzkiego zmysłu, od tego, co mu przynależy przypadkowo tylko, gdy ma wagę nie ze względu na zmysłowość wogóle, lecz tylko ze względu na szczególne ustawienie czy organizacyę tego lub owego zmysłu. Otóż pierwsze poznanie nazywają takiem,

które przedstawia przedmiot sam w sobie, drugie zaś—tylko jego zjawisko. Ale ta różnica jest jeno empiryczną. Jeśli przy niej pozostaniemy (jak to zwyczajnie się dzieje) i jeśli nie uważamy owego empirycznego oglądu znowuż za zjawisko tylko (jak to dziać się powinno), tak że w nim nic zgoła odnaleźć nie można, coby się odnosiło do rzeczy samej w sobie; to ginie nasza transcendentalna różnica i wtedy wierzymy wciąż, iż poznajemy rzeczy same w sobie, chociaż wszędzie (w świecie zmysłowym) nawet przy najgłębszem badaniu przedmiotów tego świata mamy do czynienia jedynie i wyłącznie ze zjawiskami tylko. I tak tęczę nazwiemy wprawdzie tylko zjawiskiem, ukazującem się przy deszczu i słońcu, ale ten deszcz osłoneczniony nazwiemy rzeczą samą w sobie, co też jest prawdą, o ile to drugie pojęcie rozumiemy jeno fizycznie jako to, co w powszechnem doświadczeniu, wśród najrozmaitszych położeń względem zmysłów, tak a nie inaczej określonem bywa w oglądzie. Ale jeżeli tę empiryczność weźmiemy wogóle i zapytamy, nie powołując się na zgodność tegoż z każdym ludzkim zmysłem, czy też wyobraża ona przedmiot sam w sobie (nie krople deszczu, gdyż te są już przecie, jako zjawiska, objektami empirycznemi): to pytanie o odnoszeniu się wyobrażenia do przedmiotu jest transcendentalne i nie tylko te krople są zjawiskami jeno, lecz nawet ich kształt okrągły, ba, i przestrzeń, w której one spadają; są niczem same w sobie, ale tylko modyfikacyami albo podstawami naszego zmysłowego oglądania; przedmiot zaś transcendentalny pozostaje nam nieznany.

Drugą ważną sprawą naszej Estetyki transcendentalnej jest, żeby pozyskała sobie nieco łaski nie tylko jako pokaźna hipoteza, lecz żeby była tak pewna i niewątpliwa, jak tego wymagać kiedykolwiek można od teoryi, mającej służyć za organon. Ażeby tę pewność uczynić całkiem przekonywającą, wybierzemy sobie jakikolwiek przykład, na którym jej do-

niosłość może stać się oczywistą i posłużyć do lepszego wyjaśnienia tego, co się przywiodło w § 3. †

Przypuściwszy tedy, że przestrzeń i czas są przedmiotowe same w sobie i zawarunkowują możliwość rzeczy samych w sobie, pokaże się po pierwsze, że o obojgu napływają a priori w wielkiej liczbie zdania apodyktyczne i syntetyczne, szczególniej też o przestrzeni, którą tutaj będziemy mieli dla przykładu głównie na uwadze. Ponieważ twierdzenia geometryi poznajemy syntetycznie a priori i to z apodyktyczną pewnością, pytam więc: skąd bierzecie takie zdania i na czem się opiera nasz rozsądek, by dojść do takich prawd wprost koniecznych i mających ważność powszechną? Niema tu innej drogi prócz tej, co prowadzi przez pojęcia lub też przez oglądy, i to jedne i drugie jako takie, które są nam dane albo a priori albo a posteriori. Te drugie, mianowicie pojęcia empiryczne, zarówno jak to, na czem się wspierają, t. j. empiryczny ogląd, nie mogą dać innego syntetycznego zdania prócz takiego tylko, które jest również empiryczne jedynie, to jest stanowi zdanie doświadczalne, a więc nigdy zawierać nie może konieczności i bezwzględnej powszechności, co przecież jest znamienną cechą wszystkich twierdzeń geometryi. A co do pierwszego i jedynego środka, mianowicie co do otrzymania takich poznań za pomocą samych pojęć lub też oglądów apryorycznych, to widać jasno, że z samych pojęć niepodobna zgoła osiągnąć poznania syntetycznego, lecz tylko analityczne. Weźcie jeno twierdzenie, że dwiema prostemi liniami żadna przestrzeń zamknąć się nie daje, a więc żadna nie może powstać figura; i próbujcie zdanie to wywieść z pojęcia o prostych liniach i o liczbie dwa;—albo też, że z trzech prostych linij może się złożyć figura i próbujcie je podobnież wywieść z samych tylko tych pojęć. Wszystkie wysiłki wasze

† [Słowa: „posłużyć.... w § 3“ są dodatkiem drugiego wydania].

będą nadaremne i ujrzycie się zmuszonemi uciec się do unaocznienia, jak to zawsze robi geometrya. Dajecie więc sobie jakiś przedmiot w oglądzie; ale jakiego rodzaju jest ten ogląd, czy jest apryorycznym czy też empirycznym? Gdyby był tym drugim, to z niego nie możnaby nigdy wyciągnąć zdania powszechnie ważnego, a tem bardziej apodyktycznego; gdyż doświadczenie nigdy zdań takich dostarczyć nie może. Musicie zatem dać sobie a priori ów przedmiot w oglądzie i na nim oprzeć swe zdanie syntetyczne. Otóż gdyby w was nie znajdowała się władza oglądania a priori; gdyby ten podmiotowy warunek co do formy nie był zarazem ogólnym warunkiem a priori, pod którym jedynie możliwym się staje przedmiot tego (zewnętrznego) oglądu; gdyby rzecz (trójkąt) była czemś samem w sobie bez odnoszenia się do waszego podmiotu: to jakże moglibyście powiedzieć, że to, co się mieści koniecznie w waszych podmiotowych warunkach nakreślenia trójkąta, musi odnosić się również do trójkąta samego w sobie? Przecież nie moglibyście do swego pojęcia (o trzech liniach) dodać nic nowego (figury); to nowe więc z konieczności musiałoby się odnaleźć w przedmiocie, gdyż ten dany jest przed waszem poznaniem, nie zaś przez nie. Gdyby zatem przestrzeń (a tak samo i czas) nie była tylko formą waszego oglądania, zawierającą warunki apryoryczne, pod którymi jedynie rzeczy mogą się stać dla was przedmiotami zewnętrznemi, co bez tych podmiotowych warunków same w sobie są niczem: tobyście nic a nic zgoła nie mogli a priori orzec syntetycznie o przedmiotach zewnętrznych. Niewątpliwie więc pewnem, nie tylko zaś możliwem lub prawdopodobnem jest, że przestrzeń i czas, jako konieczne warunki wszelkiego (zewnętrznego i wewnętrznego) doświadczenia, są tylko podmiotowemi warunkami wszelkiego naszego oglądu; zatem w stosunku do nich wszystkie przedmioty są tylko zjawiskami, nie zaś rzeczami samemi przez się w ten sposób da-

nemi; stąd można, co do formy tych przedmiotów, wiele powiedzieć a priori, ale nigdy ani słowa nawet o tej rzeczy samej w sobie, która może służy za podstawę wszystkim tym zjawiskom.

II. † Ku potwierdzeniu tej teoryi o idealności zarówno zewnętrznego jak wewnętrznego zmysłu, a więc i wszystkich przedmiotów podpadających pod zmysły, jako zjawisk tylko, posłużyć może szczególniej ta uwaga, że wszystko, co w poznawaniu naszem należy do oglądu (wyjąwszy więc uczucie przyjemności i nieprzyjemności jako też wolę, które nie są wcale poznaniami), zawiera same tylko stosunki: miejsc w oglądzie (rozciągłość), zmianę miejsc (ruch) i prawa, wedle których zmiana ta się określa (siły poruszające). Ale przez to danem wcale nie jest, co jest obecnie w tem miejscu lub też co poza zmianą miejsca dzieje się w rzeczach samych. Z gołych jeno stosunków nie poznaje się przecie rzeczy samej w sobie; sądzić więc należy, że ponieważ zmysł zewnętrzny daje nam jedynie wyobrażenia o stosunkach, może więc w wyobrażeniu swojem zawierać tylko stosunek przedmiotu do podmiotu, nie zaś to wnętrze, jakie przysługuje przedmiotowi samemu w sobie. Tak samo też jest i co do oglądu wewnętrznego. Nie tylko że w nim wyobrażenie, dane przez zmysły zewnętrzne, tworzy właściwy materyał, w jaki zaopatrujemy nasz umysł, lecz nadto czas, w który wkładamy te wyobrażenia, który wyprzedza nawet ich uświadomienie w doświadczeniu i stanowi ich podstawę jako warunek formalny sposobu układania się w umyśle, zawiera już stosunki następowania po sobie, równoczesnego istnienia i tego, co jest równocześnie z następowaniem po sobie (czegoś trwałego). Otóż tem, co wyprzedzać może, jako wyobrażenie, wszelką czynność myślenia o czemśkolwiek, jest ogląd,

† [Co następuje aż do końca Estetyki transcendentalnej, jest dodatkiem drugiego wydania].

a jeżeli nie mieści w sobie nic więcej prócz stosunków, forma oglądu, która nic nie wyobrażając, chyba że coś do umysłu się wkłada, nie może też być niczem innem jak tylko sposobem, w jaki działa sam na siebie umysł własną czynnością swoją, mianowicie owem wkładaniem swoich wyobrażeń, to jest zmysłem wewnętrznym rozpatrywanym ze strony formy. Wszystko, co przez jakiś zmysł zostaje wyobrażonem, jest o tyleż zawsze zjawiskiem, a zmysł wewnętrzny albo musiałby zostać zgoła nieuznanym, albo podmiot, będący jego przedmiotem, mógłby przezeń tylko jako zjawisko być wyobrażonym, a nie tak, jakby sam o sobie sądził, gdyby jego oglądanie było tylko czynnością do samej siebie odnoszącą się, t. j. umysłową *[intellectuell]*. Tu cała trudność na tem jeno polega, jak może podmiot oglądać sam siebie wewnętrznie; ale trudność ta jest wspólną każdej teoryi. Świadomość siebie samego (appercepcya) jest pojedyńczem wyobrażeniem jaźni *[des Ich]*, i gdyby przez nie tylko dana była samorzutnie *[selbstthätig]* wszelka rozmaitość w podmiocie, to ogląd wewnętrzny byłby umysłowym. W człowieku świadomość ta wymaga wewnętrznego spostrzegania tej rozmaitości, jaka w podmiocie wprzód została dana, a sposób, w jaki ona jest dana bez samorzutności *[ohne Spontaneität]* umysłowi, dla tej właśnie różnicy musi nazywać się zmysłowością. Jeżeli władza uświadamiania siebie sobie samemu ma odszukać (ująć [=*apprehendiren*]) to, co leży w umyśle, to musi nań działać i tylko takim trybem może wywołać ogląd samego siebie, którego forma, już uprzednio w umyśle znajdująca się, w wyobrażeniu czasu określa sposób, w jaki mogą się mieścić razem rozmaite szczegóły w umyśle; ponieważ ten ogląda siebie nie tak, jakby sobie wyobrażał siebie bezpośrednio samorzutnie, lecz wedle tego, jakiego działania od wewnątrz doznaje, a zatem jak przed sobą samym się zjawia, nie jakim jest w sobie.[21]

III. Kiedy powiadam: w przestrzeni i w czasie zarówno ogląd przedmiotów zewnętrznych, jak samo-ogląd umysłu wyobrażają, jak jedno i drugie działa na zmysły nasze, t. j. jak się ukazują w zjawisku, to nie znaczy wcale, jakoby te przedmioty były tylko złudzeniem *[Schein]*. W zjawisku bowiem przedmioty, a nawet właściwości, jakie im przyznajemy, zawsze uważamy za coś rzeczywiście danego, tylko że odróżniamy ten przedmiot jako zjawisko od niegoż samego jako przedmiotu samego w sobie, ponieważ owa właściwość zależy jeno od sposobu, w jaki podmiot ogląda stosunek danego przedmiotu do siebie. Nie powiadam więc, że ciała wydają się tylko być pozewnątrz mnie, lub też że dusza moja wydaje się tylko istnieć w mojej samowiedzy *[Selbstbewusstsein]*, kiedy utrzymuję, że własność przestrzeni i czasu, stosownie do której jako warunku bytu owych przedmiotów, ja je uznaję, leży w moim sposobie oglądania, a nie w tych przedmiotach. Byłoby to własną moją winą, gdybym z tego, co powinienem zaliczyć do zjawiska, czynił tylko złudę.* Ale tego być nie może wedle naszej zasady idealności wszystkich naszych oglądów zmysłowych; owszem, gdy się owym formom wyobrażenia przypisze r e a l n o ś ć

* Orzeczenia zjawiska mogą być przyznane samemu przedmiotowi w stosunku do naszego zmysłu, np. róży barwa czerwona albo zapach; ale złuda nigdy nie może być przyznana przedmiotowi jako orzeczenie, właśnie dlatego, że co się do niej odnosi tylko w stosunku do zmysłów czyli wogóle do podmiotu, to się przyznaje przedmiotowi samemu w sobie, jak np. dwa obłęki *[Henkel]* przyznawane początkowo Saturnowi.[22] Co się nie znajduje w przedmiocie samym w sobie, ale zawsze tylko w jego stosunku do podmiotu i nierozdzielnie się łączy z wyobrażeniem pierwszego, to jest zjawiskiem; to też orzeczenia przestrzeni i czasu słusznie przyznawane są przedmiotom zmysłów jako takim, i w tem niema wcale złudzenia. Przeciwnie, gdybym róży s a m e j w s o b i e—czerwoność, Saturnowi—obłęki, albo wszystkim przedmiotom zewnętrznym rozciągłość s a m ą w s o b i e przyznawał, nie bacząc na określony stosunek tych przedmiotów do podmiotu i nie ograniczając na tem swego sądu, wówczas dopiero powstałaby złuda.

przedmiotową, to niepodobna będzie usunąć wyniku, iż się wszystko przez to przemieni w złudę tylko. Bo uważając przestrzeń i czas za własności, które ze względu na możliwość winnyby się znaleźć w rzeczach samych w sobie, i zastanawiając się nad niedorzecznościami, w jakie się w takim razie wikłamy, gdy dwie nieskończone rzeczy, które muszą być nie substancyami, ani też niczem rzeczywiście tkwiącem w substancyach, a przecież czemś istniejącem, ba nieodzownym warunkiem istnienia wszelkich przedmiotów, pozostają nawet wtedy, kiedy już wszystkie istniejące rzeczy usunięte zostały:—nie można zaiste dziwić się poczciwemu Berkeleyowi, jeśli ciała zdegradował na złudzenia tylko; co więcej, nawet nasze własne istnienie, któreby tym sposobem uczyniono zależnem od bytującej dla siebie realności mary takiej *[Unding]* jak czas, przemieniłoby się wraz z nią w prostą złudę,—niedorzeczność, jaką dotychczas nikt jeszcze nie zawinił.

IV. W teologii naturalnej, gdzie wystawiamy sobie w myśli przedmiot, który nie może być nie tylko dla nas przedmiotem oglądania, lecz i dla samego siebie przedmiotem oglądania zmysłowego, dbają wielce o to, ażeby ze wszelkiego jego oglądu (gdyż wszelkie jego poznanie musi być oglądem, nie zaś myśleniem, które zawsze wykazuje jakieś obręby czyli szranki) usunąć warunki czasu i przestrzeni. Ale jakiem prawem można to robić, jeśli się wprzódy uczyniło to oboje formami rzeczy samych w sobie, i to takiemi, które, jako warunki istnienia rzeczy a priori, pozostają, chociażby się rzeczy same usunęło? Bo jako warunki wszelkiego bytu wogóle, musiałyby one być również warunkami bytu Boga. Jeżeli się tedy nie chce uczynić ich przedmiotowemi formami wszech rzeczy, to nie pozostaje nic innego jak uznać je za podmiotowe formy naszego sposobu oglądania zarówno zewnętrznego jak wewnętrznego, który nazywa się też dlatego zmysłowym, że nie jest pierwotnym t. j. takim, za pośrednictwem którego

dany jest także byt przedmiotu oglądania (a który, o ile wyrozumieć zdołamy, przynależeć tylko może pra-jestestwu), lecz zależnym od bytu przedmiotu, a więc możliwym jeno przez to, że oddziaływa na zdolność wyobrażania sobie, właściwą podmiotowi.

Niema też potrzeby ograniczać sposobu oglądania w przestrzeni i czasie tylko do zmysłowości człowieka; być może, wszystkie skończone myślące jestestwa zgadzać się w tem muszą nieuchronnie z człowiekiem (lubo tego rozstrzygnąć nie możemy); nie przestaje ona przecież z powodu tej doniosłości powszechnej być zmysłowością, dlatego właśnie, że jest pochodną *(intuitus derivativus)*, nie zaś pierwotną *(intuitus originarius)* a więc nie jest oglądaniem umysłowem, które z podanego dopiero co powodu zdaje się przynależeć jedynie pra-jestestwu, ale nigdy jestestwu, zależnemu zarówno co do swego bytu jak i co do swego oglądu (określającego byt jego w stosunku do danych przedmiotów);—aczkolwiek tę drugą uwagę odnieść należy do naszej teoryi estetycznej tylko jako objaśnienie, nie zaś jako udowodnienie.

Zamknięcie Estetyki transcendentalnej.

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

Transcendentalnej nauki o pierwiastkach poznania

CZĘŚĆ DRUGA.

Logika transcendentalna.

WSTĘP.

Idea Logiki transcendentalnej.

I

O logice wogólności.

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

wogóle. Tylko czyste oglądy lub pojęcia są możliwe a priori; empiryczne zaś—jedynie a posteriori.

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

Logika znowuż może być rozpatrywaną w dwojakim zamiarze, albo jako logika ogólnego lub też szczegółowego użycia rozsądku. Pierwsza zawiera wręcz konieczne prawidła myślenia, bez których nie można zgoła używać rozsądku: zajmuje się więc samym rozsądkiem bez względu na rozmaitość przedmiotów, ku którym zwróconym być może. Logika szczegółowego użycia rozsądku zawiera prawidła należytego my-

ślenia o pewnym rodzaju przedmiotów. Tamtą nazwać można logiką elementarną, tę zaś organonem tej czy owej umiejętności. Ta druga bywa w szkołach bardzo często wpierw wykładaną jako propedeutyka umiejętności, aczkolwiek ze względu na pochód rozumu ludzkiego, jest czemś najpóźniejszem, do czego rozum wtedy dopiero dochodzi, kiedy umiejętność już jest oddawna gotowa i wymaga już tylko ostatecznego sprawdzenia i udoskonalenia. Trzeba bowiem znać już przedmioty w dosyć wysokim stopniu, jeśli się chce podać prawidło, jakby należało wytworzyć umiejętność o nich.

Logika ogólna jest albo czysta albo stosowana. W logice czystej odrywamy się od wszelkich warunków empirycznych, wśród których wyrabia się nasz rozsądek, np. od wpływu zmysłów, od gry wyobraźni, od praw pamięci, od mocy przyzwyczajenia, skłonności i t. d. a więc i od źródeł przesądów, zgoła od wszelkich wogóle przyczyn, z których płyną lub podsunięte nam być mogą pewne poznania, ponieważ dotyczą one rozsądku tylko wśród pewnych okoliczności jego zastosowania, a chcąc je poznać, trzeba doświadczenia. A zatem logika ogólna, ale czysta zajmuje się samemi jeno zasadami a priori i jest kanonem rozsądku i rozumu, lecz tylko ze względu na stronę formalną ich użycia, mniejsza o to, jaka będzie treść (empiryczna czy transcendentalna).—Logika ogólna nazywa się zaś stosowaną wówczas, kiedy ma na widoku prawidła użycia rozsądku wśród podmiotowych empirycznych warunków, o jakich naucza nas psychologia. Ma ona więc zasady empiryczne, chociaż jest ogólną o tyle, że mówi o użyciu rozsądku bez różnicy przedmiotów. Z tego powodu nie jest ani kanonem rozsądku wogóle, ani organonem poszczególnych umiejętności, lecz tylko katartykonem [23] pospolitego rozsądku.

W logice tedy ogólnej trzeba tę część, która ma zawrzeć czystą naukę o rozumie, całkowicie od-

dzielić od tej, która mieści w sobie logikę stosowaną (chociaż wciąż jeszcze ogólną). Tylko owa pierwsza część jest właściwie umiejętnością, lubo krótką i suchą, i taką, jakiej wymaga szkolny wykład elementarnej nauki rozsądku. W niej tedy logicy winni mieć zawsze przed oczyma dwa następne prawidła:

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

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

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

II.

O logice transcendentalnej.

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

I tu robię uwagę, rozciągającą wpływ swój na wszystkie dalsze roztrząsania i którą wciąż mieć trzeba przed oczyma, mianowicie, że nie każde poznanie a priori, lecz tylko takie, przez które poznajemy, iż i jakim sposobem niektóre wyobrażenia (oglądy czy pojęcia) mają zastosowanie wyłącznie a priori, lub są możliwemi wyłącznie a priori, powinno zwać się transcendentalnem (t. j. możliwości poznania lub jego używania a priori dotyczącem). Stąd ani przestrzeń,

ani jakiekolwiekbądź geometryczne jej określenie a priori nie jest wyobrażeniem transcendentalnem, lecz tylko poznaniem, że te wyobrażenia nie mają źródła empirycznego; możliwość zaś, że je mimo to można a priori odnosić do przedmiotów doświadczenia, może się nazywać transcendentalną. Podobnież zastosowanie przestrzeni do przedmiotów wogóle byłoby także transcendentalnem; ale gdy jest ograniczone tylko do przedmiotów, podpadających pod zmysły, zwie się empirycznem. Różnica tedy między transcendentalnością a empirycznością odnosi się tylko do krytyki poznań i nie dotyczy stosunku tychże do ich przedmiotu.

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

III.

O podziale Logiki ogólnej na Analitykę i Dyalektykę.

Stare a sławne pytanie, którem chciano logików w róg zapędzić, usiłując doprowadzić ich do tego, żeby się musieli dać pochwycić na lichej dyalleli,[24] albo też wyznać swą niewiadomość, a więc czczość całej swej sztuki, brzmi: Co to jest pra-

wda? Objaśnienie wyrazowe prawdy, iż jest to mianowicie zgodność poznania ze swym przedmiotem, darowuje się tutaj i zgóry jest przyjęte; żąda się atoli wiedzieć, jaki to jest ogólny a niewątpliwy sprawdzian *[Kriterium]* prawdy wszelkiego poznania.

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

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

A co dotyczy poznania pod względem formy jedynie (przy usunięciu wszelkiej treści), to widać równie jasno, że logika, wykładając ogólne i konieczne prawidła rozsądku, winnaby w tych właśnie pra-

widłach podać sprawdziany prawdy. Bo co się im sprzeciwia, jest fałszywem, ponieważ przy tem rozsądek przeczy swoim ogólnym prawidłom myślenia, a więc sobie samemu. Ale te sprawdziany dotyczą jeno formy prawdy, t. j. myślenia wogólności i o tyle są zupełnie rzetelne, lecz nie wystarczające. Chociażby bowiem jakieś poznanie odpowiadało najzupełniej formie logicznej, t. j. nie sprzeciwiało się sobie samemu: to przecież może bądźcobądź przeciwić się przedmiotowi. A zatem logiczny tylko sprawdzian prawdy, mianowicie zgodność poznania z ogólnemi i formalnemi prawami rozsądku i rozumu, jest wprawdzie *conditio sine qua non* [=warunkiem nieodzownym], a więc ujemnym warunkiem wszelkiej prawdy; lecz dalej pójść logika nie może, a błędu, dotyczącego nie formy, ale treści, logika nie zdolna jest odkryć za pomocą żadnego kamienia probierczego.

Logika ogólna tedy rozkłada całą formalną działalność rozsądku i rozumu na jej pierwiastki [=*Elemente*] i przedstawia je jako zasady wszelkiej logicznej oceny poznania naszego. Ta część logiki może się zatem nazywać Analityką i właśnie dlatego jest conajmniej ujemnym kamieniem probierczym prawdy, gdyż trzeba najprzód według tych prawideł zbadać i ocenić wszelkie poznanie pod względem formy, zanim się je roztrząśnie także pod względem treści, by się dowiedzieć, czy też w stosunku do przedmiotu zawiera prawdę dodatnią. Ale ponieważ sama forma poznania, choćby się jaknajbardziej zgadzała z prawami logicznemi, wcale jeszcze nie wystarcza do zapewnienia poznaniu prawdy materyalnej (przedmiotowej); nikt więc nie może śmieć z pomocą logiki tylko sądzić o przedmiotach i cokolwiek o nich utrzymywać, nie zasięgnąwszy wprzódy uzasadnionej o nich wiadomości poza logiką, ażeby potem próbować tylko ich zużytkowania i połączenia w jakiejś spójnej całości wedle praw logicznych, lub ażeby, co lepsza, wedle nich badać je tylko. Mimo to, jest

coś tak kuszącego w posiadaniu tak pokaźnej sztuki nadawania wszystkim poznaniom naszym formy rozsądkowej, choćby się co do ich treści było nadzwyczaj czczym i ubogim, że owej logiki ogólnej, będącej tylko kanonem do oceny, używano jakby organonu do rzeczywistego wytwarzania przynajmniej mamidła zapatrywań przedmiotowych, a stąd nadużywano jej w rzeczy samej. Otóż logika ogólna, jako rzekomy organon, nazywa się Dyalektyką.

Jakkolwiek starożytni tą nazwą umiejętności czy sztuki posługiwali się w nader rozmaitem znaczeniu; to przecież z rzeczywistego jej zastosowania można wywnioskować napewno, że nie była ona u nich niczem innem jak tylko logiką złudy *[die Logik des Scheins]*. Była to sztuka sofistyczna nadawania swojej niewiedzy, ba, swoim umyślnym mamidłom, pozoru prawdy, przez to, że naśladowała metodę gruntowności, zalecaną wogóle przez logikę, i używała jej topiki [25] do obrony każdego czczego zmyślenia. Otóż można zaznaczyć jako niewątpliwe i użyteczne ostrzeżenie, że logika ogólna, rozważana jako organon, zawsze bywa logiką złudy, t. j. dyalektyczną. Albowiem gdy ona nic zgoła nie uczy nas o treści poznania, lecz tylko o formalnych warunkach zgodności z rozsądkiem, które zresztą w stosunku do przedmiotów są zupełnie obojętne; więc zamiar posługiwania się nią jako narzędziem (organonem) do rozszerzenia i rozwinięcia (przynajmniej projektowanego) naszych poznań, musi się kończyć na paplaninie, która, z niejakim pozorem prawdy, wszystko, co się chce, może utrzymywać, lub też wedle upodobania wszystko napastować.

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

IV.

O podziale Logiki transcendentalnej na Analitykę i Dyalektykę transcendentalną.

W logice transcendentalnej wyosobniamy rozsądek (jak poprzednio w Estetyce transcendentalnej zmysłowość) i wydobywamy z poznania naszego tę tylko część myślenia, która początek swój ma jedynie w rozsądku. Użycie zaś tego czystego poznania polega, jako na swym warunku, na tem, że przedmioty dane nam są w oglądzie i że owo poznanie może być na nie przeniesione. Bez oglądu bowiem wszelkiemu poznaniu naszemu braknie przedmiotów i wówczas pozostaje ono zupełnie czczem. Część tedy logiki transcendentalnej, wykładająca o pierwiastkach czystego poznania rozsądkowego i o zasadach, bez których żaden przedmiot nigdzie pomyślanym być nie może, jest Analityką transcendentalną a zarazem logiką prawdy. Jej bowiem nie może przeciwić się żadne poznanie, nie tracąc równocześnie wszelkiej treści, t. j. wszelkiego odnoszenia się do jakiegobądź przedmiotu, a więc wszelkiej prawdy.

Ale ponieważ bardzo powabnem i kuszącem jest posługiwać się temi tylko czystemi poznaniami i zasadami rozsądkowemi, nawet poza granicami doświadczenia, mogącego przecież wyłącznie i jedynie dać nam do rąk materyę (przedmioty), na którą owe czyste pojęcia rozsądkowe przenieść możemy: rozsądek popada tedy w niebezpieczeństwo, że zechce czczemi rozumkowaniami zrobić użytek materyalny z formalnych jedynie zasad czystego rozsądku i sądzić o przedmiotach bez różnicy, choć one nie są nam dane, a nawet może w żaden sposób dane być nie mogą. Lubo właściwie powinna być tylko kanonem do oceny użytku empirycznego, bywa przecież nadużywaną, gdy się ją każe poczytywać za organon użytku ogól-

nego i nieograniczonego, i śmie się samym jeno czystym rozsądkiem syntetycznie o przedmiotach wogóle sądzić, twierdzić i rozstrzygać. Wówczas używanie czystego rozsądku byłoby dyalektyczne. Stąd druga część logiki transcendentalnej winna być krytyką tej dyalektycznej złudy i nazywa się dyalektyką transcendentalną, nie jako sztuka wzniecania dogmatycznie takiej złudy (niestety bardzo popłatna sztuka różnorodnych kuglarstw metafizycznych), lecz jako krytyka rozsądku i rozumu co do ich użytkowania hiperfizycznego, by wykryć fałszywy pozór jej nieuzasadnionych uroszczeń, i by jej plany wynalezienia i rozszerzania, które zamierza wykonać jedynie za pomocą zasad transcendentalnych, obniżyć do samej jeno oceny i zabezpieczenia czystego rozsądku przed mamidłami sofistycznemi.

Logiki transcendentalnej

DZIAŁ PIERWSZY.

Analityka transcendentalna.

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

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

Stanisław Dorżynkiewicz-Ostrouch WARSZAWA

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

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

Analityki transcendentalnej

KSIĘGA PIERWSZA.

Analityka pojęć.

Przez analitykę pojęć rozumiem nie ich rozbiór *[die Analysis]*, czyli zwykłe w badaniach filozoficznych postępowanie, polegające na rozczłonkowywaniu nastręczających się pojęć wedle ich treści i na nadawaniu im wyraźności *[Deutlichkeit]*; lecz mało jeszcze dotąd próbowane rozczłonkowanie *[Zergliederung]* samej władzy rozsądkowej, by zba-

dać możliwość pojęć a priori przez to, że ich wyszukujemy w rozsądku tylko, jako ich miejscu rodzinnem, i rozbieramy czyste jego używanie wogóle; to bowiem jest właściwem zadaniem filozofii transcendentalnej; reszta—to logiczne opracowanie pojęć w filozofii wogóle. Śledzić więc będziemy czyste pojęcia aż do ich pierwszych zarodków i nasion w rozsądku ludzkim, w którym one spoczywają przygotowane, aż się w końcu podczas doświadczenia rozwijają i przez tenże sam rozsądek, uwolnione od złączonych z niemi empirycznych warunków, zostają przedstawione w czystości swojej.

Analityki pojęć

ODDZIAŁ PIERWSZY.

O wskazówce do odkrycia wszelkich czystych pojęć rozsądkowych.

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

Filozofia transcendentalna ma tę zaletę, ale i obowiązek także, iż poszukuje swych pojęć wedle jakiejś

zasady, ponieważ winny one wypływać z rozsądku, jako bezwzględnej jedności, czyste i niezmieszane, a stąd łączyć się też ze sobą wedle pewnego pojęcia czy idei. A taka łączność daje do ręki prawidło, wedle którego można a priori wyznaczyć dla każdego czystego pojęcia rozsądkowego jego miejsce, wszystkim zaś społem ich zupełność; co w innym razie zależałoby jedynie od upodobania lub przypadku.

Wskazówki transcendentalnej do odkrycia wszystkich czystych pojęć rozsądkowych

ROZDZIAŁ PIERWSZY.

O logicznem użyciu rozsądku wogóle.

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

Otóż z pojęć tych rozsądek nie może zrobić innego użytku, prócz tego, że za ich pomocą wydaje sądy. Ponieważ żadne wyobrażenie, wyjąwszy jeno ogląd, nie rozciąga się bezpośrednio na przedmiot,

więc i pojęcie nigdy się bezpośrednio nie odnosi do przedmiotu, lecz tylko do jakiegoś innego wyobrażenia o nim (czy to będzie ogląd czy też już także pojęcie). Sąd tedy jestto pośrednie poznanie przedmiotu, więc wyobrażenie o jego wyobrażeniu. W każdym sądzie jest pojęcie, które rozciąga się do wielu a wśród tego wiela obejmuje także dane pojęcie, mogące być bezpośrednio przeniesione na przedmiot. I tak w sądzie: wszystkie ciała są podzielne pojęcie podzielności rozciąga się na różne inne pojęcia; ale wśród nich tutaj szczególniej odnosi się do pojęcia ciała; to zaś pojęcie do pewnych ukazujących się nam zjawisk. A więc te przedmioty są wyobrażone pośrednio przez pojęcie podzielności.

Stąd wszystkie sądy są czynnościami jedności wśród wyobrażeń naszych, gdyż zamiast jednego bezpośredniego wyobrażenia używamy tu wyższego, obejmującego w sobie i to i wiele innych, dla poznania przedmiotu, i wiele możliwych poznań ściągamy przez to w jedno. Możemy atoli wszystkie działania rozsądku sprowadzić do sądów, tak że rozsądek wogóle może być przedstawiony jako władza sądzenia. Jest on bowiem, jak się wyżej rzekło, władzą myślenia. Myślenie jestto poznawanie za pomocą pojęć. Pojęcia zaś odnoszą się, jako orzeczenia możliwych sądów, do jakiegobądź wyobrażenia o jakimś jeszcze nieokreślonym przedmiocie. I tak pojęcie ciała znaczy coś, np. metal, co za pomocą owego pojęcia może być poznane. Jest ono pojęciem przez to tylko, że niem objęte są inne wyobrażenia, za pośrednictwem których może się ono odnieść do przedmiotu. Jest zatem orzeczeniem możliwego sądu, np. każdy metal jest ciałem. Czynności rozsądku zatem można wszystkie odnaleźć, jeśli uda się przedstawić w sposób zupełny czynności jedni w sądach. A że to doskonale spełnić można, wykaże naocznie rozdział następny.

Wskazówki do odkrycia wszystkich czystych pojęć rozsądkowych

ROZDZIAŁ DRUGI.

§ 9.

O logicznej czynności rozsądku w sądach.

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

1. Ilość sądów [Quantität].
Ogólne
Szczegółowe
Jednostkowe.

2. Jakość [Qualität].
Twierdzące
Przeczące
Nieskończone *[unendliche]*.

3. Stosunek [Relation].
Stanowcze (kategoryczne)
Warunkowe (hipotetyczne)
Rozjemcze *[disjunctive]*.

4. Sposób [Modalität].
Wątpliwe (problematyczne)
Zapewniające (assertoryczne)
Konieczne (dowodne, apodyktyczne).

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

1) Logicy mówią słusznie, że przy użyciu sądów we wnioskach rozumowych można sądy jednostkowe traktować na równi z ogólnemi. Albowiem

dlatego właśnie, że nie mają one wcale zakresu, może ich orzeczenie być odniesionem do pewnej części tego, co w sobie zawiera pojęcie podmiotu, ale od innej części może być odjęte. Odpowiada więc ono owemu pojęciu bez wyjątku, tak jakby to pojęcie było ogólnem, mającem taki zakres, że orzeczenie w całem znaczeniu mu przysługuje. Natomiast jeżeli sąd jednostkowy porównany z sądem powszechnym co do ilości, poprostu tylko jako poznanie, to ilość ta ma się jak jedność do nieskończoności; a zatem sam w sobie istotnie jest różny od sądu powszechnego. Tak tedy, jeżeli oceniam sąd jednostkowy *(judicium singulare)* nie tylko co do jego wewnętrznej ważności, ale także jako poznanie wogóle co do ilości, jaką ma w stosunku do innych poznań: to jest on bądźcobądź różny od sądów powszechnych *(judicia communia)* i zasługuje na osobne miejsce w całkowitym wykazie składników myślenia wogóle (lubo zaiste nie w logice, poprzestającej na użytkowaniu z sądów pomiędzy sobą).

2) Podobnież w logice transcendentalnej trzeba jeszcze odróżnić sądy nieskończone od twierdzących, chociaż w logice ogólnej słusznie zaliczane są do tamtych i nie tworzą osobnego członu podziału. Bo logika ogólna nie zważa zgoła na treść orzeczenia (choć jest przeczące) i baczy na to tylko, czy ma ono być przyznane podmiotowi czy też przeciwstawione. Logika zaś transcendentalna rozpatruje sąd także ze względu na wartość czyli treść tego logicznego twierdzenia za pośrednictwem przeczącego orzeczenia, i jaki ono daje zysk co do całego poznania. Gdybym powiedział o duszy, że nie jest śmiertelna, tobym tym sądem przeczącym powstrzymał błąd przynajmniej. Otóż tem zdaniem: dusza nie jest śmiertelna, co do formy logicznej, wypowiedziałem rzeczywiście twierdzenie, wwodząc duszę w nieograniczony zakres istot nieumierających. A że z całego zakresu możliwych istot jedną część zawiera śmiertelność, drugą zaś nieśmiertelność; to w zdaniu mo-

jem nic innego nie wypowiedziano, tylko że dusza jest jedną z nieskończonego mnóstwa rzeczy, które pozostają, gdy odejmę zupełnie śmiertelność. Przez to zaś nieskończona dziedzina wszelkiej możliwości o tyle jeno zostaje ograniczona, że z niej oddzielono istoty śmiertelne, a w reszcie zakresu jej obszaru umieszczono duszę. Ale obszar ten przy tym wyjątku pozostaje przecież wciąż jeszcze nieskończony; można też ująć mu jeszcze więcej części, przez to jednak pojęcie o duszy bynajmniej nie wzrasta i twierdząco się nie określa.—Te zatem sądy nieskończone co do zakresu logicznego są rzeczywiście tylko ograniczającemi co do treści poznania wogóle; i o tyle też w transcendentalnym wykazie wszystkich składników myślenia w sądach nie powinny być pominięte, gdyż wykonywana przytem czynność rozsądku może stanie się ważną na polu jego czystego poznania a priori.

3) Wszystkie stosunki myślenia w sądach są to stosunki: a) orzeczenia do podmiotu, b) przyczyny do skutku, c) podzielonego poznania i zebranych członków podziału pomiędzy sobą. W pierwszym rodzaju sądów rozważamy tylko dwa pojęcia, w drugim—dwa sądy, w trzecim—kilka sądów we wzajemnym do siebie stosunku. Zdanie warunkowe: jeśli istnieje doskonała sprawiedliwość, to uporczywie zły otrzymuje karę; mieści w sobie właściwie stosunek dwu zdań: istnieje doskonała sprawiedliwość, i: uporczywie zły otrzymuje karę. Czy każde z tych zdań jest prawdziwe samo w sobie, tego się tu nie rozstrzyga. W sądzie tym myśli się jeno o wyniku *[Consequenz]*. Wreszcie sąd rozjemczy mieści w sobie stosunek dwu lub więcej zdań względem siebie, nie stosunek jednak następstwa, tylko stosunek logicznego przeciwstawienia, o ile zakres jednego wyklucza zakres drugiego; ale zarazem także stosunek spólności *[Gemeinschaft]*, o ile one razem wzięte wypełniają zakres właściwego poznania; a więc stosunek czę-

ści sfery pewnego poznania, gdyż zakres każdej części jest uzupełnieniem zakresu innej części, dla wytworzenia całej zawartości właściwego poznania. Np. świat istnieje albo wskutek ślepego przypadku, albo wskutek wewnętrznej konieczności, albo wskutek przyczyny zewnętrznej. Każde z tych zdań zabiera część sfery możliwego poznania o istnieniu świata wogóle; wszystkie razem—całą sferę. Odjąć poznanie jednemu z tych zakresów znaczy przenieść je do pozostałych; i naodwrót przenieść je do jednego zakresu znaczy odjąć je pozostałym. A zatem w sądzie rozjemczym jest pewna spólność poznań, polegająca na tem, że się one wzajem wykluczają, ale przez to przecie w całości określają prawdziwe poznanie, ponieważ wzięte razem wypełniają całkowitą treść jednego-jedynego danego poznania. I to też tylko uważam za potrzebne tu zauważyć ze względu na to, co nastąpi.

4) Sposobowość sądów jest całkiem oddzielną ich czynnością, mającą w sobie tę cechę odróżniającą, że w niczem się nie przykłada do treści sądu (bo oprócz ilości, jakości i stosunku niema nic więcej, coby wytwarzało treść sądu), lecz tylko dotyczy wartości łącznika ze względu na myślenie wogóle. Sądami p r z y p u s z c z a l n e m i są takie, w których stwierdzenie lub zaprzeczenie przyjmujemy za m o ż l i w e (dowolne) tylko;—z a p e w n i a j ą c e m i (assertorycznemi) wtedy, gdy uważamy to za r z e c z y w i s t e (prawdziwe);—k o n i e c z n e m i (apodyktycznemi), gdy się to za konieczne poczytuje.* I tak oba zarówno sądy, których stosunek jest źródłem sądu warunkowego *(antecedens i consequens* [=poprzednik i następnik], jak również te, na których wzajemnem oddziaływaniu polega rozjemczość (człony podziału), są zawsze tylko przypuszczalnemi. W przykładzie podanym wyżej

* Tak jakby w pierwszym razie myślenie było czynnością r o z s ą d k u, w drugim—r o z w a g i, w trzecim—r o z u m u. Jest to uwaga, której wyjaśnienie nastąpi dopiero w dalszym ciągu.

zdanie: istnieje doskonała sprawiedliwość, nie zostało wypowiedziane w sposób zapewniający [assertorycznie], tylko pomyślano je jako sąd dowolny, który ktoś może przyjąć; a jedynie następnik jest zapewniający [assertoryczny]. Stąd sądy takie mogą być jawnie mylnemi, a przecie, wzięte jako przypuszczenia, być warunkami poznania prawdy. I tak sąd: świat istnieje wskutek ślepego przypadku, ma w sądzie rozjemczym znaczenie jeno przypuszczalne, mianowicie, że ktoś może na chwilę zechce zdanie to przyjąć, służy jednak (jako zaznaczenie drogi mylnej wśród liczby tych wszystkich, jakie można obrać) do odnalezienia prawdy. Zdaniem tedy przypuszczalnem jest takie, które wyraża jedynie logiczną możliwość (nie przedmiotową bynajmniej) t. j. swobodny wybór nadawania doniosłości takiemu zdaniu, dowolne jeno przyjęcie go przez rozsądek. Zdanie zapewniające orzeka o rzeczywistości czyli prawdzie, jako np. gdy w warunkowym wniosku rozumowym poprzednik w przesłance większej ukazuje się w sposób przypuszczalny, a w przesłance mniejszej w sposób zapewniający, i zwiastuje, że zdanie już się złączyło z rozsądkiem wedle praw jego. W zdaniu apodyktycznem wystawiamy sobie, że zdanie zapewniające jest już określone temi prawami rozsądku i stąd twierdzącem a priori a w ten sposób wyrażamy logiczną konieczność. A ponieważ tu wszystko wchodzi w rozsądek stopniowo, tak że najprzód wydajemy sąd o czemś przypuszczalny, potem assertorycznie przyjmujemy go za prawdziwy, w końcu uważamy go za połączony nierozdzielnie z rozsądkiem t. j. za konieczny i apodyktyczny;—więc można te trzy działania sposobowości uważać za tyleż składników myślenia wogóle.

Wskazówki do odkrycia wszystkich czystych pojęć rozsądkowych

ROZDZIAŁ TRZECI.

§ 10.

O czystych pojęciach rozsądkowych czyli kategoryach.

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

Rozumiem zaś przez syntezę, w znaczeniu najogólniejszem, działanie, mające przyłączać rozmaite wyobrażenia jedne do drugich i rozmaitość ich objąć w jednem poznaniu. Synteza taka jest czystą, jeżeli rozmaitość otrzymujemy nie empirycznie, lecz a priori (jak rozmaitość w przestrzeni i czasie). Przed wszelkim zbiorem wyobrażeń naszych muszą nam być one dane wpierw, i żadne pojęcia co do treści nie mo-

gą powstawać analitycznie. Synteza zaś rozmaitości (czy to danej empirycznie czy a priori) dopiero wytwarza poznanie, które z początku może być wprawdzie jeszcze surowem i zawikłanem i potrzebować zatem rozbioru; ale synteza jest bądźcobądź tem, co właśnie nagromadza pierwiastki do poznań i łączy je w treść niejaką; jest więc pierwszą rzeczą, na jaką winniśmy zwrócić uwagę, kiedy chcemy sąd wydać o pierwszym początku poznania naszego.

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

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

Analitycznie podciągane bywają różne wyobrażenia pod jedno pojęcie (sprawa, którą się zajmuje logika ogólna). Lecz nie wyobrażenia, tylko czystą syntezę wyobrażeń naprowadzać na pojęcia, uczy logika transcendentalna. Pierwszym czynnikiem, jaki nam ku poznaniu wszelkich przedmiotów dany być musi a priori, jest rozmaitość czystego oglądu; synteza tej rozmaitości przez wyobraźnię jest czynnikiem drugim, ale nie daje zgoła jeszcze poznania. Pojęcia, nadające tej czystej syntezie jedność i zasadzające się wyłącznie na wyobrażeniu tej koniecznej syntetycznej jedności, stanowią czynnik trze-

ci w poznaniu ukazującego się nam przedmiotu, i opierają się na rozsądku.

Ta sama czynność, co w sądzie nadaje jedność rozmaitym wyobrażeniom, nadaje również w oglądzie onej syntezie rozmaitych wyobrażeń jedność, która, wyrażona ogólnie, zwie się czystem pojęciem rozsądkowem. Ten sam więc rozsądek i to temiż samemi działaniami, przez które wytworzył w pojęciach, za pośrednictwem jedności analitycznej, logiczną formę sądu, wprowadza też, za pośrednictwem syntetycznej jedni rozmaitości w oglądzie wogóle, treść transcendentalną do swoich wyobrażeń, skąd też nazywają się one czystemi pojęciami rozsądkowemi, rozciągającemi się a priori na przedmioty, czego logika ogólna dokonać nie może.

Tym sposobem powstaje właśnie tyleż czystych pojęć rozsądkowych, rozciągających się a priori na przedmioty oglądu wogóle, ile w poprzednim wykazie było logicznych czynności we wszelkich możliwych sądach; gdyż wspomniane czynności zupełnie już wyczerpują rozsądek i przez nie jego władza całkowicie zostaje wymierzona. Idąc za Arystotelesem, nazwiemy pojęcia te kategoryami,[26] ponieważ zamiar nasz początkowo jest taki sam jak jego, lubo w wykonaniu bardzo się oddalamy.

WYKAZ KATEGORYJ.

1.

Co do ilości:

Jedność
Wielość
Wszystkość

2.

Co do jakości:

Rzeczywistość
Przeczenie
Ograniczenie *[Limitation]*

3.

Co do stosunku:

Przypadłości i subsystencyi *(substantia et accidens)*
Przyczynowości i zależności (przyczyna i skutek)
Wspólności (wzajemne oddziaływanie między czynnem a biernem).

4.

Co do sposobowości:
Możliwość—Niemożliwość
Istnienie — Niebyt
Konieczność—Przypadkowość.

Taki oto jest spis wszystkich pierwotnie czystych pojęć syntezy, które rozsądek zawiera w sobie a priori i z powodu których jest on też tylko czystym rozsądkiem, ponieważ przez nie jedynie może coś zrozumieć wobec rozmaitości danej przez ogląd, t. j. może pomyśleć przedmiot tego oglądu.

Podział ten wywija się systematycznie ze wspólnej zasady, mianowicie z władzy sądzenia (która tyleż znaczy co i władza myślenia), a nie powstał rapsodycznie z podjętego na los szczęścia wyszukiwania czystych pojęć, o których liczebnej pełności nigdy pewnym być nie można, gdyż się wytwarza tylko na mocy indukcyi, nie pomnąc, że takim trybem nigdy się nie poznaje powodu, dlaczego to takie właśnie a nie inne pojęcia są właściwe czystemu rozsądkowi. Wyszukać te zasadnicze pojęcia oto był pomysł Arystotelesa, godny tak przenikliwego męża. Ale ponieważ nie miał żadnej naczelnej zasady, więc zgarniał je, jak mu się nawijały, nazbierał ich najprzód dziesięć i przezwał je kategoryami *(praedicamenta)*. Potem sądził, że odnalazł ich jeszcze pięć i dołączył je pod nazwą: *postpraedicamenta*. Wykaz jego atoli pozostał wciąż ułomnym. Prócz tego znajdują się wśród nich niektóre sposoby *(modi)* czystej zmysłowości *(quando, ubi, situs*, podobnież: *prius, simul)*, jest i pojęcie empiryczne *(motus)*, nie należące wcale do tej genealogii rozsądku, albo też pojęcia pochodne *(actio, passio)* zostały tu wliczone do prapojęć, a niektórych właśnie pra-pojęć brak zupełny.

Co do tych ostatnich trzeba jeszcze zauważyć, że kategorye jako prawdziwe pojęcia pierwotne *[Stammbegriffe]* czystego rozsądku mają także swoje również czyste pojęcia pochodne, których w zu-

pełnym systemacie filozofii transcendentalnej żadną miarą pominąć niepodobna, ale o których ja w tem krytycznem jeno badaniu wzmianką jedynie mogę się zadowolić.

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

Od definiowania tych kategoryj powstrzymuję się w tej rozprawie naumyślnie, choćbym był w ich posiadaniu. Pojęcia te rozczłonkuję w dalszym ciągu aż do punktu, jaki wystarcza ze względu na metodologię, którą opracowuję. W systemacie czystego rozumu możnaby słusznie takich definicyj żądać ode mnie; lecz tutaj usunęłyby jeno z oczu główny cel badania, gdyż wznieciłyby wątpliwości i napaści, które, nic nie ujmując zamiarowi istotnemu, można snadź odłożyć do innej pracy. Tymczasem z tych napomknień, jakie tu zrobiłem, widać przecie wyraźnie, że ułożenie całkowitego słownika ze wszystkiemi wymaganemi tu objaśnieniami, nie tylko jest możli-

we, lecz nawet łatwe do wykonania. Przegródki są już gotowe; potrzeba je tylko wypełnić, a tak systematyczna topika, jak obecna, nie pozwala zbyt łatwo na pomylenie się co do miejsca, dokąd jakie pojęcie właściwie należy, a równocześnie nietrudno spostrzedz to, które jest jeszcze puste.

§ 11. †

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

Pierwszą jest, że wykaz ten, zawierający cztery klasy pojęć rozsądkowych, daje się rozłożyć najprzód na dwa działy, z których pierwszy odnosi się do przedmiotów oglądu (zarówno czystego jak empirycznego), drugi zaś do istnienia tych przedmiotów (albo w stosunku do siebie samych albo w stosunku do rozsądku). Pierwszą klasę nazwałbym klasą kategoryj matematycznych, drugą—dynamicznych.

† [§§ 11 i 12 są dodatkiem drugiego wydania.]

* „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ [Zasady metafizyczne przyrodoznawstwa].

Pierwsza klasa nie ma, jak widzimy, współzależników [*Correlate*], które znajdują się tylko w klasie drugiej. Ta różnica musi mieć przecież jakąś podstawę w przyrodzie rozsądku.

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

Trzecia uwaga: Co do jednej tylko kategoryi, mianowicie co do wspólności, znajdującej się w trzeciej rubryce, nie tak oczywistą jest, jak co do innych, zgodność z odpowiednią formą sądu rozjemczego, znajdującą się w wykazie czynności logicznych. Aby się o tej zgodności upewnić, trzeba zauważyć, że we

wszystkich sądach rozjemczych zakres (t. j. mnogość tego wszystkiego, co się tam zawiera) wyobrażamy sobie jako całość podzieloną na części (t. j. pojęcia podrzędne), a że jedno w drugiem zawrzeć się nie może, więc myślimy je jako sobie spółrzędne, nie podporządkowane, tak że one określają się wzajem nie jednostronnie, jak w jakim szeregu, lecz naprzemian, jak w jakiem zbiorowisku [*Aggregat*] t. j. jeżeli zatrzymamy jeden człon podziału, to wszystkie inne zostaną wykluczone, i naodwrót. Otóż podobne powiązanie wystawiamy sobie myślowo w całości rzeczy, kiedy jedno, jako skutek, nie jest podporządkowane drugiemu, jako przyczynie jego istnienia, lecz równocześnie i naprzemian jest spółrzędnie traktowane, jako przyczyna ze względu na określenie innych (np. w ciele, którego części wzajemnie się i przyciągają i odpychają),—co jest zupełnie odrębnego rodzaju połączeniem aniżeli to, jakie znajdujemy w samym jeno stosunku przyczyny do skutku (powodu do wyniku), gdzie wynik nie określa znów nawzajem powodu i dlatego nie tworzy z nim całości (jak Stwórca świata ze światem). Takiegoż samego postępowania, jak kiedy rozsądek wyobraża sobie zakres podzielonego pojęcia, trzyma się on i wówczas, gdy wystawia sobie myślowo rzecz pewną jako podzielną; a jako człony podziału w pojęciu wzajem się wykluczają a przecież w jednym zakresie są złączone; tak w rzeczy wyobraża sobie jej części jako takie, których istnienie (jako substancyj) przynależy wprawdzie każdej z wyłączeniem reszty, lecz jako połączone w jakiejś całości.

§ 12.

Znajduje się atoli w filozofii transcendentalnej starożytnych jeszcze coś ważnego, co zawiera w sobie czyste pojęcia rozsądkowe, które chociaż nie liczą

się do kategoryj, lecz po nich miały uchodzić za apryoryczne pojęcia o przedmiotach; w takim razie musiałyby zwiększyć liczbę kategoryj, co przecie być nie może. Wyraża się to rozgłośnem wśród scholastyków zdaniem: *quodlibet ens est unum, verum, bonum* [=każde jestestwo jest jedno, prawdziwe, doskonałe]. Otóż lubo zastosowanie tej zasady co do wniosków (które wypowiadały się samemi tautologicznemi zdaniami) przedstawiało się bardzo licho, tak że nowszemi czasy zwykło się je podawać w metafizyce tylko prawie przez szacunek; zasługuje przecież myśl, która się tak długo utrzymała, choć się wydaje tak czczą, bądźcobądź na zbadanie jej początku i upoważnia do przypuszczenia, że ma ona jakąś zasadę w prawidle rozsądkowem, zasadę fałszywie jeno tłomaczoną, jak to często się dzieje.

Te rzekomo transcendentalne orzeczenia rzeczy są niczem innem jeno logicznemi wymaganiami i sprawdzianami wszelkiego poznania rzeczy wogóle i dają mu za podstawę kategorye ilości, mianowicie jedność, wielość i wszystkość, tylko zamiast brać je właściwie materyalnie, jako należące istotnie do możliwości rzeczy, używano ich naprawdę tylko w znaczeniu formalnem, jako należących do logicznego wymagania ze względu na wszelkie poznanie, a jednak te sprawdziany myślenia przemieniano nieostrożnie na własności rzeczy samych w sobie. Boć w każdem poznaniu przedmiotu jest jedność pojęcia, którą można nazwać jednością jakościową, o ile przez nią rozumiemy tylko jedność zespolenia rozmaitości poznań, jak dajmy na to jedność wątku w dramacie, jedność mowy, bajki. Powtóre prawda ze względu na wyniki. Im więcej jest prawdziwych wyników z danego pojęcia, tem więcej znamion jego przedmiotowej rzeczywistości. Możnaby to nazwać jakościową wielością cech, które należą do jednego pojęcia jako wspólnej podstawy (a nie są w niem pomyślane jako wielkość). Nakoniec potrzecie

zupełność, polegająca na tem, że naodwrót ta wielość razem wzięta prowadzi do jedności pojęcia i z niem tylko a nie z żadnem innem w zupełności się zgadza, co można nazwać jakościową zupełnością (całkowitością [*Totalität*]). Z tego widać, że te logiczne sprawdziany możliwości poznania wogóle przerabiają tutaj trzy kategorye ilości, w których jedność w wytwarzaniu danej ilostki [*Quantum*] musi być przyjęta za zupełnie jednorodną, i przystosowują je tylko w zamiarze złączenia niejednorodnych nawet części poznania w świadomości, na mocy jakości poznania, jako zasady. Tak tedy sprawdzianem możliwości pewnego pojęcia (nie jego przedmiotu) jest definicya, w której jedność pojęcia, prawdziwość tego wszystkiego, coby się dało z niego przedewszystkiem wywieść, wreszcie zupełność tego, co z niego wydobyto, spełniają to, czego się wymaga do wytworzenia całego pojęcia;—tak też sprawdzianem hipotezy jest zrozumiałość przyjętej zasady wyjaśnienia czyli jej jedność (bez hipotezy pomocniczej), prawdziwość (zgodność z samą sobą i z doświadczeniem) mających się z niej wyprowadzić wyników, a wreszcie zupełność zasady wyjaśnienia względem nich; które nie wskazują ani więcej ani mniej ponad to, co przyjęto w hipotezie, i to, co pomyślanem było syntetycznie a priori, dają znów a posteriori analitycznie i z tem się zgadzają.—Tak więc pojęcia jedności, prawdziwości i zupełności nie dopełniają wcale wykazu kategoryj, jakoby w nim czegoś brakło, lecz tylko, gdy się odsunie całkowicie na bok stosunek tych pojęć do przedmiotów, przez nie poddaje się ich zastosowanie ogólnym logicznym prawidłom zgodności poznania z samem sobą.

Analityki transcendentalnej

ODDZIAŁ DRUGI.

O wywodzie czystych pojęć rozsądkowych.

ROZDZIAŁ PIERWSZY.

§ 13.

O zasadach wywodu transcendentalnego wogóle.

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

Atoli wśród niektórych pojęć, tworzących bardzo zwikłaną tkań poznania ludzkiego, znajdują się i takie, co są przeznaczone do czystego zastosowa-

nia a priori (całkiem niezależnie od wszelkiego doświadczenia); a ich uprawnienie w tej mierze wymaga zawsze wywodu, ponieważ do prawności takiego użytku wcale nie wystarczają dowody z doświadczenia, a przecież wiedzieć należy, jak te pojęcia mogą się odnosić do przedmiotów, nie pochodzących również z jakiegokolwiek doświadczenia. Dlatego wyjaśnienie sposobu, jak mogą pojęcia a priori odnosić się do przedmiotów, nazywam transcendentalnym ich wywodem i odróżniam go od wywodu empirycznego, który wskazuje sposób, w jaki zdobyte zostało pojęcie przez doświadczenie i zastanowienie [*Reflexion*] nad niem, a stąd dotyczy nie uprawnienia, lecz tylko faktu, mocą którego weszło się w posiadanie.

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

Można jednakże dla tych pojęć, jak dla wszelkiego poznania, odszukać w doświadczeniu, jeśli nie zasadę ich możliwości, to okolicznościowe przyczyny ich wytwarzania się; wówczas wrażenia zmysłowe dają tu pierwszy pochop do skierowania na nie całej siły poznawczej i wywołania doświadczenia, zawierającego dwa bardzo odmienne pierwiastki, mianowicie materyę do poznania zmysłowego i pewną formę do jego uporządkowania według wewnętrznej krynicy czystego oglądania i myślenia, które przy udziale pierwszej [t. j. materyi], dopiero w ruch się wprawiają

i wytwarzają pojęcia. Takie śledzenie pierwszych wysiłków naszej władzy poznawczej, by od poszczególnych spostrzeżeń wznieść się do pojęć ogólnych, jest niewątpliwie wielce pożyteczne i sławnemu Locke'owi zawdzięczamy, że on ku temu najpierw utorował drogę. Atoli przez to wywód czystych pojęć a priori nigdy nie dojdzie do skutku, gdyż nie leży on zgoła na tej drodze; ze względu na przyszłe swoje zastosowanie, mające być całkiem niezależnem od doświadczenia, muszą owe pojęcia módz pokazać zupełnie inną metrykę [*Geburtsbrief*], aniżeli metrykę pochodzenia z doświadczeń. Ową tedy próbę wskazania źródła fizyologicznego, nie mogącą się właściwie wcale zwać wywodem, gdyż dotyczy tylko *quaestionem facti*, nazwę wyjaśnieniem posiadania poznania czystego. Stąd widać, że co do tego poznania może być tylko wywód transcendentalny, żadną zaś miarą empiryczny, i że ten ostatni, ze względu na czyste pojęcia a priori, doprowadza jeno do czczych prób, któremi ten tylko zajmować się może, kto nie pojął zupełnie odrębnej przyrody tych poznań.

Ale chociaż się uzna ten jedyny sposób możliwego wywodu poznania czystego a priori, t. j. drogą transcendentalną; to jeszcze stąd wcale się nie wyjaśnia, iż jest on tak nieodbicie konieczny. Powyżej pojęcia przestrzeni i czasu śledziliśmy za pomocą dedukcyi transcendentalnej aż do ich źródeł oraz wyjaśniliśmy i określiliśmy a priori ich przedmiotową doniosłość. Zapewne, geometrya idzie pewnym krokiem poprzez same pojęcia apryoryczne, nie potrzebując upraszać filozofii o uwierzytelnienie, że jej zasadnicze pojęcie o przestrzeni ma czyste i prawne pochodzenie. Atoli zastosowanie tego pojęcia rozciąga się w tej umiejętności na zewnętrzny tylko świat zmysłów, w którym przestrzeń jest czystą formą jego oglądania; w niej to wszelkie poznanie geometryczne, zasadzające się na oglądzie apryorycznym, ma bezpośrednią oczywistość [*Evidenz*], a przedmio-

ty dawane są a priori (co do formy) przez samoż poznanie w oglądzie [przez unaocznienie]. Przeciwnie, z czystemi pojęciami rozsądkowemi poczyna się nieodzowna potrzeba szukania transcendentalnej dedukcyi nie tylko ich samych, ale także i przestrzeni; albowiem ponieważ nie opierają się one na doświadczeniu, odnoszą się zatem do przedmiotów ogólnie, bez żadnych warunków zmysłowości, a ponieważ mówią one o przedmiotach nie za pomocą orzeczeń czystego myślenia a priori, † nie mogą więc ukazać żadnego przedmiotu nawet w oglądzie apryorycznym, na którymby przed wszelkiem doświadczeniem oparły swą syntezę, a stąd nie tylko budzą podejrzenie co do przedmiotowej ważności i obrębów swego zastosowania, lecz nawet owo pojęcie przestrzeni czynią dwuznacznem przez to, że skłonne są używać go ponad warunki oglądu zmysłowego: to też powyżej już nieodzownym był jego wywód transcendentalny. Czytelnik tedy, zanim bodaj jeden krok zrobi na polu czystego rozumu, winien być przeświadczony o nieodwołalnej konieczności takiego transcendentalnego wywodu; inaczej bowiem postępuje naślepo i nabłąkawszy się tam i sam wkółko, musi znowu wrócić do tej niewiedzy, z jakiej wyszedł. Ale winien też zgóry wyraźnie zrozumieć nieuniknioną w tem trudność, ażeby się nie uskarżał na ciemność tam, gdzie rzecz sama jest głęboko zagrzebana, lub żeby zawcześnie nie złościł się na usuwanie przeszkód, gdyż o to idzie, by albo całkowicie się wyrzec wszelkich uroszczeń do świateł czystego rozumu na jego najulubieńszym polu, mianowicie w wyjściu poza gra-

† [Za wskazówką Adickesa zmieniłem tu porządek zdań. Tekst brzmi właściwie tak: „Weil, da sie von Gegenständen nicht durch Prädicate der Anschauung und der Sinnlichkeit, sondern des reinen Denkens a priori reden, sie sich auf Gegenstände ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit allgemein beziehen, und die, da sie nicht auf Erfahrung gegründet sind, auch in der Anschauung a priori etc.].

nice wszelkiego możliwego doświadczenia,—lub też to krytyczne badanie doprowadzić do doskonałości.

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

Natomiast kategorye rozsądku nie przedstawiają nam zgoła warunków, pod którymi dane są przedmioty w oglądzie, a zatem mogą się nam w samej rzeczy ukazywać przedmioty, chociażby się nie odnosiły w sposób konieczny do czynności rozsądku, i choćby ten nie zawierał w sobie apryorycznie ich warunków. Stąd wynika tu trudność, niespotykana na polu zmysłowości, a mianowicie, jakim sposobem warunki podmiotowe myślenia mają posiadać ważność przedmiotową t. j. stawać się warunkami możliwości wszelkiego poznania przedmiotów; albowiem mogą być dane w oglądzie bądźcobądź zjawiska bez czynności rozsądku. Biorę np. pojęcie przyczyny, oznaczające szczególny rodzaj syntezy, gdyż wedle pewnego prawidła jakiemuś A przyznaje się jakieś całkiem od niego różne B. Nie widać a priori, dlaczegoby zjawiska miały zawierać w sobie coś takiego (bo na dowód nie można przytoczyć doświadczeń, ponieważ przedmiotowej ważności tego pojęcia trzeba módz dowieść a priori) i dlatego jest a priori wątpliwem, czy takie pojęcie nie jest bodaj czczem i nigdzie wśród zjawisk nie napotka żadnego przedmiotu. Bo że przedmioty oglądu zmysłowego muszą się stosować do swoich formalnych warunków zmy-

słowości znajdujących się a priori w umyśle, widać stąd, że inaczej nie stawałyby się przedmiotami dla nas; ale że one jeszcze prócz tego muszą się stosować do warunków, wymaganych przez rozsądek dla syntetycznej jedni myślenia, to się łatwo wywnioskować nie daje. Albowiem mogłyby bądźcobądź zjawiska być takiemi, że rozsądek nie uznałby ich za zgodne z warunkami swojej jedności, i wszystko w takiem-by leżało zamieszaniu, iż np. w szeregu zjawisk nic-by się nie nawijało, coby dało w rękę prawidło syntezy, a więc odpowiadało pojęciu przyczyny i skutku; tak że to pojęcie okazałoby się zupełnie czczem, nicwartem i bez znaczenia. Mimo to zjawiska nasuwałyby jakieś przedmioty naszemu oglądowi, gdyż oglądanie zgoła nie potrzebuje czynności myślenia.

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

rycznych, które przez indukcyę nie mogą nabyć innej powszechności prócz porównawczej [*comparative*] t. j. bardzo rozległej zastosowalności [*Brauchbarkeit*]. Otóż użycie czystych pojęć rozsądkowych całkowicie-by się zmieniło, gdyby chciano je traktować tylko jak wytwory empiryczne.

§ 14.

Przejście do wywodu transcendentalnego kategoryj.

Dwa tylko możliwe są wypadki, w których wyobrażenia syntetyczne i ich przedmioty mogą się z sobą zejść, wzajemnie do siebie się odnosić w sposób konieczny i jakby z sobą się spotkać: kiedy albo przedmiot czyni jedynie możliwem wyobrażenie, albo też wyobrażenie—przedmiot. Jeżeli zachodzi pierwsze, to związek taki jest tylko empiryczny i wyobrażenie nigdy nie jest możliwe a priori. Tak się rzecz ma ze zjawiskami ze względu na to, co w nich należy do wrażenia. Jeżeli zaś zachodzi drugie, to ponieważ wyobrażenie samo w sobie (gdyż o jego przyczynowości, za pośrednictwem woli, niema tu wcale mowy) nie wytwarza swego przedmiotu co do jego istnienia, to przecież ze względu na przedmiot jest wyobrażenie określającem a priori wówczas, gdy tylko przez nie staje się możliwem poznać coś jako przedmiot. Ale są dwa warunki, pod któremi jedynie możliwem jest poznanie przedmiotu, najprzód ogląd, który go daje, lecz tylko jako zjawisko, powtóre pojęcie, w którem zostaje pomyślany przedmiot, odpowiadający owemu oglądowi. Z powyższego zaś widać jasno, że pierwszy warunek, to jest ten, pod którym jedynie przedmioty mogą być oglądanemi, istotnie a priori w umyśle tworzy podstawę dla przedmiotów pod względem formy. Z tym formalnym warunkiem zmysłowości zgadzają się tedy koniecznie wszystkie zjawiska, gdyż przez nie jedy-

nie mogą zjawić się, t. j. być empirycznie oglądanemi i danemi. Otóż zachodzi pytanie, czy i pojęcia apryoryczne nie wyprzedzają wszystkiego jako warunki, pod któremi jedynie coś, lubo nie oglądanem, lecz jako przedmiot wogóle pomyślanem zostaje; w takim bowiem razie wszelkie empiryczne poznanie przedmiotów odpowiadałoby w sposób konieczny takim pojęciom, gdyż bez ich poprzedniego uznania nic nie jest możliwem jako p r z e d m i o t d o ś w i a d c z e n i a. Wszelkie zaś doświadczenie, oprócz oglądu zmysłowego, przez który coś bywa dane, zawiera w sobie jeszcze p o j ę c i e o przedmiocie, który dany jest w oglądzie czyli zjawia się; stąd pojęcia o przedmiotach wogóle, jako warunki apryoryczne, będą podstawą wszelkiego poznania doświadczalnego; a zatem przedmiotowa ważność kategoryj, jako pojęć apryorycznych, polegać będzie na tem, że przez nie jedynie możliwem jest doświadczenie (co do formy myślenia). Wówczas bowiem odnoszą się one w sposób konieczny i a priori do przedmiotów doświadczenia, gdyż tylko za ich pośrednictwem wogóle może być pomyślanym jakikolwiek przedmiot doświadczenia.

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

† Sławny Locke, z braku roztrząsania takiego, napotkawszy czyste pojęcia rozsądku w doświadczeniu, wyprowadził też je z doświadczenia, a jednak postępował tak niewynikliwie [*inconsequent*], że z niemi odważył się na zakusy takich poznań, które daleko wybiegały poza wszelkie granice doświadczalne. Dawid Hume zrozumiał, że aby módz tego dokonać, trzebaby było koniecznie, aby te pojęcia miały początek a priori. Ale ponieważ nie mógł sobie wyjaśnić, jak się to dzieje, że rozsądek musi sobie wystawiać pojęcia, które w samym rozsądku nie są z sobą złączone, jako złączone przecież sposobem koniecznym w przedmiocie, a nie wpadł na myśl, że może rozsądek przez te pojęcia sam mógł być twórcą doświadczenia, w którem napotyka swoje przedmioty: więc je wyprowadził, zmuszony potrzebą, z doświadczenia (mianowicie z podmiotowej konieczności, wynikłej skutkiem częstego kojarzenia się w doświadczeniu, uważanej w końcu mylnie za przedmiotową, to jest z przyzwyczajenia); a potem postępował już w tem bardzo wynikliwie [*consequent*], gdyż uznał za niemożliwe wyjście z temi pojęciami i spowodowanemi przez nie zasadami, poza granicę doświadczalną. Empiryczne zaś wskazanie pochodzenia, jakie obaj podali, nie daje się pogodzić z rzeczywistością uniejętnych poznań a priori, jakie posiadamy, mianowi-

† [Zamiast tego ustępu, kończącego § i cały rozdział, znajduje się w pierwszem wydaniu, co następuje: „Są atoli trzy pierwotne źródła (zdolności czyli władze duszy), zawierające w sobie warunki możliwości wszelkiego doświadczenia, a same nie mogące być wyprowadzonemi z żadnej innej władzy umysłu, mianowicie: zmysł, wyobraźnia i appercepcya. Na tem polegają: 1) Ogarnienie [Synopsis] apryoryczne rozmaitości szczegółów przez zmysł; 2) synteza tej rozmaitości przez wyobraźnię; wreszcie 3) jedna tej syntezy przez pierwotną appercepcyę. Wszystkie te władze mają prócz zastosowania empirycznego także transcendentalne, rozciągające się tylko do formy, a możliwe a priori. O tem co do zmysłów mówiliśmy powyżej w pierwszej części, co do dwu innych władz postaramy się teraz zrozumieć ich przyrodę."]

cie z czystą matematyką i ogólnem przyrodoznawstwem,—więc jest odparte faktem.

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

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

Wywodu czystych pojęć rozsądkowych

ROZDZIAŁ DRUGI. †

Wywód transcendentalny czystych pojęć rozsądkowych.

---

§ 15.

O możliwości połączenia wogóle.

Rozmaite szczegóły wyobrażeń mogą być dane w oglądzie, który jest tylko zmysłowy, t. j. jest tylko bierną wrażliwością [*Empfänglichkeit*], a forma tego oglądu może być a priori w naszej władzy wyobrażania, nie będąc przecie niczem innem, jak tylko sposobem, w jaki podmiot doznaje działania na siebie. Atoli połączenie *(conjunctio)* rozmaitości wogóle nie może dokonać się w nas przez zmysły i nie może też być równocześnie zawarte w czystej formie zmysłowego oglądania; gdyż jest ono dziełem [*Actus*] samorzutności władzy wyobrażania, a ponieważ tę, w różnicy od zmysłowości, nazwać trzeba rozsądkiem; zatem wszelkie połączenie, czy jesteśmy go świadomi czy nie, czy jest połączeniem rozmaitych szczegółów oglądu czyli kilku pojęć, czy co do pierwszego jest oglądem zmysłowym czy nie-zmysłowym:— to czynność rozsądku, którą ochrzcimy ogólną nazwą s y n t e z y, aby przez to zarazem uwydatnić, że nie możemy sobie niczego wyobrazić jako połączonego

† [Cały ten rozdział (§§ 15—27) został przez Kanta zupełnie przerobiony dla drugiego wydania Krytyki czystego rozumu i w tym kształcie przeszedł do wszystkich dalszych wydań. Tekst pierwszego wydania podajemy osobno w dodatku, umieszczonym przy końcu dzieła].

w przedmiocie, nie połączywszy tego wprzódy sami; i wśród wszystkich wyobrażeń połączenie jest jedynem, które nie zostaje dane przez przedmioty, lecz musi być dokonane przez sam podmiot, gdyż jest czynem jego samodzielności *[Selbstthätigkeit]*. Łatwo tu spostrzedz, że czynność ta musi być od początku jednolitą i w każdem połączeniu równą mieć ważność, i że rozbiór, analiza, wydająca się jej przeciwieństwem, zawsze ją ma za swą poprzedniczkę; bo gdzie rozsądek nic wprzódy nie złączył, tam też nic nie może rozłączać [rozbierać], gdyż tylko przezeń danem być mogło władzy wyobrażania jako połączone.

Atoli pojęcie połączenia, oprócz pojęcia rozmaitości i jej syntezy, prowadzi za sobą pojęcie jedni wśród tej rozmaitości. Połączenie jestto wyobrażenie syntetycznej jedności szczegółów rozmaitych.*

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

* Nie rozpatrujemy tu zagadnienia, czy same wyobrażenia są identyczne, a zatem czy mogą być rozbiorczo pomyślane jedno przez drugie. W każdym razie świadomość jednego wyobrażenia, o ile mówimy o rozmaitości, trzeba wyróżniać od świadomości drugiego; i tutaj chodzi tylko wyłącznie o syntezę tej (możliwej) świadomości.

§ 16.

O pierwotnie-syntetycznej jedności appercepcyi.

To zdanie: ja myślę, musi módz towarzyszyć wszystkim moim wyobrażeniom; inaczej bowiem zostałoby coś we mnie wyobrażonem, co nie mogło być zgoła pomyślanem, co tyleż znaczy, jak: wyobrażenie byłoby albo niemożliwem albo przynajmniej niczem dla mnie. To wyobrażenie, które danem być może przed wszelkiem myśleniem, zowie się oglądem. A więc wszystka rozmaitość oglądu odnosi się w sposób konieczny do tego: ja myślę w tymże podmiocie, w którym się ta rozmaitość znajduje. Wyobrażenie zaś to jest dziełem samorzutności, t. j. nie może być uważane za należące do zmysłowości. Nazywam je czystą appercepcyą, by ją odróżnić od empirycznej; lub też także pierwotną appercepcyą, ponieważ jest ową świadomością siebie samego, która wydając wyobrażenie: ja myślę, musi módz towarzyszyć wszystkim innym i w każdem uświadomieniu jest jedną i tąż samą; żadne dalsze wyobrażenie już nie może jej towarzyszyć. Jedność tej appercepcyi nazywam też transcendentalną jednością samowiedzy, by zaznaczyć możliwość wydobycia z niej poznania apryorycznego. Rozmaite bowiem wyobrażenia, dane w jakimś oglądzie, nie stałyby się wszystkie mojemi wyobrażeniami, gdyby wszystkie razem nie należały do jednej samowiedzy, t. j. jako moje wyobrażenia (choć ich jako takich nie jestem świadom) muszą koniecznie zastosować się do warunku, pod którym jedynie mogą się społem znajdować w samowiedzy ogólnej, gdyż inaczej nie mogłyby nieprzerwanie należeć do mnie. Z tego pierwotnego połączenia da się wiele wywnioskować.

A mianowicie ta nieprzerwana tożsamość appercepcyi rozmaitych szczegółów w oglądzie zawiera

syntezę wyobrażeń i możliwą jest tylko w skutek świadomości tej syntezy. Empiryczna bowiem świadomość, towarzysząca różnorodnym wyobrażeniom, jest sama przez się rozproszona i nie odnosi się do tożsamości podmiotu. Odnoszenia się takiego nie zaprowadzam jeszcze przez to, iż każdemu wyobrażeniu daję za towarzysza świadomość, ale przez to, że jedno do drugiego dołączam *[hinzusetze]* i jestem świadomy ich syntezy. A więc tylko przez to, że rozmaitość danych wyobrażeń mogę połączyć w jednej świadomości, możliwem jest, iż sobie wyobrażam tożsamość świadomości w samych tych wyobrażeniach, t. j. analityczna jedność appercepcyi możliwą jest tylko przez przyjęcie zgóry—jakiejś syntetycznej.* Myśl: te wyobrażenia, dane w oglądzie, należą wszystkie razem do mnie, znaczy więc tyleż co: jednoczę je w samowiedzy lub przynajmniej mogę je zjednoczyć, a chociaż sama ta myśl nie jest jeszcze świadomością syntezy wyobrażeń, to przyjmuje już zgóry jej możliwość; to jest: jedynie przez to, że rozmaitość wyobrażeń mogę objąć jedną świadomością, nazywam je wszystkie mojemi wyobrażeniami, gdyż inaczej miałbym tylekroć wielobarwną różnorodną jaźń *[Selbst]*, ile mam wyobra-

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

żeń, których jestem świadom. Syntetyczna jedność rozmaitości oglądów, jako dana a priori, jest tedy podstawą tożsamości appercepcyi, wyprzedzającej a priori wszelkie moje określone myślenie. Lecz łączność nie leży w przedmiotach i nie może być z nich wzięta np. przez spostrzeganie i dopiero tym sposobem wprowadzona do rozsądku, lecz jest wyłącznie dziełem *[Verrichtung]* rozsądku, który sam jest władzą łączenia a priori i sprowadzania rozmaitości danych wyobrażeń do jedności appercepcyi;—i ta zasada jest najwyższą w całem poznaniu ludzkiem.

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

§ 17.

Zasada syntetycznej jedności appercepcyi jest najwyższą zasadą wszelkiego użytkowania z rozsądku.

Najwyższą zasadą możliwości wszelkich oglądów ze względu na zmysłowość było według Este-

tyki transcendentalnej, że wszelka w nich rozmaitość ulega formalnym warunkom przestrzeni i czasu. Najwyższą zasadą tejże możliwości ze względu na rozsądek jest, że wszelka rozmaitość oglądu ulega pierwotnie-syntetycznej jedności appercepcyi.* Od pierwszej zależą wszystkie rozmaite wyobrażenia oglądów, o ile nam bywają dane; od drugiej, o ile muszą módz się złączyć w jednej świadomości, gdyż bez tego nic nie może być przez nie pomyślane, ani poznane; dane bowiem wyobrażenia nie mają wspólności w dziele appercepcyi: Ja myślę i stąd nie mogłyby być społem objęte w jednej samowiedzy.

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

Pierwsze zatem czyste poznawanie rozsądkowe, na którem opiera się całe dalsze z niego użytkowanie, a które jest zarazem zgoła niezależne od wszelkich warunków zmysłowego oglądu, jest zasadą pierwotnej syntetycznej jedności appercepcyi. I tak goła forma zewnętrznego zmysłowego oglądania, przestrzeń, wcale jeszcze nie jest poznaniem; daje ona

* Przestrzeń i czas i wszystkie ich części są-to oglądy: więc poszczególne wyobrażenia wraz z całą rozmaitością, jaką w sobie zawierają (zobacz Estetykę transcendentalną), a zatem nie pojęcia tylko, przez które odnajduje się taż sama świadomość nie jako zawarta w wielu wyobrażeniach, lecz wiele wyobrażeń jako zawartych w jednem, a zatem jako złożonem, więc jedność świadomości jako syntetyczną, ale przecie pierwotną. Ta poszczególność oglądów jest ważna w zastosowaniu (Zobacz § 25).

tylko rozmaite szczegóły apryorycznego oglądu ku możliwemu poznawaniu. Atoli ażeby coś poznać w przestrzeni, np. linię, muszę ją poprowadzić i tym sposobem syntetycznie dokonać określonego połączenia danej mi rozmaitości, tak że jedność tego działania jest zarazem jednością świadomości (w pojęciu linii) i przez to dopiero poznaję przedmiot (określoną przestrzeń). Syntetyczna jednia świadomości jest zatem przedmiotowym warunkiem wszelkiego poznania, warunkiem, którego potrzebuję nie tylko sam, ażeby poznać przedmiot, ale od którego zależeć musi każdy ogląd, aby dla mnie stać się przedmiotem, gdyż innym sposobem i bez takiej syntezy rozmaite szczegóły nie zjednoczyłyby się w świadomości.

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

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

Dla ludzkiego tedy rozsądku jest owa zasada nieodwołalnie pierwszą, tak że on nawet najmniejszego nie może sobie wyrobić pojęcia o innym mo-

żliwym rozsądku, albo takim, któryby sam [bezpośrednio] oglądał, albo też takim, któryby miał za podstawę oglądy zmysłowe wprawdzie, lecz innego rodzaju niż oglądy w przestrzeni i czasie.

§ 18.

Czem jest przedmiotowa jedność samowiedzy.

Transcendentalną jednością appercepcyi jest ta, przez którą wszelka rozmaitość, dana w oglądzie, jednoczy się w pojęcie o przedmiocie. Zowie się dlatego przedmiotową i trzeba ja odróżnić od podmiotowej jedni świadomości, będącej określeniem zmysłu wewnętrznego, przez co owa rozmaitość oglądu dana jest empirycznie do takiego połączenia. Czy mogę być empirycznie świadom rozmaitych szczegółów jako istniejących równocześnie lub następujących po sobie, zależy to od okoliczności czyli warunków empirycznych. Stąd empiryczna jednia świadomości, przez kojarzenie się wyobrażeń, dotyczy sama jeno zjawiska i jest zupełnie przypadkowa. Przeciwnie czysta forma oglądu w czasie, tylko jako ogląd wogóle, zawierający w sobie daną rozmaitość, zależy od pierwotnej jedni świadomości, wyłącznie w skutek koniecznego odnoszenia się rozmaitych szczegółów oglądu do tego jednego: Ja myślę, a więc w skutek czystej syntezy rozsądku, będącej a priori podstawą syntezy empirycznej. Owa jedność tylko jest sama ważna przedmiotowo; jedność empiryczna appercepcyi, której tu nie rozpatrujemy i która wywodzi się jeno z pierwszej wśród danych warunków konkretnych, ma ważność tylko podmiotową. Jeden z wyobrażeniem pewnego słowa łączy rzecz taką, a drugi rzecz inną; a jedność uświadomienia w tem, co jest empiryczne, nie posiada ze względu na to, co jest dane, ważności koniecznej i powszechnej.

§ 19.

Logiczna forma wszelkich sądów polega na przedmiotowej jedności appercepcyi zawartych w nich pojęć.

Nigdy nie mogłem się zadowolić wyjaśnieniem, dawanem przez logików o sądzie wogóle; jestto, powiadają oni, wyobrażenie stosunku między dwoma pojęciami. Nie swarząc się z niemi tutaj o ułomność tego objaśnienia, które bądźcobądź odpowiednie jest tylko co do sądów stanowczych, nie zaś co do hipotetycznych i rozjemczych (bo te oznaczają stosunek nie pojęć, lecz samychże sądów), lubo z tego przeczenia logiki wypłynęło niejedno uciążliwe następstwo:*—zauważę jeno, że nie określono tu wcale, na czem polega ten stosunek. Dokładniej jednak badając związek danych poznań w każdym sądzie i odróżniając go, jako należący do rozsądku, od stosunku według praw odtwórczej wyobraźni (co ma ważność jeno podmiotową), przekonywam się, że sąd jestto nic innego, jak sposób sprowadzania danych poznań do przedmiotowej jedności appercepcyi. Ku temu zmierza w nich słówko stosunek określające: jest, by jedność przedmiotową danych wyobrażeń odróżnić od podmiotowej. Ono bowiem oznacza ich związek z pierwotną appercepcyą i konieczną ich jedność, chociaż sąd sam jest empiryczny, a więc przypadkowy, np. ciała są ciężkie. Nie chcę wprawdzie

* Obszerna nauka o czterech figurach syllogistycznych dotyczy tylko wniosków rozumowych kategorycznych, a chociaż jest poprostu jeno sztuką, by przez podsunięcie wniosków bezpośrednich *(consequentiae immediatae)* pod przesłanki czystego wniosku rozumowego, zyskać pozór większej liczby rodzajów wnioskowania, niż ich jest w pierwszej figurze; niewieleby jednak przez to samo jedynie wygrała, gdyby się jej nie było powiodło nadać wyłącznego dostojeństwa sądom stanowczym, jako tym, do których się wszystkie muszą dać odnieść; co przecież jest błędnem według § 9.

powiedzieć przez to, że te wyobrażenia należą do siebie koniecznie już w oglądzie empirycznym, ale że należą do siebie w syntezie oglądów, a to w skutek koniecznej jedności appercepcyi, t. j. według zasad przedmiotowego określania wszelkich wyobrażeń, o ile stąd wyniknąć może poznanie, które-to zasady wszystkie wypływają z zasady—transcendentalnej jedności appercepcyi. Przez to jedynie z tego stosunku tworzy się sąd t. j. stosunek ważny przedmiotowo i wyróżniający się dostatecznie od stosunku tychże wyobrażeń, w którymby mieściła się tylko ważność podmiotowa, np. według praw kojarzenia się. Według tych praw mógłbym jeno powiedzieć: niosąc jakieś ciało, czuję nacisk ciężkości, ale nie: ciało to jest ciężkie, bo to znaczy tyleż co: te oba wyobrażenia są złączone z sobą w przedmiocie (t. j. bez wyróżniania stanu podmiotu), a nie tylko w spostrzeżeniu (choćby nie wiem jak często się powtarzało).

§ 20.

Wszystkie oglądy zmysłowe zależne są od kategoryj, jako warunków, pod któremi różne szczegóły oglądów mogą jedynie wejść społem w jedną świadomość.

Różne szczegóły dane nam w oglądzie zmysłowym poddają się koniecznym sposobem pierwotnej jedności appercepcyi, gdyż przez nią wyłącznie staje się możliwą jedność oglądu (§ 17). Tem zaś działaniem rozsądku, przez które rozmaitość danych wyobrażeń (czy to są oglądy czy pojęcia) podciągamy pod appercepcyę wogóle, jest logiczna czynność sądów (§ 19). A zatem wszelka rozmaitość, o ile jest dana w jednym empirycznym oglądzie, określa się pod względem jednej z logicznych czynności sądzenia, tej mianowicie, przez którą wprowadza się

do świadomości wogóle. Otóż kategorye są właśnie temi czynnościami sądzenia, o ile rozmaitość danego oglądu co do nich jest określona (§ 13). A więc i rozmaitość w danym oglądzie podlega kategoryom w sposób konieczny.

§ 21.

Uwaga.

Rozmaitość, zawarta w oglądzie, który nazywam moim, wyobrażoną zostaje przez syntezę rozsądku jako należąca do koniecznej jedności samowiedzy i to się dzieje przez kategoryę.* Ta więc wskazuje, że empiryczna świadomość danej rozmaitości w oglądzie tak samo zależy od czystej samowiedzy a priori, jak empiryczny ogląd od czystego zmysłowego, mającego również apryoryczne pochodzenie.

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

* Zasada dowodu polega na wyobrażonej jedności oglądu, przez który przedmiot jakiś jest dany, zawierającej w sobie zawsze syntezę rozmaitych szczegółów danych w oglądzie i mieszczącej już jej odnoszenie się do jedności appercepcyi.

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

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

§ 22.

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

Pomyśleć sobie jakiś przedmiot a poznać jakiś przedmiot to wcale zatem nie to samo. Do poznawania należą mianowicie dwa czynniki: popierwsze: pojęcie, przez które wogóle pomyślanym jest przedmiot (kategorya) i powtóre: ogląd, przez który przedmiot jest dany; bo gdyby pojęciu nie mógł być

wcale dany odpowiadający ogląd, to byłoby ono myślą co do formy, ale bez żadnego przedmiotu i przez nie żadne zgoła poznanie jakiejkolwiek rzeczy nie byłoby możliwe, ponieważ, o ile wiem, nic-by nie istniało i istnieć nie mogło, do czegoby myśl moja dała się zastosować. Otóż wszelki dla nas możliwy ogląd jest zmysłowy (zob. Estetykę), a więc pomyślenie jakiegoś przedmiotu wogóle przez czyste pojęcie rozsądkowe wtedy tylko stać się dla nas może poznaniem, gdy to pojęcie odnieść się daje do przedmiotów zmysłowych.

Ogląd zmysłowy jest albo oglądem czystym (przestrzeń i czas) albo oglądem empirycznym tego, co w przestrzeni i czasie wyobrażonem jest bezpośrednio przez wrażenie jako rzeczywiste. Dzięki określeniom pierwszego możemy otrzymać apryoryczne poznania przedmiotów (w matematyce), ale tylko co do ich formy, jako zjawisk; czy mogą istnieć rzeczy, którebyśmy musieli oglądać w tej formie, to się wcale tu nie rozstrzyga. A zatem wszystkie pojęcia matematyczne same przez się nie są poznaniami, chyba że się zgóry przyjmie, iż istnieją rzeczy, które dają się nam przedstawić jedynie zgodnie z formą owego czystego zmysłowego oglądu. Rzeczy w przestrzeni i czasie zaś zostają dane o tyle, o ile są spostrzeżeniami (wyobrażeniami, którym towarzyszy wrażenie), więc przez wyobrażenie empiryczne. A zatem czyste pojęcia rozsądkowe, nawet gdy są stosowane do oglądów apryorycznych (jak w matematyce), tyle jeno dostarczają poznania, o ile owe oglądy, a stąd i pojęcia rozsądkowe, za ich pośrednictwem, mogą być stosowane do oglądów empirycznych. A zatem kategorye za pośrednictwem oglądu dostarczają poznania rzeczy jedynie tylko przez możliwe ich zastosowanie do oglądu empirycznego, t. j. służą jeno do umożliwienia poznania empirycznego. A takie poznanie nazywa się doświadczeniem. A zatem kategorye nie mają innego zastosowania

przy poznaniu rzeczy, tylko o ile te uznane zostaną za przedmioty możliwego doświadczenia.

§ 23.

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

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

Jeżeli tedy jakiś przedmiot nie-zmysłowego oglądania przyjmiemy za dany, to można go wprawdzie wyobrazić za pomocą tych wszystkich orzeczeń, jakie już tkwią w założeniu, że nie przysługuje mu nic należącego do zmysłowego oglądu, a więc, że nie jest rozciągły czyli w przestrzeni, że

trwanie jego nie jest zgoła czasem, że w nim nie znajdziemy żadnej zmiany (wyniku określeń w czasie) i t. d. Ale to przecież nie stanowi właściwego poznania, kiedy tylko wskazuję, jakim ogląd przedmiotu nie jest, nie mogąc powiedzieć, co w nim się zawiera, gdyż wtedy nie wyobraziłem możliwości jakiegoś przedmiotu dla mego czystego pojęcia rozsądkowego; nie mogłem dać żadnego oglądu, coby mu odpowiadał, tylko mogłem powiedzieć, że nasz ogląd nie ma wagi dla niego. Ale co najgłówniejsza, do takiego czegoś nie mogłaby być zastosowaną ani jedna kategorya, np. pojęcie substancyi, t. j. czegoś, coby mogło istnieć jako podmiot, nigdy zaś jako gołe orzeczenie, o czem wcale nie wiem, czy może być jakakolwiek rzecz, coby odpowiadała temu określeniu myślowemu, gdyby mi ogląd empiryczny nie przedstawiał wypadku zastosowania. Ale więcej o tem w dalszym ciągu.

§ 24.

O zastosowaniu kategoryj do przedmiotów zmysłowych wogóle.

Czyste pojęcia rozsądkowe odnoszą się samym tylko rozsądkiem do przedmiotów oglądu wogóle, bez określenia, czy on jest naszym czy jakimkolwiek innym, ale bądźcobądź zmysłowym; i dlatego właśnie są jeno gołemi formami myśli, przez które żaden jeszcze określony przedmiot poznanym nie zostaje. Synteza czyli połączenie w nich rozmaitych szczegółów odnosiła się tylko do jedni appercepcyi i przez to była podstawą możliwości apryorycznego poznania, o ile ono polega na rozsądku, a zatem nie tylko jest transcendentalnem, lecz i czysto umysłowem jeno. A ponieważ w nas podstawą zmysłowego oglądania a priori jest pewna forma zasadzająca się na wrażliwości władzy wyobrażania sobie (zmysłowości):

więc rozsądek, jako samorzutność, może określić zmysł wewnętrzny przez rozmaitość danych wyobrażeń a zgodnie z syntetyczną jednością appercepcyi, i tym sposobem pomyśleć a priori syntetyczną jedność appercepcyi rozmaitych szczegółów oglądu zmysłowego, jako warunek, któremu podlegać koniecznie muszą wszystkie przedmioty naszego (ludzkiego) oglądania; a przez to kategorye, jako gołe formy myśli, pozyskują realność przedmiotową, t. j. zastosowanie do przedmiotów, mogących być nam danemi w oglądzie, lecz tylko jako do zjawisk; gdyż te tylko oglądać a priori jesteśmy zdolni.

Tę syntezę rozmaitości zmysłowego oglądu, możliwą a priori i konieczną, można nazwać postaciową *(synthesis speciosa)* w różnicy od tej, jakąby co do rozmaitości oglądu wogóle dało się pomyśleć w gołej kategoryi, a która zwie się połączeniem umysłowem *(synthesis intellectualis)*; obie są transcendentalne, nie tylko dlatego, że same dokonywają się apryorycznie, lecz że stanowią też a priori o możliwości innego poznania.

Atoli synteza postaciowa, jeżeli się rozciąga tylko na pierwotnie syntetyczną jednię appercepcyi, t. j. na tę jednię transcendentalną, która pomyślana bywa w kategoryach, musi się, w różnicy od umysłowego jeno połączenia, zwać transcendentalną syntezą wyobraźni. Wyobraźnia jestto władza wyobrażania sobie przedmiotu oglądowo nawet bez jego obecności. A ponieważ wszelkie nasze oglądanie jest zmysłowe, więc wyobraźnia, z powodu podmiotowego warunku, w skutek którego ona jedynie dać może ogląd odpowiadający pojęciom rozsądku, należy do zmysłowości; o ile jednak jej synteza jest dziełem samorzutności, która sama określa *[bestimmt]*, nie zaś, jak zmysł, daje się tylko określać *[bestimmbar ist]*, a więc o ile może a priori określić zmysł co do jego formy, a zgodnie z jednością appercepcyi; o tyle wyobraźnia jest władzą określa-

nia a priori zmysłowości, a jej synteza oglądów, zgodnie z kategoryami, musi być transcendentalną syntezą wyobrażeń, co jest działaniem rozsądku na zmysłowość i pierwszem jego zastosowaniem (zarazem podstawą wszelkich innych) do przedmiotów możliwego dla nas oglądania. Jako postaciowa różni się od syntezy umysłowej, bez wyobraźni, przez sam jeno rozsądek, dokonanej. Otóż, o ile wyobraźnia jest samorzutnością, nazywam ją też niekiedy wyobraźnią wytwórczą i rozróżniam przez to od odtwórczej, której synteza podlega prawom jedynie empirycznym, mianowicie prawom kojarzenia się, i która zatem w niczem się nie przykłada do wyjaśnienia możliwości poznania apryorycznego i z tego powodu nie należy do filozofii transcendentalnej, lecz do psychologii.

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

Tem, co określa zmysł wewnętrzny, jest rozsądek i jego pierwotna władza łączenia rozmaitych szczegółów oglądu, t. j. ich podporządkowania jednej appercepcyi (boć na tem polega nawet jego możliwość). Otóż, ponieważ rozsądek w nas ludziach nie jest sam władzą oglądania i nie może nawet go w siebie wchłonąć, choćby było dane w zmysłowości, aby

je złączyć niby rozmaitość swego własnego oglądu; więc jego synteza, gdy go w samym sobie tylko rozpatrujemy, jest niczem innem, tylko jednością działania, której jako takiej, świadom jest nawet bez zmysłowości, lecz przez którą zdoła określić samą zmysłowość wewnętrznie co do rozmaitości, jakaby mu była dana według formy oglądu zmysłowego. On to więc, pod nazwą transcendentalnej syntezy wyobraźni, wywiera owo działanie na bierny podmiot, którego jest władzą; o czem słusznie powiadamy, że zmysł wewnętrzny podlega jego działaniu *[dass der innere Sinn dadurch afficirt werde]*. Appercepcya i jej syntetyczna jednia tak dalece nie jest tem samem co zmysł wewnętrzny, że tamta, jako źródło wszelkiego połączenia, rozciąga się do rozmaitości oglądów wogóle, pod nazwą kategoryj, przed wszelkim zmysłowym oglądem do przedmiotów wogóle; gdy tymczasem zmysł wewnętrzny jest gołą formą oglądania, ale bez połączenia w niem rozmaitości, więc nie zawiera jeszcze żadnego zgoła określonego oglądu, który możliwym się staje jedynie wskutek świadomości określenia go przez transcendentalne działanie wyobraźni (syntetyczny wpływ rozsądku na zmysł wewnętrzny), co nazwałem syntezą postaciową.[27]

Spostrzegamy to wciąż w sobie. Nie możemy pomyśleć linii, nie kreśląc jej w myśli; nie możemy pomyśleć okręgu koła, nie opisując go; nie możemy sobie wcale wyobrazić trzech wymiarów przestrzeni, nie prowadząc z tegoż samego punktu trzech linij wzajemnie do siebie prostopadłych;[28] nawet czasu nie możemy sobie wystawić inaczej, jak kreśląc linię prostą (mającą być zewnętrznem upostaciowaniem czasu), i zwracając jedynie uwagę na czynność syntezy rozmaitości, przez którą określamy kolejno zmysł wewnętrzny i przez którą uwydatnia się kolejność tego w nim określenia. Ruch, jako działa-

nie podmiotu (nie jako określenie przedmiotu),* więc synteza rozmaitości w przestrzeni, kiedy od niej [od przestrzeni] się odrywając, zważamy jedynie na działanie, za pomocą którego określamy zmysł wewnętrzny zgodnie z jego formą, jest nawet źródłem dopiero pojęcia kolejności. Rozsądek zatem nie znajduje wcale w zmyśle wewnętrznym takiego połączenia rozmaitości, lecz je dopiero wytwarza, wywierając nań działanie. Jakim zaś sposobem Ja, który myślę, od Ja, co samo siebie ogląda, jest różne (boć mogę sobie wyobrazić inny jeszcze sposób oglądania przynajmniej jako możliwy), a przecież stanowi jedność z tem drugiem jako ten sam podmiot; jakim sposobem tedy mogę powiedzieć: Ja, jako umysłowość i myślący podmiot, poznaję siebie samego jako pomyślany przedmiot, i to o tyle jeno, o ile dany jestem sobie w oglądzie tak samo jak wszystkie inne zjawiska, nie tak, jak jestem wobec rozsądku, tylko jak sobie samemu się zjawiam;— to nie przedstawia ani mniej ani więcej trudności, niż to, jakim sposobem mogę być dla siebie samego wogóle przedmiotem i to przedmiotem oglądania i wewnętrznych spostrzeżeń. Ale że to tak rzeczywiście być musi, można to, poczytując przestrzeń tylko za gołą czystą formę zjawisk zmysłów zewnętrznych, jasno wykazać powołaniem się na wyobrażenie czasu. Czas, nie będący wcale przedmiotem oglądu zewnętrznego, nie inaczej przecie możemy uczynić wyobrażalnym dla nas, jak w obrazie linii, o ile ją kreślimy. Bez takiego sposobu wyobrażenia go nie moglibyśmy wcale poznać jednostki w mierzeniu go. Podobnież okre-

* Ruch jakiegoś przedmiotu w przestrzeni nie należy do umiejętności czystej, a więc i nie do geometryi, bo że coś jest w ruchu, poznać to możemy nie a priori, lecz tylko z doświadczenia. Ale ruch, jako opisanie przestrzeni, jest czystem dziełem kolejnej syntezy rozmaitości w zewnętrznem oglądaniu wogóle, dokonanem przez wytwórczą wyobraźnię, i należy nie tylko do geometryi, lecz także i do filozofii transcendentalnej.

ślenie długości czasu lub nawet miejsc czasu [*Zeitstellen*] dla wszystkich spostrzeżeń wewnętrznych, zawsze musimy brać z tego, co nam przemiennego przedstawiają rzeczy zewnętrzne. A zatem określenia zmysłu wewnętrznego musimy porządkować zupełnie takim samym sposobem jak zjawiska w czasie, i jak zjawiska zmysłów zewnętrznych porządkujemy w przestrzeni. Stąd, jeżeli o tych powiadamy, iż przez nie poznajemy przedmioty o tyle jeno, o ile zzewnątrz doznajemy działania; to musimy również zgodzić się i co do zmysłu wewnętrznego, że przezeń tak tylko oglądamy samych siebie, jak wewnętrznie doznajemy działania od samych siebie, t. j. że co się tyczy oglądu wewnętrznego, poznajemy nasz własny podmiot tylko jako zjawisko, ale nie wedle tego, czem jest sam w sobie.*

§ 25.

Natomiast jestem świadom samego siebie w transcendentalnej syntezie rozmaitości wyobrażeń wogóle, więc w syntetycznej pierwotnej jedni appercepcyi, nie tak jak sobie się zjawiam, ani też jakim jestem sam w sobie, lecz tylko, że jestem. To wyobrażenie jest myśleniem, nie zaś oglądaniem. A ponieważ do poznawania siebie samych oprócz czynności myślenia, sprowadzającej rozmaitość wszelkiego możliwego oglądu do jedni appercepcyi, potrzebny jest jeszcze pewien określony sposób oglądania, dający nam tę rozmaitość; przeto moje własne istnienie nie jest wprawdzie zjawiskiem (a tem mniej

* Nie pojmuję, jak można znajdować tyle trudności w tem, że zmysł wewnętrzny od nas samych doznaje działania. Każdy akt uwagi może nam dać tego przykład. Rozsądek przynagla w nim zawsze zmysł wewnętrzny zgodnie z połączeniem, jakie ma w myśli, do wewnętrznego oglądania, odpowiadającego rozmaitości w syntezie rozsądku. Jak dalece działa to zazwyczaj na umysł, każdy w sobie samym dostrzedz może.

złudą tylko), lecz określenie mego istnienia* dokonać się może tylko zgodnie z formą zmysłu wewnętrznego, wedle szczególnego sposobu, w jaki rozmaitość, przeze mnie łączona, dana jest w oglądzie wewnętrznym, a w skutek tego nie mam poznania siebie, jakim jestem, lecz tylko jak sam sobie się zjawiam. Świadomość tedy samego siebie nie jest jeszcze bynajmniej poznaniem samego siebie, pomimo wszystkich kategoryj, wytwarzających pomyślenie jakiegoś przedmiotu wogóle przez połączenie rozmaitych szczegółów w jednej appercepcyi. Jako chcąc poznać różny ode mnie przedmiot, potrzebuję, prócz pomyślenia przedmiotu wogóle (w kategoryi), jeszcze oglądu, bym mógł określić owo ogólne pojęcie; tak też do poznania siebie samego potrzebuję, prócz świadomości czyli prócz tego, że siebie myślę, jeszcze oglądu rozmaitości we mnie, bym tę myśl mógł określić. Istnieję więc jako umysłowość, świadoma jedynie swojej władzy łączenia; ale co do rozmaitych szczegółów, jakie ma połączyć, podlegam warunkowi ograniczającemu, nazywanemu przez nią zmysłem wewnętrznym, by owo połączenie tylko wedle stosunków czasu, leżących zupełnie pozewnątrz właściwych pojęć rozsądkowych, unaocznić [*anschaulich machen*]; a zatem może poznać sama siebie tak tylko, jak ze względu na

* To zdanie: Ja myślę, wyraża czynność, zmierzającą do określenia istnienia mego; przez to już jest danem istnienie, ale nie jest jeszcze dany sposób, w jaki mam je określić, t. j. ułożyć w sobie rozmaite szczegóły, do niego należące. Do tego trzeba oglądu samego siebie *[Selbstanschauung]*, którego podstawę stanowi forma dana a priori t. j. czas, będąca zmysłową i należąca do wrażliwości czynnika określonego. Ale jeżeli nie mam innego jeszcze samooglądu, co mi daje przed aktem określenia ten czynnik we mnie określający, którego samorzutności tylko jestem świadom, tak samo, jak czas daje czynnik określany: to nie mogę określić mego istnienia jako samodzielnej istoty, lecz tylko wyobrażam sobie samorzutność mego myślenia, t. j. określania, a istnienie moje pozostaje wciąż tylko zmysłowem, t. j. dającem się określić jako istnienie zjawiska. Atoli ta samorzutność sprawia, że nazywam siebie umysłowością *[Intelligenz]*.

ogląd (nie mogący być umysłowym i danym przez sam rozsądek) samej sobie się zjawia, a nie tak, jakby poznała siebie, gdyby jej oglądanie było umysłowem.

§ 26.

Wywód transcendentalny ogólnie możliwego doświadczalnego użytkowania z czystych pojęć rozsądkowych.

W wywodzie metafizycznym wykazaliśmy a priori początek kategoryj wogóle przez całkowitą ich zgodność z powszechnemi logicznemi czynnościami myślenia; w transcendentalnym zaś przedstawiliśmy ich możliwość jako apryorycznych poznań przedmiotów oglądu wogóle (§§ 20, 21).

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

Przedewszystkiem zaznaczam, że przez syntezę ujęcia [*Apprehension*] rozumiem zjednoczenie rozmaitości w empirycznym oglądzie, przez które umożliwia się spostrzeżenia, t. j. empiryczna jego świadomość (jako zjawiska).

Posiadamy formy zarówno zewnętrznego jak i wewnętrznego zmysłowego oglądu a priori w wyobrażeniach przestrzeni i czasu, i z niemi zawsze zgodną być musi synteza ujęcia rozmaitych szczegółów zjawiska, ponieważ ona sama dokonać się może tylko wedle tej formy. Ale przestrzeń i czas wyobrażamy sobie a priori nie tylko jako formy zmysłowe-

go oglądu, lecz jako same oglądy (zawierające w sobie szczegóły rozmaite), a więc z określeniem w nich jedni rozmaitości owej (zob. Estetykę transcend.*) A zatem już nawet jedność syntezy rozmaitości, czy to pozewnątrz nas czy w nas, a więc też i połączenie, z którem zgodne być musi wszystko, co ma być wyraźnie wyobrażane w przestrzeni lub w czasie, dane jest równocześnie a priori wraz z temi oglądami (nie w nich), jako warunek syntezy wszelkiego ujęcia. Ta jedność syntetyczna atoli nie może być żadną inną, jak jednością połączenia rozmaitych szczegółów danego oglądu wogóle w pierwotnej świadomości, zgodnie z kategoryami, zastosowaną jeno do naszego zmysłowego oglądu. A więc wszelka synteza, umożliwiająca dopiero spostrzeganie, podlega kategoryom; a że doświadczenie jest poznaniem z powiązanych ze sobą spostrzeżeń, zatem kategorye są warunkami możliwości doświadczenia i a priori mają ważność także dla wszystkich przedmiotów doświadczenia.

Kiedy więc np. empiryczny ogląd domu przez appercepcyę rozmaitości, zawartej w tym oglądzie, przemieniam na spostrzeżenie; to podstawę tego sta-

* Przestrzeń, wyobrażona jako przedmiot (jak tego istotnie potrzeba w geometryi), zawiera więcej niż gołą formę oglądu, mianowicie ogarnienie rozmaitych szczegółów danych wedle formy zmysłowości w wyobrażeniu oglądowem, tak że forma oglądu daje tylko rozmaitość, a formalny ogląd—jedność wyobrażenia. Tę jedność zaliczyłem w Estetyce tylko do zmysłowości, by jeno zaznaczyć, że ona wyprzedza wszelkie pojęcia, chociaż zgóry przyjmuję syntezę, która nie należy do zmysłów, a przez którą jedynie umożliwiają się dopiero wszystkie pojęcia o przestrzeni i czasie. Bo ponieważ przez nią (gdy rozsądek dokona określenia zmysłowości) przestrzeń lub czas dopiero są dane, więc jedność tego oglądu a priori należy do przestrzeni i czasu, a nie do pojęcia rozsądkowego (§ 24).

nowi we mnie konieczna jedność przestrzeni i zewnętrznego zmysłowego oglądu wogóle, i ja niejako rysuję kształt owego domu, zgodnie z tą syntetyczną jednością rozmaitości w przestrzeni. Atoli taż sama syntetyczna jedność, jeśli nie zważam na formę przestrzeni, ma siedzibę swą w rozsądku i jest kategoryą syntezy jednorodności w oglądzie wogóle, t. j. kategoryą ilości, z którą zatem owa synteza ujęcia, t. j. spostrzeżenie, musi być zupełnie zgodną.*

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

Kategorye są-to pojęcia, przepisujące a priori prawa zjawiskom, więc przyrodzie, jako ogółowi

* W ten sposób zostaje dowiedzionem, że synteza ujęcia, będąca empiryczną, musi być koniecznie zgodna z syntezą appercepcyi, która jest umysłową i mieści się całkiem a priori w kategoryi. Jestto taż sama samorzutność, co tam pod nazwą wyobraźni, tu pod nazwą rozsądku, zaprowadza łączność w rozmaitości oglądu.

wszelkich zjawisk *(natura materialiter spectata* [=przyroda rozważana pod względem materyalnym]); i oto ponieważ nie zostały one wyprowadzone z przyrody i nie kierują się według niej jako swego wzoru (gdyż inaczej byłyby jeno empirycznemi), pytamy się, jak to pojąć, że przyroda musi się według nich kierować, t. j. jak one mogą a priori określać połączenie rozmaitych szczegółów przyrody, nie biorąc połączenia tego od niej? Oto rozwiązanie tej zagadki.

Wcale a wcale nie jest dziwniejszem, jakim sposobem prawa zjawisk w przyrodzie muszą się zgadzać z rozsądkiem i jego apryoryczną formą, t. j. jego zdolnością łączenia rozmaitości wogóle, aniżeli jakim sposobem sameż zjawiska zgadzają się z formą zmysłowego oglądu a priori. Bo prawa tak samo nie istnieją w zjawiskach, lecz tylko w stosunku do podmiotu, w którym tkwią zjawiska, o ile on posiada rozsądek, jak nie istnieją zjawiska same w sobie, lecz tylko w stosunku do tejże istoty, o ile ma zmysły. Rzeczom samym w sobie przysługiwałaby ich prawidłowość w sposób konieczny, nawet poza rozsądkiem, który je poznaje. Ale zjawiska są-to jeno wyobrażenia rzeczy, których nie można poznać co do tego, czem one są same w sobie. Jako wyobrażenia tylko, nie podlegają one żadnemu innemu prawu łączności, prócz tego, jakie przepisuje władza łącząca. Otóż tem, co łączy z sobą rozmaite szczegóły oglądu zmysłowego, jest wyobraźnia, zależąca od rozsądku ze względu na jedność umysłowej syntezy swojej, a od zmysłowości ze względu na rozmaitość ujęcia. A ponieważ od syntezy ujęcia zależy wszelkie możliwe spostrzeganie, a ona sama, ta empiryczna synteza, od transcendentalnej, a więc od kategoryj: wszystkie przeto możliwe spostrzeżenia, więc i wszystko, co się kiedy dostać może do świadomości empirycznej, t. j. wszystkie zjawiska przyrody, muszą co do swego połączenia, podlegać kategoryom, od których zależy przyroda (rozważana tyl

ko jako przyroda wogóle), jako od pierwotnego powodu swojej koniecznej prawidłowości (jako *natura formaliter spectata* [=przyroda rozważana pod względem formalnym]). Atoli i czysta władza rozsądkowa nie starczy na przepisywanie a priori, przez same kategorye, zjawiskom więcej praw nad te, na których opiera się przyroda wogóle, jako prawidłowość zjawisk w przestrzeni i czasie. Prawa szczegółowe, ponieważ dotyczą zjawisk określonych empirycznie, nie mogą być z owych praw ogólnych wyprowadzone w całości, jakkolwiek wszystkie od nich zależą. Aby te prawa szczegółowe módz poznać, trzeba doświadczenia; o samem atoli doświadczeniu wogóle i o tem, co może być poznane jako jego przedmiot, pouczają jedynie owe prawa apryoryczne.

§ 27.

Wynik tego wywodu pojęć rozsądkowych.

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

* Ażeby się nie zrażono zapośpiesznie budzącemi obawę, niekorzystnemi następstwami tego zdania, pozwolę sobie przypomnieć, że kategoryc nie są w myśleniu ograniczone warunkami naszego oglądu zmysłowego, lecz mają pole niezmierzone, i tylko poznawanie tego, co sobie myślimy, określanie przedmiotu wymaga oglądu; a przy jego braku, myśl o przedmiocie może mieć jeszcze zresztą swoje prawdziwe i pożyteczne skutki co do używania ro-

To jednak poznanie, ograniczone tylko do przedmiotów doświadczenia, nie całe wzięte zostało z doświadczenia; bo zarówno co do czystych oglądów, jak co do pojęć rozsądkowych, są to przecież pierwiastki poznania, znajdujące się w nas a priori. Otóż mamy tylko dwie drogi, na których można pomyśleć konieczną zgodność doświadczenia z pojęciami o jego przedmiotach: albo doświadczenie umożliwia te pojęcia, albo też te pojęcia umożliwiają doświadczenie. Pierwsze ze względu na kategorye (jak i ze względu na czysty ogląd zmysłowy) nie da się przyjąć, gdyż kategorye są to pojęcia a priori, a więc niezależne od doświadczenia (twierdzenie o ich źródle empirycznem byłoby jakimś rodzajem *generatio aequivoca* [=samorodztwa]). A zatem pozostaje tylko drugie (niby system epigenezy[29] czystego rozumu), mianowicie, że kategorye zawierają, ze strony rozsądku, podstawy możliwości wszelkiego doświadczenia wogóle. Jakim zaś sposobem umożliwiają one doświadczenie i jakie podają nam zasady jego możliwości w zastosowaniu do zjawisk, to w następnym oddziale o transcendentalnem użyciu rozwagi szerzej się przedstawi.

Gdyby ktoś pomiędzy dwiema wymienionemi jako jedyne drogami zechciał zaproponować jeszcze drogę pośrednią, mianowicie, jakoby kategorye nie były pomyślanemi przez nas samych pierwszemi apryorycznemi zasadami poznania naszego, ani też zaczerpniętemi z doświadczenia, lecz podmiotowemi, wraz z istnieniem naszem równocześnie nam zaszczepionemi uzdolnieniami [*Anlagen*] do myślenia, które przez Stwórcę naszego tak zostały urządzone, że ich użycie dokładnie przystaje do praw przyrody, wedle których odbywa się doświadczenie (niby system preformacyjny[30] czystego rozumu); to (prócz tego, że przy

zumu przez podmiot, ale o tem używaniu nie podobna tu jeszcze mówić, gdyż nie zawsze zwraca się ono ku określeniu przedmiotów, więc ku poznaniu, lecz także ku określeniu podmiotu i jego chcenia.

takiej hipotezie niepodobna przewidzieć końca, dokądby posuwać wypadło przypuszczenie zgóry określonych uzdolnień do przyszłych sądów) rozstrzygającem względem wspomnianej drogi pośredniej byłoby, że w takim razie brakłoby kategoryom tej konieczności, która ich pojęcia istotę stanowi. Bo np. pojęcie przyczyny, orzekające konieczność pewnego skutku przy oznaczonem zgóry uwarunkowaniu, byłoby fałszywe, gdyby opierało się tylko na dowolnej zaszczepionej nam podmiotowej konieczności łączenia pewnych empirycznych wyobrażeń według takiego prawidła stosunku. Nie mógłbym powiedzieć: skutek jest złączony z przyczyną w przedmiocie (t. j. w sposób konieczny), lecz tylko: tak jeno jestem urządzony, że wyobrażenia tego nie mogę sobie pomyśleć inaczej aniżeli jako powiązane w ten sposób. A toż właśnie jest tem, czego sobie życzy najbardziej sceptyk: wówczas bowiem cała wiedza nasza, osiągnięta przez rzekomą przedmiotową ważność sądów naszych, byłaby poprostu złudą jeno; i nie zabrakłoby też ludzi, coby do tej podmiotowej konieczności (która musi być odczutą) wcale się nie przyznali; a co najmniej z nikim-by nie można się było sprzeczać o to, co polega jedynie na rodzaju organizacyi jego podmiotu.

Krótkie streszczenie tego wywodu.

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

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

Analityki transcendentalnej

KSIĘGA DRUGA.

Analityka zasad.

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

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

Logika zaś transcendentalna, ponieważ ogranicza się do pewnej określonej treści, mianowicie do czystego jeno poznania a priori, nie może co do tego podziału naśladować tamtej. Okazuje się bowiem, że transcendentalne użycie rozumu nie ma ważności

przedmiotowej, więc nie należy do logiki prawdy, t. j. do analityki, lecz jako logika złudy wymaga osobnej części w szkolnym układzie naukowym pod nazwą dyalektyki transcendentalnej.

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

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

WSTĘP.

O rozwadze transcendentalnej wogóle.

Jeżeli rozsądek wogóle objaśniają jako władzę tworzenia prawideł, to rozwaga jest władzą podciągania [*zu subsumiren*] pod prawidła, t. j. odróżnienia, czy coś podpada pod dane prawidła, czy nie (*casus datae legis* [=wypadek, w którym dane prawo znajduje zastosowanie]). Logika ogólna nie zawiera wcale przepisów dla rozwagi i nie może ich nawet zawierać. Bo nie zważając zgoła na treść poznania, za całe zajęcie swoje ma to jedynie, by gołą formę poznania w pojęciach, sądach i wnioskach rozczłonkować analitycznie i tym sposobem wydobyć formalne prawidła wszelkiego użytkowania z rozsądku. Gdyby zaś chciała okazać ogólnie, jak trzeba

podciągać pod te prawidła, t. j. odróżniać, czy coś pod nie podpada czy nie; to nie mogłoby się to stać inaczej jak znowuż za pośrednictwem prawidła. A to, właśnie dlatego, że jest prawidłem, wymaga wskazówki rozwagi; i tak się okazuje, że rozsądek jest wprawdzie zdatny do pouczenia i zaopatrzenia w prawidła, lecz że rozwaga jest tym szczególnym talentem, który nie żąda być pouczanym, lecz uprawianym tylko. Stąd też jest ona cechą specyficzną tak zwanego dowcipu naturalnego [*Mutterwitz*], którego braku żadna szkoła nie wynagrodzi; bo chociaż ta może ograniczonemu rozsądkowi dostarczyć pełni prawideł, wziętych z cudzego zasobu, i wszczepić je weń niejako: to przecież zdolność właściwego posługiwania się niemi, musi istnieć w samym uczniu, i żadne prawidło, jakieby mu się w tym celu przepisało, nie jest zabezpieczone od złego użycia, w braku owego daru przyrodzonego.* Zatem lekarz, sędzia lub statysta może mieć w głowie dużo pięknych prawideł patologicznych, prawnych lub politycznych, tak dalece, że potrafiłby gruntownym ich zostać nauczycielem, a przecież w ich zastosowaniu łatwo się potknie, albo dlatego, że mu brak przyrodzonej rozwagi (chociaż nie rozsądku), i lubo wybornie zna rzeczy ogólne *in abstracto*, nie zdolen jest rozstrzygnąć, czy jakiś wypadek *in concreto* do nich należy,—albo też dlatego, że nie przygotował się dostatecznie do takiego sądu za pośrednictwem przykładów i rzeczywistego wykonywania zajęć. Jestto jedna z wielkich korzyści przykładów, że zaostrzają

* Brak rozwagi jest właściwie tem, co nazywają głupotą *[Dummheit]*, a takiej ułomności naprawić niepodobna. Głowa tępa czy ograniczona, której brak jedynie należytego stopnia rozsądku i własnych tegoż pojęć, da się doskonale zaopatrzyć w naukę, aż do uczoności nawet. Ale ponieważ zazwyczaj niedostaje takim ludziom i tamtej (*secunda Petri*[31]), nieraz się więc zdarza napotykać bardzo uczonych mężów, którzy w stosowaniu swej umiejętności często wykazują ową nie dającą się wykorzenić wadę.

rozwagę. Bo co się tyczy właściwości i ścisłości wiedzy rozsądkowej, to przykłady pospolicie robią im pewien uszczerbek, gdyż rzadko jeno z całą dokładnością spełniają warunek prawidła (jako *casus in terminis* [=wypadek w ściśle oznaczonych granicach]), a nadto osłabiają częstokroć ów wysiłek rozsądku, by roztrząsać prawidła ogólnie i niezależnie od szczegółowych okoliczności doświadczenia, według ich przydatności, wreszcie przyzwyczajają do posługiwania się niemi jako formułami raczej niż zasadami. Tak więc przykłady są podpórkami rozwagi, bez których nigdy nie może się obejść ten, co z natury nie posiada talentu w tej mierze.

Atoli chociaż logika ogólna nie może dać rozwadze żadnych przepisów, zupełnie inaczej się rzecz ma z logiką transcendentalną, tak iż się nawet wydaje, jakoby jej właściwem zajęciem było, za pomocą określonych prawideł poprawiać i ubezpieczać rozwagę w użyciu czystego rozsądku. Bo do tego, ażeby rozsądkowi na polu czystego poznania a priori zapewnić rozszerzenie, więc jako doktryna,[32] wydaje się filozofia zupełnie niepotrzebną, albo raczej źle zastosowaną, gdyż po wszystkich dotychczasowych z tem próbach mało zdobyto gruntu, albo nic wcale; natomiast jako krytyka, chroniąca od fałszywych kroków rozwagi (*lapsus judicii*) w użyciu niewielu czystych pojęć rozsądkowych, jakie posiadamy, chociaż pożytek w tym razie jest tylko ujemny, to ku temu nadaje się filozofia z całą swoją przenikliwością i sztuką badawczą.

Ma atoli filozofia transcendentalna to w sobie szczególnego, że oprócz prawidła (a raczej ogólnego warunku prawideł), danego w czystem pojęciu rozsądku, może zarazem wskazać a priori wypadek, w którym ono winno być zastosowane. Przyczyna tej wyższości, jaką ma w tym względzie przed wszystkiemi innemi pouczającemi umiejętnościami (prócz matematyki), leży w tem właśnie, że mówi o pojęciach,

które powinny odnosić się a priori do swoich przedmiotów; a więc ich przedmiotowa ważność nie może być wykazana a posteriori, gdyż toby zgoła nie naruszyło owego ich dostojeństwa; równocześnie atoli musi wyłożyć warunki, pod któremi dane być mogą przedmioty w zgodzie z owemi pojęciami, w ogólnych lecz wystarczających znamionach, bo w przeciwnym razie pozostałyby one bez wszelkiej treści, jako gołe formy logiczne, a nie jako czyste pojęcia rozsądkowe.

Ta, transcendentalna nauka rozwagi zawierać będzie dwa główne oddziały: pierwszy, traktujący o warunku zmysłowym, pod którym jedynie używane być mogą czyste pojęcia rozsądkowe, t. j. o schematyzmie czystego rozsądku; drugi zaś o sądach syntetycznych, wypływających a priori z czystych pojęć rozsądkowych pod temi warunkami, a stanowiących podstawę wszystkich innych poznań apryorycznych,—t. j. o zasadach czystego rozsądku.

Transcendentalnej nauki rozwagi

(czyli Analityki zasad)

ODDZIAŁ PIERWSZY.

O schematyzmie czystych pojęć rozsądkowych.

We wszystkich podciągnięciach jakiegoś przedmiotu pod jakieś pojęcie—wyobrażenie pierwszego musi być z drugiem jednorodne [*gleichartig*], t. j. pojęcie musi zawierać to, co jest wyobrażone w przedmiocie, mającym być pod nie podciągniętym, gdyż takie jest właśnie znaczenie wyrażenia, iż przedmiot jakiś zawiera się w pojęciu. I tak empiryczne pojęcie talerza z czystem geometrycznem pojęciem okrę-

gu koła łączy jednorodność, gdyż okrągłość, pomyślana w pierwszem, daje się oglądać w drugiem. Otóż czyste pojęcia rozsądkowe, w porównaniu z empirycznemi (owszem ze zmysłowemi wogóle) oglądami, są całkiem niejednorodne i nigdy nie można ich napotkać w jakimbądź oglądzie. W jaki więc sposób możliwem jest podciągnięcie drugiego pod pierwsze, a więc zastosowanie kategoryi do zjawisk, kiedy nikt przecie nie powie, że kategorya, np. przyczynowość, może być także zmysłami oglądana i mieści się w zjawisku? To tak naturalne a tak ważne pytanie jest właściwym powodem, że transcendentalna nauka rozwagi jest konieczną, by okazać mianowicie możliwość zastosowania czystych pojęć rozsądkowych do zjawisk wogóle. We wszystkich innych umiejętnościach, gdzie pojęcia, przez które bywa przedmiot pomyślany ogólnie, od tych, które go wyobrażają *in concreto*, jak jest dany, nie są tak różne i różnorodne [*heterogen*], nie ma potrzeby szczegółowego wykładu co do zastosowania jednych względem grugich.

Jasnem jest tedy, iż musi być coś trzeciego, co z jednej strony z kategoryą, a z drugiej ze zjawiskiem podziela jednorodność i umożliwia zastosowanie pierwszej do drugiego. To pośrednie wyobrażenie musi być czyste (bez przymieszki empirycznej) a przecież z jednej strony umysłowe, a z drugiej zmysłowe. Takiem wyobrażeniem jest transcendentalny schemat [wzorzec].[23]

Pojęcie rozsądkowe zawiera w sobie czystą syntetyczną jedność rozmaitości wogóle. Czas, jako formalny warunek rozmaitości zmysłu wewnętrznego, więc i łączności wszystkich wyobrażeń, zawiera apryoryczną rozmaitość w czystym oglądzie. Otóż transcendentalne określenie czasu jest z kategoryą (wytwarzającą jego jedność) o tyle jednorodne, iż jest powszechne i opiera się na prawidle apryorycznem. Z drugiej strony jest ono ze zjawiskiem jednorod-

ne o tyle, że czas mieści się w każdem empirycznem wyobrażeniu rozmaitości. Stąd możliwem będzie zastosowanie kategoryi do zjawisk, za pośrednictwem transcendentalnego określenia czasu, które, jako schemat pojęć rozsądkowych, dopomaga do podciągnięcia zjawisk pod kategoryę.

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

Schemat jest sam w sobie zawsze tylko wytworem wyobraźni; ale ponieważ synteza tejże nie ma na widoku poszczególnego oglądu, lecz tylko jedność

w określeniu zmysłowości, należy więc wyróżnić schemat od obrazu. I tak kiedy kładę kolejno po sobie pięć kropek ....., jestto obraz liczby pięć. Przeciwnie, kiedy sobie pomyślę tylko jakąś liczbę wogóle, czy to będzie pięć, czy sto, to myśl ta jest raczej wyobrażeniem metody, żeby zgodnie z pewnem pojęciem wystawić w jakimś obrazie mnogość (np. tysiąc), aniżeli samym tym obrazem, któregobym w ostatnim wypadku chyba nie mógł objąć okiem i porównać z pojęciem. Otóż wyobrażenie o ogólnem postępowaniu wyobraźni, by pojęciu wytworzyć jego obraz, nazywam schematem do tego pojęcia.

Istotnie podstawą naszych czystych zmysłowych pojęć[34] nie są obrazy przedmiotów, lecz schematy. Pojęciu trójkąta wogóle nigdyby nie dorównał w zupełności jego obraz; gdyż nie osiągnąłby tej ogólności pojęcia, która sprawia, że ono popłaca co do wszystkich, czy prostokątnych, czy ostrokątnych i t. p., tylko zawsze byłby zacieśniony do pewnej części tego zakresu. Schemat trójkąta nigdy gdzieindziej istnieć nie może jak tylko w myślach i oznacza prawidło syntezy wyobraźni co do czystych kształtów w przestrzeni. Tem mniej jeszcze jakikolwiek przedmiot doświadczenia lub jego obraz dosięga pojęcia empirycznego, lecz ono odnosi się zawsze bezpośrednio do schematu wyobraźni, jako prawidło określające nasz ogląd, zgodnie z pewnem pojęciem ogólnem. Pojęcie o psie oznacza prawidło, wedle którego wyobraźnia moja może wykreślić ogólny kształt pewnego czworonożnego zwierzęcia, nie będąc ograniczoną do jakiejś jedynej postaci, którą mi nasuwa doświadczenie, ani do jakiegoś możliwego obrazu, który mogę przedstawić *in concreto*.

Ten schematyzm naszego rozsądku co do zjawisk i ich gołej formy jestto ukryta w głębiach duszy ludzkiej sztuka, której środków wykonawczych nigdy chyba nie wydobędziemy od przyrody i nie przedstawimy ich oczom nieosłoniętemi. Tyle jeno

możemy powiedzieć, że obraz jest wytworem empirycznego uzdolnienia wyobraźni wytwórczej; schemat zaś pojęć zmysłowych (jako figur w przestrzeni) jest wytworem i jakby monogramem czystej wyobraźni a priori, przez którą i wedle której dopiero możliwemi się stają obrazy, które muszą być powiązane z pojęciem zawsze tylko za pośrednictwem schematu, przez nie oznaczonego, a same przez siebie niezupełnie z nim się schodzą [*congruiren*]. Natomiast schemat czystego pojęcia rozsądkowego jest czemś, co nie może być ujęte w żaden zgoła obraz, lecz stanowi jeno czystą syntezę, zgodnie z prawidłem jedności według pojęć wogóle, wyrażonem przez kategoryę, i jest transcendentalnym wytworem wyobraźni, dotyczącym określenia zmysłu wewnętrznego wogóle, wedle warunków jego formy (czasu), co do wszystkich wyobrażeń, o ile te zgodnie z jednią appercepcyi winny się a priori łączyć z sobą w pewnem pojęciu.

Nie zatrzymując się przy suchem i nudnem rozczłonkowywaniu tego, czego się wogóle wymaga od transcendentalnych schematów do czystych pojęć rozsądkowych, wolimy je raczej przedstawić tu porządkiem kategoryj i w powiązaniu z niemi.

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

Realnością w czystem pojęciu rozsądkowem jest to, co odpowiada jakiemuś wrażeniu wogóle, a więc to, czego pojęcie samo przez się wskazuje byt (w czasie);—przeczeniem to, czego pojęcie

wyobraża niebyt (w czasie). Przeciwstawienie jednego drugiemu dzieje się zatem w różnicy tegoż samego czasu, jako czasu wypełnionego, lub pustego. A ponieważ czas jest tylko formą oglądu, zatem i przedmiotów jako zjawisk; więc tem, co w nich odpowiada wrażeniu, jest transcendentalna materya wszystkich przedmiotów, jako rzeczy samych w sobie (rzeczowość [*die Sachheit*], realność). Otóż każde wrażenie ma jakiś stopień czyli wielkość, którą mniej lub więcej wypełnić może ten sam czas, t. j. zmysł wewnętrzny, co do tego samego wyobrażenia przedmiotu,—dopóki się nie zmieni w nic (= 0 = *negatio*). Stąd stosunek i związek, albo raczej przejście od realności do przeczenia, wystawiające każdą realność jako ilostkę [*ein Quantum*], a schemat realności jako ilości [*Quantität*] czegoś, o ile to coś wypełnia czas, jest właśnie to ciągłe [nieprzerwane] i jednostajne wytwarzanie jej w czasie, kiedy od wrażenia, posiadającego pewien stopień, schodzi się w czasie aż do zniknięcia wrażenia, lub też przeciwnie od jego zaprzeczenia postępuje się zwolna aż do pewnej jego wielkości.

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

Schematem przyczyny i przyczynowości rzeczy wogóle jest czynnik realny, po którym, jeżeli go się dowolnie stwierdzi,[35] zawsze następuje jakiś inny. Polega zatem na kolejnem następstwie rozmaitości, o ile kolejność ta poddana jest prawidłu.

Schematem wspólności (wzajemnego oddziaływania) czyli wzajemnej przyczynowości sub-

stancyj ze względu na ich przypadłości jest spółbytność określeń jednych wraz z określeniami drugich, według jakiegoś ogólnego prawidła.

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

Schematem rzeczywistości jest istnienie w czasie określonym.

Schematem konieczności jest istnienie przedmiotu w każdym czasie.

Z tego wszystkiego widać tedy, że schemat każdej kategoryi jest jeno określeniem czasowem:† jako schemat ilości, zawiera w sobie i wyobraża wytwarzanie (syntezę) samego czasu w kolejnem ujęciu przedmiotu; jako schemat jakości—syntezę wrażenia (spostrzeżenia) z wyobrażeniem czasu czyli wypełnienie czasu; jako schemat stosunku—stosunek spostrzeżeń pomiędzy sobą w każdym czasie (t. j. według prawidła określenia czasowego); wreszcie schemat sposobowości i jej kategoryj—sam czas jako współzależnik [*Correlatum*] określenia przedmiotu, czy i jak należy on do czasu. Schematy więc są poprostu apryorycznemi określeniami czasowemi według prawideł, a te odnoszą się porządkiem kategoryj do szeregu czasu, do treści czasu, do porządku czasu, wreszcie do ogółu czasu—ze względu na wszystkie możliwe przedmioty.

Stąd jasnem się staje, że schematyzm rozsądku za pomocą transcendentalnej syntezy wyobraźni zmierza poprostu jeno do zjednoczenia wszelkiej rozmaitości oglądu w zmyśle wewnętrznym, a tak pośrednio do jedni appercepcyi, jako czynności, odpo-

† [Wyrazy: „jeno określeniem czasowem“ dodałem według wskazówki E. Adickesa.]

wiadającej zmysłowi wewnętrznemu (wrażliwości). Są więc schematy czystych pojęć rozsądkowych prawdziwemi i jedynemi warunkami, by tym pojęciom zapewnić odnoszenie się do przedmiotów, a zatem znaczenie; a kategorye ostatecznie nie służą do żadnego innego użytku, jak tylko do możliwego empirycznego, gdyż na to są jeno potrzebne, by przez uzasadnienie koniecznej a priori jedni (z powodu koniecznego zjednoczenia wszelkiej świadomości w pierwotnej appercepcyi) poddać zjawiska prawidłom powszechnym syntezy i tym sposobem uczynić je przydatnemi do nieprzerwanego powiązania w jakiemś doświadczeniu.

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

Wpada atoli w oczy to, iż lubo schemata zmysłowości są dopiero zrealizowaniem kategoryj, mimo to ograniczają je także, t. j. zacieśniają do warunków, leżących pozewnątrz rozsądku (mianowicie w zmysłowości). Stąd schemat jest właściwie tylko zjawiskiem czyli zmysłowem pojęciem przedmiotu, w zgodzie z kategoryą. (Numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurabile rerum substantia phaenomenon — — aeternitas necessitas phaenomenon etc. [= Liczba jestto ilość w zjawisku; wrażenie jestto realność w zjawisku, stałość i trwałość rzeczy jestto substancya w zjawisku — — wieczność jestto konieczność w zjawisku i t. d.]). Otóż jeżeli ten ścieśniający warunek odrzucimy, i w ten sposób uobszernimy, jak się zdaje, ograniczone poprzednio pojęcie; natenczas kategorye w swojem czystem znaczeniu, bez wszelkiego uwarunkowania zmysłowością, musiałyby rozciągać się i na rzeczy wogóle, jak one są, pomimo że ich schematy wyobrażają tylko, jak się one zjawiają,—

a więc musiałyby mieć znaczenie od schematów niezależne i daleko-dalej sięgające. Istotnie, czystym pojęciom rozsądkowym, nawet po oddzieleniu wszelkiego zmysłowego uwarunkowania, pozostaje bądźcobądź jakieś, ale tylko logiczne znaczenie gołej jedności wyobrażeń, którym atoli nie odpowiada żaden przedmiot, a więc i żadne znaczenie, mogące dać pojęcie o przedmiocie. I tak np. substancya, gdy ktoś odrzuci zmysłowe określenie trwałości, nie znaczyłaby nic innego tylko coś, co może być pomyślane jako podmiot (nie będący orzeczeniem czegoś drugiego). Z tem wyobrażeniem nie mogę nic począć, gdyż nie wskazuje mi ono zgoła, jakie ma określenie ta rzecz, która jako taka musiałaby być pierwszym podmiotem. A zatem kategorye, bez schematów, są tylko czynnościami rozsądku wytwarzajacemi pojęcia, ale nie wyobrażają żadnego przedmiotu. Takie znaczenie nadaje im dopiero zmysłowość, która realizuje rozsądek, równocześnie go ścieśniając.

Transcendentalnej nauki rozwagi

(czyli Analityki zasad)

ODDZIAŁ DRUGI.

Systemat wszystkich zasad czystego rozsądku.

W oddziale poprzednim rozpatrzyliśmy transcendentalną rozwagę tylko według warunków ogólnych, pod któremi jeno wolno jej używać czystych pojęć rozsądkowych do sądów syntetycznych. Teraz zadaniem naszem jest: sądy, rzeczywiście a priori przez rozum wśród tej krytycznej przezorności wytwarzane, przedstawić w związku systematycznym, do czego nam bezwątpienia nasz wykaz kategoryj winien być naturalnym i bezpiecznym przewodnikiem. One

Ex libris Stanisław Dorżynkiewicz-Ostrouch WARSZAWA

to bowiem, swojem odnoszeniem się do możliwego doświadczenia, wytworzyć winny wszelkie czyste rozsądkowe poznanie a priori; ich zaś stosunek do zmysłowości wogóle dlatego właśnie wykaże w całości i systematycznie wszystkie transcendentalne zasady użytkowania z rozsądku.

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

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

Będziemy jednak musieli mówić także o zasadzie sądów analitycznych, a to zwłaszcza w przeci-

wstawieniu do zasady sądów syntetycznych, któremi się właściwie zajmujemy,—ponieważ właśnie to przeciwstawienie oswobadza teoryę tych drugich od wszelkiego fałszywego rozumienia i stawia je wyraźnie przed oczy we właściwej ich przyrodzie.

Systematu zasad czystego rozsądku

ROZDZIAŁ PIERWSZY.

O najwyższej zasadzie wszystkich sądów analitycznych.

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

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

Można jednak zrobić z niego i użytek dodatni, t. j. nie tylko by wygnać fałsz i błąd (o ile polega na sprzeczności), ale także by poznać prawdę. Bo jeżeli sąd jest analityczny, czy to przeczący, czy twierdzący, to jego prawdziwość musi zawsze módz być

dostatecznie poznaną według prawa sprzeczności. Przeciwieństwo bowiem tego, co w poznaniu przedmiotu już się zawiera i jest pomyślane jako pojęcie, słusznie zawsze ulegnie zaprzeczeniu, a samo pojęcie musi być stwierdzone jako konieczne, gdyż jego odwrotnik [*das Gegentheil*] byłby sprzeczny z przedmiotem.

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

Istnieje wszakże jedna formuła tego sławnego, choć wszelkiej treści pozbawionego i formalnego jeno prawa, zawierająca syntezę, którą do niego przymieszano nieoględnie i całkiem niepotrzebnie. Brzmi ona: Niepodobna, ażeby coś równocześnie było i nie było. Prócz tego, że tu przyłączono bez potrzeby pewność apodyktyczną (przez słowo: niepodobna), która sama przez się rozumieć się musi, jako płynąca z zasady. Zdanie to zawarunkowane jest czasem, i mówi jakoby rzecz=A, która jest czemś=B, nie mogła być równocześnie *non*-B; ale i jedno i drugie (zarówno B, jak *non*-B) mogą być kolejno po sobie. Np. człowiek, który jest młodym, nie może być równocześnie starym, ale tenże człowiek może bardzo dobrze być w pewnej chwili młodym, a w innej nie-młodym t. j. starym. Otóż prawo sprzeczno-

ści, jako logiczna tylko zasada, nie powinno ograniczać wyroków swoich do stosunków czasowych; stąd owa formuła jest z celem jego sprzeczna. Nieporozumienie stąd jeno pochodzi, że orzeczenie o pewnej rzeczy oddziela się najprzód od jej pojęcia, a potem jego odwrotnik wiąże się z tem orzeczeniem, co nie wydaje nigdy sprzeczności z podmiotem, lecz tylko z jego orzeczeniem, które syntetycznie z tamtym zostało złączone,—i to wówczas tylko, gdy pierwsze i drugie orzeczenia umieszczone zostaną w tym samym czasie. Gdy powiadam: człowiek, który jest nieuczony, nie jest uczony, warunek: r ó w n o c z e ś n i e musi być przy tem; gdyż ten, co w pewnym czasie jest nieuczonym, może być przecież uczonym w innym czasie. Ale jeżeli powiadam: żaden nieuczony człowiek nie jest uczonym, to zdanie jest analityczne, gdyż cecha (nieuczoności) wchodzi teraz do pojęcia podmiotu, a w takim razie zdanie przeczące wynika bezpośrednio z prawa sprzeczności, i warunku: r ó w n o c z e ś n i e, wcale tu dodawać nie trzeba. I to jest właśnie powodem, żem powyżej jego formułę tak odmienił, ażeby przyroda zdania analitycznego wyrażona przez nią została dobitnie.

Systematu zasad czystego rozsądku

ROZDZIAŁ DRUGI.

O najwyższej zasadzie wszystkich sądów syntetycznych.

Wyjaśnienie możliwości sądów syntetycznych jest zadaniem, którem logika ogólna nie zajmuje się wcale i którego nawet z nazwy znać nie potrzebuje. Ale w logice transcendentalnej stanowi ono zajęcie najważniejsze ze wszystkich, a nawet jedyne, jeśli jest mowa o możliwości sądów syntetycznych a priori, jako też o warunkach i zakresie ich ważności.

Dokonawszy bowiem tego, może ona zupełnie odpowiedzieć swojemu celowi, by mianowicie określić obszar i granice czystego rozsądku.

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

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

Jeżeli poznanie ma posiadać realność przedmiotową, t. j. odnosić się do jakiegoś przedmiotu i mieć w nim znaczenie i sens, to przedmiot winien módz być danym w jakibądź sposób. Bez tego, pojęcia są czcze; myśli się wprawdzie coś przez nie, ale przez to myślenie nic wistocie się nie poznaje, tylko się

igra samemi wyobrażeniami. Dać jakiś przedmiot, jeśli to znowuż nie ma się pojmować pośrednio tylko, lecz przedstawiać się bezpośrepnio w oglądzie, znaczy nie co innego tylko wyobrażenie przedmiotu odnieść do doświadczenia (czy to rzeczywistego, czy możliwego jeno). Nawet przestrzeń i czas, chociaż pojęcia te tak są wolne od wszelkiej przymieszki empirycznej i chociaż pewnem jest, że się w umyśle wyobrażają całkiem a priori, nie miałyby przecież ważności przedmiotowej, ani też sensu i znaczenia, gdyby ich konieczne użytkowanie nie wykazało się na przedmiotach doświadczenia; ba, ich wyobrażenie jest gołym schematem, odnoszącym się wciąż do odtwórczej wyobraźni, przywołującej przedmioty doświadczenia, bez którego nie miałyby one żadnego znaczenia;—i tak też jest ze wszystkiemi pojęciami bez różnicy.

A więc możliwość doświadczenia jest tem, co wszystkim poznaniom naszym a priori nadaje realność przedmiotową. Otóż doświadczenie polega na syntetycznej jedności zjawisk, t. j. na syntezie według pojęć o przedmiocie zjawisk wogóle, bez której nie byłyby one nawet poznaniem, lecz rapsodyą[36] spostrzeżeń, któreby się nie dawały spoić w jakiś wątek według prawideł nieprzerwanie z sobą powiązanej (możliwej) świadomości, a więc też i w transcendentalną a konieczną jednię appercepcyi. Podstawą zatem doświadczenia są zasady jego formy apryorycznej, mianowicie powszechne prawidła jedności w syntezie zjawisk, a przedmiotowa tych prawideł realność, jako warunków koniecznych, może być zawsze wykazana w doświadczeniu, a nawet w jego możliwości. Atoli poza tym stosunkiem syntetyczne sądy a priori są całkiem niemożliwe, gdyż nie mają nic trzeciego, mianowicie żadnego przedmiotu, na którymby syntetyczna jedność ich pojęć mogła dowieść realności przedmiotowej.

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

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

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

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

ROZDZIAŁ TRZECI.

Systematyczne przedstawienie wszystkich syntetycznych zasad czystego rozsądku.

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

Nie może być w tem właściwie żadnego niebezpieczeństwa, że tylko zasady empiryczne poczytuje się za zasady czystego rozsądku, lub też naodwrót; konieczność bowiem według pojęć, odznaczająca te drugie, a jej brak w jakimbądź twierdzeniu empirycznem, chociażby nawet miało ważność powszechną, dostrzedz łatwo, więc bez trudu ustrzedz się można takiego pomieszania. Są atoli czyste zasady a priori, których przecież nie chciałbym podawać za właściwe czystemu rozsądkowi, dlatego, że wydobyte

zostały nie z czystych pojęć, lecz z czystych oglądów (lubo zapośrednictwem rozsądku); rozsądek zaś jest władzą pojęć. Matematyka ma takie zasady, lecz ich zastosowanie do doświadczenia, więc ich ważność przedmiotowa, owszem możliwość takiego syntetycznego poznania a priori (ich dedukcya) opiera się przecież zawsze na czystym rozsądku.

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

W zastosowaniu czystych pojęć rozsądkowych do możliwego doświadczenia, użycie ich syntezy jest albo matematyczne, albo dynamiczne, gdyż rozciąga się już to na ogląd tylko, już to na istnienie zjawiska wogóle. Apryoryczne warunki oglądu są atoli co do możliwego doświadczenia nawskroś konieczne; a warunki istnienia przedmiotów możliwego empirycznego oglądu same w sobie są tylko przypadkowe. Stąd zasady użycia matematycznego są bezwarunkowo konieczne, t. j. brzmią apodyktycznie; zasady zaś użycia dynamicznego będą mieć wprawdzie także znamię apryorycznej konieczności, lecz tylko pod warunkiem empirycznego myślenia w doświadczeniu, więc tylko pośrednio i nie wprost, a zatem nie będą zawierały owej bezpośredniej oczywistości (bez szkody wszelako ich pewności odnoszonej powszechnie do doświadczenia), jaka tamtym jest właściwa. Ale to lepiej da się ocenić przy zamknięciu tego systematu zasad.

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

1.

Pewniki [*Axiomen*]
oglądania.

2.
Antycypacye [Przypustniki] spostrzegania.

3.
Analogie [Podobieństwa] doświadczenia.

4.
Wymagalniki [*Postulate*] empirycznego myślenia wogóle.

Nazw tych dobrałem przezornie, aby nie zatrzeć różnic co do oczywistości i sposobu stosowania tych zasad. Niebawem atoli okaże się, że co się tyczy zarówno oczywistości jak i apryorycznego określania zjawisk według kategoryi ilości i jakości (gdy się baczy na formę tychże), zasady ich tem się mianowicie wyróżniają od zasad dwu innych kategoryj, że tamte mogą osiągnąć pewność naoczną [intuitywną], te zaś tylko pojęciową [dyskursywną], lubo i jedne i drugie—zupełną. Tamte więc nazwę matematycznemi, te zaś dynamicznemi zasadami.* Zauważyć jednak trzeba, że w pierwszym razie nie mam zasad matematyki, a w drugiem zasad ogólnej (fizycznej) dynamiki na widoku, lecz tylko zasady czystego rozsądku w stosunku do zmysłu wewnętrznego (bez różnicy danych w nim wyobrażeń), przez

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

które otrzymują wszystkie tamte swą możliwość. Nazywam je więc tak raczej ze względu na zastosowanie niż na ich treść; i przechodzę do ich rozważania w tym samym porządku, jak zostały wymienione w wykazie.

1) Pewniki oglądania.

Zasadą ich jest: Wszystkie oglądy są to wielkości ekstensywne.† [37]

DOWODZENIE.

Wszystkie zjawiska zawierają, co do formy, jakiś ogląd w przestrzeni i czasie, będący dla nich wogóle podstawą apryoryczną. Nie mogą więc być ujęte, t. j. wejść do empirycznej świadomości inaczej, jak tylko za pośrednictwem syntezy roznaitych szczegółów, przez którą wytwarzają się wyobrażenia określonej przestrzeni lub określonego czasu, t. j. za pośrednictwem złożenia jednorodnych czynników i uświadomienia syntetycznej jedni tej rozmaitości (jednorodności). Otóż świadomość urozmaiconej jednorodności w oglądzie wogóle, o ile przez to dopiero możliwem się staje wyobrażenie pewnego przedmiotu, jest pojęciem pewnej wielkości *(quantum)*. A zatem nawet spostrzeżenie jakiegoś przedmiotu, jako zjawiska, umożliwia się tylko przez tęż syntetyczną jednię rozmaitości danego zmysłowego oglądu, przez co pomyślaną zostaje jedność złożenia urozmaiconej jednorodności w pojęciu jakiejś wielkości; t. j. zjawiska ogółem są wielkościami, i to wielkościami ekstensywnemi, ponieważ jako oglądy w przestrzeni lub czasie muszą być wyobrażone przez tę

† [W pierwszem wydaniu: „Zasada czystego rozsądku: Wszystkie zjawiska są co do swego oglądu wielkościami ekstensywnemi.“]

samą syntezę, przez którą określane są przestrzeń i czas wogóle. †

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

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

Ale co się tyczy samej wielkości *(quantitas)* t. j. odpowiedzi na pytanie: jak wielkiem coś jest?—

† [Ustęp od: „Wszystkie zjawiska“ do—„przestrzeń i czas wogóle“ jest dodatkiem drugiego wydania.]

to niema w tej mierze we właściwem rozumieniu żadnych pewników, chociaż te i owe z pomiędzy takich twierdzeń są syntetycznie bezpośrednio pewnemi (*indemonstrabilia* [=twierdzenia, których się nie dowodzi]). Bo że równe dodane do równego lub od niego odjęte daje w wyniku także równe,[38] są to zdania analityczne, gdyż jestem bezpośrednio świadom tożsamości jednego wytwarzenia wielkości z drugiem; pewniki zaś powinny być zdaniami syntetycznemi a priori. Natomiast oczywiste zdania stosunków liczbowych są wprawdzie istotnie syntetycznemi, ale nie powszechnemi, jak twierdzenia geometryczne, i właśnie też dlatego nie—pewnikami, lecz mogą być nazwane formułami liczbowemi. Że 7+5=12, to nie jest zdanie analityczne. Bo ani w wyobrażeniu 7, ani w 5, ani w wyobrażeniu złożenia obu nie wystawiam sobie liczby 12 (że w dodawaniu obu liczb powinienem ją sobie pomyśleć, o tem tu nie mówimy, bo w sądzie analitycznym o to jedynie chodzi, czy w wyobrażeniu podmiotu myślowo mieszczę istotnie orzeczenie). Ale chociaż jest ono syntetycznem, to jest przecież tylko zdaniem jednostkowem. O ile tu patrzy się tylko na syntezę jednorodnych szczegółów (jednostek), synteza dokonać się może w jeden-jedyny sposób, jakkolwiek użycie tych liczb jest potem powszechne. Kiedy powiadam: trzema liniami, z których dwie, razem wzięte, są większe od trzeciej, daje się narysować trójkąt; to mam tu jedynie czynność wytwórczej wyobraźni, która może kreślić linie większe i mniejsze oraz kazać się im zbiegać pod wszelakiemi dowolnemi kątami. Przeciwnie liczba 7 możliwą jest tylko w jeden-jedyny sposób, tak samo jak liczba 12, wytworzona przez syntezę 7 z 5. Takie tedy zdania należy nazywać nie pewnikami (inaczej bowiem byłoby ich nieskończenie wiele), lecz formułami liczbowemi.

Owa transcendentalna zasada matematyki zjawisk pozwala naszemu poznawaniu a priori znacznie

się rozszerzyć. Ona to bowiem jedynie sprawia, że czysta matematyka z całą swą ścisłością daje się stosować do przedmiotów doświadczenia, co bez tej zasady nie byłoby wcale jasnem samo przez się, owszem powodowało niejedną już sprzeczność. Zjawiska nie są wcale rzeczami samemi w sobie. Ogląd empiryczny jest możliwym tylko za pomocą czystego (przestrzeni i czasu); co zatem mówi geometrya o tym oglądzie, ważnem jest także bezsprzecznie o tamtym, a takie wybiegi, jakoby przedmioty zmysłowe nie zgadzały się z prawidłami konstrukcyi w przestrzeni (np. nieskończonej podzielności linij lub kątów), muszą zamilknąć. Przez nie bowiem odmawia się przestrzeni, a z nią zarazem całej matematyce—ważności przedmiotowej, i nie wie się już zgoła, dlaczego i jak dalece ma być stosowana do zjawisk. Synteza obszarów przestrzennych i czasów, jako istotnej formy wszelkiego oglądania, jest tem, co umożliwia zarazem ujęcie zjawiska, więc wszelkie zewnętrzne doświadczenie, a zatem wszelkie poznanie przedmiotów, i co matematyka w czystem użyciu udowadnia co do tamtego, to z konieczności ważnem jest i co do tego. Wszystkie przeciw temu zarzuty są to jeno szermowania [*Chicanen*] mylnie pouczonego rozumu, który błędnie zamierza przedmioty zmysłowe oswobodzić od formalnego warunku zmysłowości naszej, i wyobraża je, chociaż są jeno zjawiskami, jako przedmioty same w sobie, dane rozsądkowi; w którym-to razie nic-by o nich poznać nie było można syntetycznie a priori, a więc i za pomocą czystych pojęć o przestrzeni; umiejętność zaś, to pojęcie określająca, mianowicie geometrya, nie byłaby nawet możliwą.

2) Antycypacye spostrzegania.

Zasadą ich jest: We wszystkich zjawiskach realność, będąca przedmiotem wraże-

nia, ma wielkość intensywną, t. j. pewien stopień. †

DOWODZENIE.

Spostrzeganie jestto świadomość empiryczna t. j. taka, w której jest równocześnie wrażenie. Zjawiska, jako przedmioty spostrzegania, nie są czystemi (formalnemi tylko) oglądami, jak przestrzeń i czas (gdyż te same w sobie nie mogą być spostrzegane). Zawierają zatem prócz oglądu jeszcze materye do jakiegobądź przedmiotu wogóle (przez co wyobrażamy sobie coś istniejącego w przestrzeni lub w czasie), t. j. realność wrażenia, a więc jedynie podmiotowe wyobrażenie, którego świadomemi stać się możemy stąd tylko, iż podmiot doznaje na sobie działania,—i które odnosimy do przedmiotu wogóle. Otóż w przejściu od świadomości empirycznej do czystej możliwą jest przemiana stopniowa, gdy realność świadomości całkowicie znika a pozostaje tylko formalna świadomość (a priori) rozmaitych szczegółów w przestrzeni i czasie, a więc i synteza wytwarzania wielkości wrażenia, od jego początku, czystego oglądu=0, aż do jego dowolnej wielkości. A ponieważ wrażenie samo w sobie nie jest wcale wyobrażeniem przedmiotowem i nie napotykamy w niem oglądu ani przestrzeni, ani czasu: przysługiwać mu przeto będzie nie ekstensywna wprawdzie, ale zawsze jakaś wielkość (a to przez jego ujęcie, w którem świadomość empiryczna w pewnym czasie może urość z niczego=0 do danej sobie miary), to jest wielkość intensywna, odpowiednio do której trzeba będzie wszystkim przedmiotom spostrzegania, o ile ono zawiera

† [W pierwszem wydaniu: „Zasada, antycypująca wszystkie spostrzeżenia jako takie, brzmi w ten sposób: We wszystkich zjawiskach wrażenie i ta realność, co mu w przedmiocie odpowiada (*realitas phaenomenon*), ma wielkość intensywną, t. j. pewien stopień.“]

w sobie wrażenie, przypisać wielkość intensywną, t. j. pewien stopień wpływu na zmysł.†

Wszelkie poznanie, przez które mogę poznać i określić a priori to, co należy do poznania empirycznego, można nazwać antycypacyą; i bezwątpienia w tem to znaczeniu używał Epikur swego wyrażenia προλήψις.[39] Ale ponieważ jest coś w zjawiskach, czego nigdy nie poznajemy a priori i co też zatem stanowi właściwą różnicę poznania empirycznego od apryorycznego, mianowicie wrażenie (jako materya spostrzegania), więc wynika, że jego to istotnie wcale antycypować nie można. Natomiast czyste określenia w przestrzeni i czasie, zarówno co do kształtu, jak wielkości, moglibyśmy nazywać antycypacyami zjawisk, gdyż one a priori wyobrażają to, cokolwiek a posteriori danem bywa w doświadczeniu. Przypuściwszy atoli, że się coś przecie znajduje, co daje się a priori poznać w owem wrażeniu jako wrażeniu wogóle (choćby jakieś poszczególne wrażenie nie zostało dane); zasługiwałoby to w wyjątkowem jeno rozumieniu [*im ausnehmenden Verstande*] na nazwę antycypacyi; dziwnem się bowiem wydaje, że się wyprzedza doświadczenie w tem właśnie, co dotyczy jego materyi, którą tylko z niego można zaczerpnąć. I tak się ma tu rzecz istotnie.

Ujęcie, zapomocą wrażenia jedynie, wypełnia tylko chwilę (jeżeli zwłaszcza nie biorę pod uwagę kolejnego następstwa wielu wrażeń). Więc jako coś w zjawisku, czego ujęcie nie jest wcale kolejną syntezą, idącą od części do całego wyobrażenia, nie ma wcale wielkości ekstensywnej; brak wrażenia w tejże chwili wyobrażałby ją jako pustą, zatem = 0. Otóż tem, co w oglądzie empirycznym odpowiada wrażeniu, jest realność (*realitas phaenomenon*), co brakowi tegoż—przeczeniem = 0. Każde atoli wrażenie ulegać

† Ustęp od: „Spostrzeganie jestto“—do: „wpływu na zmysł“ jest dodatkiem drugiego wydania.]

może uszczupleniu, tak że może maleć, i tym sposobem powoli znikać. Stąd pomiędzy realnością w zjawisku i przeczeniem istnieje ciągła [nieprzerwana] łączność wielu możliwych wrażeń pośrednich, których różnica między sobą jest wciąż mniejsza od różnicy między danem wrażeniem a zerem, czyli całkowitem przeczeniem. To znaczy: czynnik realny w zjawisku ma zawsze jakąś wielkość, której jednak nie znajdujemy w ujęciu, gdy to odbywa się przy pomocy wrażenia tylko w jednej chwili, a nie przy pomocy kolejnej syntezy wielu wrażeń, więc nie idzie od części do całości,—ma zatem jakąś wielkość, lecz nie ekstensywną.

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

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

Własność wielkości szczegółowych, wedle której żadna w nich część nie jest możliwie najmniejszą

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

Wszystkie zjawiska wogóle są to zatem wielkości ciągłe, czy to według ich oglądu, jako ekstensywne, czy też według spostrzeżenia tylko (wrażenia, a stąd realności), jako intensywne wielkości. Jeżeli synteza rozmaitych szczegółów zjawiska przerywa się, to będziemy mieli nagromadzenie [*Aggregat*] wielu zjawisk, nie zaś zjawisko we właściwem znaczeniu jako *quantum;* nagromadzenie bowiem powstaje nie wskutek samego dokonywania wytwórczej syntezy pewnego rodzaju, lecz wskutek powtarzania ciągle przerywanej syntezy. Kiedy 13 talarów nazywam pewnem *quantum* pieniędzy, to używam tej nazwy o tyle słusznie, że rozumiem przez to zawartość grzywny czystego srebra, która jest bądźcobądź wielkością ciągłą, gdzie żadna część nie jest najmniejszą, lecz każda część mogłaby wytworzyć kawałek pieniężny, któryby zawierał w sobie zawsze materyę do jeszcze mniejszych. Ale jeżeli przez ową nazwę rozumiem 13 okrągłych talarów, jako tyleż monet (bez względu na to, jaka w nich jest zawartość srebra), to niestoso-

wnie nazywam to jakiemś *quantum* talarów, lecz muszę je mianować nagromadzeniem [agregatem] t. j. pewną liczbą pieniędzy. A ponieważ podstawą wszelkiej liczby jest jednostka, więc zjawisko jako jedność jest pewnem *quantum*, a jako takie jest zawsze czemś ciągłem [*continuum*].

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

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

Jeżeli wszelka realność w spostrzeżeniu ma pewien stopień, między którym a przeczeniem znajdują się nieskończone schody coraz to mniejszych stopni,

a jednak każdy zmysł musi mieć pewien określony stopień odbierania wrażeń; więc jest niemożliwem żadne spostrzeżenie, a zatem i żadne doświadczenie, któreby wykazywało całkowity brak wszelkiego realnego czynnika w zjawisku, czy to bezpośrednio czy pośrednio (jakiemibądź wykrętasami we wnioskowaniu), t. j. z doświadczenia nie można nigdy wyciągnąć dowodu o pustej przestrzeni albo o pustym czasie. Bo po pierwsze, całkowitego braku czynnika realnego w oglądzie zmysłowym nie można nawet spostrzedz, a powtóre, nie można go wywnioskować z żadnego poszczególnego zjawiska ani z różnicy stopnia jego realności, czyli nie wolno go nigdy przyjąć dla wyjaśnienia zjawiska. Bo chociaż cały ogląd pewnej przestrzeni lub czasu jest na wskroś realny, t. j. żadna ich część nie jest pusta, to przecie, ponieważ każda realność ma swój stopień, który wobec niezmienionej wielkości ekstensywnej zjawiska może poprzez niezliczone schody maleć aż do nicestwa (do pustki), muszą istnieć nieskończenie rozmaite stopnie, któremiby się wypełniały przestrzeń i czas, a wielkość intensywna musi módz być w rozmaitych zjawiskach mniejszą lub większą, jakkolwiek wielkość ekstensywna oglądu pozostaje jednakową.

Podamy na to przykład. Prawie wszyscy przyrodoznawcy, spostrzegając wielką różnicę ilości materyi różnego rodzaju w tej samej objętości (już to wskutek momentu ciężkości czyli wagi, już to wskutek momentu oporu względem innych ruchomych materyj), wnioskują z tego jednogłośnie, że objętość ta (wielkość ekstensywna zjawiska) musi być we wszystkich materyach pustą, lubo w rozmaitej mierze. Ale któremuż z tych po większej części matematycznych i mechanicznych przyrodników przyszłoby kiedy na myśl, że ten swój wniosek oparli jedynie na założeniu metafizycznem, którego tak niby bardzo unikają? przyjmując, że czynnik realny w przestrzeni (nie chciałbym go nazwać nieprzenikliwością lub cięża-

rem, bo to są pojęcia empiryczne) wszędy jest jednakowy i daje się wyróżnić tylko według wielkości ekstensywnej, t. j. według mnogości. Temu założeniu, ku któremu nie mogli mieć żadnej podstawy doświadczalnej, które zatem jest tylko metafizyczne, przeciwstawiam dowód transcendentalny, który nie zamierza wprawdzie wyjaśnić różnicy w wypełnianiu przestrzeni, ale całkowicie usuwa rzekomą konieczność owego założenia, iż wspomnianej różnicy nie można wyjaśnić inaczej, jak tylko przez przyjęcie pustych przestrzeni,—i ma tę zaletę, że przynajmniej użycza rozsądkowi swobody pomyślenia sobie owej różnicy w inny sposób, gdyby dla wyjaśnienia przyrody konieczną się okazała jakaś hipoteza. Widzimy bowiem, że chociażby jednakowe przestrzenie wypełnione były całkowicie różnorodnemi materyami tak, iż w żadnym z dwu nie byłoby punktu, w którymby nie możnaby było odnaleźć obecności materyi: to przecież każdy czynnik realny posiada, przy tej samej jakości, pewien stopień (oporu czyli ważenia), który bez zmniejszenia wielkości ekstensywnej czyli mnogości może maleć w nieskończoność, zanim przejdzie w pustkę i zniknie. I tak jakieś zgęszczenie, wypełniające pewną przestrzeń, np. ciepło, i w takiż sposób każda inna realność (w zjawisku), nie pozostawiając wcale pustą by najmniejszej nawet cząstki przestrzeni tej, może w stopniach swoich maleć w nieskończoność, a przecież temi mniejszemi stopniami tak samo wypełniać, jak większemi—inne zjawiska. Zamiarem moim nie jest tu zgoła utrzymywać, że tak istotnie rzecz się ma z różnorodnemi materyami, według ich ciężaru właściwego, lecz tylko dowieść z zasady czystego rozsądku, iż przyroda spostrzeżeń naszych umożliwia taki sposób objaśnienia, i że mylnie przyjmują czynnik realny zjawiska za jednakowy co do stopnia, a za różny tylko co do nagromadzenia [*Aggregation*] i jego wielkości ekstensywnej, oraz że to twierdzą jakoby na mocy zasady rozsądku a priori.

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

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

mianowicie, że mają pewien stopień, wszystko inne pozostawia się doświadczeniu.

3) Analogie doświadczenia.

Zasadą ich jest: Doświadczenie możliwem jest tylko wskutek wyobrażenia o koniecznem powiązaniu z sobą wrażeń.†

DOWODZENIE.

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

† [W pierwszem wydaniu: „Ogólna zasada ich jest: Wszystkie zjawiska, co do swego istnienia, zależne są a priori od prawideł określenia ich stosunku wzajemnego w czasie.“]

te zawsze prowadzą za sobą zarazem konieczność, więc doświadczenie możliwem jest tylko w skutek wyobrażenia o koniecznem powiązaniu spostrzeżeń.†

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

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

Zasady te mają w sobie to szczególnego, że rozważają nie zjawiska i nie syntezę ich empirycznego oglądu, lecz tylko istnienie i ich stosunek wza-

† [Ustęp od: „Doświadczenie jest poznawaniem“—do: „o koniecznem powiązaniu spostrzeżeń“ jest dodatkiem drugiego wydania].

jemny ze względu na to ich istnienie. Otóż sposób, w jaki coś w zjawisku się ujmuje, może być a priori tak określony, że prawidło jego syntezy zdoła zarazem dać a priori ten ogląd w każdym nasuwającym się empirycznym przykładzie, t. j. wydobyć go stamtąd. Istnienie atoli zjawisk nie może zostać poznane a priori, a chociaż na tej drodze moglibyśmy dojść do wywnioskowania jakiegoś istnienia, nie poznalibyśmy go jednak jako określone, t. j. nie moglibyśmy antycypować tego, czem jego empiryczny ogląd różni się od innych.

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

Zupełnie inaczej musi się mieć rzecz z temi, które mają a priori podciągnąć pod prawidła istnienie zjawisk. Ponieważ bowiem nie da się ono skonstruować, więc rozciągać się one będą jedynie na stosunek istnienia i nie mogą wydać wcale innych zasad jak tylko kierownicze [*regulative*]. Niepodobna tu więc myśleć ani o pewnikach, ani o antycypacyach; ale, kiedy dane nam jest jakieś spostrzeżenie w pewnym stosunku czasowym do innego (choć nieokreślonego), to nie można powiedzić a priori, jakie to inne i jak wielkie spostrzeżenie, lecz tylko, jak ono co do istnienia, w tym sposobie [*modus*] czasu, połączone jest koniecznie z tamtem.

W filozofii analogie znaczą coś bardzo odmiennego niż to, co przedstawiają w matematyce. W tej są to formuły, orzekające równość dwu stosunków wielkościowych i są zawsze ustawodawczemi, tak że gdy są dane trzy człony proporcyi, to dany jest już przez to i czwarty, t. j. może być skonstruowany. W filozofii zaś analogia jest równością nie dwu ilościowych, lecz jakościowych stosunków, gdzie z trzech danych członów mogę tylko poznać i a priori podać stosunek do czwartego, ale nie ten czwarty człon sam; posiadam wszakże prawidło do szukania tego członа w doświadczeniu i cechę odnalezienia go w niem. Analogia doświadczenia będzie więc tylko prawidłem, wedle którego ze spostrzeżeń ma wyniknąć jedność doświadczenia (nie spostrzeżenie samo jako ogląd empiryczny wogóle); a jako zasada przedmiotów (zjawisk) mieć będzie ważność nie ustawodawczą, lecz kierowniczą tylko. Toż samo powie się również o postulatach empirycznego myślenia wogóle, dotyczących i syntezy gołego oglądu (formy zjawiska) i spostrzegania (materyi zjawiska) i doświadczenia (stosunku tych spostrzeżeń), mianowicie, że są one tylko zasadami kierowniczemi i różnią się od matematycznych, będących ustawodawczemi, nie co do pewności wprawdzie, zaręczonej i jednym i drugim apryorycznie, lecz co do rodzaju oczywistości, t. j. co do ich czynnika oglądowego (a więc i co do unaocznienia).

Ale cośmy przy wszystkich zasadach syntetycznych zaznaczyli, to i tu szczególniej trzeba uwydatnić, a mianowicie, że analogie te mają znaczenie i ważność nie jako zasady transcendentalnego,* lecz tylko empirycznego użycia rozsądku, a więc mogą być dowiedzione wyłącznie jako takie, że zatem zjawiska powinny być podciągane nie pod kategorye wprost, lecz tylko pod ich schematy. Albowiem, gdyby przedmioty, do którychby miały być stosowa-

* [Właściwie: transcendentnego].

ne te zasady, były rzeczami samemi w sobie, to niepodobieństwem byłoby cokolwiek w nich poznać a priori syntetycznie. Otóż są to przecież tylko zjawiska, których dokładne poznanie, na czem wszystkie zasady apryoryczne ostatecznie muszą zakończyć, stanowi wyłącznie możliwe doświadczenie; a więc celem tych zasad nie może być co innego jak tylko uwarunkowanie jedności poznania empirycznego w syntezie zjawisk, a tę pomyśleć można jeno w schemacie czystego pojęcia rozsądkowego; jej zaś jedność, jako syntezy wogóle, doprowadza do skutku kategorya, żadnym zmysłowym warunkiem nie ścieśniona. A więc za pomocą tych zasad uprawnieni będziemy składać zjawiska, tylko według analogii, z logiczną i ogólną jednością pojęć, a stąd w samejże zasadzie posługiwać się wprawdzie kategoryą, lecz w wykonaniu (w zastosowaniu do zjawisk) położyć obok schemat jej, niby klucz do jej użycia, zamiast tegoż użycia samego a raczej zamiast kategoryi, jako ścieśniający warunek, pod nazwą formuły jej użytkowania.

A. Pierwsza analogia.

Zasada trwałości substancyi.

Wobec wszelkiej przemiany zjawisk substancya trwa, a jej ilość [*Quantum*] ani się pomnaża ani maleje w przyrodzie.†

DOWODZENIE.

Wszystkie zjawiska są w czasie, w którym, jako podścielisku [*Substrat*], (jako trwałej formie oglądu wewnętrznego), jedynie wyobrażona być może za-

† [W pierwszem wydaniu: „Wszystkie zjawiska zawierają coś trwałego (substancyę) jako przedmiot sam, a coś przemiennego jako jego tylko określenie, t. j. sposób, w jaki przedmiot istnieje.“]

równo spółbytność [jednoczesność, *Zugleichsein*] jak i następstwo [*Folge*]. Czas zatem, w którym ma być pomyślana wszelka przemiana zjawisk, pozostaje i nie zmienia się, ponieważ jest tem, w czem może być wyobrażone następstwo po sobie i spółbytność tylko jako ich określenia. Otóż czas sam przez się nie może być spostrzegany. A więc w przedmiotach spostrzegania, t. j. w zjawiskach, musi się znajdować podścielisko, wyobrażające czas wogóle i umożliwiające spostrzeganie wszelkiej przemiany czy jednoczesności przez stosunek zjawisk do niej w ujęciu. Podścieliskiem zaś wszelkiej realności, t. j. tego, co należy do istnienia rzeczy, jest substancya, wobec której wszystko, co należy do istnienia, może być pomyślane tylko jako określenie. A zatem czynnikiem trwałym, w stosunku do którego mogą być jedynie określone wszystkie stosunki czasowe zjawisk, jest substancya w zjawisku, t. j. realność jego, co jako podścielisko wszelkiej przemiany pozostaje zawsze tem samem. A ponieważ ta w istnieniu nie może się przemieniać, więc jej ilość [*Quantum*] w przyrodzie nie może się ani pomnażać, ani maleć.†

Nasze ujęcie rozmaitości zjawiska jest zawsze kolejne, a zatem zawsze przemienne. Przy jego jedynie pomocy nie możemy nigdy określić, czy ta rozmaitość, jako przedmiot doświadczenia, istnieje równocześnie czy też następuje po sobie, jeżeli podstawy jej nie stanowi coś, co jest zawsze, t. j. coś stałego i trwałego, czego wszelka przemiana i jednoczesność są poprostu sposobami tylko (*modi*

† [Zamiast ustępu: „Wszystkie zjawiska są w czasie“—do „ani maleć,“ w pierwszem wydaniu są zdania następne: „Wszystkie zjawiska są w czasie. Ten może określać stosunek w ich istnieniu dwojakim sposobem: albo o ile następują po sobie, albo o ile są równocześnie. Ze względu na pierwsze rozważamy czas jako kolej czasu, ze względu na drugie—jako zakres czasu.“]

czasu) istnienia czynnika trwałego. Jedynie więc w tym czynniku trwałym możliwe są stosunki czasowe (bo współbytność i kolejność są jedynemi stosunkami w czasie), t. j. czynnik trwały jest podścieliskiem samegoż empirycznego wyobrażenia o czasie, jedynie umożliwiającem wszelkie określenie czasowe. Trwałość wyraża wogóle czas jako ustawiczny współzależnik [*correlatum*] wszelkiego istnienia zjawisk, wszelkiej przemiany i wszelkich okoliczności. Bo przemiana nie dotyka samego czasu, tylko zjawisk w czasie (tak jak jednoczesność nie jest sposobem [*modus*] samego czasu, gdyż w nim części nie są równoczesne, lecz wszystkie idą po sobie). Gdyby się chciało przypisać samemu czasowi następstwo po sobie, to trzebaby sobie pomyśleć jeszcze inny czas, w którymby to następstwo było możliwe. Jedynie tylko wskutek czynnika trwałego osiąga istnienie w rozmaitych częściach kolei czasu po sobie jakąś wielkość, którą nazywamy trwaniem [*Dauer*]. Bo w samem jeno następstwie istnienie ciągle znika i zaczyna się, i nigdy nie ma najmniejszej wielkości. Bez tego zatem czynnika trwałego niema zgoła stosunku czasu. Atoli czas sam przez się nie może być spostrzegany, więc ten czynnik trwały w zjawiskach jest podścieliskiem wszelkiego określenia czasowego, a zatem i warunkiem możliwości wszelkiej syntetycznej jedni spostrzeżeń, t. j. doświadczenia, i w tym trwałym czynniku wszelkie istnienie i wszelka przemiana w czasie może być tylko uważana za sposób [*modus*] istnienia tego, co powstaje i trwa. A więc we wszystkich zjawiskach czynnik trwały jest samymże przedmiotem, t. j. substancyą *(phaenomenon);* wszystko zaś, co się przemienia lub przemieniać się może, należy jeno do sposobu, w jaki ta substancya czy substancye istnieją, a zatem do ich określeń.

Sądzę, że po wszystkie czasy nie tylko filozof, lecz nawet zwykły zdrowy rozsądek przyjmował

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

Zapytano pewnego filozofa: ile waży dym? On odpowiedział: od wagi spalonego drewna odejmij wagę pozostałego popiołu, a będziesz miał wagę dymu. Zgóry więc przyjmował jako rzecz niezaprzeczoną, że materya (substancya) nawet w ogniu nie ginie, tylko jej forma doznaje odmiany. Podobnież zdanie: z niczego nic nie powstaje, było tylko innym wnioskiem z zasady trwałości, albo raczej stałego istnienia podmiotu właściwego—w zjawiskach. Bo jeżeli to w zjawisku, co się chce nazwać substancyą, ma być właściwem podścieliskiem wszelkiego określenia czasowego, to tem jedynie i wyłącznie powinno módz być określone zarówno wszelkie istnienie w czasie

ubiegłym, jak i przyszłym. Stąd pewnemu zjawisku dlatego jeno możemy dać nazwę substancyi, że przyjmujemy jej byt we wszelkim czasie, czego wyrazem: trwałość, nie uwydatniamy nawet należycie, bo on głównie odnosi się do przyszłości. Ale że wewnętrzna konieczność trwania nadal jest nieoddzielnie złączona z koniecznością ciągłego istnienia i w przeszłości, więc wyraz ten niech pozostanie. *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti* [=nic nie może rodzić się z niczego, ani też w nic się obracać] oto dwa zdania, złączone z sobą przez starożytnych nierozdzielnie, a które teraz niekiedy rozdzielają w skutek złego ich rozumienia, bo sobie wyobrażają, iż zdania te rozciągają się na rzeczy same w sobie, i że pierwsze z nich byłoby jakoby przeciwne zależności świata od przyczyny najwyższej (nawet co do jego substancyi); ale troska-to niepotrzebna, gdyż mówi się tutaj jeno o zjawiskach na polu doświadczenia, którego jedność nigdy nie byłaby możliwa, gdybyśmy przyznali, że powstają wciąż nowe rzeczy (co do substancyi). Wówczas bowiem odpadłoby to, co wyłącznie może wyobrażać jedność czasu, mianowicie tożsamość podścieliska, przy której wyłącznie wszelka przemiana ma jedność nieprzerwaną. A ta trwałość jest poprostu tylko dla nas sposobem wyobrażania sobie istnienia rzeczy (w zjawisku).

Określenia substancyi, nie będące niczem innem jeno szczególnemi sposobami jej istnienia, zowią się przypadłościami. Są one zawsze realne, gdyż dotyczą istnienia substancyi (przeczenia są to jedynie określenia, wyrażające niebyt czegoś w substancyi). Jeżeli tedy temu czynnikowi realnemu w substancyi przyznaje się osobne istnienie (np. ruchowi, jako przypadłości materyi), to istnienie to zowie się inherencyą, w różnicy od istnienia substancyi, które zowią subsystencyą. Z tego jednak wypływa dużo nieporozumień; dokładniej więc i trafniej się powie, gdy się oznaczy przypadłość tylko jako sposób,

w który substancya określona jest dodatnio [twierdząco - *positiv*]. Jednakowoż, dzięki warunkom logicznego użycia rozsądku naszego, nieuchronną jest rzeczą jakby oddzielać to, co może się zmieniać w istnieniu substancyi, kiedy sama substancya pozostaje niezmienioną, i rozpatrywać to w stosunku do właściwego czynnika trwałego i zasadniczego [*das Radicale*]: stąd też i ta kategorya mieści się w rubryce stosunków, więcej jako ich uwarunkowanie, aniżeli iżby sama zawierała jakiś stosunek.

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

Przemianę tedy można spostrzedz tylko w substancyach, a powstawanie i ginienie samo przez się, gdy nie dotyczy określenia jeno czynnika trwałego, nie może być zgoła możliwem spostrzeżeniem, gdyż właśnie ten czynnik trwały możliwem czyni wyobrażenie o przejściu z jednego stanu w drugi, i z niebytu do bytu, które zatem poznane być mogą empirycznie tylko jako kolejno odmieniające się określenia tego, co pozostaje niezmiennem. Jeżeli przyzwolicie, że coś wprost bytować zaczyna, to musicie mieć jakąś chwilę czasu, kiedy tego nie było. Ale do czegoż ją przyczepicie, jeśli nie do tego, co już istnieje? Bo pusty czas, któryby to wyprzedzał, nie

iest wcale przedmiotem spostrzegania; a jeżeli to powstawanie związecie z rzeczami, które wprzód były i trwają aż do tego, co powstaje, to to drugie było jeno określeniem pierwszego, jako czynnika trwałego. Tak też jest i z ginieniem; ono bowiem przypuszcza zgóry empiryczne wyobrażenie czasu, kiedy jakieś zjawisko już nie istnieje.

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

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

B. Druga analogia.

Zasada kolei czasu według praw przyczynowości.

Wszystkie przemiany dokonywają się według prawa powiązania przyczyny ze skutkiem. †

DOWODZENIE.

(Poprzednia zasada wykazała, że wszystkie zjawiska kolei czasu razem są tylko przemianami,

† [W pierwszem wydaniu: „Zasada tworzenia *[Grundsatz der Erzeugung]*. Wszystko, co się dzieje (zaczyna być), uprzedza zgóry, że istnieje coś, po czem ono następuje wedle pewnego prawidła.“]

t. j. kolejnym bytem i niebytem określeń substancyi, która trwa; więc bytem samejże substancyi, następującym po jej niebycie, lub jej niebytem, następującym po bycie, innemi słowy, że powstawania i ginienia samej substancyi wcale niema. Zasadę tę możnaby też w ten sposób wyrazić: Wszelka odmiana (kolejność) zjawisk jest tylko przemianą [przeinaczeniem]; gdyż powstawanie i ginienie substancyi nie są jej przemianami, bo pojęcie przemiany przyjmuje zgóry tenże sam podmiot z dwoma przeciwnemi określeniami jako istniejący, a więc i trwający.—Po tem ostrzeżeniu następuje dowodzenie).

Spostrzegam, że zjawiska następują po sobie, t. j. że w jakimś czasie istnieje pewien stan rzeczy, którego odwrotnik istniał w stanie poprzednim. Łączę zatem właściwie dwa spostrzeżenia w czasie. Otóż połączenie nie jest bynajmniej dziełem samego jeno zmysłu i oglądu, lecz wytworem syntetycznej władzy wyobraźni, określającej zmysł wewnętrzny pod względem stosunku czasowego. Dwa wspomniane stany może ona złączyć dwojakim sposobem, tak żeby albo jeden albo drugi wyprzedzał w czasie; bo czas sam w sobie nie może być spostrzeganym i w odniesieniu do niego nie może być określonem jakoby empirycznie w przedmiocie to, co poprzedza i co następuje. Jestem więc tylko świadom, że wyobraźnia moja umieszcza jedno wpierw, drugie potem, nie zaś, że w przedmiocie jeden stan wyprzedza drugi, czyli, innemi słowy, samo spostrzeganie bynajmniej nie określa przedmiotowego stosunku następujących po sobie zjawisk. Ażeby ten poznać jako określony, trzeba sobie stosunek między obu stanami tak pomyśleć, żeby przez to określonem zostało jako konieczne, który z nich należy umieścić wpierw, a który potem, nie zaś odwrotnie. Pojęciem zaś, prowadzącem za sobą konieczność syntetycznej jedni, może być tylko czyste pojęcie rozsądkowe, nie znaj-

dujące się w spostrzeganiu, a takiem jest tu pojęcie stosunku przyczyny i skutku, z których pierwsza określa drugi w czasie jako następstwo, nie zaś jako coś, coby mogło wyprzedzać w wyobraźni (lub wogóle nie być wcale spostrzeżonem). A więc przez to jedynie, że następstwo zjawisk, zatem wszelką przemianę, poddajemy prawu przyczynowości, staje się możliwem samo doświadczenie t. j. empiryczne poznawanie zjawisk; to też i one same, jako przedmioty doświadczenia, są możliwemi tylko według tego prawa.†

Ujęcie rozmaitości zjawiska jest zawsze kolejne. Wyobrażenia części następują po sobie. Czy tak też następują w przedmiocie, to jest drugim punktem zastanowienia [*Reflexion*], który nie jest zawarty w pierwszym. Można wprawdzie wszystko, a nawet każde wyobrażenie, o ile jesteśmy go świadomi, nazwać przedmiotem [*Object*], ale głębszego wymaga to badania, co ma znaczyć to słowo wobec zjawisk, nie o ile są one (jako wyobrażenia) przedmiotami, lecz tylko o ile oznaczają przedmiot. O ile one, tylko jako wyobrażenia, są zarazem przedmiotami świadomości, wtedy nie różnią się wcale od ujęcia, t. j. od włączenia ich w syntezę wyobraźni; trzeba więc powiedzieć: rozmaitość zjawisk rodzi się w umyśle zawsze kolejno. Gdyby zjawiska były rzeczami samemi w sobie, to żaden człowiek nie zdołałby z kolejności wyobrażeń rozpoznać, jak ich rozmaite szczegóły są powiązane w przedmiocie. Bo mamy przecie do czynienia tylko z naszemi wyobrażeniami;—jakiemi są rzeczy same w sobie (bez względu na wyobrażenia, któremi na nas działają), to leży całkowicie poza dziedziną naszego poznania. Chociaż tedy zjawiska nie są rzeczami samemi w sobie, lecz że one jedynie mogą nam być dane do poznania; winienem więc

† [Ustęp od słów: „Poprzednia zasada wykazała“—do: „tylko według tego prawa“ jest dodatkiem drugiego wydania.]

okazać, jaka to łączność w czasie przysługuje rozmaitości w samychże zjawiskach, kiedy jej wyobrażenie w ujęciu jest zawsze kolejne. I tak np. ujęcie rozmaitych szczegółów w zjawisku domu, stojącego przede mną, jest kolejne. Otóż pytamy się, czy rozmaite szczegóły tego domu są kolejnemi także w sobie,— na co chyba nikt nie przystanie. Atoli, skoro swoje pojęcia o jakimś przedmiocie podniosę aż do znaczenia transcendentalnego, to ten dom nie będzie rzeczą samą w sobie, tylko zjawiskiem, t. j. wyobrażeniem, którego transcendentalny przedmiot jest nieznany. Cóż więc rozumiem przez pytanie: jakim-by sposobem łączyły się rozmaite szczegóły w zjawisku (które przecież samo w sobie jest niczem). Tutaj to, co się mieści w ujęciu kolejnem, rozpatruje się jako wyobrażenie, a zjawisko dane mi, aczkolwiek jest poprostu jeno ogółem wyobrażeń, jako ich przedmiot, z którym moje pojęcie, wydobyte z wyobrażeń ujęcia, powinno się zgadzać. Nietrudno dostrzedz, że, ponieważ zgodność poznania z przedmiotem jest prawdą, można się tu pytać jeno o formalne warunki prawdy empirycznej, i że zjawisko, w przeciwstawieniu do wyobrażeń ujęcia, wtedy tylko może być wyobrażonem jako ich przedmiot, różny od nich, jeżeli zależy od prawidła, odróżniającego je od wszelkiego innego ujęcia i czyniącego koniecznym jakiś sposób połączenia rozmaitości. Tem w zjawisku, co zawiera warunek tego koniecznego prawidła ujęcia, jest przedmiot.

Ale zajmijmy się dalej zadaniem naszem. Że coś się dzieje, t. j. że coś czyli stan jakiś się wytwarza, czego przedtem nie było, tego nie można spostrzedz empirycznie, jeśli nie wyprzedzi zjawisko, stanu tego nie zawierające w sobie, gdyż rzeczywistość, następująca po jakimś pustym czasie, więc i powstawanie, którego nie wyprzedza żaden stan rzeczy, nie może być ujęta, podobnież jak i sam pusty czas. Każde ujęcie zdarzenia jest zatem spostrzeżeniem, które następuje po innem. Ale ponie-

waż we wszelkiej syntezie ujęcia tak się rzeczy mają, jak to powyżej wskazałem co do zjawiska domu, więc przez to jeszcze nie wyróżnia się owo spostrzeżenie od innych. Widzę atoli także, iż, gdy nazwę w jakiemś zjawisku, zawierającem stawanie się, poprzedni stan spostrzegania A, następny zaś B, to B po A w ujęciu może tylko następować, spostrzeżenie zaś A nie następować po B, lecz je wyprzedzać. Widzę np. statek płynący w dół rzeki. Moje spostrzeżenie jego miejsca poniżej następuje po spostrzeżeniu jego miejsca powyżej biegu rzeki, i niepodobna, ażeby w ujęciu tego zjawiska statek miał być spostrzeżonym wpierw powyżej, a potem poniżej nurtu. Porządek w następstwie spostrzegania w ujęciu jest tu zatem określony i od niego zależy właśnie ujęcie. W poprzednim przykładzie domu spostrzeżenia moje w ujęciu mogły zacząć od jego wierzchu a skończyć na poziomie, albo też zacząć od dołu a skończyć na górze; podobnież mogły rozmaitość oglądu empirycznego ujmować z prawej lub lewej strony. W szeregu tych spostrzeżeń nie było wcale tego określonego porządku, któryby koniecznie wymagał, abym w ujęciu od czegoś zaczął, chcąc rozmaite szczegóły powiązać z sobą empirycznie. Natomiast prawidło to znajduje się zawsze przy spostrzeganiu tego, co się staje, i ono-to czyni koniecznym porządek następujących po sobie spostrzeżeń (w ujęciu tego zjawiska).

W tym tedy razie będę musiał przedmiotowe następstwo ujęcia wyprowadzić z przedmiotowego następstwa zjawisk, gdyż tamto jest zresztą całkiem nieokreślone i nie odróżnia jednego zjawiska od drugiego. Tamto samo jedynie nic nie dowodzi co do powiązania rozmaitości w przedmiocie, gdyż jest zupełnie dowolne. To zatem polegać będzie na porządku rozmaitych szczegółów zjawiska, porządku, wedle którego ujęcie jednego (co się staje) następuje po ujęciu drugiego (co wyprzedza) zgodnie

z pewnem prawidłem. Przez to tylko mogę być uprawnionym do powiedzenia o samem zjawisku, a nie tylko o mojem ujęciu, że w tamtem znajduje się jakieś następstwo, czyli innemi słowy, że nie mogę dokonać ujęcia inaczej tylko właśnie wedle tego następstwa.

A więc wedle takiego prawidła musi w tem, co wogóle poprzedza jakieś zdarzenie, mieścić się warunek do prawidła, zgodnie z którem zawsze i w sposób konieczny następuje to zdarzenie; naodwrót atoli nie mogę cofać się od zdarzenia i (za pomocą ujęcia) określać tego, co poprzedza. Bo od chwili następnej nie wraca się żadne zjawisko do poprzedniej, chociaż odnosi się do jakiejś poprzedniej; od danego zaś czasu przejście do określonego następnego jest natomiast konieczne. Stąd, ponieważ jest przecie coś, co następuje, to muszę to koniecznie odnieść do czegoś innego, co poprzedza, i poczem według jakiegoś prawidła, t. j. w sposób konieczny, następuje, tak że zdarzenie, jako uwarunkowane uwiadamia nas napewno o jakimś warunku, ten zaś jest określeniem zdarzenia.

Przypuśćmy, że nie poprzedza pewnego zdarzenia nic, po czemby ono według pewnego prawidła nastąpić musiało; w takim razie wszelkie następstwo spostrzegania byłoby określonem tylko w ujęciu, t. j. tylko podmiotowo, ale bynajmniej nie przedmiotowo, i nie wiedzielibyśmy, co winno być poprzedzającem a co następującem w spostrzeżeniach. Mielibyśmy tym sposobem grę jeno wyobrażeń, nie odnoszącą się do żadnego zgoła przedmiotu, t. j. nasze spostrzeganie nie wyróżniłoby wcale jednego zjawiska od drugiego co do stosunków czasowych, ponieważ kolejność w ujmowaniu wciąż jest jednorodna, a więc niema nic w zjawisku, co je określa, tak że przez to pewne następstwo staje się koniecznem przedmiotowo. Nie powiem tedy, że w zjawisku następują po sobie dwa stany, lecz tylko, że jedno ujęcie na-

stępuje po drugiem, co jest czemś jeno podmiototowem i nie określa żadnego przedmiotu, a więc nie może zgoła popłacać przed poznaniem jakiegokolwiek przedmiotu (choćby tylko w zjawisku).

Dowiadując się więc, że się coś dzieje, przyjmujemy przytem zawsze zgóry, że poprzedza coś, po czem tamto coś następuje według prawidła. Bo bez tego nie powiedziałbym o przedmiocie, że następuje, gdyż następowanie samo w mojem ujęciu, jeżeli nie jest prawidłem określone ze względu na coś poprzedzającego, nie uprawnia żadnego następowania w przedmiocie. A więc odbywa się to zawsze ze względu na prawidło, wedle którego zjawiska w następstwie swojem, t. j. tak jak się stają, określone są stanem poprzednim, że ja moją podmiotową syntezę (ujęcia) czynię przedmiotową, i jedynie tylko przy takiem założeniu, możliwem jest samo doświadczenie czegoś, co się staje.

Zdaje się wprawdzie, że to sprzeciwia się wszystkim uwagom, jakie zawsze czyniono co do trybu naszego użytkowania z rozsądku, jakobyśmy spostrzeżonemi i porównanemi zgodnemi następstwami wielu zdarzeń po poprzednich zjawiskach spowodowani byli dopiero do odkrycia prawidła, zgodnie z którem pewne zdarzenia zawsze następują po pewnych zjawiskach; i przez to dopiero zdecydowali się do wytworzenia pojęcia przyczyny. W takim razie pojęcie to byłoby jeno empirycznem, a prawidło, podane przez nie, że wszystko, co się dzieje, ma przyczynę, byłoby równie przypadkowe, jak samo doświadczenie; jego powszechność i konieczność byłyby wtedy tylko wymyślone [*angedichtet*] i nie miałyby wcale prawdziwej powszechnej ważności, gdyż nie posiadałyby podstawy apryorycznej, tylko indukcyjną. Ale z tem tak się ma rzecz jak z innemi czystemi wyobrażeniami a priori (np. przestrzeń i czas), które dlatego tylko możemy wydobyć z doświadczenia jako jasne pojęcia, że je sami włożyliśmy w doświad-

czenie i tego dopiero przez tamte dokonaliśmy. Zapewne, logiczna jasność tego wyobrażenia o prawidle określającem kolejność zdarzeń, jako o pojęciu przyczyny, wtedy jeno jest możliwa, kiedyśmy w doświadczeniu użytek z niego zrobili; lecz wzgląd na to prawidło, jako warunek syntetycznej jedności zjawisk w czasie, był przecie podstawą samegoż doświadczenia, a więc wyprzedzał je a priori.

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

Mamy w sobie wyobrażenia, których możemy też stać się świadomi. Ale choćby świadomość ta była nie wiem jak dokładną i ścisłą [*pünktlich*], to przecież pozostają one tylko wyobrażeniami, t. j. wewnętrznemi określeniami umysłu naszego, w tym lub owym stosunku czasowym. Czem się więc to dzieje, że wyobrażeniom tym naznaczamy przedmiot, czyli poza ich realnością podmiotową, jako modyfikacyj, przypisujemy im jeszcze jakąś tam przedmiotową? Znaczenie przedmiotowe nie może polegać na odnoszeniu się do innego wyobrażenia (o tem, coby się chciało powiedzieć o przedmiocie); bo wznawia się wtedy pytanie: jakim sposobem wyobrażenie wychodzi znowu z siebie samego i zyskuje znaczenie przedmiotowe jeszcze poza podmiotowem, właściwem mu jako określeniu stanu umysłu? Badając, jaką to nową właściwość nadaje wyobrażeniom naszym odnoszenie się do przedmiotu i co za dostojność przez to otrzymują, przekonywamy się, że nie czyni ono nic innego, tylko koniecznie zmu-

sza do połączenia wyobrażeń w pewien sposób, i poddaje je pewnemu prawidłu, że naodwrót tylko przez to iż koniecznym jest pewien porządek w stosunku czasowym wyobrażeń naszych, udziela się im znaczenia przedmiotowego.

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

Otóż jeżeli koniecznem prawem zmysłowości naszej, więc formalnym warunkiem wszelkich spostrzeżeń, jest, że czas poprzedni określa następny w sposób konieczny (gdyż do czasu następnego nie mogę się dostać inaczej jak tylko poprzez poprzedzający); to nieuchronnem prawem empirycznego wyobrażenia szeregu czasu jest, że zjawiska czasu minionego określają każde istnienie w czasie następnym, i że te, jako zdarzenia, istnieją o tyle tylko, o ile tamte określają ich istnienie w czasie, t. j. ustalają je według pewnego prawidła. Bo w zjawiskach tylko możemy poznać empirycznie tę ciągłość w łączności czasów.

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

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

Dowód zaś tego prawa polega tylko na czynnikach następujących. Do wszelkiego empirycznego poznania potrzebna jest synteza rozmaitości przez wyobraźnię, synteza, która zawsze jest kolejną, t. j. wyobrażenia następują w niej zawsze jedne po drugich. Następstwo atoli w wyobraźni co do porządku (co winno poprzedzać, a co następować) nie jest wcale określone, a szereg jakichś następujących wyobrażeń może być brany zarówno wstecz jak i wprost. Ale jeśli ta synteza jest syntezą ujęcia (rozmaitości danego zjawiska), to porządek jest określony w przedmiocie, albo, mówiąc dokładniej, jest tu porządek kolejnej syntezy określony przez przedmiot, porządek, wedle którego gdy coś jest danem, coś innego musi koniecznie nastąpić. Jeżeli tedy spostrzeżenie moje ma zawierać w sobie poznanie pewnego zdarzenia, że coś mianowicie się dzieje rzeczywiście; to musi być ono sądem empirycznym, w którym myślimy, że następstwo jest określone, t. j. że dopuszcza inne zjawisko wyprzedzające w czasie, po którem następuje w sposób konieczny, według prawidła. W przeciwnym razie, gdybym stwierdził to poprzedzające zjawisko, a zdarzenie nie nastąpiło potem koniecznie; to musiałbym uważać całą sprawę za podmiotową igraszkę urojeń moich, a gdybym przecie wyobrażał sobie przez to coś przedmiotowe-

go, musiałbym to nazwać sennem marzeniem. A więc stosunek zjawisk (jako możliwych spostrzeżeń), wedle którego coś, co następuje (co się dzieje), jest określone w czasie co do swego istnienia w sposób konieczny i według prawidła przez coś, co poprzedza: a zatem stosunek przyczyny do skutku jest warunkiem przedmiotowej ważności naszych sądów empirycznych co do szeregu spostrzeżeń, a więc ich empirycznej prawdy, a zatem i doświadczenia. Stąd zasada stosunku przyczynowego w następstwie zjawisk ważną jest również co do wszystkich przedmiotów doświadczenia (pod warunkami kolejności), gdyż jest ona podstawą możliwości takiego doświadczenia.

Odsłania się tu atoli jeszcze jedna wątpliwość, którą usunąć potrzeba. Zasada powiązania przyczynowego wśród zjawisk ograniczona jest w naszej formule do ich kolejnego następstwa, kiedy przy jej zastosowaniu okazuje się, że odpowiada ona i towarzyszeniu sobie zjawisk, tak że przyczyna i skutek mogłyby istnieć r ó w n o c z e ś n i e. Np. w pokoju mamy ciepło, jakiego nie znajdujemy na otwartem powietrzu. Oglądam się za przyczyną i znajduję piec gorący. Otóż ten, jako przyczyna, jest równocześnie ze swoim skutkiem, ciepłem pokojowem; niema więc tu kolejnego następstwa co do czasu między przyczyną a skutkiem, lecz są one razem, a prawo jednak obowiązuje. Największa część przyczyn sprawczych w przyrodzie istnieje równocześnie ze swemi skutkami, a następstwo czasowe tych ostatnich przez to tylko jest spowodowane, że przyczyna nie może wywrzeć całego swego skutku w jednej chwili. Atoli w chwili, kiedy ten dopieroco powstaje, zawsze jest równocześnie z przyczynowością swojej przyczyny [*mit der Causalität ihrer Ursache*], bo gdyby tamta na chwilę przedtem ustała, to ten nigdyby nie nastąpił. Tu trzeba zauważyć, że mamy na uwadze p o r z ą d e k czasu, nie zaś jego u p ł y w a n i e; stosunek pozostaje, choćby

czas wcale nie upływał. Czas między przyczynowością przyczyny i jej bezpośrednim skutkiem może być niedostrzegalnie znikomym [*verschwindend*], (a więc zarazem i skutek), lecz stosunek jednej do drugiego daje się przecie zawsze określić co do czasu. Kiedy kulę, leżącą na wypchanej poduszce i wygniatającą w niej dołek, uważam za przyczynę, to istnieje ona równocześnie ze skutkiem. Rozróżniam atoli jedną od drugiego za pomocą stosunku czasowego w dynamicznem połączeniu obojga. Bo gdy kulę na poduszkę kładę, to na jej poprzednio gładkiej powierzchni powstaje dołek; jeżeli zaś poduszka ma już (nie wiem skąd) jakiś dołek, to z niego wcale nie powstaje ołowiana kula.

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

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

Gdzie jest działanie, więc czynność i siła, tam jest także substancya, i w niej to jedynie trzeba

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

Kiedy się coś dzieje, to już powstawanie, bez względu na to, co powstaje, jest samo w sobie przedmiotem badania. Przejście z niebytu jakiegoś stanu

w ten stan, przypuściwszy nawet, iż ten nie zawiera żadnej jakości w zjawisku, wymaga już samo przez się zbadania. Powstawanie to dotyczy, jak pod numerem A okazano, nie substancyi (bo ta nie powstaje), lecz jej stanu. Jest to więc tylko przemiana [*Veränderung*], nie zaś poczęcie się z niczego. Jeżeli to poczęcie się uważamy za działanie jakiejś obcej przyczyny, to nazywamy je stworzeniem [*Schöpfung*], którego nie można przyjąć za zdarzenie wśród zjawisk, gdyż sama jego możliwość jużby usunęła jednię doświadczenia; chociaż, jeśli wszystkie rzeczy rozważam nie jako zjawiska, lecz jako rzeczy same w sobie i jako przedmioty samego tylko rozumu: to lubo są one substancyami, mogą być przecież poczytane za zależne, co do swego istnienia, od obcej przyczyny; wówczas atoli pociągnęłoby to za sobą całkiem inne znaczenie wyrazów i nie odnosiłoby się do zjawisk, jako możliwych przedmiotów doświadczenia.

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

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

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

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

Oto jest prawo c i ą g ł o ś c i przemiany wszelkiej, a jego podstawą jest to, że ani czas, ani też zjawisko w czasie nie składa się z części, które są najmniejszemi; i że mimoto stan rzeczy przy swej

przemianie przechodzi przez wszystkie te części, jako pierwiastki, do swego drugiego stanu. Żadna różnica realności w zjawisku, tak samo jak żadna róznica w wielkości czasów, nie jest najmniejsza i tak wykluwa się nowy stan realności z pierwszego, w którym jej nie było, poprzez wszystkie nieskończone jej stopnie, których wzajemne różnice ogółem są mniejsze od różnicy między *0* (zero) a *a*.

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

Wszelki przyrost poznawania empirycznego i każdy krok naprzód w spostrzeganiu jest tylko poprostu rozszerzeniem określenia zmysłu wewnętrznego, t. j. pochodem [*Fortgang*] w czasie, jakiekolwiek byłyby przedmioty: zjawiska lub czyste oglądy. Ten pochód w czasie określa wszystko, a nie jest w sobie niczem już dalszem określony; t. j. części jego są dane tylko w czasie i przez jego syntezę, ale synteza nie jest dana przed nim. Z tego powodu każde przejście w spostrzeganiu do czegoś, co następuje w czasie, jest określeniem czasu przez wzbudzenie tego spostrzegania, a ponieważ tamten jest zawsze i we wszystkich swych częściach jakąś wielkością, więc przez wzbudzenie spostrzegania jako pewnej wielkości poprzez wszystkie stopnie, z których ża-

den nie jest najmniejszym, od zera poczynając aż do swego określonego stopnia. Stąd tedy widnieje możliwość apryorycznego poznania prawa przemian pod względem ich formy. Antycypujemy tylko nasze własne ujęcie, którego formalny warunek, jako mieszczący się w nas samych przed wszelkiem danem zjawiskiem, musi bądźcobądź módz być poznanym a priori.

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

C. Trzecia analogia.

Zasada spółbytności [równoczesności, *Zugleichsein*], według prawa wzajemnego oddziaływania czyli wspólności.

Wszystkie substancye, o ile mogą być spostrzegane w przestrzeni jako równoczesne, oddziaływują wzajem na siebie ustawicznie.†

DOWODZENIE.

Rzeczy istnieją równocześnie, jeżeli w oglądaniu empirycznem spostrzeganie jednej może nastąpić

† [W pierwszem wydaniu: „Zasada wspólności.— Wszystkie substancye, o ile są spółcześnie, znajdują się w ustawicznej wspólności (t. j. we wzajemnem na siebie oddziaływaniu.“]

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

† [Ustęp od słów: „Rzeczy są równocześnie“—do: „jako przedmiotów doświadczenia“ jest dodatkiem drugiego wydania].

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

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

A więc prócz samego istnienia musi być jeszcze coś, przez co A określa miejsce dla B w czasie, i naodwrót znów B dla A, gdyż pod tym tylko warunkiem można sobie owe substancye empirycznie wyobrazić jako istniejące równocześnie. Otóż to tylko określa drugiemu jego miejsce w czasie, co jest przyczyną jego lub jego określeń. A zatem każda substancya (ponieważ może być następstwem tylko ze względu na swe określenia) musi zawierać w sobie przyczynowość pewnych określeń w drugiej, a zarazem skutki przyczynowości tejże drugiej, t. j. muszą one posiadać wspólność dynamiczną (bezpośrednio lub pośrednio), jeżeli ma być poznana równoczesność w jakiemkolwiek możliwem doświadczeniu. Otóż to

wszystko jest konieczne co do przedmiotów doświadczenia, gdyż inaczej niemożliwemby się stało samo doświadczenie o tych przedmiotach. Dla wszystkich tedy substancyj w zjawisku, o ile są równocześnie, koniecznem jest pozostawać ze sobą w ustawicznej wspólności wzajemnego na siebie oddziaływania.

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

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

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

Takie oto są trzy analogie doświadczenia. Są one poprostu zasadami określania istnienia zjawisk w czasie, według wszystkich trzech jego sposobów [*modi*], według stosunku do samegoż czasu jako pewnej wielkości (wielkości istnienia t. j. trwania), według stosunku w czasie jako szeregu (następstwo po sobie), nakoniec według stosunku w czasie jako ogóle wszelkiego istnienia (spółbytności). Ta jednia okre-

ślenia czasowego jest nawskroś dynamiczna, t. j. czas nie jest tu uważany za coś takiego, w czemby doświadczenie bezpośrednio wyznaczało każdemu istnieniu jego miejsce, bo to niemożliwe, gdyż czas bezwzględny nie jest zgoła przedmiotem spostzegania, przez co by zjawiska mogły być trzymane w kupie; lecz tylko prawidło rozsądku, przez które wyłącznie może istnienie zjawisk osiągnąć jednię syntetyczną co do stosunków czasu, wyznacza każdemu z nich jego miejsce w czasie, a więc a priori i jako ważne na wszelki czas i po wszystkie czasy.

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

A co do sposobu dowodzenia, jakim się posługiwaliśmy przy tych transcendentalnych prawach przyrody, i co do ich właściwości, trzeba zrobić uwagę, która bardzo doniosłą chyba będzie zarazem jako przepis dla każdej innej próby dowodzenia umysłowych a równocześnie syntetycznych zdań a priori. Gdybyśmy chcieli byli dowodzić tych analogij dogmatycznie, t. j. z pojęć, mianowicie, że wszystko,

co istnieje, znajduje się w tem jeno, co jest trwałe: że wszelkie zdarzenie dopuszcza w poprzednim stanie coś, po czem ono następuje według prawidła, nakoniec, że w rozmaitości, istniejącej równocześnie, stany w odniesieniu do siebie nawzajem są razem (związane są wspólnością): to wszelki wysiłek byłby zupełnie daremnym. Bo przy pomocy samych tylko pojęć o rzeczach, choćby się te pojęcia nie wiem jak rozczłonkowywało, niepodobna przejść od jednego przedmiotu i jego istnienia do istnienia przedmiotu drugiego lub do sposobu jego bytowania. Cóż nam tedy pozostawało? Możliwość doświadczenia, jako poznania, w którem wszystkie przedmioty muszą nam ostatecznie módz być danemi, jeśli ich wyobrażenie ma mieć dla nas realność przedmiotową. W tym tedy trzecim czynniku, którego istotna forma polega na syntetycznej jedni appercepcyi wszystkich zjawisk, znaleźliśmy apryoryczne warunki nieprzerwanego i koniecznego określenia czasu istnienia wszelkiego w zjawisku, określenia, bez którego niemożliwem byłoby nawet empiryczne określenie czasowe: znaleźliśmy też prawidła syntetycznej jedni a priori, zapośrednictwem których mogliśmy antycypować doświadczenie.

Wobec braku tej metody i wobec urojenia, że zdania syntetyczne, zalecane przez doświadczalne użycie rozsądku jako jego zasady, dadzą się dowieść dogmatycznie, skutek był ten, że tak często, a zawsze napróżno próbowano znaleźć dowód na prawo dostatecznej przyczyny. O dwu innych analogiach nikt nie pomyślał, chociaż się niemi milczkiem zawsze posługiwano;* brakowało bowiem wskazówki

* Jedność całości świata, gdzie wszystkie zjawiska wiązać się z sobą powinny, jest widocznie wnioskiem tylko przyjętej tajemnie zasady wspólności wszystkich substancyj, istniejących równocześnie; bo, gdyby one były odosobnione, to jako części nie wytworzyłyby całości; a gdyby ich powiązanie (wzajemne oddziaływanie rozmaitych szczegółów) nie było koniecznem już z powodu spółbytno-

kategoryj, która sama tylko może wykryć i uwydatnić wszelką przerwę [*Lücke*] rozsądku zarówno w pojęciach, jak i w zasadach.

4). Wymagalniki empirycznego myślenia wogóle.

1. Co się zgadza z formalnemi warunkami doświadczenia (wedle oglądu i pojęć), jest możliwe.[40]

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

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

OBJAŚNIENIE.

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

Stąd też właśnie zasady sposobowości są poprostu tylko wyjaśnieniami pojęć możliwości, rzeczy-

[40] ści: toby z tego, jako idealnego tylko stosunku, nie można było wnioskować o tamtym, jako realnym. A przecież okazaliśmy na swojem miejscu, że wspólność jest właściwie podstawą możliwości poznania empirycznego, spółistnienia, że zatem właściwie tylko z tego wnioskuje się o tamtej, jako jego warunku.

wistości i konieczności w ich użyciu empirycznem, a zarazem są zacieśnieniami [*Restrictionen*] wszystkich kategoryj do użytku jedynie empirycznego, nie pozwalając na transcendentalny† i nie dopuszczając go. Bo jeżeli te posiadają nie samo tylko logiczne znaczenie, wyrażając analitycznie formę myślenia, lecz mają także dotyczyć rzeczy i ich możliwości, rzeczywistości i konieczności, to muszą się rozciągać na możliwe†† doświadczenie i jego syntetyczną jedność, w której wyłącznie dawane nam bywają przedmioty poznania.

Wymagalnik możliwości rzeczy żąda tedy, żeby ich pojęcie zgadzało się z formalnemi warunkami doświadczenia wogóle. Ta zaś przedmiotowa forma doświadczenia wogóle zawiera w sobie wszelką syntezę, potrzebną do poznania przedmiotów. Pojęcie, obejmujące w sobie jakąś syntezę, trzeba uważać za czcze; nie odnosi się ono do żadnego przedmiotu, jeżeli synteza ta nie należy do doświadczenia, czy to jako z niego wzięta, a wtedy nazywa się pojęciem empirycznem, czy też jako taka, na której, jako na warunku apryorycznym polega doświadczenie wogóle (jego forma), a wtedy jest pojęciem czystem, które przecież należy do doświadczenia, ponieważ jego przedmiot w niem jedynie napotkać można. Bo skądże weźmiemy cechę możliwości jakiegoś przedmiotu, pomyślanego przez syntetyczne pojęcie a priori, jeżeli nie dostarczy jej nam synteza, stanowiąca formę empirycznego poznania przedmiotów? Że w pojęciu takiem nie powinna się mieścić żadna sprzeczność, jestto oczywiście koniecznym logicznym warunkiem; ale to nie wystarcza wcale do zapewnienia przedmiotowej realności pojęcia, t. j. możliwości takiego przedmiotu, jaki w pojęciu został pomyślany. I tak w pojęciu figury, zamkniętej między dwiema

† [Właściwie: transcendentny].

†† [t. j. jakiebądź].

liniami prostemi, niema sprzeczności, bo pojęcia o dwu liniach prostych i ich zetknięciu się nie zawierają zaprzeczenia jakiejś figury; niemożliwość atoli nie polega tutaj na pojęciu samem w sobie, lecz na jego konstrukcyi w przestrzeni, t. j. na warunkach przestrzeni i jej określeniu; a te mają znów swoją przedmiotową realność, t. j. rozciągają się do możliwych rzeczy, ponieważ zawierają w sobie a priori formę doświadczenia wogóle.

A teraz pokażemy naocznie rozległy pożytek i wpływ tego wymagalnika możliwości. Kiedy sobie wyobrażam rzecz jakąś, która jest trwałą tak, że wszystko, co się kolejno zmienia, liczy się tylko do jej stanu: to z takiego jeno pojęcia nigdy nie mogę poznać, czy rzecz taka jest możliwą. Albo wyobrażam sobie coś, co ma mieć tę własność, że gdy ono istnieje, to zawsze i nieuchronnie następuje po niem coś innego; możnaby to sobie bądźcobądź pomyśleć bez sprzeczności, ale nie można z tego osądzić, czy własność taka (jako przyczynowość) napotyka się w jakiejś możliwej rzeczy. Wreszcie mogę sobie wyobrazić różne rzeczy (substancye), tak urządzone, że stan jednej pociąga za sobą jakieś następstwo w stanie drugiej, i nawzajem; ale czy taki stosunek może przysługiwać jakimś rzeczom, tego niepodobna wyprowadzić z tych pojęć, zawierających dowolną jedynie syntezę. Przez to więc tylko, że w pojęciach tych wyrażają się a priori stosunki spostrzeżeń w każdem doświadczeniu, poznaje się ich przedmiotową realność, t. j. ich transcendentalną prawdziwość, i to zaiste niezależnie od doświadczenia, ale bynajmniej nie niezależnie od odnoszenia się do formy doświadczenia wogóle,—oraz syntetyczną jednię, w której wyłącznie można poznać przedmioty empirycznie.

Gdyby się atoli zechciało tworzyć nowe pojęcia o substancyach, siłach, wzajemnych oddziaływaniach, z tego materyału, jakiego dostarcza nam spostrzega-

nie, lecz nie biorąc w doświadczeniu przykładu nawet ich powiązania: toby się popadło w same urojenia, których możliwość nie ma w sobie żadnej zgoła cechy, gdyż przy nich nie bierze się doświadczenia za nauczyciela, ani z niego nie wydobywa się tych pojęć. Takie pojęcia urojone mogą osiągnąć znamię swej możliwości nie a priori, jak kategorye, jako warunki, od których zależy całe doświadczenie, lecz tylko a posteriori jako takie, które daje nam samo doświadczenie; a możliwość ich albo winna być poznaną a posteriori i empirycznie, albo też wcale poznaną być nie może. Jakaś substancya, któraby trwale obecną była w przestrzeni, nie wypełniając jej jednak (np. owa rzecz pośrednia między materyą a myślącemi istotami, jaką niektórzy chcieli wprowadzić), albo jakaś osobna zasadnicza siła umysłu naszego, mogąc naprzód oglądać przyszłość (a nie wywnioskowywać ją tylko); albo wreszcie jakaś jego władza pozostawania we wspólności myśli z innemi ludźmi (choćby nie wiem jak oddalonemi): są-to pojęcia, których możliwość jest zgoła bezpodstawna, gdyż nie mogą one się oprzeć na doświadczeniu i jego znanych prawach, a bez tego jestto dowolne połączenie myśli, które chociaż nie zawiera w sobie sprzeczności, nie może przecież rościć żadnej pretensyi do przedmiotowej realności, a więc i do możliwości takiego przedmiotu, jaki się pomyśleć zapragnie. Co dotyczy realności, to zakazanem jest samo przez się pomyśleć ją sobie *in concreto*, nie biorąc doświadczenia na pomoc, gdyż ona rozciąga się tylko na wrażenie, jako materyę doświadczenia, a nie dotyka formy stosunku, z którąby bądźcobądź igrać było można w urojeniach.

Pomijam atoli wszystko, czego możliwość da się wyprowadzić tylko z rzeczywistości w doświadczeniu, i rozważam tu jedynie możliwość rzeczy z pojęć apryorycznych, o których to rzeczach nie przestaję utrzymywać, że one nigdy nie mogą wynikać

z takich pojęć same dla siebie, lecz zawsze tylko jako formalne i przedmiotowe warunki doświadczenia wogóle.

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

Wymagalnik poznawania rzeczywistości rzeczy żąda spostrzegania, więc wrażenia świado-

mego siebie, wprawdzie nie bezpośrednio od samego przedmiotu, którego istnienie mamy poznać, ale w każdym razie od jego łączności z jakiemś rzeczywistem spostrzeżeniem, według analogij doświadczenia, przedstawiających wszelkie realne powiązanie w doświadczeniu wogóle.

W samem tylko pojęciu jakiejś rzeczy nie można odnaleźć żadnej cechy jego istnienia. Bo chociażby ono było tak zupełne, iżby najmniejszej nie brakło drobnostki, by pomyśleć sobie rzecz ze wszystkiemi jej wewnętrznemi określeniami; to istnienie nie ma z tem wszystkiem nic zgoła do czynienia, lecz tylko z pytaniem: czy rzecz taka jest nam dana, tak żeby jej spostrzeżenie mogło bądźcobądź iść przed pojęciem. Bo gdy pojęcie idzie przed spostrzeżeniem, to znaczy tylko, że jest możliwe; natomiast spostrzeżenie, dające materyał pojęciu, jest jedynem znamieniem rzeczywistości. Można wszelako nawet przed spostrzeżeniem rzeczy, a zatem porównawczo a priori poznać jej istnienie, jeśli tylko łączy się ona z niektóremi spostrzeżeniami, według zasad empirycznego ich powiązania (według analogij). Wówczas bowiem istnienie rzeczy łączy się z naszemi spostrzeżeniami w możliwem doświadczeniu, i możemy według wskazówki owych analogij przedostać się od naszego rzeczywistego spostrzeżenia do rzeczy w szeregu możliwych spostrzeżeń. I tak poznajemy istnienie materyi magnetycznej, przenikającej wszystkie ciała, ze spostrzeżenia przyciągania opiłek żelaznych, chociaż z powodu właściwości narządów naszych niemożliwem jest dla nas bezpośrednie spostrzeganie owej materyi. Wogóle bowiem, wedle praw zmysłowości i osnowy [*Context*] spostrzeżeń naszych, doszlibyśmy w doświadczeniu nawet do bezpośredniego empirycznego ich oglądania, gdyby zmysły nasze były delikatniejsze, gdyż ich grubość nic nie obchodzi formę możliwego doświadczenia wogóle. Dokąd zatem starczy spostrzeganie i jego przynależność według

praw empirycznych, dotąd sięga też nasze poznanie istnienia rzeczy. Jeżeli nie rozpoczniemy od doświadczenia, albo jeżeli nie będziemy postępowali wedle praw empirycznej łączności zjawisk, to napróżno puszyć się będziemy, że chcemy odgadnąć czy wybadać istnienie jakiejś rzeczy.

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

ODPARCIE IDEALIZMU.

Idealizm (rozumiem tu id. materyalny [t. j. treściowy]) jestto teorya, utrzymująca, że istnienie przedmiotów w przestrzeni pozewnątrz nas jest albo wątpliwe i nieudowodnione, albo też wprost nieprawdziwe i niemożliwe; pierwszy jest to problematyczny idealizm Kartezyusza, podającego jedno tylko empiryczne twierdzenie *(assertio)*, mianowicie: ja jestem, za niewątpliwe; drugi jest to dogmatyczny idealizm Berkeleya, który oświadcza, że przestrzeń ze wszystkiemi rzeczami, którym on naznacza ją jako warunek nieodłączny, jest czemś, co samo w sobie jest niemożliwe a stąd i rzeczy w przestrzeni poczytuje za proste urojenia. Idealizm dogmatyczny jest nieuchronny, jeżeli się uważa przestrzeń za przymiot, mający przysługiwać rzeczom samym w sobie; gdyż wówczas jest ona wraz ze wszystkiem, czemu służy za uwarunkowanie, marą [*ein Unding*]. Podstawę atoli tego idealizmu jużeśmy zburzyli w Estetyce transcendentalnej. Idealizm problematyczny, który nic w tej mierze nie twierdzi, lecz tylko uwydatnia niemożność udowodnienia ist-

† [Od tego miejsca aż do Uwagi 3-ej (przed kreską) całe odparcie „idealizmu“ jest dodatkiem drugiego wydania.]

nień innych prócz naszego własnego za pośrednictwem bezpośredniego doświadczenia, jest rozumny i zgodny z gruntownym filozoficznym trybem myśli, mianowicie, że zanim się znajdzie dostateczny dowód, nie można sobie pozwolić na jakiś sąd stanowczy. Żądany dowód winien więc wykazać, że o rzeczach zewnętrznych mamy także doświadczenie, a nie tylko urojenie; a tego niepodobna dokonać inaczej, jak mogąc udowodnić, że nawet nasze wewnętrzne doświadczenie, dla Kartezyusza niewątpliwe, umożliwia się tylko przez przyznanie zgóry doświadczenia zewnętrznego.

Twierdzenie.

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

DOWODZENIE.

Jestem świadom swego istnienia jako określonego w czasie. Wszelkie określenie czasowe dopuszcza zgóry coś trwałego w spostrzeżeniu. Ten trwały pierwiastek jednak nie może być we mnie oglądem. Wszystkie bowiem określniki mojego istnienia, dające się we mnie odnaleźć, są to wyobrażenia i jako takie wymagają same wyróżnionego od siebie trwałego pierwiastku, względnie do którego mogłaby zostać określona ich przemiana, a więc i moje istnienie w czasie, w którym one przemianie ulegają.† Zatem spostrzeganie tego trwałego pierwiast-

† [Ustęp „Ten trwały pierwiastek“—do „przemianie ulegają“ włożono tu stosownie do żądania Kanta, wyrażonego w przedmowie po drugiego wydania (przypisek na str. 33 książki niniejszej). W samem zaś tem wydaniu są tylko słowa następne: „Ten trwały pierwiastek jednak nie może być czemś we mnie; ponieważ właśnie moje istnienie w czasie może zostać określonem dopiero przez ten trwały pierwiastek.“]

ku umożliwia się tylko przez rzecz pozewnątrz mnie, a nie przez samo wyobrażenie rzeczy pozewnątrz mnie. A więc określenie mego istnienia w czasie możliwem jest jedynie dzięki istnieniu przedmiotów rzeczywistych, jakie pozewnątrz siebie spostrzegam. A że świadomość w czasie jest połączona sposobem koniecznym ze świadomością możliwości tego określenia czasowego, jest więc również sposobem koniecznym połączona z istnieniem rzeczy pozewnątrz mnie, jako warunkiem określenia czasowego, t. j. świadomość mego własnego istnienia jest zarazem bezpośrednią świadomością istnienia innych rzeczy pozewnątrz mnie.

Uwaga 1. W dowodzeniu powyższem można spostrzedz, że grę, prowadzoną przez idealizm, zwróciło się z większą słusznością przeciwko niemu samemu. On przyjmował, że jedynem bezpośredniem doświadczeniem jest wewnętrzne, i że z niego dopiero wyprowadza się wniosek o rzeczach zewnętrznych, ale tylko w sposób niepewny, jak bywa zawsze, kiedy się z danych skutków wnioskuje o określonych przyczynach, boć przecie i w nas samych może leżeć przyczyna wyobrażeń, które przypisujemy, może mylnie, rzeczom zewnętrznym. Tymczasem tutaj dowodzi się, że właściwie doświadczenie zewnętrzne jest bezpośredniem,* że tylko za jego pośrednictwem umożliwia się, wprawdzie nie świado-

* Bezpośrednia świadomość istnienia rzeczy zewnętrznych nie przypuszcza się w obecnem twierdzeniu, lecz się dowodzi, czy rozumiemy możliwość tej świadomości, czy nie. Pytanie co do tej możliwości byłoby takie: czy mamy tylko zmysł wewnętrzny, a nie mamy zewnętrznego, tylko zewnętrzne urojenie *[äussere Einbildung]?* Jasnem jest atoli, że ażeby sobie coś bodaj uroić jeno jako coś zewnętrznego, t. j. przedstawić zmysłowi w unaocznieniu, musimy już posiadać zmysł zewnętrzny, a tym sposobem wyróżnić bezpośrednio samą tylko wrażliwość zewnętrznego oglądania od samorzutności, znamionującej każde urojenie. Bo uroić sobie tylko nawet zmysł zewnętrzny znaczyłoby to zniszczyć samą zdolność oglądania, która ma zostać określoną przez wyobraźnię.

mość naszego własnego istnienia, ale przecie jego określenie w czasie, t. j. doświadczenie wewnętrzne. Zapewne, wyobrażenie: ja jestem, wyrażające świadomość, mogącą towarzyszyć wszelkiemu istnieniu, jest tem, co zawiera w sobie bezpośrednio istnienie podmiotu; nie zawiera jednak żadnego jego poznania, a więc i nie empirycznego, t. j. doświadczenia; bo do tego potrzeba, prócz myśli o czemś istniejącem, jeszcze oglądania, jak tu, wewnętrznego, co do którego, t. j. co do czasu, podmiot musi być określonym, ku czemu przedmioty zewnętrzne są nieodzowne; a więc nawet samo wewnętrzne doświadczenie możliwem jest tylko pośrednio i tylko przy pomocy zewnętrznego.

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

Uwaga 3. Z tego, że do umożliwienia określonej świadomości nas samych niezbędnem jest istnienie przedmiotów zewnętrznych, nie wynika, jakoby każde oglądowe wyobrażenie rzeczy zewnętrznych zamykało w sobie zarazem ich istnienie, gdyż owo wyobrażenie może być przecież skutkiem tylko wyobraźni (tak w sennych marzeniach, jak w obłąkaniu); istnieje ono tylko dzięki odtworzeniu dawniejszych spostrzeżeń zewnętrznych, które, jak okazano, możliwe są jedynie przy pomocy rzeczywistości zewnętrznych przedmiotów. Tu miano tylko dowieść, że doświadczenie wewnętrzne wogóle staje się możliwem wyłącznie dzięki doświadczeniu zewnętrznemu wogóle. Czy to lub owo mniemane doświadczenie nie jest urojeniem tylko, to potrzeba wybadać wedle jego szczegółowych określeń i przez zestawienie ze sprawdzianami wszelkiego rzeczywistego doświadczenia.

Co się wreszcie tyczy trzeciego wymagalnika, to rozciąga się on na materyalną konieczność w istnieniu, a nie na formalną tylko i logiczną—w powiązaniu pojęć. A ponieważ żadne istnienie przedmiotów zmysłowych nie może być poznane całkiem a priori, ale jeno porównawczo a priori względnie do innego danego już istnienia, lecz i wtedy nawet może przyjść do takiego tylko istnienia, jakie gdzieś zawartem być musi w związku doświadczenia, którego dane spostrzeżenie jest częścią: więc też konieczność istnienia nigdy nie może zostać poznaną z pojęć, lecz zawsze tylko z łączności z tem, co jest spostrzeganem, wedle powszechnych praw doświadczenia. Otóż niema żadnego istnienia, któreby mogło zostać poznane jako konieczne pod warunkiem innych danych zjawisk, prócz istnienia skutków z danych przyczyn wedle praw przyczynowości. A za-

tem poznać możemy nie konieczność istnienia rzeczy (substancyj), lecz tylko konieczność istnienia ich stanu i to z innych stanów, danych w spostrzeganiu, według empirycznych praw przyczynowości. Stąd wynika, że sprawdzian konieczności mieści się jedynie w prawie możliwego doświadczenia, iż wszystko, co się dzieje, określone jest a priori, przez swoją przyczynę w zjawisku. Poznajemy zatem jeno konieczność skutków w przyrodzie, których przyczyny są nam dane, a cecha konieczności w istnieniu nie sięga dalej niż pole możliwego doświadczenia, a nawet na tem polu nie popłaca ona co do istnienia rzeczy jako substancyj, gdyż te nigdy nie mogą być rozpatrywane jako skutki empiryczne czyli coś, co się dzieje i powstaje. Konieczność tedy dotyczy tylko stosunków zjawisk wedle dynamicznego prawa przyczynowości; i na tem opiera się możliwość wnioskowania a priori z jakiegoś danego istnienia (przyczyny) o innem istnieniu (skutku). Wszystko, co się dzieje, jest koniecznem hipotetycznie: oto zasada, poddająca przemianę w świecie pewnemu prawu, t. j. prawidłu istnienia koniecznego, bez czegoby nie istniała sama przyroda. Stąd zdanie: nic się nie dzieje z ślepego przypadku *(in mundo non datur casus)* jest apryorycznem prawem przyrody; podobnież, żadna konieczność w przyrodzie nie jest ślepą, lecz uwarunkowaną, więc zrozumiałą koniecznością *(non datur fatum* [=niema Przeznaczenia]). Oba są takiemi prawami, co poddają grę przemian przyrodzie rzeczy (jako zjawiskom), czyli, co jest równoznaczne, jedności rozsądku, w którym wyłącznie tylko należeć mogą do doświadczenia, jako syntetycznej jedni zjawisk.

Obie te zasady liczą się do dynamicznych. Pierwsza jest właściwie wynikiem zasady przyczynowości (pod analogiami doświadczenia). Druga należy do zasad sposobowości, przydającej do określenia

przyczynowego jeszcze pojęcie konieczności, zależnej jednak od prawidła rozsądku.

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

Te cztery zdania *(in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum)* łatwo moglibyśmy, tak jak wszystkie zasady transcendentalnego pochodzenia, wystawić wedle ich porządku, zgodnie z porządkiem kategoryj i każdemu wskazać właściwe jego miejsce; lecz wyćwiczony już czytelnik sam tego dokona lub też łatwo odkryje ku temu wskazówkę. Jednoczą się zaś one wszystkie w tem, by w syntezie empirycznej nie dopuszczać nic takiego, coby uszczerbek i szkodę wyrządzić mogło rozsądkowi i nieprzerwanemu związkowi wszystkich zjawisk, t. j. jedności jego pojęć. W nim bowiem tylko możliwą jest jednia doświadczenia, w której wszystkie spostrzeżenia miejsce swoje mieć muszą.

Czy pole możliwości jest większe od pola obejmującego całą rzeczywistość, a to znów większe od mnogości tego, co jest konieczne, są to ładne *[artige]*

pytania, mogące nawet znaleźć rozwiązanie syntetyczne; ale i one podpadają tylko juryzdykcyi rozumu; gdyż wypowiadają mniej więcej tyleż co: czy wszystkie rzeczy, jako zjawiska, należą wręcz do ogółu i osnowy *[Context]* jednego-jedynego doświadczenia, którego częścią jest każde dane spostrzeżenie, tak że ten ogół nie mógłby zostać złączonym z żadnemi innemi zjawiskami; czy też moje spostrzeżenia mogą należeć do więcej niż jednego możebnego doświadczenia (w jego powszechnej łączności). Rozsądek doświadczeniu wogóle daje a priori prawidło tylko co do podmiotowych i formalnych warunków, zarówno zmysłowości jak appercepcyi, umożliwiających toż doświadczenie. Innych form oglądania (niż przestrzeń i czas), oraz innych form rozsądku (niż dyskursywnego myślenia czyli poznania przez pojęcia), chociażby były możebne, nie zdołamy sobie w żaden sposób wymyśleć i uczynić zrozumiałemi; ale, gdybyśmy nawet zrobić to zdołali, nie przystawałyby one do doświadczenia, jako jedynego poznawania, w którem przedmioty są nam dane. Czy mogą być jakieś inne spostrzeżenia niż te, co należą wogóle do naszego całego możliwego† doświadczenia; czy zatem może istnieć całkiem inne jeszcze pole materyi,—tego rozsądek rozstrzygnąć nie potrafi; zajmuje się on tylko syntezą tego, co jest dane. Zresztą wielce rażącą jest nędzota naszych zwykłych wniosków, służących do wytworzenia wielkiego państwa możliwości, którego małą jeno cząstką jest wszelka rzeczywistość (wszelki przedmiot doświadczenia). Wszystko, co rzeczywiste, jest możliwe; z tego wolno tylko wedle logicznych prawideł odwracania sądów wyprowadzić zdanie szczegółowe: niektóra możliwość jest rzeczywistą, co tyle chyba znaczy jak: wiele jest możliwości, które nie są rzeczywistemi. Z pozoru zdaje się wprawdzie, jakoby

† [t. j. jakiegobądź].

można wprost nawet podnieść liczbę możliwości ponad liczbę rzeczywistości przez to, że coś jeszcze przybyć musi do tamtej, ażeby tę wytworzyć. Ale ja takiego przybytku do możliwości nie znam. Bo coby ponad nią dodanem być musiało, byłoby niemożliwem. Może przybyć tylko do mego rozsądku coś ponad zgodność z formalnemi warunkami doświadczenia, mianowicie powiązanie z jakiemś spostrzeżeniem; lecz co z niem jest powiązane według praw empirycznych, jest rzeczywistem, chociaż bezpośrednio nie da się postrzegać. Atoli żeby w nieprzerwanym związku z tem, co mi jest dane w spostrzeżeniu możliwem był inny szereg zjawisk, a zatem więcej niż jedno-jedyne, wszechobejmujące doświadczenie,—nie da się wywnioskować z tego, co jest danem, a tem mniej jeszcze gdy nic danem nie jest, gdyż bez materyału nic nigdzie pomyśleć niepodobna. Co jest możliwem tylko pod warunkami, które same są tylko możebnemi, nie jest możliwem w całej pełni *[in aller Absicht]*. A w takiej pełni właśnie pojmuje się to pytanie, kiedy chce się wiedzieć, czy możliwość rzeczy rozciąga się dalej, niż sięgnąć może doświadczenie.

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

Mając zakończyć ten czwarty numer a wraz z nim i systemat wszystkich zasad czystego rozsądku, muszę jeszcze wskazać powód, dlaczego zasady

sposobowości nazwałem właśnie wymagalnikami. Wyrazu tego nie biorę tutaj w tem znaczeniu, jakie mu niektórzy nowsi pisarze filozoficzni nadali, wbrew rozumieniu matematyków, do których on przecie właściwie należy, mianowicie, jakoby słowo wymagać *[postuliren]* miało znaczyć toż samo, co podawać jakieś zdanie za bezpośrednio pewne, bez uzasadnienia lub dowodu; gdyż gdybyśmy się na to zgodzić mieli przy sądach syntetycznych, jakkolwiek byłyby oczywistemi, iż wolno je uczcić bezwarunkowem uznaniem, bez dedukcyi, na mocy własnego ich wyroku: to przepadłaby wszelka krytyka rozsądku; a ponieważ nie brak najzuchwalszych uroszczeń, jakiemi nie gardzi nawet wiara pospolita (która przecież nie jest uwierzytelnieniem *[kein Creditiv]*); więc rozsądek nasz stanie otworem każdemu obłędowi, nie mogąc odmówić swego uznania wyrzeczeniom takim, które, choć bezprawnie, lecz tym samym tonem pewności zażądają przyjęcia jako pewniki rzeczywiste. A więc kiedy do pojęcia jakiejś rzeczy dołącza się syntetycznie a priori jakieś określenie, to do takiego zdania niezbędnie dodać należy, jeżeli nie dowód, to przynajmniej wywód uprawnienia tego, co się w niem utrzymuje.

Zasady sposobowości nie są jednak przedmiotowo-syntetycznemi, gdyż orzeczenia możliwości, rzeczywistości i konieczności nie pomnażają bynajmniej pojęcia, o którem zostały wypowiedziane, przez to, iż do wyobrażenia przedmiotu dodają coś jeszcze. Ale ponieważ mimo to są one bądźcobądź syntetycznemi, więc są niemi tylko podmiotowo, t. j. do pojęcia jakiejś rzeczy (realności), nic zresztą o niej nie wypowiadając, dołączają siłę poznawczą, w której owo pojęcie powstaje i ma swą siedzibę, tak że jeśli w rozsądku jeno wiąże się z formalnemi warunkami doświadczenia, to przedmiot jego zowie się m o ż l i w y m; jeżeli się łączy ze spostrzeżeniem (wrażeniem, jako materyą zmysłów) i przez nie jest określone

za pośrednictwem rozsądku, to przedmiot jest rzeczywistym; a jeżeli przez łączność spostrzeżeń jest określony według pojęć, to przedmiot nazywa się koniecznym. A więc zasady sposobowości nie wypowiadają o jakiemś pojęciu nic innego prócz czynności władzy poznawczej, która pojęcie to rodzi. Otóż w matematyce wymagalnikiem zwie się twierdzenie praktyczne, mieszczące w sobie tylko syntezę, za pomocą którego dajemy sobie dopiero jakiś przedmiot i wytwarzamy jego pojęcie, np. daną linią, z danego punktu na płaszczyźnie nakreślić okrąg koła; takiego twierdzenia nie można dowodzić dlatego, że postępowanie, przez nie żądane, jest właśnie tem, przez co dopiero wytwarzamy pojęcie o takiej figurze. Stąd takiem samem prawem możemy także „wymagać“ zasad sposobowości, gdyż one nie pomnażają swego pojęcia o rzeczach wogóle,* lecz wskazują tylko sposób, w jaki ono się łączy z siłą poznawczą.

Ogólna uwaga do systematu zasad.†

Jestto godnem pilnego baczenia, że nie zdołamy zrozumieć możliwości żadnej rzeczy według kategoryi, lecz zawsze musimy mieć w pogotowiu ogląd, by nim dowieść przedmiotowej realności czystego pojęcia rozsądkowego. Weźmy np. kategorye stosunku. Z samych tylko pojęć niepodobna zrozumieć,

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

† [Ta cała „Ogólna Uwaga“ jest dodatkiem drugiego wydania].

jak 1) może coś istnieć tylko jako podmiot, a nie jako określenie jeno innych rzeczy, t. j. jak może być substancyą; albo jak 2) musi być coś innego dlatego, że coś je poprzedziło, więc jak cośkolwiek wogóle może być przyczyną; albo jak 3) gdy istnieje kilka rzeczy, to z tego, że jedna z nich jest, coś wpływa na resztę i nawzajem, i w ten sposób może się ujawnić jakaś wspólność substancyj. To samo stosuje się do wszystkich innych kategoryj, np. jak rzecz pewna może być jednorodna z wieloma, t. j. być jakąś wielkością i t. d. Dopóki tedy brak oglądu, nie wiadomo, czy za pomocą kategoryj jest jakiś przedmiot pomyślanym, i czy gdziekolwiek może im przysługiwać jakiś przedmiot; i tak stwierdzamy, że one same w sobie nie są wcale poznaniami, lecz tylko formami myślenia, aby z danych oglądów wytwarzać poznania.

Stąd też pochodzi także, iż z samych kategoryj nie można utworzyć żadnego zdania syntetycznego. Np. we wszelkiem istnieniu jest substancya, t. j. coś, co może istnieć tylko jako podmiot, a nie jako gołe orzeczenie; albo, każda rzecz jest jakąś wielkością *[ein Quantum]* i t. d.—w takich zdaniach niema nic, coby nam mogło posłużyć do wyjścia poza dane pojęcie i połączenia z niem innego. Dlatego to nigdy się nie powiodło dowiedzenie jakiegoś syntetycznego zdania za pomocą samych czystych pojęć rozsądkowych, np. zdania: wszystko, co przypadkiem istnieje, ma jakąś przyczynę. Nigdy tu dalej posunąć się było niepodobna, jak do dowodzenia, że bez takiego związku nigdybyśmy nie mogli pojąć istnienia czegoś przypadkowego, t. j. nie moglibyśmy a priori za pomocą rozsądku poznać istnienia takiej rzeczy; ale z tego bynajmniej nie wynika, iżby ten związek był zarazem warunkiem możliwości rzeczy samych. Jeżeli tedy zechcemy sobie przypomnieć nasze dowodzenie zasady przyczynowości, to zauważymy, że mogliśmy ją udowodnić tylko co do przed-

miotów możliwego doświadczenia: wszystko, co się dzieje (wszelkie zdarzenie) przypuszcza zgóry przyczynę;—i to w ten sposób, że mogliśmy ją udowodnić nie z samych pojęć, lecz tylko jako podstawę możliwości doświadczenia, więc poznania jakiegoś przedmiotu danego w oglądzie empirycznym. Niepodobna wprawdzie zaprzeczyć, że mimoto zdanie, iż wszelka przypadkowość musi mieć jakąś przyczynę, jasno się każdemu przedstawia z samych tylko pojęć; ale wówczas pojęcie czegoś przypadkowego jest już tak urobione, że mieści w sobie nie kategoryę sposobowości (jako coś, czego niebyt daje się pomyśleć), lecz kategoryę stosunku (jako coś, co może istnieć jedynie jako wynik czegoś innego); a w takim razie jest zdaniem identycznem: Co może istnieć tylko jako wynik, ma swoją przyczynę. Istotnie, kiedy mamy podać przykłady istnienia przypadkowego, powołujemy się zawsze na przemiany, a nie tylko na możliwość myśli o odwrotniku.* Przemiana zaś jestto zdarzenie, które jako takie jest możliwe tylko dzięki przyczynie, którego zatem niebyt jest w sobie możliwy; i tak poznajemy przypadkowość stąd, że coś może istnieć tylko jako skutek działania pewnej przyczyny; jeżeli więc jakąś rzecz uważamy za przypadkową, to jestto zdaniem analitycznem, gdy się powiada, ze ma ona jakąś przyczynę.

* Łatwo sobie pomyśleć niebyt materyi, lecz starożytni nie wyprowadzali stąd przecie jej przypadkowości. Atoli nawet kolejna zmiana bytu i niebytu stanu danego jakiejś rzeczy, na czem polega wszelka przemiana, nie dowodzi wcale przypadkowości tego stanu, jakoby z rzeczywistości jego odwrotnika, np. spokój ciała jakiegoś, następujący po ruchu, nie dowodzi jeszcze przypadkowości jego ruchu stąd, iż pierwszy jest odwrotnikiem drugiego. Ten bowiem odwrotnik jest tu tylko logicznie, nie zaś realnie drugiemu przeciwstawny. Trzebaby było dowieść, że zamiast ruchu w poprzedniej chwili czasu, możliwem było, iżby ciało wtedy spoczywało, chcąc dowieść przypadkowości jego ruchu,—nie zaś że spoczywa potem; gdyż wtedy oba odwrotniki mogą bardzo dobrze mieścić się przy sobie.

Dziwniejszem jest jeszcze to, że chcąc zrozumieć możliwość rzeczy, zgodnie z kategoryami, a więc okazać przedmiotową realność tychże, potrzebujemy nie tylko jakichś oglądów, lecz zawsze właśnie oglądów zewnętrznych. Wziąwszy np. pod uwagę czyste pojęcia stosunku, przekonywamy się, że 1) by pojęciu substancyi odpowiednio dać coś trwałego w oglądzie (i przez to wykazać przedmiotową realność tego pojęcia), potrzebujemy oglądu w przestrzeni (materyi), bo tylko przestrzeń określa trwale; czas zaś, więc i wszystko, co jest w zmyśle wewnętrznym, upływa ustawicznie; 2) aby przedstawić przemianę jako ogląd odpowiadający pojęciu przyczynowości, musimy wziąć dla przykładu ruch, jako przemianę w przestrzeni, ba, jedynie tym sposobem możemy sobie unaocznić przemiany, których możliwości nie zdoła pojąć żaden czysty rozsądek. Przemiana jestto połączenie wręcz sobie przeciwstawnych określeń w istnieniu tejże samej rzeczy. Jak to być może, iżby z pewnego danego stanu wynikał wręcz mu przeciwny stan tej samej rzeczy, tego żaden rozum nie może bez przykładu nie tylko pojąć, lecz bez oglądu nie może nawet zrozumiałem sobie uczynić; a ten ogląd jest oglądaniem ruchu pewnego punktu w przestrzeni, którego istnienie w rozmaitych miejscach (jako następstwo przeciwstawnych określeń) jedynie dopiero unaocznia nam zmianę. Bo nawet, gdy następnie zechcemy przemiany wewnętrzne wystawić sobie w myśli, to musimy przez ogląd zewnętrzny uczynić kształtownie pochwytnym czas, jako formę zmysłu wewnętrznego, za pomocą linii, a wewnętrzną przemianę jako kreślenie tej linii (ruch), a więc kolejne istnienie nas samych w rozmaitym stanie. A właściwym tego powodem jest to, że wszelka przemiana przypuszcza zgóry coś trwałego w oglądzie, by choćby tylko zostać spostrzeżoną jako przemiana; w zmyśle zaś wewnętrznym nie napotykamy żadnego zgoła trwałego oglądu.—Nakoniec ka-

tegorya wspólności, co do możliwości swojej, nie da się wcale pojąć samym tylko rozumem, i niepodobna też przedmiotowej realności tego pojęcia dojrzeć bez oglądu i to oglądu zewnętrznego w przestrzeni. Bo jakże pomyśleć sobie taką możliwość, że, kiedy istnieje kilka substancyj, może coś z istnienia jednej wynikać dla istnienia drugiej i nawzajem (jako skutek), i dlatego, że w pierwszej coś jest, to i w innych także musi być coś, czego z istnienia tylko tych drugich wyrozumieć niepodobna?—tego bowiem wymaga wspólność, ale nie można tego pojąć wśród rzeczy, z których każda przez swoją subsystencyę całkowicie się od innych odosabnia. Stąd Leibnitz, przypisując wspólność substancyom świata takim, jakiemi się przedstawiają myśli tylko w rozsądku, musiał użyć bóstwa za pośrednika, gdyż z samego ich istnienia wydała mu się ona, i słusznie, nie-do-pojęcia. A przecież możliwość wspólności (substancyj jako zjawisk) bardzo dobrze pochwytną dla siebie uczynić możemy, wyobrażając ją sobie w przestrzeni, a zatem w oglądzie zewnętrznym: Przestrzeń bowiem zawiera w sobie już a priori formalne zewnętrzne stosunki jako uwarunkowanie możliwości stosunków realnych (w działaniu i przeciwdziałaniu, więc we wspólności).—Równie łatwo okazać można, że możliwość rzeczy jako pewnych wielkości a więc i przedmiotowa realność kategoryi ilości, da się wyłożyć tylko w oglądzie zewnętrznym, a za jego pośrednictwem następnie zastosować także do zmysłu wewnętrznego. Atoli, by uniknąć rozwlekłości, muszę pozostawić objaśnienie tego przykładami rozmyślaniu czytelnika.

Cała ta uwaga jest bardzo doniosła, nie tyle z powodu potwierdzenia odparcia idealizmu, jakieśmy poprzednio podali, lecz raczej ze względu jeszcze na to, że gdy mówić będziemy o samopoznaniu *[Selbsterkenntniss]* z wewnętrznej jedynie świadomości i określeniu przyrody naszej bez pomocy zewnętrz-

nych empirycznych oglądów, wskaże nam obręby możliwości takiego samopoznania.

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

Ex Libris Stanisław Dorżynkiewicz-Ostrouch WARSZAWA

Transcendentalnej nauki rozwagi

(czyli Analityki Zasad)

ODDZIAŁ TRZECI.

O podstawie rozróżniania wszystkich przedmiotów wogóle na Phaenomena i Noumena.[41]

Krainę czystego rozsądku nie tylkośmy obecnie przejechali, i każdą jej część troskliwie obejrzeli, lecz i przemierzyli nawet i każdej w niej rzeczy określili miejsce stosowne. Ale kraina ta jest wyspą, zamkniętą przez samą przyrodę w granice niezmienne. Jestto kraina prawdy (nazwa urocza!), otoczona szerokim i burzliwym oceanem, właściwą siedzibą złudy, gdzie niejedna ława mgły i niejedna rychło topniejąca bryła lodu kłamie nowe lądy i zwodząc wciąż żeglarza puszczającego się na odkrycia czczemi nadziejami, plącze go w przygody, których się nigdy wyrzec, ale też nigdy z nich wywikłać się nie zdoła. Zanim się atoli odważymy wpłynąć na to morze, by je wybadać we wszystkich szerokościach i zapewnić się, czy też czego spodziwać się na niem

wolno; pożytecznem będzie wprzódy raz jeszcze rzucić okiem na mapę lądu, który opuścić mamy, i zapytać najpierw, czybyśmy się nie mogli bądźcobądź zadowolić tem, co on w sobie mieści, lub czy z konieczności zadowolić się tem nie musimy, jeżeli zresztą nigdzie niema gruntu, na którymbyśmy pobudować się mogli; powtóre zaś, z jakiego też tytułu posiadać możemy sam ten ląd i uważać się za zabezpieczonych przeciwko wszelkim wrogim uroszczeniom. Chociaż na te pytania odpowiedzieliśmy już dostatecznie w ciągu Analityki; to przecież treściwym przeglądem jej rozwiązań wzmocnić można przekonanie, zbierając w jednym punkcie ich składniki.

Widzieliśmy mianowicie, że wszystko, co rozsądek czerpie z samego siebie, nie zapożyczając się u doświadczenia, do tego mu bądźcobądź jedynie służy, iżby mógł to zastosować wyłącznie w doświadczeniu. Zasady czystego rozsądku, czy są a priori ustawodawczemi (jak matematyczne), czy tylko kierowniczemi (jak dynamiczne), mieszczą w sobie wyłącznie tylko czysty schemat do możliwego doświadczenia: to bowiem otrzymuje swoją jedność tylko od jedni syntetycznej, której użycza rozsądek pierwotnie i sam przez się syntezie wyobraźni w odniesieniu do appercepcyi, i z którą zjawiska, jako dane *(data)* do możliwego poznawania, muszą już być a priori w związku i w zgodzie. Atoli, chociaż te prawidła rozsądkowe nie tylko są prawdziwe a priori, lecz są nawet źródłem wszelkiej prawdy, t. j. zgodności naszego poznania z przedmiotami, przez to że zawierają w sobie podstawę możliwości doświadczenia, jako ogółu poznania wszelkiego; nie dość nam się przecie wydaje, żeby nam wykładano to tylko, co jest prawdziwe, lecz i to także, co wiedzieć pragniemy. Jeżeli tedy przez to krytyczne poszukiwanie niczego więcej nie dowiadujemy się ponad to, czegobyśmy sami przez się mogli dokonać w empirycznem tylko użytkowaniu z rozsądku, nawet bez tego tak subtel-

nego badania; to wydaje się, jakoby korzyść, z niego płynąca, nie warta była zachodu i przygotowań. Można wprawdzie odpowiedzieć na to, że niema niekorzystniejszej dla rozszerzenia poznania naszego ciekawostki nad tę, co zawsze naprzód chce się dowiedzieć o pożytku, zanim się zapuścimy w poszukiwania i zanimbyśmy wyrobić sobie mogli najmniejsze pojęcie o tym pożytku, nawet gdyby ten postawiono nam przed oczyma. Wszelako istnieje pewna korzyść, którą nawet najtępszemu i najniechętniejszemu uczniowi takiego transcendentalnego poszukiwania można uczynić zrozumiałą a zarazem nawet interesującą, a mianowicie to, że rozsądek zajęty tylko swojem empirycznem zastosowaniem, nie zastanawiający się nad źródłami swego własnego poznania, może się wprawdzie bogacić, ale nie zdoła dokonać jednej rzeczy, t. j. wytknąć granic swemu zastosowaniu i wiedzieć, co też leży wewnątrz lub pozewnątrz jego całej dziedziny: gdyż do tego niezbędne są te głębokie badania, jakieśmy podjęli. A jeżeli nie potrafi rozróżnić, czy pewne pytania należą do jego widnokręgu czy nie, to nigdy bezpiecznym nie będzie ani co do swoich praw ani co do swego posiadania, lecz musi się przygotować na wielokrotne zawstydzające upomnienia, gdy wciąż przekracza granice swej posiadłości (co jest nieuniknionem) i błąka się wśród urojeń i mamideł.

Że więc rozsądek ze wszystkich swoich apryorycznych zasad, ba, ze wszystkich swoich pojęć nie może zrobić innego użytku nad empiryczny, nigdy zaś transcendentalnego, jestto twierdzenie, które, jeżeli trafić zdoła do przekonania, ciągnie za sobą doniosłe następstwa. Transcendentalnem† jest użycie pewnego pojęcia w jakiejś zasadzie wówczas, gdy to pojęcie odnosimy do rzeczy wogóle i samych w sobie; empirycznem zaś, gdy je odnosimy tylko

† [Właściwie: transcendentnem].

do zjawisk, t. j. przedmiotów możliwego doświadczenia. A że wszędzie to drugie tylko zachodzić może, widać z tego, co następuje. Do każdego pojęcia potrzebna jest po pierwsze forma logiczna pojęcia (myślenia) wogóle, a powtóre także możliwość dania mu przedmiotu, do któregoby się odnosił. Bez przedmiotu nie ma ono żadnego sensu i jest zupełnie czcze co do treści, chociażby zresztą mieściło w sobie wciąż logiczną czynność wytwarzania pojęcia z jakichś danych. Otóż przedmiot nie może być dany pojęciu inaczej, jak tylko w oglądzie, a lubo czysty ogląd możliwy jest a priori jeszcze przed przedmiotem, to przecież i on może uzyskać swój przedmiot, więc i przedmiotową ważność, dopiero przez ogląd empiryczny, którego jest gołą jeno formą. A zatem wszystkie pojęcia, a wraz z niemi wszystkie zasady, chociażby nie wiem jak były możliwemi a priori, odnoszą się przecie do oglądów empirycznych, t. j. do danych *(data)* możliwego doświadczenia. Bez tego nie mają one zgoła ważności przedmiotowej, ale są prostą igraszką, czy to wyobraźni, czy rozsądku, względnie—z ich wyobrażeniami. Dla przykładu weźmy jeno pojęcia matematyki i to najpierw w ich oglądach czystych. Przestrzeń ma trzy wymiary; między dwoma punktami może być tylko jedna linia prosta i t. d. Chociaż wszystkie te zasady i wyobrażenie przedmiotu, którym się zajmuje owa umiejętność, rodzą się w umyśle całkiem a priori; to przecież nic-by zgoła nie znaczyły, gdybyśmy nie mogli przedstawić ich znaczenia na zjawiskach (na przedmiotach empirycznych). Stąd wymaga się też uzmysłowienia *[sinnlich zu machen]* pojęcia oderwanego, t. j. przedstawienia przedmiotu, odpowiadającego mu, za pomocą unaocznienia [oglądu], gdyż bez tego, pojęcie nie miałoby (jak powiadają) sensu *[Sinn]* t. j. pozostałoby bez znaczenia. Matematyka spełnia to żądanie dzięki konstrukcyi kształtu, który jest zjawiskiem uobec-

nionem dla zmysłów (chociaż powstałem a priori). Pojęcie wielkości w tej samej umiejętności szuka opory i sensu w liczbie, a ta w palcach, w gałkach liczydła *[an den Korallen des Rechenbretts]*, albo w kreskach i punktach, stawianych przed oczy. Pojęcie zawsze rodzi się a priori, wraz z syntetycznemi zasadami lub formułami z takich pojęć; lecz ich użycia i odniesienia do domniemanych przedmiotów nie można ostatecznie szukać nigdzie indziej, jak w doświadczeniu, którego możliwość (co do formy) tamte zawierają w sobie a priori.

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

Pojęcia wielkości wogóle nikt nie może wyjaśnić, chyba tak: że jest ona określeniem jakiejś rzeczy,

† [Słowa: „realnie"—do „uczynić zrozumiałą" są dodatkiem drugiego wydania].

†† [W 1-em wydaniu były tu jeszcze zdania następne: „Powyżej, przedstawiając wykaz kategoryj, zwolniliśmy się od definicyi każdej z nich mówiąc, iż zamiar nasz, rozciągający się tylko do syntetycznego z nich użytkowania, czyni ją niepotrzebną i że nie wystawiamy się na żadną odpowiedzialność za niepotrzebne przedsięwzięcia, od których zwolnić się można. Nie byłto wcale wykręt, lecz dość doniosłe prawidło roztropności, żeby nie brać się pochopnie do definiowania i nie starać się lub udawać staranie o zupełność czy ścisłość w określeniu pojęcia, jeżeli wydołać można przy pomocy jednej czy drugiej jego cechy, nie potrzebując ku temu zupełnego wyliczania tych wszystkich, które wytwarzają całe pojęcie. Teraz atoli pokazuje się, że powód tej ostrożności leży jeszcze głębiej. miano-

przez które można sobie pomyśleć, ile razy jednostka w niej się mieści. Ale to „ile-razy“ opiera się na kolejnem powtórzeniu, więc na czasie i na syntezie (jednorodności) w tym czasie.—Realność można w przeciwieństwie do przeczenia wtedy tylko wyjaśnić, gdy się wspomni o czasie (jako ogóle wszelkiego bytu), który albo czemś jest wypełniony, albo pusty.—Jeżeli odrzucę trwałość (będącą istnieniem po wszystkie czasy), to do pojęcia substancyi nic mi nie zostaje, prócz logicznego wyobrażenia podmiotu, które zamyślam zrealizować przez to, iż wyobrażam sobie coś, co istnieć może tylko jako podmiot (nie będąc orzeczeniem czegokolwiek). Ale nie tylko że nie znam zgoła warunków, pod któremi-by ten logiczny przymiot mógł przysługiwać jakiejbądź rzeczy, lecz nawet niepodobna nic z tego dalej zrobić, ani wyciągnąć najbłahszego wniosku, gdyż nie zostaje przez to określony przedmiot użycia pojęcia tego, i wcale się nawet nie wie, czy ono wogóle znaczy cośkolwiek.—Z pojęcia przyczyny (odrzuciwszy czas, w którym coś po czemś następuje według jakiegoś prawidła) nie znalazłbym w czystej kategowicie, żeśmy ich definiować nie mogli, choćbyśmy chcieli;* bo, odrzuciwszy wszystkie warunki zmysłowości, odznaczające je jako pojęcia możliwego empirycznego użytku, i wziąwszy je za pojęcia o rzeczach wogóle (więc w użyciu transcendentalnem), nic już z niemi innego począć nie można tylko poczytywać logiczną czynność w sądach za warunek możliwości rzeczy samych; przyczem jednak niepodobna wcale wskazać, gdzie też one mogą mieć zastosowanie i swój przedmiot, a więc jak one w czystym rozsądku bez zmysłowości mieć mogą jakiebądź znaczenie i przedmiotową ważność.“]

* [„Rozumiem tu definicyę realną, która pod nazwę jakiejś rzeczy nie tylko podstawia inne a zrozumialsze słowa, lecz króra zawiera w sobie tak jasną cechę, że po niej przedmiot *(definitum)* może być zawsze na pewno poznany i czyni wyjaśnione pojęcie zdatnem do zastosowania. Realnem tedy określeniem byłoby takie, które czyni wyraźnem nie tylko pojęcie, lecz zarazem przedmiotową jego realność. Określenia matematyczne, przedstawiające przedmiot, zgodny z pojęciem, w unaocznieniu, są właśnie takiego rodzaju.“]

ryi nic innego nad to, że jest coś takiego, z czego da się wnioskować o istnieniu czegoś innego; a przez to nie tylko nie możnaby zgoła wyróżnić od siebie przyczyny i skutku, lecz przy tem ponieważ owa możność wnioskowania wymaga niebawem warunków, o których nic nie wiem, więc pojęcie nie miałoby żadnego określenia, jak ono ma przystawać do jakiegoś przedmiotu. Mniemana zasada: wszelka przypadkowość ma jakąś przyczynę, kroczy wprawdzie dosyć poważnie, jakby miała w sobie samej własną swą godność. Jednakże, pytam: co rozumiecie przez przypadkowość? a wy odpowiadacie: jestto to, czego niebyt jest możliwy. Chciałbym więc bardzo wiedzieć, po czem poznacie tę możliwość niebytu, jeżeli nie wyobrazicie sobie w szeregu zjawisk kolejności, a w niej istnienia, następującego po niebycie (lub naodwrót), a więc kolejnej zmiany. Bo że niebyt jakiejś rzeczy nie jest sam z sobą sprzeczny, to jest kulawem powołaniem się na warunek logiczny, który wprawdzie jest dla pojęcia konieczny, ale wcale nie wystarcza dla realnej możliwości. Toć mogę każdą istniejącą substancyę usunąć w myślach, nie będąc sprzecznym sam z sobą; ale stąd nie mogę wnioskować o przedmiotowej przypadkowości substancyi w jej istnieniu, t. j. o możliwości jego niebytu w samym sobie.—Co się tyczy pojęcia wspólności, to łatwo wymiarkować, że, kiedy czyste kategorye, zarówno substancyi jak przyczynowości, nie dopuszczają żadnego wyjaśnienia określającego przedmiot, to i przyczynowość wzajemna w obcowaniu substancyj ze sobą *(commercium)* również mieć go nie może. Możliwości, istnienia i konieczności nikt jeszcze dotąd nie mógł objaśnić inaczej jak tylko za pomocą oczywistej tautologii, jeżeli chciano czerpać ich definicyę z samego jeno czystego rozsądku. Bo mamidło, polegające na tem, że logiczną możliwość pojęcia (że samo sobie nie przeczy) podsuwa się pod transcendentalną możliwość rzeczy (że pojęciu od-

powiada jakiś przedmiot), może oszukać i zadowolić tylko niedoświadczonych.*

Z tego wypływa bezspornie, że czyste pojęcia rozsądkowe nigdy nie mogą być zużytkowane transcendentalnie, lecz zawsze tylko empirycznie,

* Jednem słowem, wszystkie te pojęcia nie dają się niczem poprzeć *[belegen]* i tym sposobem udowodnić swoją realną możliwość, jeżeli odjęty zostanie wszelki zmysłowy ogląd (jedyny, jaki mamy), i pozostaje tylko jeszcze możliwość logiczna, t. j. że pojęcie (myśl) jest możliwe: ale o to przecie nie idzie, lecz o to, czy odnosi się ono do jakiegoś przedmiotu, a więc czy znaczy cośkolwiek.†

† [Zamiast tej uwagi, znajduje się w 1-em wydaniu w samym tekście po słowach: „tylko niedoświadczonych," co następuje: „Jest coś dziwnego a nawet niedorzecznego w tem, że ma być jakieś pojęcie, któremu musi przecie przysługiwać jakieś znaczenie, ale które wcale określić się nie daje. Atoli tu z kategoryami zachodzi ta szczególność, że one tylko za pośrednictwem powszechnego zmysłowego warunku mogą mieć określone znaczenie i odnosić się do jakiegoś przedmiotu, ale że ten warunek został wyrzucony z czystej kategoryi, gdyż ta nic więcej zawierać nie może prócz logicznej czynności podciągania rozmaitych szczegółów pod jedno pojęcie. Z tej czynności t. j. formy pojęcia tylko nic nie można poznać ani odróżnić, jaki przedmiot pod nią podchodzi, gdyż właśnie całkiem pominięto ten zmysłowy warunek, pod którym jedynie mogą wogóle podchodzić pod nią przedmioty. Stąd kategorye, poza czystem pojęciem rozsądkowem, potrzebują jeszcze określeń swego zastosowania do zmysłowości wogóle (schematów), i bez tego nie są wcale pojęciami, dzięki którym możnaby poznać i wyróżnić od innych jakiś przedmiot. lecz tyluż jedynie sposobami. by pomyśleć jakiś przedmiot do możliwych oglądów i nadać mu wedle jakiejbądź czynności rozsądku znaczenie (pod pewnemi jeszcze wymaganemi warunkami), t. j. by je zdefiniować; same więc nie mogą być definiowane. Logiczne czynności sądów wogóle: jedność i wielość, twierdzenie i przeczenie, podmiot i orzeczenie, nie mogą. bez wpadnięcia w błędne koło, zostać zdefiniowanemi, gdyż ta definicya takżeby musiała być sądem, a więc zawierać już tę czynność. Czyste kategorye są jeno wyobrażeniami rzeczy wogóle, o ile rozmaite szczegóły ich oglądu muszą zostać pomyślanemi przez jedną lub drugą z tych logicznych czynności: wielkość jest określeniem, które pomyśleć sobie można jedynie dzięki sądowi, mającemu ilość *(judicium commune)*; realność jest określeniem, które pomyśleć można tylko dzięki sądowi twierdzącemu; substancya jest tem, co w odniesieniu do oglądu winno być ostatnim podmiotem wszystkich innych określeń. Ale czem są właśnie te rzeczy, co do których musimy się posługiwać tą

i że zasady czystego rozsądku mają znaczenie tylko w odniesieniu do powszechnych warunków możliwego doświadczenia, do przedmiotów zmysłowych, ale nigdy nie można ich odnieść do rzeczy wogóle (nie biorąc pod uwagę sposobu, w jaki je oglądać-byśmy zdołali).

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

Myślenie jestto czynność, odnosząca dany ogląd do pewnego przedmiotu. Jeżeli sposób tego oglądania nie jest dany w jakibądź sposób, to przedmiot jest tylko transcendentalny, a pojęcie rozsądkowe nie ma innego zastosowania prócz transcendentalnego, mianowicie jednię w pomyśleniu rozmaitości wogóle. Czysta tedy kategorya, w której odrzucony zostaje wszelki warunek oglądu zmysłowego, jako jedynego dla nas możliwego, nie określa żadnego przedmiotu, tylko wyraża myślenie o przedmiocie wogóle, według rozmaitych sposobów *(modi)*. Otóż do użytkowania z pojęcia należy jeszcze czynność rozwagi, przez którą jakiś przedmiot zo-

czynnością raczej niż inną, pozostaje tu całkiem niewyjaśnione; a zatem kategorye, nie uwarunkowane oglądem zmysłowym, do którego mieszczą w sobie syntezę, nie odnoszą się wcale do jakiegokolwiek określonego przedmiotu; nie mogą więc żadnego definiować a zatem same w sobie nie mają zgoła ważności pojęć przedmiotowych."]

staje pod nie podciągnięty, więc przynajmniej formalny warunek, pod jakim coś nam może zostać danem w oglądzie. Jeżeli brakuje tego warunku rozwagi (schematu), to odpada wszelkie podciąganie; gdyż nic nam nie zostaje dane, coby mogło zostać podciągniętem pod pojęcie. Samo transcendentalne zatem użytkowanie z kategoryj nie jest wistocie zgoła użytkowaniem i nie ma wcale określonego albo też, przynajmniej co do formy, określić się dającego przedmiotu. Stąd wynika, że czysta kategorya nie dochodzi też do żadnej syntetycznej zasady a priori, i że zasady czystego rozsądku mają empiryczne tylko zastosowanie, nigdy zaś transcendentalnego, a poza polem możliwego doświadczenia nigdzie nie może być syntetycznych zasad a priori.

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

† Jednakże tai się tu na dnie trudne do wyminięcia złudzenie. Kategorye, co do swego począt-

† [Zamiast dużego ustępu poczynającego się od: „Jednakże tai się“—aż do „tylko w znaczeniu ujemnem,“ w pierwszem wydaniu było, co następuje:

ku, nie opierają się na zmysłowości, jak formy oglądu, przestrzeń i czas: zdają się zatem pozwalać na zastosowanie rozszerzone poza wszelkie przedmioty zmysłów. Atoli są one ze swej strony znowuż tylko formami myśli, zawierającemi jedynie lo-

„Zjawiska, o ile zostają pomyślane jako przedmiot według jedności kategoryj, zowią się *Phaenomena*. Gdy zaś przyjmuję rzeczy, które są tylko przedmiotami rozsądku, a jednak jako takie mogą zostać dane oglądowi, lubo nie zmysłowemu (jako *coram intuitu intellectuali* [=wobec wzroku umysłowego]); to takie rzeczy nazywałyby się *Noumena* (*intelligibilia*).

„Otóż możnaby myśleć, że ograniczone przez Estetykę transcendentalną pojęcie zjawisk poręcza już samo przez się za przedmiotową realność *Noumenów* i uprawnia podział przedmiotów na *Phaenomena i Noumena*, a więc i podział świata na świat zmysłowy i świat myślny (*mundus sensibilis et intelligibilis*), i to tak, że różnica dotyczy tu nie tylko formy logicznej niewyraźnego lub wyraźnego poznania jednej i tej samej rzeczy, lecz także odmiennego sposobu, w jaki one mogą zostać dane poznaniu naszemu, i wedle którego są one od siebie różne same w sobie, co do swego gatunku. Bo jeżeli nam zmysły coś wyobrażają tylko, jak się to zjawia, to musi to coś być samo w sobie jakąś rzeczą i jakimś przedmiotem jakiegoś niezmysłowego oglądu, t. j. rozsądku; czyli musi być możliwem takie poznanie, w którem niema wcale zmysłowości i które samo tylko ma wręcz przedmiotową realność; ponieważ przez nie wyobrażamy sobie przedmioty, jakiemi one są, gdy przeciwnie w empirycznem użyciu naszego rozsądku poznajemy rzeczy tak jeno, jak się nam ukazują [zjawiają]. Byłoby zatem jeszcze, oprócz empirycznego zastosowania kategoryj (ograniczonego do warunków zmysłowych), czyste także a jednak przedmiotowo ważne; i nie moglibyśmy utrzymywać, jak dotychczas mniemaliśmy, iżby nasze czyste poznania rozsądkowe nigdzie nie były niczem więcej, jak tylko zasadami wykładu zjawiska, któreby nawet a priori rozciągały się tylko do formalnej możliwości doświadczenia; gdyż tutaj stałoby nam otworem całkiem inne pole, niby świat w duchu pomyślany (a może nawet oglądany), coby zdołał nie mniej, ba, daleko szlachetniej, zająć nasz czysty rozsądek.

„Wszystkie wyobrażenia nasze istotnie odnosi rozsądek do jakiegoś przedmiotu, a że zjawiska są także niczem więcej, jak wyobrażeniami, więc rozsądek odnosi je do czegoś, jako do przedmiotu oglądania zmysłowego; ale to coś jest w takim razie tylko transcendentalnym przedmiotem. A to znaczy, że to coś = x, o którem nic zgoła nic wiemy, ani też nic wogóle (wedle obecnego ustroju rozsądku naszego) wiedzieć nie możemy, ale które może jedynie służyć za współzależnik *[Correlatum]* jedni appercepcyi do zjednoczenia

giczną władzę jednoczenia z sobą a priori rozmaitych danych oglądu w jedną świadomość; a więc, gdy im się odejmie jedyne dla nas możliwe oglądanie, to mniej jeszcze mają znaczenia niż owe czyste zmysłowe formy, przez które przynajmniej dany nam bywa

rozmaitości w oglądzie zmysłowym, za pośrednictwem której rozsądek jednoczy ją w pojęcie jakiegoś przedmiotu. Ten przedmiot transcendentalny nie daje się zgoła oddzielić od danych (*data*) zmysłowych; gdyż wówczas nie pozostaje nic, przez coby mógł zostać pomyślanym. Nie jest on więc sam w sobie przedmiotem poznania, lecz tylko wyobrażeniem zjawisk pod pojęciem przedmiotu wogóle, dającego się określić przez rozmaite ich szczegóły.

„Z tegoż powodu i kategorye także nie wyobrażają jakiegoś osobnego, rozsądkowi jedynie danego przedmiotu, lecz służą do tego jeno, by przedmiot transcendentalny (pojęcie o czemś wogóle) określić przez to, co nam daje zmysłowość, i tym sposobem poznać empirycznie zjawiska pod pojęciami przedmiotów.

„Co się zaś tyczy przyczyny, dlaczego, nie zadowalając się jeszcze podścieliskiem zmysłowości, *Fenomenom* dodano jeszcze *Noumena*, które może pomyśleć tylko czysty rozsądek, to polega ona na tem, co następuje. Zmysłowość i jej pole, mianowicie pole zjawisk, zostaje przez rozsądek ograniczona do tego, iż rozciąga się nie do rzeczy samych w sobie, lecz tylko do sposobu, w jaki nam, dzięki naszej podmiotowej właściwości, rzeczy się zjawiają. To był wynik całej Estetyki transcendentalnej, i wypływa też w sposób naturalny z pojęcia zjawiska wogóle, że mu coś musi odpowiadać, co samo w sobie nie jest zjawiskiem, gdyż zjawisko niczem być nie może samo przez się i poza naszym sposobem wyobrażenia, a zatem jeśli niema powstawać ustawicznie koło-błędne, sam już wyraz zjawisko wskazuje, że się odnosi do czegoś, czego bezpośrednie wyobrażenie jest wprawdzie zmysłowe, ale co samo w sobie, nawet bez owej właściwości zmysłów naszych (na której polega forma naszego oglądania) musi być czemś, t. j. jakimś od zmysłowości niezależnym przedmiotem.

„Stąd wytryska tedy pojęcie o jakiemś *Noumenon*, które jednak nie jest wcale dodatniem *[positiv]* i nie stanowi określonego poznania jakiejś rzeczy, lecz znaczy tylko myślenie o czemś wogóle, przy którem odrywam się od wszelkiej formy oglądu zmysłowego. Ażeby atoli jakieś Noumenon znaczyło jakiś prawdziwy, od wszelkich Fenomenów dający się odróżnić przedmiot, nie dosyć jest, żebym myśl moją oswobodził od wszelkich warunków oglądu zmysłowego, muszę jeszcze prócz tego mieć ku temu podstawę, bym przyjął inny rodzaj oglądania niż zmysłowy, któremuby taki przedmiot mógł zostać danym; gdyż inaczej myśl moja pozostanie czczą, lubo bez sprzeczności w sobie. Nie mogliśmy wprawdzie dowieść powy-

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

Zaraz atoli z początku pokazuje się tu dwuznaczność, mogąca spowodować wielkie nieporozumienia. Ponieważ rozsądek, nazywając jakiś przedmiot pod jakimś względem fenomenem tylko, wytwarza

żej, iżby oglądanie zmysłowe było jedynem możliwem oglądaniem wogóle, lecz że jest takiem tylko d l a n a s; ale nie mogliśmy także dowieść, iżby możliwym był jeszcze inny rodzaj oglądania, a, chociaż myślenie nasze może oderwać się od wszelkiej zmysłowości, to przecież nasuwa się wciąż pytanie, czy nie jest ono wówczas gołą jeno formą pojęcia i czy przy tem oderwaniu się pozostanie gdzieś jakikolwiek przedmiot?

„Przedmiot, do którego odnoszę zjawisko wogóle, jest przedmiotem transcendentalnym, t. j. całkiem nieokreśloną myślą o c z e m ś wogóle. Nie może on zwać się noumenon; gdyż nic wiem o nim, czem jest sam w sobie, i nie mam o nim żadnego zgoła pojęcia, prócz tego, że jest przedmiotem zmysłowego oglądu wogóle. a więc jednakowym dla wszystkich zjawisk. Nie mogę go pomyśleć przez żadną kategoryę, gdyż te ważne są jeno co do oglądu empirycznego, by go podciągnąć pod pojęcie przedmiotu wogóle. Czyste użycie kategoryi jest wprawdzie możliwe, t. j. bez sprzeczności w sobie, lecz nie ma wcale ważności przedmiotowej, gdyż nie rozciąga się zgoła do oglądu, któryby przez to mógł osiągnąć jedność przedmiotu; bo kategorya jest przecie tylko czynnością myślenia, za pomocą której nie bywa mi dany żaden przedmiot, lecz tylko zostaje pomyślanem, coby mogło zostać danem w oglądzie.“]

oprócz tego względu zarazem jeszcze wyobrażenie o jakimś przedmiocie samym w sobie, i mniema, że może i o takim przedmiocie utworzyć pojęcia; a ponieważ rozsądek nie dostarcza innych pojęć prócz kategoryj; więc przedmiot w tem drugiem znaczeniu musiałby módz zostać pomyślanym przynajmniej przez te czyste pojęcia rozsądkowe; ale przez to doznaje pokusy uważania całkiem nieokreślonego pojęcia o jakiejś istocie myślnej, jako o czemś wogóle zostającem poza naszą zmysłowością, za pojęcie określone o istocie, którąbyśmy w jakiś sposób rozsądkiem poznać niby mogli.

Jeżeli przez noumenon rozumiemy jakąś rzecz, nie będącą przedmiotem naszego zmysłowego oglądu, gdy oderwiemy się od naszego sposobu oglądania jej; to jestto noumenon w rozumieniu ujemnem *[im negativem Verstande]*. Ale jeśli rozumiemy przez to przedmiot oglądania niezmysłowego, to przyjmujemy jakiś osobny rodzaj oglądania, mianowicie umysłowy *[intellectuelle]*, który jednak nie jest naszym, którego też możliwości dostrzedz nie możemy;—a toby było noumenon w znaczeniu dodatniem *[in positiver Bedeutung]*. Otóż nauka o zmysłowości jest zarazem nauką o noumenach w rozumieniu ujemnem, t. j. o rzeczach, które rozsądek musi sobie pomyśleć bez owego odnoszenia się do naszego sposobu oglądania, a więc nie tylko jako zjawiska, lecz jako rzeczy same w sobie, o których jednak w tem oderwaniu miarkuje równocześnie, iż żadnego nie może zrobić użytku ze swoich kategoryj w tym sposobie rozważania ich, gdyż one mają znaczenie tylko w odniesieniu do jedności oglądów w przestrzeni i czasie, i tę właśnie jedność mogą określić a priori ogólnemi łącznemi pojęciami jedynie dzięki samej idealności przestrzeni i czasu. Gdzie tej jedności czasu znaleźć nie można, a więc przy noumenie, tam ustaje zupełnie całe użycie, a nawet całe znaczenie kategoryj; gdyż nie daje się zrozu-

mieć nawet możliwość rzeczy, mających odpowiadać kategoryom, a z tego powodu śmiem tylko powołać się na to, com w ogólnej uwadze do poprzedniego oddziału przytoczył zaraz na początku. Otóż możliwości rzeczy jakiejś nigdy nie można dowieść z samego braku sprzeczności w pojęciu o niej, lecz dowodzi się jej, opatrując pojęcie w odpowiadający mu ogląd. Gdybyśmy zatem zechcieli zastosować kategorye do przedmiotów, których nie uważamy za zjawiska: to musielibyśmy mieć za podstawę jakieś inne oglądanie aniżeli zmysłowe,—a wówczas przedmiot byłby noumenem w znaczeniu dodatniem. A ponieważ takie oglądanie, mianowicie umysłowe *[die intellectuelle Anschauung]* wręcz leży poza granicą naszej władzy poznawczej, więc też i użycie kategoryi nie może sięgać poza obręb przedmiotów doświadczenia; a istotom zmysłowym odpowiadają wprawdzie istoty myślne; może nawet bytują istoty myślne, do których nasz zmysłowy sposób oglądania wcale się nie odnosi; lecz nasze pojęcia rozsądkowe, jako formy tylko myśli dla naszego zmysłowego oglądu, nie sięgają tamtych w najmniejszej mierze; to więc, co nazywamy noumenem, trzeba jako takie rozumieć tylko w znaczeniu ujemnem *[in negativer Bedeutung]*.

Jeżeli z empirycznego poznania usunę wszelkie myślenie (za pośrednictwem kategoryj); to nie pozostanie żadne zgoła poznanie jakiegobądź przedmiotu, ponieważ przez sam tylko ogląd nic nie bywa pomyślanem, a choć to podrażnienie zmysłowości jest we mnie, nie sprawia ono wcale, iżby takie wyobrażenie odnosiło się do jakiegoś przedmiotu. Jeżeli zaś naodwrót odrzucę wszelki ogląd, to pozostanie jeszcze przecie forma myślenia, t. j. sposób określenia jakiegoś przedmiotu dla rozmaitych szczegółów możliwego oglądu. Stąd kategorye rozciągają się o tyle dalej, niż ogląd zmysłowy, iż pomyśleć mogą przedmioty wogóle, nie zważając na szczegól-

ny sposób (zmysłowości), w jakiby te dane nam być mogły. Ale nie określają przez to większej dziedziny przedmiotów, bo żeby one danemi być mogły, niepodobna przyznać, nie przypuściwszy wprzódy, że jest możliwy inny rodzaj oglądania niż zmysłowy, a do tego nie jesteśmy żadną miarą uprawnieni.

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

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

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

Tymczasem w pismach autorów nowszych znajduję całkiem inne użycie wyrażeń: świat zmysłowy

† [Wyrazy te: „w znaczeniu dodatniem“—to dodatek drugiego wydania].

i świat myślny *[mundus sensibilis et intelligibilis]*,* zupełnie oddalające się od znaczenia przyjętego przez starożytnych; przyczem nie zachodzi wprawdzie żadna trudność, ale też nie napotyka się nic więcej nad czczą gadaninę. Wedle tego użycia podobało się niektórym nazwać ogół zjawisk, o ile jest oglądany, światem zmysłowym, a o ile pomyślaną zostaje ich łączność według powszechnych praw rozsądku,—światem myślnym. Astronomia teoretyczna, wykładająca tylko obserwacye nad gwiaździstem niebem, dawałaby wyobrażenie o pierwszym; astronomia zaś kontemplacyjna (dajmy na to wedle Kopernikowego systemu świata lub też objaśniana według Newtonowskich praw ciążenia)—drugi, mianowicie świat myślny. Ale takie przekręcanie wyrazów jest jeno sofistycznym wybiegiem, by się wywinąć od uciążliwego pytania, tym sposobem, iż ich znaczenie obniża się do poziomu swego umysłu. Zapewne, ze względu na zjawiska, daje się użyć i rozsądek i rozum: ale pytanie w tem, czy one mają jeszcze jakie zastosowanie, jeżeli przedmiot jest nie-zjawiskiem *(noumenon)*, a bierze się go w tem znaczeniu, jeżeli go pomyślimy sobie tylko jako myślny, t. j. dany jedynie rozsądkowi, a nie zmysłom bynajmniej. Jest zatem pytanie: czy poza owem empirycznem użyciem rozsądku (nawet w Newtonowskiem przedstawieniu budowy świata) możliwem jest użycie transcendentalne, któreby się rozciągało na noumenon jako na przedmiot;—i na to pytanie odpowiedzieliśmy w sposób przeczący.

* Nie należy zamiast tego wyrażenia używać wyrażenia: „świat intellektualny“ (die intellectuelle Welt), jak to zazwyczaj robić się zwykło w wykładzie niemieckim; bo intellektualnymi czy sensytywnymi *[sensitiv]* są tylko poznania. Ale to, co może być tylko przedmiotem *[Gegenstand]* jednego lub drugiego rodzaju oglądania, a więc objekty *[Objecte]*, muszą się nazywać (pomimo twardości brzmienia): *intelligibel* lub *sensibel*. [Uwaga ta jest dodatkiem drugiego wydania].

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

Jeżeli, po tych wszystkich przełożeniach, wahałby się ktoś jeszcze wyrzec się transcendentalnego użytkowania z kategoryj, to niech zrobi z niemi próbę w jakiembądź syntetycznem twierdzeniu. Analityczne bowiem nie rozprzestrzenia rozsądku; a ponieważ ten zajmuje się tem tylko, co już w pojęciu pomyślanem zostało, więc wcale nie rozstrzyga, czy ono samo w sobie odnosi się do przedmiotów, czy też oznacza tylko jedność myślenia wogóle (która całkiem nie zważa na to, w jaki sposób przedmiot mógł być dany); dosyć mu wiedzieć, co się zawiera w pojęciu, a obojętnem mu jest, do czego toż pojęcie ściągać się będzie. Niech zatem zrobi próbę z jakąbądź syntetyczną i domniemanie transcendentalną zasadą, jak np. wszystko, co jest, istnieje jako substancya, lub też jako w niej tkwiące określenie; wszelka przypadkowość istnieje jako skutek innej jakiejś rzeczy, mianowicie swojej przyczyny i t. d. Otóż pytam: skąd on weźmie te zdania syntetyczne, jeśli

pojęcia mają posiadać ważność nie w odniesieniu jeno do możliwego doświadczenia, lecz co do rzeczy samych w sobie *(noumena)?* Gdzież tu jest człon trzeci, niezbędny zawsze w zdaniu syntetycznem, by w nim powiązać z sobą pojęcia, nie mające żadnego logicznego (analitycznego) powinowactwa? Nigdy on twierdzenia swego nie dowiedzie, a co większa, nie zdoła się nawet usprawiedliwić co do możliwości takiego czystego twierdzenia, jeżeli nie uwzględni empirycznego zastosowania rozsądku, a tym sposobem całkiem nie wyrzeknie się czystego i wolnego od zmysłowości sądu. Tak więc pojęcie przedmiotów czystych, wyłącznie myślnych, jest zupełnie czcze co do wszelkich zasad w ich zastosowaniu, gdyż niepodobna wymiarkować, w jakiby sposób miały zostać dane, a myśl problematyczna, pozostawiająca dla nich wciąż miejsce otwarte, służy jeno, tak samo jak pusta przestrzeń, do ograniczenia zasad empirycznych, nie zawierając jednak i nie wykazując jakiegobądź innego przedmiotu poznania poza ich dziedziną.

DODATEK.

O amfibolii[42] pojęć refleksyjnych, wskutek pomieszania użytku rozsądkowego empirycznego z transcendentalnym.

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

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

Przed wszelkiemi przedmiotowemi sądami porównywamy ze sobą pojęcia, aby dojść do jednorodności (wielu wyobrażeń w jednem pojęciu) celem wytworzenia sądów ogólnych, lub też do ich

różnorodności dla wytworzenia szczegółowych, do zgodności, z której powstają sądy twierdzące, i sprzeczności, z której wynikają sądy przeczące i t. d. Z tego powodu zdawałoby się, że wspomniane pojęcia należałoby nazwać pojęciami porównawczemi *(conceptus comparationis)*. Ale ponieważ, gdy nie chodzi o formę logiczną, lecz o treść pojęć, t. j. czy same rzeczy są jednorodne lub różnorodne, zgodne z sobą czy sprzeczne i t. d., rzeczy mogą mieć dwojaki stosunek do naszej siły poznawczej, to jest do zmysłowości i rozsądku, a co do miejsca, do którego należą, idzie o sposób, w jaki do siebie wzajem należeć mają: to jedynie określić zdoła transcendentalna refleksya, t. j. oznaczyć stosunek danych wyobrażeń do jednego lub drugiego rodzaju poznania, oraz stosunek ich do siebie. To, czy rzeczy są jednorodne czy różnorodne, zgodne z sobą czy sprzeczne i t. d. nie da się wykazać odrazu z samych pojęć przez porównanie *(comporatio)* tylko, lecz dopiero przez wyróżnienie rodzaju poznania, do którego należą za pośrednictwem transcendentalnego zastanowienia *(reflexio)*. Możnaby więc wprawdzie powiedzieć, że logiczna refleksya jest tylko porównaniem, gdyż w niej nie zważamy zgoła na siłę poznawczą, do której należą dane wyobrażenia, i stąd rozważać je wypada jako jednorodne co do ich siedziby w umyśle; refleksya zaś transcendentalna (rozciągająca się do samychże przedmiotów) zawiera podstawę możliwości przedmiotowego porównania wyobrażeń pomiędzy sobą, jest zatem od tegoż bardzo odmienna, ponieważ władza poznawcza, do której one [wyobrażenia] należą, nie jest taż sama. To transcendentalne zastanowienie jest obowiązkiem, od którego nie może się uwolnić nikt, kto chce a priori wydać jakiś sąd o rzeczach. Weźmiemy je sobie teraz za przewodnika i wydobędziemy z niego niemało światła, by oznaczyć właściwe zatrudnienie rozsądku.

1. Jednorodność i różnorodność. Kiedy nam jakiś przedmiot przedstawiany bywa kilka-

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

2. Zgodność i sprzeczność. Kiedy czysty rozsądek wyobraża sobie realność (*realitas noumenon*), to niepodobna pomyśleć żadnej sprzeczności między realnościami, t. j. takiego stosunku, żeby po-

wiązane w jednym podmiocie znosiły wzajem swoje wyniki i żeby było 3—3 =0. Natomiast realność w zjawisku (*realitas phaenomenon*) może być z sobą istotnie w sprzeczności, i zjednoczona w tym samym podmiocie zniszczyć całkowicie lub częściowo wynik jednego czy drugiego czynnika, jak dwie poruszające siły po tej samej linii prostej, kiedy jakiś punkt w przeciwnym sobie kierunku albo ciągną, albo uciskają,—lub jak przyjemność równoważąca cierpienie.

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

4. Materya i forma. Są-to dwa pojęcia, stanowiące podstawę wszelkiej innej refleksyi, tak dalece nierozerwalnie się wiążą z każdem użyciem roz-

sądku. Pierwsze z nich oznacza czynnik określany *[das Bestimmbare]* wogóle, drugie—jego określenie *[dessen Bestimmung]*—(oboje w rozumieniu transcendentalnem, kiedy się zupełnie nie zważa na jakąbądź różnicę tego, co jest dane, i na sposób, w jaki jest określone). Logicy nazywali dawniej ogólność materyą, gatunkową zaś różnicę—formą. W każdym sądzie można dane pojęcia nazwać logiczną materyą (dla sądu), stosunek ich (za pośrednictwem łącznika)—formą sądu. W każdem jestestwie *[Wesen]* składowe jego części (*essentialia*) są materyą; sposób, jakim są powiązane z sobą w pewnej rzeczy,—istotną formą *[die wesentliche Form]*. I co do rzeczy wogóle nieograniczoną realność uważano za materyę wszelkiej możliwości, a jej ograniczenie (przeczenie) za taką formę, przez którą wyróżnia się jedna rzecz od drugiej wedle pojęć transcendentalnych. Mianowicie, rozsądek wymaga przedewszystkiem, żeby cośkolwiek było dane (przynajmniej w pojęciu), aby je módz określić w pewien sposób. Dlatego w pojęciu czystego rozsądku materya wyprzedza formę; i z tego powodu Leibnitz przyjął najprzód rzeczy (monady) a wewnątrz nich siłę wyobrażania, aby następnie oprzeć na tem ich zewnętrzny stosunek i wspólność ich stanów (mianowicie wyobrażeń). Stąd możliwemi się stały przestrzeń i czas; tamta tylko dzięki stosunkowi substancyj, ten dzięki powiązaniu z sobą ich określeń, jako powodów i następstw. Rzeczywiście takby musiało być, gdyby czysty rozsądek mógł się odnosić bezpośrednio do przedmiotów, i gdyby przestrzeń i czas były określeniami rzeczy samych w sobie. Atoli jeśli to są tylko zmysłowe oglądy, w których wszystkie przedmioty określamy tylko jako zjawiska, to forma oglądu (jako przedmiotowa właściwość zmysłowości) wyprzedza wszelką materyę (wrażenia); więc przestrzeń i czas wyprzedzają wszelkie zjawiska i wszelkie dane doświadczenia, i czyni je raczej dopiero możliwemi. Filozof umy-

słowości *[der Intellectualphilosoph]*[43] nie mógł znieść tego, żeby forma wyprzedzać miała same rzeczy i określać ich możliwość; całkiem słuszna krytyka, skoro przyjmował, że my oglądamy rzeczy, jak są (chociaż w zagmatwanem wyobrażeniu). Ale ponieważ ogląd zmysłowy jest zupełnie szczególnym podmiotowym warunkiem, stanowiącym apryoryczną podstawę wszelkiego spostrzegania, a jego forma jest pierwotną: więc forma dana jest sama dla siebie, a materya (czyli same rzeczy, które się zjawiają) nie stanowi bynajmniej jej podstawy, lecz raczej możliwość swoją zawdzięcza temu, iż ogląd formalny (czas i przestrzeń) jest nam dany.

Uwaga do amfibolii pojęć refleksyjnych.

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

Natomiast topika transcendentalna nie zawiera nic więcej ponad owe wymienione cztery rubryki wszelkiego porównania i rozróżniania, tem od kategoryj odmienne, iż przedstawiają w całej rozmai-

tości nie przedmiot ze względu na to, co stanowi jego pojęcie (wielkość, realność), lecz tylko porównanie wyobrażeń, idące przed pojęciem o rzeczach. Ale to porównanie wymaga przedewszystkiem zastanowienia, t. j. określenia miejsca, do którego należą wyobrażenia o rzeczach porównywanych, czy je obmyśla czysty rozsądek, czy też je daje zmysłowość w zjawisku.

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

W braku takiej transcendentalnej topiki, a stąd oszukany przez amfibolią pojęć refleksyjnych, sławny Leibnitz zbudował umysłowy system świata, albo raczej sądził, iż poznawał wewnętrzną właściwość rzeczy, porównywając wszystkie przedmioty tylko za pomocą rozsądku i oderwanych formalnych pojęć jego myślenia. Nasz wykaz pojęć refleksyjnych nastręcza nam tę niespodzianą korzyść, że możemy jasno wyłożyć cechę wyróżniającą jego naukę we wszystkich jej częściach a zarazem przewodnią pobudkę tego osobliwego sposobu myślenia, polegającą poprostu na nieporozumieniu. Porównywał on wszystkie rzeczy ze sobą jedynie za pomocą pojęć i nie odnalazł, jak naturalna, innej odrębności prócz tej, za pośrednictwem której rozsądek rozróżnia pomiędzy sobą swoje czyste pojęcia. Warunków zmysłowego oglądania, wiodących za sobą swoje własne

różnice, nie uważał on za pierwotne, gdyż zmysłowość była dla niego zagmatwanem jeno rodzajem wyobrażania, a nie osobnem źródłem wyobrażeń; zjawisko było dla niego wyobrażeniem rzeczy samej w sobie, chociaż różnem, co do formy logicznej, od poznania za pomocą rozumu; bo tamto, wobec zwykłego swego braku rozczłonkowania, wprowadza pewną mieszaninę pobocznych wyobrażeń do pojęcia o rzeczy, a rozsądek umie tę mieszaninę oddzielić. Jednem słowem: Leibnitz uumysłowił *[intellectuirte]* zjawiska, tak jak Locke wedle swego systematu noogonii[44] (jeżeli mi wolno użyć tych wyrażeń) wszystkie pojęcia rozsądkowe uzmysłowił *[sensificirt hatte]*, t. j. podał je wręcz za empiryczne czyli oderwane pojęcia refleksyjne. Zamiast szukać dwu całkiem różnych źródeł wyobrażeń w rozsądku i zmysłowości, mogących atoli jedynie w powiązaniu z sobą sądzić o rzeczach w sposób ważny przedmiotowo, każdy z tych wielkich mężów trzymał się jednego tylko źródła, które wedle ich mniemania odnosiło się jakoby bezpośrednio do rzeczy samych w sobie, kiedy drugie nie czyniło nic więcej, tylko albo gmatwało wyobrażenia pierwszego, albo je porządkowało.

Leibnitz tedy porównywał przedmioty zmysłowe ze sobą jedynie w rozsądku jako rzeczy wogóle:

Po pierwsze, o ile one przezeń mają być osądzone jako jednorodne lub różnorodne. Ponieważ tedy miał przed oczyma tylko ich pojęcia, a nie ich stanowisko w oglądzie, w którym jedynie dane być mogą przedmioty, i zupełnie spuścił z uwagi transcendentalne miejsce tych pojęć (czy przedmiot ma być zaliczony do zjawisk czy do rzeczy samych w sobie): to nie mogło wypaść inaczej, tylko że zasadę swoją o nierozróżnialności, popłatną jedynie co do pojęć o rzeczach wogóle, rozszerzył także na przedmioty zmysłowe (*mundus phaenomenon*) i sądził, że przez to osiągnął niemałe rozszerzenie poznania przyrody.

Zaiste, jeśli znam kroplę wody jako rzecz samą w sobie wedle wszystkich wewnętrznych jej określeń; to żadnej z nich nie mogę podawać za różną od drugiej, jeśli całe pojęcie o niej jest z nią jednorodne. Ale jeśli ona jest zjawiskiem w przestrzeni, to ma swoje miejsce nie tylko w rozsądku (wśród pojęć), lecz i w zmysłowym zewnętrznym oglądzie (w przestrzeni); a tam miejsca fizyczne, co do wewnętrznych określeń rzeczy, są zupełnie obojętne, i miejsce $=b$ może zająć rzecz, będąca całkiem podobną i równą drugiej w miejscu $=a$, tak samo, jakgdyby była od tej wewnętrznie nie wiem jak różną. Różność miejsc sprawia, że wielość i wyodrębnienie przedmiotów jako zjawisk, bez dalszych warunków, już same dla siebie nie tylko stają się możliwe, lecz nawet konieczne. A więc owo pozorne prawo nie jest wcale prawem przyrody. Jest ono tylko analitycznem prawidłem porównywania rzeczy za pomocą samych jeno pojęć.

Po wtóre, zasada, że realności (jako twierdzenia tylko) nigdy nie są z sobą sprzeczne, jest zupełnie prawdziwem zdaniem o stosunku pojęć, ale nic zgoła nie znaczy, ani co do przyrody, ani też co do jakiejkolwiekbądź rzeczy samej w sobie (o tej nie mamy wcale pojęcia). Bo realna sprzeczność zachodzi wszędzie, gdzie jest $A—B=0$, t. j. gdzie jedna realność z drugą, złączone w jednym podmiocie, znoszą nawzajem swoje działanie; co nam ustawicznie przed oczy stawiają wszystkie przeszkody i oddziaływania w przyrodzie, które przecież, jako polegające na siłach, musimy nazwać realnościami zjawiskowemi (*realitates phaenomena*). Mechanika ogólna może nawet podać empiryczny warunek tej sprzeczności w prawidle a priori, bacząc na przeciwległość kierunków,—warunek, o którym nic nie wie transcendentalne pojęcie realności. Chociaż pan von Leibnitz nie wygłosił tego zdania z okazałością jakiejś nowej zasady; to przecież posługiwał się niem w tworzeniu nowych twierdzeń, a jego następcy wprowadzili wyraźnie do swego systematu Leibnitzowsko-

Wolfowskiego. Wedle tej zasady np. wszelkie klęski są jeno wynikami ograniczeń istot, t. j. przeczeniami, gdyż te są jedyną sprzecznością w realności (w gołem jeno pojęciu rzeczy wogóle jest tak rzeczywiście, ale nie w rzeczach jako zjawiskach). Podobnież zwolennicy tego systematu uważają nie tylko za możliwe, ale nawet za naturalne, gdy wszelką realność bez jakiegobądź niepokojącego przeciwieństwa jednoczą w jednej istocie, gdyż nie znają innego nad przeciwieństwo sprzeczności (przez którą pojęcie samej rzeczy zostaje usunięte), i nie wiedzą o przeciwieństwie wzajemnego uszczerbku, kiedy jakiś powód realny usuwa działanie drugiego; a do tego, aby go sobie wyobrazić, znajdujemy uwarunkowanie w zmysłowości tylko.

Po trzecie, Leibnitzowska monadologia nie ma żadnej innej podstawy, prócz tej, że filozof ten różnicę wnętrza i zewnętrza wystawiał sobie tylko w stosunku do rozsądku. Substancye wogóle muszą mieć jakieś wnętrze, które jest wolne od wszelkich zewnętrznych stosunków, a zatem i od złożoności. Pojedyńczość zatem jest podwaliną wnętrza rzeczy samych w sobie. Wnętrze atoli ich stanu nie może też polegać na miejscu, kształcie, zetknięciu czy ruchu (bo te określenia są wszystkie stosunkami zewnętrznemi), a stąd nie możemy substancyom przyznać żadnego innego wewnętrznego stanu niż ten, jakim określamy wewnętrznie sam nasz zmysł, mianowicie stan wyobrażeń. A tak gotowe już były monady, mające tworzyć zasadniczy materyał całego wszechświata, których czynna siła polega atoli tylko na wyobrażeniach, przez co właściwie działalnemi są jeno w samych sobie.—Lecz właśnie dlatego zasadą jego co do możliwej wspólności substancyj między sobą musiała być przedustawna harmonia *[harmonia praestabilita]*, nie zaś wpływ fizyczny *[influxus physicus]*. Bo ponieważ wszystko zajęte jest tylko wewnętrznie, t. j. swojemi wyobra-

żeniami, więc stan wyobrażeń jednej substancyi nie mógł się znajdować w żadnem a żadnem czynnem połączeniu ze stanem wyobrażeń drugiej, lecz musiała jakaś trzecia, a na wszystkie razem wpływająca przyczyna sprawiać, iż ich stany sobie wzajem odpowiadają, wprawdzie nie za pośrednictwem okolicznościowego i w każdym poszczególnym wypadku osobno udzielanego dopomagania (*systema assistentiae*), lecz za pośrednictwem jedności idei przyczyny, ważnej dla wszystkich, w której wszystkie osiągnąć muszą wedle praw powszechnych swoje istnienie i trwanie, a więc i wzajemną między sobą odpowiedniość *[wechselseitige Correspondenz]*.

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

lecz w rozsądku szukał wszelkiego, nawet empirycznego wyobrażenia przedmiotów,—nie pozostawiając zmysłom nic poza nikczemnem zajęciem gmatwania i wykrzywiania wyobrażeń rozsądku.

Atoli, gdybyśmy mogli nawet coś czystym jeno rozsądkiem orzec syntetycznie o rzeczach samych w sobie (co przecież jest niepodobieństwem), to nie możnaby było odnieść tego do zjawisk, bo one nie wyobrażają rzeczy samych w sobie. W tym tedy drugim wypadku zmuszony będę w transcendentalnem zastanowieniu porównywać wciąż pojęcia swoje tylko pod warunkami zmysłowości; a tak przestrzeń i czas będą nie określeniami rzeczy samych w sobie, lecz zjawisk; czemby były rzeczy same w sobie, nie wiem i nie potrzebuję nawet wiedzieć, ponieważ rzecz jakakolwiek nigdy mi się nie może ukazać inaczej jak tylko w zjawisku.

Tak też w dalszym ciągu załatwiam się z resztą pojęć refleksyjnych. Materya jestto substancya w zjawisku *(substantia phaenomenon)*. Co jej przynależy wewnętrznie, szukam tego we wszystkich częściach przestrzeni, przez nią zajmowanej, i we wszystkich skutkach, przez nią wywieranych, a mogących być zaiste wciąż jeno zjawiskami zmysłów zewnętrznych. A zatem nie osiągam nic wręcz-wewnętrznego, lecz tylko porównawczo-wewnętrzne, co znowuż także polega na stosunkach zewnętrznych. Atoli, wedle czystego rozsądku wręcz-wewnętrzny czynnik materyi jest jeno urojeniem; gdyż materya nigdzie nie jest przedmiotem dla czystego rozsądku; przedmiot zaś transcendentalny,† który jest może podstawą zjawiska, nazywanego przez nas materyą, jest to jeno coś, czegobyśmy nawet nie zrozumieli w jego istocie, gdyby nam ktoś mógł to powiedzieć. Bo nie możemy zrozumieć nic prócz tego, co sprowadza z sobą w oglądzie coś naszym słowom odpowiadającego. Jeżeli skargi: nie wglądamy zgoła we wnętrze

† [Właściwie: transcendentny].

rzeczy mają tyle znaczyć co: nie pojmujemy czystym rozsądkiem, czem są rzeczy, nam się zjawiające, same w sobie; to są one niesłuszne i nierozumne, gdyż żądają, żeby można było bez zmysłów poznawać jednak rzeczy, a więc je oglądać; zatem, żebyśmy posiadali całkiem odmienną od ludzkiej nie tylko co do stopnia, lecz nawet co do oglądu i rodzaju, władzę poznawczą, czyli, żebyśmy byli nie ludźmi, lecz jestestwami, o których nie możemy nawet wiedzieć, czy są bodaj możliwe, a tem mniej, jakie są ich własności. We wnętrze przyrody wnika obserwacya i rozbiór zjawisk, i wiedzieć niepodobna, jak daleko w tem kiedyś zajdziemy. Na owe zaś transcendentalne† pytania, wybiegające poza przyrodę, przy tem wszystkiem nie moglibyśmy przecie nigdy odpowiedzieć, choćby nam odsłoniła się cała przyroda, boć nam nie dano tego nawet, byśmy mogli własny nasz umysł obserwować innem jakiemś oglądaniem, niż za pośrednictwem naszego zmysłu wewnętrznego. Bo w nim spoczywa tajemnica początku zmysłowości naszej. Jej odnoszenie się do przedmiotu oraz transcendentalna podstawa tej jedności, są bezwątpienia zbyt głęboko ukryte, ażebyśmy my, co nawet samych siebie znamy tylko za pomocą zmysłu wewnętrznego, a więc jako zjawisko, mogli użyć tak niedołężnego narzędzia badań naszych ku temu, by odnaleźć coś innego, niż znowuż zjawiska tylko, których niezmysłowej przyczyny dopytać-byśmy się przecie chcieli.

Niezmierny pożytek tej krytyki wniosków z samych jeno działań zastanowienia polega na tem, że wyraźnie dowodzi nicości wszelkich wniosków o przedmiotach, które się porównywa ze sobą jedynie w rozsądku; i że zarazem potwierdza to, cośmy głównie uwydatniali, iż lubo zjawiska nie mieszczą się wśród przedmiotów czystego rozsądku jako rzeczy same w sobie, są przecież jedynemi, w których poznanie

† [Właściwie: transcendentne].

WARSZAWSK
KORESPONDENCYJN
ANTYKWARIAT NAUKOW
STANISŁAW DORŻYNKIEWIC
Warszawa, Barlicza
Konto czekowe P. K. O. Nr. I-

nasze może mieć realność przedmiotową, bo w nich mianowicie pojęciom odpowiada ogląd.

Jeżeli refleksya nasza jest tylko logiczną, to porównywamy jedynie pojęcia swoje z sobą w rozsądku: czy oba zawierają toż samo, czy sprzeczne są z sobą czy nie, czy coś zawiera się w pojęciu wewnętrznie, lub czy do niego się przyłącza, i które z dwu ma uchodzić za dane, a które za sposób jeno, jak pomyśleć to dane. Ale jeśli zastosuję te pojęcia do przedmiotu wogóle (w transcendentalnem rozumieniu), nie określając go dokładniej, czy jest przedmiotem zmysłowego czy umysłowego oglądania; to się ukazują natychmiast ograniczenia (by nie wybiegać poza to pojęcie), wypaczające wszelki empiryczny z nich użytek i dowodzące przez to właśnie, że wyobrażenie przedmiotu, jako rzeczy wogóle, nie tylko chyba jest niedostatecznem, lecz, bez zmysłowego określenia i niezależnie od empirycznego uwarunkowania, jest sprzeczne samo w sobie; że zatem potrzeba albo oderwać się (w logice) od wszelkiego przedmiotu, albo też, jeśli się jakiś przyjmie, pomyśleć go pod warunkami zmysłowego oglądu, że więc to, co jest myślne *[das Intelligibele]*, wymagałoby zupełnie odrębnego oglądania, jakiego nie posiadamy, a w braku oglądu takiego jest ono niczem dla nas, ale też natomiast zjawiska nie mogą być przedmiotami samemi w sobie. Bo kiedy mam na myśli tylko przedmioty wogóle, to różnorodność stosunków zewnętrznych nie może snadź stanowić różnorodności rzeczy samych, lecz raczej dopuszcza ją przed sobą, i jeżeli pojęcie o czemś jednem nie różni się wcale wewnętrznie od pojęcia czegoś drugiego, to jedną i tę samą rzecz ustawiam tylko w rozmaite stosunki. Następnie, przez przyłączenie się samego tylko twierdzenia (realności) do drugiego pomnaża się czynnik dodatni *[das Positive]*, a nic mu się nie odejmuje, ani go się usuwa; stąd czynnik realny w rzeczach wogóle nie może być ze sobą sprzeczny, i t. d.

Pojęcia refleksyjne, wskutek pewnego niewłaściwego rozumienia, jak-eśmy wykazali, miały tak wielki wpływ na użytkowanie z rozsądku, że potrafiły jednego z najbystrzejszych wśród wszystkich filozofów skusić do utworzenia rzekomego systematu poznania umysłowego *[System intellectueller Erkenntniss]*, który zamierza określać swoje przedmioty bez przyłożenia się zmysłów. Właśnie dlatego wyjaśnienie złudnej przyczyny amfibolii tych pojęć, z powodu mylnych zasad, zapewnia wielki pożytek, bo określa i ubezpiecza napewno granice rozsądku.

Trzeba wprawdzie powiedzieć: co przysługuje ogólnie pewnemu pojęciu lub z niem jest sprzeczne, to przysługuje również lub sprzeciwia się wszelkiemu szczegółowi, zawartemu w owem pojęciu *(dictum de omni et nullo* [=orzeczenie o wszystkiem i o niczem]); byłoby jednak niedorzecznością tę zasadę logiczną tak przemieniać, iżby brzmiała: co się nie zawiera w pojęciu ogólnem, to nie zawiera się również i w szczegółowych, zależących od niego; gdyż te są dlatego właśnie pojęciami szczegółowemi, iż zawierają w sobie więcej, niż pomyślano w ogólnem. Otóż rzeczywiście na tej drugiej zasadzie zbudowany jest przecie cały umysłowy systemat Leibnitza; razem z nią więc upada, jak i cała z niego wypływająca dwuznaczność w użytkowaniu z rozsądku.

Twierdzenie o czynniku nieodróżnialnym opierało się właściwie na założeniu, że, jeśli w pojęciu o jakiejś rzeczy wogóle nie napotyka się pewnej jakiejś rożnicy, to nie znajdzie się jej także w rzeczach samych, że zatem wszystkie rzeczy są zupełnie jednorodne *(numero eadem)*, jeżeli już w samem pojęciu swojem (co do jakości i ilości) nie różnią się od siebie. Ale że przy samem pojęciu o jakiejś rzeczy nie zważano na niektóre konieczne uwarunkowania oglądu jego, więc przez dziwny pośpiech to właśnie, na co nie zważano, tak zrozumiano, że ono nigdzie zgoła się nie napotyka, i przyznano rzeczy to tylko, co się zawiera w jej pojęciu.

Pojęcie o sześciennej stopie przestrzeni, gdziekolwiek i jakkolwiek często ją pomyślę, jest w sobie zupełnie jednorodne. Ale dwie stopy sześcienne są przecie w przestrzeni wyróżnione swojemi miejscami *(numero diversa* [=odmienne co do liczby]); te miejsca są warunkami oglądania, w którem przedmiot tego pojęcia zostaje dany, warunkami, należącemi nie do pojęcia, lecz do całej zmysłowości. Podobnież w pojęciu o jakiejś rzeczy niema wcale sprzeczności, jeśli nic przeczącego nie zostało złączone z czemś twierdzącem; a same tylko twierdzące pojęcia nie mogą, w połączeniu, spowodować jakiegoś wykluczenia. Atoli w zmysłowem oglądaniu, w którem dana jest nam realność (np. ruch), znajduje się uwarunkowanie (przeciwległe kierunki), na które nie zważano w pojęciu ruchu wogóle, a które umożliwiają przeciwieństwo, co prawda nie będące logicznem, mianowicie, że dodatniość zamienia się w zero=0; i nie można było powiedzieć, że dlatego wszelka realność zostaje w zgodzie ze sobą, iż wśród jej pojęć nie zaszła sprzeczność.* Według samych tylko pojęć wnętrze jest podścieliskiem wszystkich określeń stosunkowych czyli zewnętrznych. Kiedy więc odrywam się od wszelkich uwarunkowań oglądu i trzymam się jedynie pojęcia o rzeczy wogóle, to mogę oderwać się od wszelkiego zewnętrznego stosunku, a jednak musi przecie pozostać pojęcie o tem, co oznacza nie jakiś stosunek, lecz same wewnętrzne określenia. Otóż wydaje się, że z tego wynika, jakoby w każdej rzeczy (substancyi) było coś, co jest

* Gdyby się chciano posłużyć tutaj zwykłym wybiegiem, że przynajmniej *realitates noumena* nie mogą sobie przeciwdziałać; to trzeba było przecie przytoczyć przykład takiej czystej i wolnej od zmysłów realności, żeby się pojęło, czy taka wogóle wyobraża cośkolwiek czy też nie. Ale przykładu niepodobna wziąć skądinąd jak tylko z doświadczenia, które nigdy nic więcej nad *fenomena* nie użycza; tak więc owo zdanie znaczy jedynie, że pojęcie, zawierające same jeno twierdzenia, nie zawiera nic przeczącego,—zdanie, o którem nigdyśmy nie wątpili.

wręcz wewnętrznem i co wyprzedza wszelkie określenia zewnętrzne, czyniąc je dopiero możliwemi; więc jakoby to podścielisko było czemś, co już nie zawiera w sobie żadnych zewnętrznych stosunków, a zatem jakoby było pojedyńczem (boć rzeczy cielesne są zawsze jeno stosunkami, bodaj części poza sobą będących); a ponieważ nie znamy wcale wręcz-wewnętrznych określeń prócz tych, jakich dokonywa nasz zmysł wewnętrzny; więc owo podścielisko byłoby nie tylko pojedyńczem, lecz także (według analogii z naszym zmysłem wewnętrznym) określonem przez wyobrażenia; t. j. wszystkie rzeczy byłyby właściwie monadami, czyli jestestwami pojedyńczemi zasobnemi w wyobrażenia. Miałoby to wszystko słuszność za sobą, gdyby coś więcej, niż pojęcia o jakiejś rzeczy wogóle, nie należało do warunków, pod któremi jedynie nam dane zostać mogą przedmioty zewnętrznego oglądania, od których-to warunków czyste pojęcie się odrywa. Boć się przecie okazuje, że jakieś trwałe zjawisko w przestrzeni (nieprzenikliwa rozciągłość) może zawierać same tylko stosunki a nic wręcz-wewnętrznego, a jednak być pierwszem podścieliskiem wszelkiego zewnętrznego spostrzegania. Za pomocą pojęć jedynie nie mogę zaiste pomyśleć nic zewnętrznego bez czegoś wewnętrznego, z tego właśnie powodu, że pojęcia stosunkowe wskazują na rzeczy wręcz-dane i bez nich nie są możliwe. Ale ponieważ w oglądzie mieści się coś, co w pojęciu o rzeczy wogóle wcale nie leży, a co daje nam do rąk podścielisko, któregośmy przez same pojęcia zgoła nie poznali, mianowicie przestrzeń, składającą się wraz ze wszystkiem, co w sobie zawiera, z samych jeno formalnych albo też realnych stosunków: nie mogę więc powiedzieć: dlatego że bez czegoś wręcz-wewnętrznego nie można sobie wyobrazić żadnej rzeczy przez same pojęcia, zatem i w rzeczach także, objętych temi pojęciami i w ich oglądzie niema nic zewnętrznego, czegoby

podstawą nie było coś wręcz-wewnętrznego. Bo jeżeli oderwiemy się od wszelkich warunków oglądu, to w samem jeno pojęciu nie pozostanie nam nic prócz wnętrza wogóle i jego stosunku z sobą samym, przez co jedynie możliwem się staje zewnętrze. Ta wszakże konieczność, polegająca tylko na abstrakcyi [odrywaniu], nie rozciąga się na rzeczy, o ile dane nam bywają w oglądzie z takiemi określeniami, które wyrażają jedynie stosunki, nie mając za podstawę żadnego wnętrza, dlatego że nie są rzeczami samemi w sobie, lecz tylko zjawiskami. Co jeno znamy w materyi, to są wyłącznie stosunki (co nazywamy wewnętrznemi ich określeniami, jestto tylko porównawczo wewnętrznem); lecz pomiędzy niemi są samoistne i trwałe, przez które dany nam zostaje jakiś określony przedmiot. Ze odsunąwszy na bok te stosunki, nie mam już nic więcej do pomyślenia, nie usuwa to pojęcia o jakiejś rzeczy jako zjawisku, ani też pojęcia o jakimś przedmiocie *in abstracto;* lecz usuwa wszelką możliwość takiego przedmiotu, któryby dał się określić wedle pojęć tylko, t. j. możliwość noumenu. Dziwnem to jest zapewne, gdy się słyszy, jakoby rzecz składać się miała jedynie i wyłącznie ze stosunków; ależ bo taka rzecz jest tylko zjawiskiem i nie może być zgoła pomyślana przez czyste kategorye; ona sama polega jedynie na gołym stosunku czegoś wogóle do zmysłów. Podobnież, kiedy poczynamy sobie z pojęciami tylko, to niepodobna stosunków rzeczy *in abstracto* pomyśleć inaczej, jak tylko w ten sposób, że jeden jest przyczyną określeń w drugim, gdyż takiem jest nasze rozsądkowe pojęcie o samychże stosunkach. Atoli, ponieważ wówczas odrywamy się od wszelkiego spostrzegania, odpada więc cały sposób, w jaki rozmaite szczegóły mogą określać nawzajem miejsce swoje, t. j. odpada forma zmysłowości (przestrzeń), wyprzedzająca przecie wszelką przyczynowość empiryczną.

Jeżeli przez myślne jeno przedmioty rozumiemy takie rzeczy, które pomyślanemi bywają za pomocą czystych kategoryj bez jakiegobądź schematu zmysłowości: to one są niemożliwe. Warunkiem bowiem przedmiotowego użytkowania ze wszystkich naszych pojęć rozsądkowych jest jedynie rodzaj naszego zmysłowego oglądania, który daje nam przedmioty; a jeżeli się oderwiemy od tego drugiego, to pierwsze [t. j. pojęcia] zgoła do żadnego nie odnoszą się przedmiotu. Owszem, gdybyśmy nawet zechcieli przyjąć jakiś inny rodzaj oglądania, niż jest to nasze zmysłowe; toby nasze czynności myślowe wobec niego nie miały żadnego zgoła znaczenia.

Jeżeli zaś rozumiemy przez nie [myślne przedmioty] tylko przedmioty jakiegoś niezmysłowego oglądania, co do których kategorye nasze nie mają wprawdzie ważności i o których zatem nigdy nie możemy mieć żadnego poznania (ani oglądu, ani pojęcia); to w tem ujemnem tylko znaczeniu trzeba bądźcobądź dopuścić *noumena*, gdyż one wypowiadają jeno poprostu, że nasz rodzaj oglądania rozciąga się nie na wszystkie rzeczy, lecz jedynie na przedmioty zmysłów naszych, że więc jego przedmiotowa ważność jest ograniczona, że zatem pozostaje jeszcze miejsce dla jakiegoś innego rodzaju oglądania, a także i dla rzeczy jako przedmiotów tegoż. Lecz wtedy pojęcie *noumenu* jest problematyczne, czyli jest wyobrażeniem jakiejś rzeczy, o której nie możemy powiedzieć, ani że jest możliwa, ani że jest niemożliwa, ponieważ nie znamy innego rodzaju oglądania prócz naszego zmysłowego, i innego rodzaju pojęć, prócz kategoryj; a żadne z dwojga nie dosięga przedmiotu [illegible] bem nie możemy [illegible] go rozszerzyć dodatnio poza warunki naszej zmysłowości i przyjąć, prócz zjawisk, jeszcze przedmioty czystego myślenia t. j. *noumena*, ponieważ kategorye nie posiadają wcale dającego się wykazać dodatniego

znaczenia. Bo trzeba przyznać co do kategoryj, że one same tylko nie wystarczają bynajmniej do poznania rzeczy samych w sobie i bez danych *(data)* zmysłowości byłyby jeno podmiotowemi formami jedności rozsądkowej, ale bez przedmiotu. Myślenie nie jest wprawdzie samo w sobie wytworem zmysłów, a więc też przez nie nie jest ograniczonem, lecz przez to nie zyskuje zaraz własnego i czystego zastosowania, bez przyczynienia się zmysłowości, gdyż jest wówczas bez przedmiotu. Nie można też nazwać noumenu takim przedmiotem, gdyż oznacza on właśnie problematyczne pojęcie o jakimś przedmiocie *[Gegenstand]* dla jakiegoś całkiem innego oglądu i całkiem innego rozsądku niż nasze, który zatem jest sam problematem. Pojęcie noumenu nie jest więc pojęciem o przedmiocie *[Object]*, lecz jestto nieuchronnie z ograniczeniem zmysłowości naszej złączone zagadnienie, czy nie istnieją przedmioty całkiem oswobodzone od owego oglądu; a na pytanie to można odpowiedzieć jedynie w sposób nieokreślony, mianowicie, że ponieważ oglądanie zmysłowe nie rozciąga się na wszystkie rzeczy bez różnicy, pozostaje tedy jeszcze miejsce na więcej i to innych przedmiotów; nie można ich więc wręcz zaprzeczyć, ale też, z braku pojęcia określonego (gdyż żadna kategorya tu się nie przyda), nie można ich stwierdzić jako przedmiotów dla naszego rozsądku.

Rozsądek zatem ogranicza zmysły, lecz nie rozszerza przez to własnego swego pola; a ostrzegając tamte, ażeby nie rościły pretensyi do rozciągania się na rzeczy same w sobie, tylko na zjawiska, wytwarza w myśli jakiś przedmiot sam w sobie, ale tylko jako przedmiot transcendentalny, będący przyczyną zjawiska (więc sam nie jest zjawiskiem) i nie może być pomyślanym ani jako wielkość, ani jako realność, ani jako substancya i t. d. (te bowiem pojęcia wymagają zawsze form zmysłowych, w których określają jakiś przedmiot); o którym więc całkiem nie

wiadomo, czy go znaleźć da się jeno w nas czy też także poza nami, czy znika wraz z usunięciem zmysłowości, czy też pozostaje, choćbyśmy ją odrzucili. Jeżeli taki przedmiot zechcemy nazwać noumenem z powodu iż wyobrażenie o nim nie jest zmysłowe, zrobić to nam wolno. Ale ponieważ nie możemy zastosować do niego żadnego z naszych pojęć rozsądkowych, wyobrażenie to jest dla nas czczem i służy jedynie do wytknięcia granic naszego zmysłowego poznania, oraz do wyróżnienia przestrzeni, której niepodobna nam wypełnić ani możliwem doświadczeniem, ani też czystym rozsądkiem.

Krytyka czystego rozsądku nie dozwala więc na wytworzenie sobie nowej dziedziny przedmiotów poza temi, które mogą mu ukazywać się jako zjawiska, ani na wyrywanie się w światy myślne, nawet w pojęcie o nich. Błąd, który kusi ku temu w najpozorniejszy sposób, i może być bądźcobądź uniewinniony, choć nie usprawiedliwiony, leży w tem, że wbrew swemu przeznaczeniu użycie rozsądku czyni się transcendentalnem, i że przedmioty, t. j. możliwe oglądy, mają się kierować według pojęć, a nie pojęcia według możliwych oglądów (gdyż na tych jedynie zasadza się ich ważność przedmiotowa). A przyczyną tego znowuż jest, że appercepcya a wraz z nią myślenie wyprzedza wszelkie możliwe określone uporządkowanie wyobrażeń. Mamy więc w myśli coś wogóle i określamy to coś z jednej strony zmysłowo, lecz przecie odróżniamy przedmiot ogólny i wyobrażony *in abstracto* od owego sposobu oglądania go; wtedy pozostaje już nam tylko jedyny sposób określenia go przez samo myślenie, co wprawdzie jest gołą jeno formą logiczną bez treści, ale nam wydaje się jednak jakimś sposobem istnienia przedmiotu samego w sobie (*noumenon*), nie bacząc na ogląd, który na zmysłach tylko naszych poprzestać musi.

Zanim opuścimy Analitykę transcendentalną, musimy dodać coś jeszcze, co chociaż samo w sobie nie ma szczególnej doniosłości, może się jednak wydawać potrzebnem do uzupełnienia systematu. Najwyższem pojęciem, od jakiego zaczynać zwykła filozofia transcendentalna, jest zazwyczaj podział na to, co możliwe i co niemożliwe. Ale ponieważ wszelki podział opiera się na dzielonem pojęciu, trzeba więc podać jeszcze wyższe, a tem jest pojęcie o przedmiocie wogóle (wziętym problematycznie i bez rozstrzygania, czy jest czemś czy niczem). A że kategorye są jedynemi pojęciami, odnoszącemi się do przedmiotów wogóle, więc wyróżnienie przedmiotu, czy jest czemś czy niczem, musi się dokonać wedle porządku i wskazówek kategoryj:

1) Pojęciom o wszystkiem, o wielu i jednem przeciwstawnem jest pojęcie tego, co wszystko usuwa, t. j. pojęcie o żadnem; i tak przedmiot pojęcia, któremu nie odpowiada żaden przywieść się mogący ogląd jest=nic, t. j. pojęciem bez przedmiotu, jak *noumena*, których niepodobna zaliczyć do możliwości, chociaż nie powinny też być z tego powodu podawane za niemożliwe (*ens rationis* [=jestestwo myślne]);—lub jak, dajmy na to, pewne nowe siły zasadnicze, które tworzymy w myśli, mogą wprawdzie bez sprzeczności być pomyślanemi, ale też bez dania przykładu z doświadczenia, a więc nie muszą być zaliczane do możliwości.

2) Realność jestto coś, przeczenie jestto nic, mianowicie pojęcie o braku przedmiotu jakiegoś, jak cień, zimno (*nihil privativum* [=nic zaprzeczne]).

3) Goła forma oglądu, bez substancyi, nie jest sama w sobie jakimś przedmiotem, lecz tylko formalnym jego warunkiem (jako zjawiska), jak czysta przestrzeń i czysty czas, które są wprawdzie czemś jako formy oglądania, ale same nie są wcale przedmiotami, któreby oglądać się dało (*ens imaginarium* [=jestestwo urojone]).

4) Przedmiot jakiegoś pojęcia, które samo z sobą jest sprzeczne, jest niczem, ponieważ pojęcie jest niczem, jest niemożliwością, jak snadź prostolinijna figura o dwu bokach (*nihil negativum* [=nic ujemne]).

Wykaz tego podziału pojęcia o Niczem (bo równoległy podział Czegoś wynika stąd sam przez się), winienby zatem tak być przeprowadzony:

Nic
jako
1
Czcze pojęcie bez przedmiotu.
Ens rationis.

2.
Czczy przedmiot jakiegoś pojęcia.
Nihil privativum.

3.
Czczy ogląd bez przedmiotu.
Ens imaginarium.

4.
Czczy przedmiot bez pojęcia.
Nihil negativum.

Widać stąd, że rzecz myślna (№ 1) tem odróżnioną została od nicestwa (№ 4), że tamtej nie należy zaliczać do możliwości, gdyż jest tylko urojeniem (chociaż nie sprzecznem ze sobą), a to przeciwstawne jest możliwości, ponieważ pojęcie usuwa nawet samo siebie. I jedno i drugie zaś są-to czcze pojęcia. Natomiast *Nihil privativum* (№ 2) i *Ens imaginarium* (№ 3) są-to czcze dane (*data*) do pojęć. Gdyby zmysłom nie było danem światło, tobyśmy nie mogli sobie wyobrazić i ciemności także, a gdybyśmy nie dostrzegali jestestw rozciągłych, tobyśmy nie mogli sobie wyobrazić przestrzeni. Zarówno przeczenie, jak i goła forma oglądu nie są wcale przedmiotami *[Objecte]*, bez czynnika realnego.

Logiki transcendentalnej

DZIAŁ DRUGI.

Dyalektyka transcendentalna.

WSTĘP.

I. O złudzie transcendentalnej.

Dyalektykę nazwaliśmy powyżej Logiką złudy *[eine Logik des Scheins]*. Nie znaczy to, jakoby była nauką prawdopodobieństwa *[der Wahrscheinlichkeit]*, bo ono jest prawdą, lecz poznaną z podstaw niedostatecznych, której poznanie zatem jest snadź ułomne, ale nie zwodnicze; nie trzeba go więc oddzielać od analitycznej części logiki. Tem mniej należy uważać zjawisko *[Erscheinung]* i złudę *[Schein]* za jedno.[46] Bo prawda czy złuda nie są w przedmiocie, o ile jest oglądany, lecz w sądzie o nim, o ile bywa pomyślany. Można więc zaiste powiedzieć słusznie, że zmysły nie błądzą, lecz nie dlatego, jakoby zawsze wydawały sąd trafny, lecz dlatego, że go wcale nie wydają. Stąd zarówno prawda jak błąd, a więc i złuda także, jako pokuszenie ku błędowi, mieszczą się w sądzie, t. j. tylko w stosunku przedmiotu do naszego rozsądku. W poznaniu, zgadzającem się nawskroś z prawami rozsądkowemi, niema błędu. W wyobrażeniu zmysłowem (jako nie zawierającem sądu wcale) również błędu niema. Żadna bo siła przyrody sama przez się nie może się od praw własnych uchylać. Stąd ani rozsądek sam przez się (bez wpływu jakiejś innej przyczyny), ani zmysły same przez się nie błądziłyby

zgoła; pierwszy dlatego, że gdy działa tylko wedle praw swoich, skutek (sąd) musi koniecznie zgadzać się z temi prawami. Na zgodzie zaś z prawami rozsądku polega strona formalna wszelkiej prawdy. W zmysłach niema wcale sądu, ani prawdziwego, ani fałszywego. A ponieważ poza temi dwoma źródłami poznania nie mamy wcale innych, wynika więc, że błąd wywołanym zostaje tylko przez niedostrzeżony wpływ zmysłowości na rozsądek, czem się dzieje, iż podmiotowe podstawy sądu spływają z przedmiotowemi w jedno i wywołują odchylenie się tychże od swego określenia,* tak jak ciało w ruch wprawione zachowałoby zawsze samo przez się linię prostą w tym samym kierunku, lecz gdy inna siła w innym kierunku równocześnie na nie wpływa, przybiera ono ruch krzywolinijny. Aby odróżnić tedy właściwą czynność rozsądku od siły, która się do niej wtrąca, trzeba będzie uważać sąd mylny za przekątną dwu sił, popychających sąd w dwu odmiennych kierunkach, tworzących niby kąt jakiś, oraz ten złożony wynik rozłożyć na pojedyńczy wynik rozsądku i zmysłowości, czego w czystych apryorycznych sądach dokonać winno transcendentalne zastanowienie, które (jak to już wykazano) oznacza każdemu wyobrażeniu jego miejsce w odpowiedniej mu sile poznawczej, a więc wyróżnia wpływ tejże na tamto [t. j. na wyobrażenie].

Zadaniem naszem tutaj nie jest rozprawianie o złudzie empirycznej (np. optycznej), ukazującej się przy empirycznem zastosowaniu słusznych skądinąd prawideł rozsądku i wprowadzającej rozwagę w błąd przez wpływ urojenia; lecz zająć się mamy jedynie złudą transcendentalną, wpływającą na zasady, których zastosowanie nie rozciąga się wcale na do

* Zmysłowość, podłożona pod rozsądek, jako przedmiot, na który tenże rozsądek zwraca swą czynność, jest źródłem poznań realnych. Ale taż sama zmysłowość, gdy wpływa na samą czynność rozsądku i skłania go do sądzenia, jest powodem błędu.

świadczenie, bo w tym wypadku mielibyśmy przynajmniej kamień probierczy względem ich trafności, lecz złuda ta, wbrew wszelkim ostrzeżeniom krytyki, wyprowadza nas całkowicie poza empiryczne stosowanie kategoryj i przytrzymuje mamidłem rozszerzenia rozsądku czystego.

Zasady, których zastosowanie trzyma się wyłącznie i jedynie w obrębach możliwego doświadczenia, nazwiemy immanentnemi, te zaś, które mają przelecieć poza te granice, transcendentnemi. Nie rozumiem atoli przez te drugie transcendentalnego użycia lub nadużycia kategoryj, będącego omyłką tylko rozwagi, nie trzymanej należycie na wodzy przez krytykę, a stąd nie mającej baczności dostatecznej na granice gruntu, na którym jedynie jest dozwolone czystemu rozsądkowi pole działania; lecz istotne zasady, zachęcające nas, byśmy owe pale graniczne powyrywali i przywłaszczyli sobie grunt całkiem nowy, który nigdzie zgoła nie uznaje rozgraniczeń *[Demarcation]*. Stąd transcendentalny i transcendentny to nie jedno. Zasady czystego rozsądku, któreśmy wyżej przedstawili, powinny mieć zastosowanie tylko empiryczne, nie zaś transcendentalne, t. j. sięgające poza granicę doświadczenia. Zasada zaś, odrzucająca te obręby, owszem nakazująca je przekroczyć, zwie się transcendentną. Jeżeli krytyce naszej powiedzie się odkrycie złudy tych uroszczonych zasad, to tamte zasady, dotyczące empirycznego jeno zastosowania, w przeciwieństwie do tych drugich, będą mogły nazywać się immanentnemi zasadami czystego rozsądku.

Złuda logiczna, polegająca na samem tylko naśladowaniu formy rozumowej (złuda wniosków zwodniczych, mylników) wypływa jedynie z braku baczności na prawidła logiczne. Skoro tylko baczność zaostrzy się w danym wypadku, złuda znika całkowicie. Złuda transcendentalna przeciwnie wcale nie ustaje nawet wówczas, gdy się ją wykryło i jej ni-

cość wyraźnie wykazało za pomocą krytyki transcendentalnej (np. złuda w twierdzeniu: świat co do czasu musi mieć początek). Przyczyną tego jest, że w rozumie naszym (rozważanym podmiotowo jako ludzka władza poznawcza) tkwią prawidła zasadnicze *[Grundregeln]* i maksymy jego użycia, mające całkowicie pozór zasad przedmiotowych, czem się dzieje, że podmiotowa konieczność pewnego powiązania pojęć naszych, dzięki rozsądkowi, uważaną bywa za przedmiotową konieczność określenia rzeczy samych w sobie. Omamienie-to *[Illusion]*, którego uniknąć niepodobna tak samo, jak nie możemy uniknąć tego, żeby nam morze nie wydawało się wyższem na środku niż u brzegu, gdyż tamten widzimy poprzez wyższe niż ten promienie świetlne, lub też co więcej, jak nawet astronom nie może przeszkodzić, by mu księżyc przy wschodzie nie wydawał się większym, chociaż ta złuda oszukać go nie zdoła.

Dyalektyka transcendentalna tem się tedy zadowoli, że wykryje złudę sądów transcendentalnych i zarazem zapobieże, by ona nie oszukiwała; nie może jednak nigdy sprawić, by ta złuda (jak złuda logiczna) znikła nawet i złudą być przestała. Mamy tu bowiem do czynienia z omamieniem przyrodzonem i nieuchronnem, polegającem na zasadach podmiotowych, a podsuwającem je za przedmiotowe; gdy tymczasem dyalektyka logiczna, roztrząsając mylniki, ma do czynienia tylko z błędem w zastosowaniu zasad, lub też ze sztucznym pozorem w ich naśladowaniu. Istnieje tedy przyrodzona i nieuchronna dyalektyka czystego rozumu, nie taka, w którąby się wplątywał snadź jaki partacz z braku wiedzy, lub którąby wymyślił kunsztownie jaki sofista, by oszołomić ludzi rozumnych; ale taka, co nieodparcie tkwi w rozumie ludzkim i wtedy nawet, gdy się wykryje jej mamidła, nie przestanie go przecie tumanić po kuglarsku, i nieustannie popychać go do chwilowych obłąkań, które potrzeba wciąż nanowo prostować.

II. O czystym rozumie jako siedlisku złudy transcendentalnej.

A) O rozumie wogóle.

Wszelkie poznanie nasze poczyna się od zmysłów, przechodzi potem do rozsądku, a kończy na rozumie, ponad który nic wyższego w nas się nie napotyka, by materyał oglądu obrobić i podciągnąć go pod najwyższą jednię myślenia. Mając teraz dać wyjaśnienie tej najdostojniejszej siły poznawczej, znajduję się w pewnym kłopocie. Ma ona, tak samo jak rozsądek, zastosowanie czysto formalne, t. j. logiczne, gdyż rozum odrywa się od wszelkiej treści poznania, lecz ma także i realne, gdyż mieści w sobie źródło niektórych pojęć i zasad, nie zapożyczonych ani od zmysłów, ani od rozsądku. Pierwsza zdolność została już snadź oddawna wyjaśniona przez logików jako zdolność wnioskowania pośredniego (w różnicy od wniosków bezpośrednich, *consequentiae immediatae);* druga atoli, która sama rodzi pojęcia, jeszcze przez to nie została zrozumianą. A że tu zachodzi podział rozumu na władzę logiczną i transcendentalną, to trzeba poszukać wyższego pojęcia o tej krynicy poznawczej, obejmującego w sobie oba pojęcia, zwłaszcza że według analogii z pojęciami rozsądkowemi można się spodziewać, że pojęcie logiczne da nam w ręce klucz do transcendentalnego, a wykaz czynności pierwszego będzie zarazem rodowodem pojęć rozumowych.

W pierwszej części naszej Logiki transcendentalnej, objaśniliśmy rozsądek jako władzę prawideł; tu wyróżniamy od niego rozum, tem, że go nazwiemy władzą zasad naczelnych *[das Vermögen der Principien].*

Wyrażenie: „principium“ jest dwuznaczne, i zazwyczaj określa jeno poznanie, którego można uży-

wać jako zasady naczelnej, chociaż samo w sobie i wedle swego pochodzenia wcale nie jest początkowem [nie jest principium t. j. nie mieści w sobie początku, źródła innych]. Każde zdanie ogólne, choćby wzięte było nawet z doświadczenia (za pomocą indukcyi), może służyć za przesłankę większą we wniosku rozumowym; ale przez to jeszcze nie jest samo „principium.“ Pewniki matematyczne (np. między dwoma punktami może być tylko jedna linia prosta) są nawet ogólnemi poznaniami a priori, i słusznie bywają nazywane „principiami,“ względnie do wypadków, które pod nie można podciągnąć. Ale stąd nie mogę przecie jeszcze powiedzieć, że tę własność linij prostych wogóle i samych w sobie poznaję z zasad naczelnych (principiów), lecz tylko w czystem oglądaniu.

A więc poznaniem z zasad naczelnych nazwałbym takie, w którem poznaję za pomocą pojęć szczegół w ogóle. Tak tedy każdy wniosek rozumowy jest formą wyprowadzenia poznania jakiegoś z jakiejś zasady naczelnej. Bo przesłanka większa podaje zawsze jakieś pojęcie, które sprawia, że wszystko, co zostaje podciągnięte pod jego uwarunkowanie, poznajemy z niego wedle pewnej zasady naczelnej. A ponieważ każde ogólne poznanie może służyć za przesłankę większą we wniosku rozumowym, a rozsądek dostarcza takich zdań ogólnych a priori, to i one także, ze względu na swoje możliwe użycie, mogą być nazwane zasadami naczelnemi.

Ale jeśli rozpatrzymy te twierdzenia czystego rozsądku same w sobie według ich pochodzenia, to nie są one bynajmniej poznaniami z pojęć. Bo nie byłyby nawet możliwemi a priori, gdybyśmy na pomoc nie przywołali czystego oglądu (w matematyce) lub warunków możliwego doświadczenia wogóle. Że to, co się dzieje, ma jakąś przyczynę, tego nie można zgoła wywnioskować z pojęcia o tem, co się dzieje wogóle; raczej zasada dopiero wskazuje, jak-

by można osiągnąć z tego, co się dzieje, pewne określone pojęcie doświadczalne.

Poznań syntetycznych z pojęć nie może tedy wcale dostarczyć rozsądek; a te to właściwie nazywam wręcz zasadami naczelnemi, gdy tymczasem wszystkie ogólne zdania wogóle mogą się nazywać zasadami porównawczemi *[comparative Principien]*.

Jestto dawnem życzeniem, które nie wiadomo kiedy, ale może kiedyś spełnionem zostanie, żeby raz przecie zamiast nieskończonej rozmaitości praw cywilnych, dało się wyszukać ich zasady naczelne, gdyż na tem jedynie polega tajemnica uproszczenia, jak powiadają, prawodawstwa. Atoli prawa są tutaj tylko ograniczeniami naszej wolności zgodnie z warunkami, pod któremi ona nawskroś zgadza się sama z sobą; a więc rozciągają się na coś, co jest całkowicie naszem własnem dziełem i czego możemy być nawet przyczyną za pośrednictwem owych pojęć. Ale jak przedmioty same w sobie, jak przyroda rzeczy podlegają zasadom naczelnym, rozstrzygać to jeżeli nie jest niepodobieństwem, to przynajmniej bardzo opacznem wymaganiem. Ale jakkolwiek z tem jest (boć ta sprawa będzie dopiero przedmiotem badania), jasno przecież widać, że poznanie z zasad naczelnych (samo w sobie) jest czemś zupełnie innem, niż poznaniem rozsądkowem tylko, które może wprawdzie wyprzedzać inne poznania w formie jakiejś zasady naczelnej, samo w sobie atoli (o ile jest syntetyczne) nie polega na myśleniu tylko wyłącznie, ni też nie zawiera w sobie jakiegoś ogółu według pojęć wytworzonego.

Jeśli rozsądek jest władzą jedni zjawisk za pośrednictwem prawideł, to rozum jest władzą jedni prawideł rozsądkowych sprowadzonej przez zasady naczelne. Nie rozciąga się on tedy wprost na doświadczenie lub na jakibądź przedmiot, lecz na rozsądek, aby różnorodnym poznaniom jego nadać apryoryczną jednię za pomocą pojęć, którą nazwijmy je-

dnią rozumową, bo jest ona zupełnie innego rodzaju, niż ta, której może dokonać rozsądek.

Oto jest ogólne pojęcie o władzy rozumowej, o ile ono, wobec całkowitego braku przykładów (które dopiero w dalszym ciągu podać mamy), mogło być zrozumiale przedstawionem.

B) O logicznem użyciu rozumu.

Robią różnicę między tem, co poznajemy bezpośrednio, a tem, co tylko wywnioskowujemy. Że w figurze, ograniczonej trzema liniami prostemi, są trzy kąty, poznajemy to bezpośrednio; ale że te trzy kąty razem wzięte równają się dwom prostym, to tylko wnioskujemy. Ponieważ ustawicznie potrzebujemy wnioskowania i w końcu całkiem do niego przywykamy, to nareszcie nie dostrzegamy nawet tej różnicy i częstokroć, jak np. przy tak zwanem oszukiwaniu przez zmysły, poczytujemy coś za bezpośrednio spostrzeżone, cośmy przecie wywnioskowali tylko. W każdym wnioskowaniu jest zdanie, będące podstawą, i drugie, mianowicie pośrednie, które z tamtego wyprowadzamy, wreszcie wniosek *(consequentia)*, wedle którego prawda drugiego związana jest nieuchronnie z prawdą pierwszego. Jeżeli sąd wywnioskowany mieści się już w pierwszym tak, iż bez pośrednictwa wyobrażenia trzeciego może być stamtąd wyprowadzony, to wniosek nazywa się bezpośrednim *(consequentia immediata)*; choć ja wolałbym go nazwać raczej wnioskiem rozsądkowym *[Verstandesschluss]*. Ale jeśli oprócz poznania wziętego za podstawę jest jeszcze potrzebny sąd drugi, by sprowadzić wynik, to wniosek zwie się wnioskiem rozumowym *[Vernunftschluss]*. W zdaniu: wszyscy ludzie są śmiertelni, mieszczą się już zdania: niektórzy ludzie są śmiertelni; niektórzy śmiertelni są ludźmi; nic, co jest nieśmiertelnem, nie jest człowiekiem,—i to są bezpośrednie wyniki z pierwszego. Natomiast zda-

nie: wszyscy uczeni są śmiertelni nie mieści się w sądzie wziętym za podstawę (gdyż pojęcie uczonego w niem się wcale nie ukazuje) i może być z niego wydobytem tylko za pomocą sądu pośredniego.

W każdym wniosku rozumowym mam w myśli najpierw jakieś prawidło *(major* [=ogólnik]) wyniklе z rozsądku. Powtóre podciągam jakieś poznanie pod warunek tego prawidła *(minor* [=szczególnik]) za pośrednictwem rozwagi.[47] Wreszcie określam to moje poznanie orzeczeniem prawidła *(conclusio* [=wynik]), więc a priori za pomocą rozumu. A zatem stosunek, wyobrażony przez przesłankę większą jako prawidło, między jakiemś poznaniem a jego warunkiem, wytwarza rozmaite rodzaje wniosków rozumowych. Są one tak samo trojakie, jak wszystkie sądy wogóle, ponieważ się wyróżniają sposobem, w jaki wyrażają stosunek poznawania w rozsądku, mianowicie: albo stanowcze (kategoryczne), albo hipotetyczne, albo rozjemcze wnioski rozumowe.

Jeżeli, jak to się dzieje wielokrotnie, wynik podany jest jako sąd, by obaczyć, czy też on nie wypływa z danych już sądów, przez które całkiem inny przedmiot został pomyślany; to wyszukuję w rozsądku zapewnienia *[die Assertion]* tego wyniku, czy się w nim nie znajduje pod pewnemi warunkami według ogólnego prawidła. Jeżeli tedy znajdę taki warunek, i jeżeli przedmiot wyniku da się podciągnąć pod dany warunek, to wynik jest wywniosko-wany z prawidła, mającego także ważność dla innych przedmiotów poznania. Widać z tego, że rozum we wnioskowaniu stara się wielką rozmaitość poznania rozsądkowego sprowadzić do najmniejszej liczby zasad naczelnych (warunków ogólnych) i tym sposobem dokonać najwyższej ich jedności.

C) O czystem użyciu rozumu.

Czy można rozum odosobnić i czy wówczas jeszcze jest on odrębnem źródłem pojęć i sądów, któ-

re z niego tylko wytryskują i przez które odnosi się on do przedmiotów; czy też jest on władzą jeno podrzędną *[subalternes Vermögen]* przyoblekania danych poznań w pewną formę, która się nazywa logiczną, a przez którą poznania rozsądkowe zostają tylko podporządkowywane między sobą a niższe prawidła innym wyższym (których warunek zakresem swoim panuje nad warunkiem pierwszych), o ile to uskutecznić się da przy pomocy porównania ich z sobą? Jestto pytanie, którem obecnie zajmujemy się tylko tymczasowo. Istotnie rozmaitość prawideł i jedność zasad naczelnych jest wymaganiem rozumu, by doprowadzać rozsądek do nieprzerwanej z sobą samym łączności, tak jak rozsądek podciąga rozmaite szczegóły oglądu pod pojęcia a przez to dokonywa ich powiązania. Atoli taka zasada nie przypisuje przedmiotom żadnego prawa i nie zawiera w sobie podstawy możliwości poznawania ich i określania jako takich wogóle, lecz jest tylko prawem podmiotowem gospodarowania zasobami naszego rozsądku, by przez porównywanie jego pojęć doprowadzić ogólne ich użycie do najmniejszej możliwie ich liczby, nie nabywając jednak przez to prawa do żądania od samychże przedmiotów takiej zgodności, któraby dopomagała wygodzie i rozpostarciu się naszego rozsądku, ani też do nadawania zarazem owej maksymie—ważności przedmiotowej. Jednem słowem, pytamy: czy rozum sam w sobie t. j. czysty rozum a priori zawiera syntetyczne zasady i prawidła i na czem też te „principia“ polegają?

Formalne i logiczne zachowanie się jego we wnioskach rozumowych daje nam w tym względzie dostateczną już wskazówkę, na jakiej podstawie spocznie transcendentalna jego zasada naczelna w syntetycznem poznaniu za pomocą czystego rozumu.

Popierwsze, wniosek rozumowy nie dotyczy oglądów, by je podciągnąć pod prawidła (jak rozsądek ze swemi kategoryami), lecz pojęć i sądów. Kie-

dy zatem rozum rozciąga się także na przedmioty, to przecież nie odnosi się bynajmniej do nich i do ich oglądu bezpośrednio, tylko do rozsądku i jego sądów, które zwracają się przedewszystkiem do zmysłów i ich oglądu, by im ich przedmiot określić. Zatem jedność rozumowa nie jest jednością możliwego doświadczenia, lecz od niej jako od jedni rozsądkowej, różni się zasadniczo. Że wszystko, co się dzieje, ma jakąś przyczynę, nie jest wcale zasadą poznaną i przepisaną przez rozum. Ona umożliwia jedność doświadczenia i nie bierze nic z rozumu, który, gdyby się nie odnosił do możliwego doświadczenia, nie mógłby z samych jeno pojęć nakazać takiej syntetycznej jedni.

Powtóre, rozum w logicznem użyciu swojem szuka ogólnego warunku sądu swego (wyniku), a wniosek rozumowy nie jest też czem innem jeno sądem, dokonanym przez podciągnięcie jego warunku pod prawidło ogólne (przesłankę większą). A ponieważ to prawidło poddane jest znowuż tej samej próbie rozumu, i przez to poszukiwanym być musi warunek warunku (za pośrednictwem jakiegoś prosyllogizmu),[48] dopóki tylko potrzeba, to widać wyraźnie, że właściwą zasadą rozumu wogóle (w użyciu logicznem) jest: do uwarunkowanego poznawania rozsądkowego wynajdywać czynnik bezwarunkowy [*das Unbedingte*], przez co dokonywa się jedności poznania.

Ta maksyma logiczna nie może się przecie stać naczelną zasadą czystego rozumu inaczej, jak tylko przez przyznanie, iż gdy dany jest czynnik uwarunkowany, zarazem dany jest cały szereg podporządkowanych sobie wzajem warunków, który sam zatem jest bezwarunkowy (t. j. zawarty w przedmiocie i jego powiązaniu).

Taka atoli zasada czystego rozumu jest widocznie syntetyczną, gdyż czynnik uwarunkowany odnosi się wprawdzie analitycznie do jakiegoś warunku, lecz nie do czynnika bezwarunkowego. To

też muszą z niej wyłaniać się różne zdania syntetyczne, o jakich czysty rozsądek nic nie wie, mając do czynienia tylko z przedmiotami możliwego doświadczenia, którego poznanie i synteza zawsze jest uwarunkowana. Czynnik zaś bezwarunkowy, jeżeli rzeczywiście istnieje, może być osobno rozważany, wedle wszystkich tych określeń, które go od każdego uwarunkowanego odróżniają, i przez to musi dawać tworzywo [*Stoff*] do niektórych zdań syntetycznych a priori.

Z tego najwyższego „principium“ czystego rozumu wypływające zasady będą jednakże ze względu na wszelkie zjawiska transcendentnemi; to znaczy, że nigdy nie będzie można zrobić empirycznego użytku z tego „principium,“ któryby z niem zupełnie był zgodny [*adäquat*]. Różnić się więc ono będzie całkowicie od wszelkich zasad rozsądku (których użycie jest zupełnie immanentne, bo ich wątkiem jest tylko możliwość doświadczenia.)

Otóż czy owa zasada, że szereg warunków (w syntezie zjawisk, lub też myślenia o rzeczach wogóle) ciągnie się aż do czynnika bezwarunkowego,— jest słuszną przedmiotowo czy nie; jakie wyniki stąd płyną dla empirycznego użytkowania z rozsądku,— lub też, czy raczej nigdzie niema żadnego takiego przedmiotowo ważnego zdania rozumowego, lecz tylko logiczny jeno przepis, byśmy, wznosząc się do coraz to wyższych warunków, zbliżali się do ich zupełności i przez to wprowadzali najwyższą dla nas możliwą jednię rozumową w poznanie nasze:—czy, powiadam, tę potrzebę rozumu, wskutek mylnego wykładu, uważano za transcendentalną zasadę czystego rozumu, wymagającą zanadto pośpiesznie takiej nieograniczonej zupełności od szeregu warunków w samychże przedmiotach; i jakie w tym także razie fałszywe tłomaczenia i zaślepienia wcisnąć się mogą we wnioski rozumowe, których przesłankę większą wzięto z czystego rozumu (a która może jest raczej

prośbą niż wymagalnikiem [*mehr Petition als Postulat*]) i które od doświadczenia wznoszą się w górę do jego warunków: to będzie zatrudnieniem naszem w dyalektyce transcendentalnej, którą zamierzamy obecnie rozwinąć z jej źródeł, głęboko ukrytych w rozumie ludzkim.[49] Podzielimy ją na dwie księgi, z których pierwsza ma się zająć transcendentnemi pojęciami czystego rozumu, a druga transcendentnemi i dyalektycznemi wnioskami rozumu.

Dyalektyki transcendentalnej

KSIĘGA PIERWSZA.

O pojęciach czystego rozumu.

Jakkolwiek rzecz się ma co do możliwości pojęć z czystego rozumu, to w każdym razie są one nie tylko refleksyjnemi, lecz i wywnioskowanemi pojęciami. I pojęcia rozsądkowe powstają w myśli a priori przed doświadczeniem a ku jego pomocy, lecz nie zawierają w sobie nic innego prócz jedni refleksyi nad zjawiskami, o ile one należeć mają koniecznie do możliwej empirycznej świadomości. Przez nie jedynie umożliwia się poznanie i określenie jakiegoś przedmiotu. One tedy dają najpierw materyał do wnioskowania, i nie wyprzedzają ich żadne apryoryczne pojęcia o przedmiotach, skądby mogły być wywnioskowane. Natomiast ich przedmiotowa realność zasadza się na tem jedynie, że ponieważ tworzą one umysłową formę wszelkiego doświadczenia, więc ich zastosowanie musi módz być zawsze okazanem w doświadczeniu.

Nazwa zaś pojęcia rozumowego uprzedza już zgóry, że ono nie chce dać się ograniczyć obrębami doświadczenia, gdyż dotyczy poznania, którego cząst-

ką tylko jest każde empiryczne (może całością możliwego doświadczenia lub jego empirycznej syntezy), dokąd wprawdzie nie sięga nigdy całkowicie żadne rzeczywiste doświadczenie, ale zawsze przecież tam należy. Pojęcia rozumowe służą do objęcia [*zum Begreifen*], jak pojęcia rozsądkowe do ujęcia [=zrozumienia, *zum Verstehen*] (spostrzeżeń). Jeżeli zawierają w sobie czynnik bezwarunkowy, to dotyczą czegoś, od czego zależy wszelkie doświadczenie, ale co samo nigdy nie jest przedmiotem doświadczenia; czegoś, ku czemu prowadzi rozum w swych wnioskach z doświadczenia i wedle czego ocenia i mierzy stopień swego empirycznego zastosowania, ale co nigdy nie stanowi członа syntezy empirycznej. Jeżeli, pomimo to, takie pojęcia mają ważność przedmiotową, to mogą się nazywać *conceptus ratiocinati* (prawidłowo wywnioskowanemi pojęciami); jeżeli nie, to się wcisnęły conajmniej przy pomocy pozoru wnioskowania; nazwijmy je tedy *conceptus ratiocinantes* (pojęciami rozumkującemi [*vernünftelnde Begriffe*]). Ale ponieważ to będzie można wyłożyć dopiero w oddziale o wnioskach dyalektycznych czystego rozumu, więc możemy nie brać tego jeszcze pod uwagę, lecz tylko tymczasowo, tak jak-eśmy kategoryami nazwali pojęcia czystego rozsądku, nadamy pojęciom czystego rozumu nowe imię i nazwiemy je ideami transcendentalnemi, a nazwę tę obecnie objaśnimy i usprawiedliwimy.

Pierwszej księgi dyalektyki transcendentalnej

ROZDZIAŁ PIERWSZY.

O ideach wogóle.

Wobec wielkiego bogactwa języków naszych myśląca głowa znajduje się przecie często w kłopo-

cie co do wyrażenia, któreby dokładnie przystawało do jej pojęcia, i w braku którego nie może być rzetelnie zrozumiałą ani dla innych, ani nawet dla siebie samej. Kuć nowe wyrazy—to uroszczenie do prawodawstwa językowego, rzadko szczęśliwy mające koniec, a zanim się chwycimy tego rozpaczliwego środka, słuszniej chyba będzie rozejrzeć się w jakiej mowie umarłej a uczonej, czy się tam nie odnajdzie tego pojęcia wraz ze stosownem dla niego wyrażeniem; choćby zaś stare jego użycie przez nieostrożność swoich początkodawców stało się nieco chwiejnem, to przecież lepiej umocnić znaczenie, jakie mu było przedewszystkiem właściwe (aczkolwiek pozostaćby miała wątpliwość, czy niegdyś dokładnie toż samo miano na myśli), niż pracę swoją psuć jeno, stając się niezrozumiałemi.

Z tego powodu, gdyby się dla pewnego pojęcia znajdowało jedno-jedyne tylko słowo, dokładnie w utartem już znaczeniu przystające do tego pojęcia, którego wyróżnienie od innych pokrewnych pojęć ma wielką doniosłość, to nie wypada obchodzić się z niem marnotrawnie, lub też używać tylko dla zmiany, synonimicznie zamiast innych, lecz trzeba starannie zachować mu jego właściwe znaczenie: gdyż inaczej łatwo się stać może, iż gdy wyrażenie nie zajmuje szczególniej uwagi, lecz ginie w kupie innych bardzo odmiennego znaczenia, to zaprzepaści się i myśl, którą ono jedynie mogło przechować.

Platon używał wyrazu idea tak, że widać doskonale, iż rozumiał przezeń coś, czego nie tylko nigdy nie wzięto ze zmysłów, ale co znacznie prześciga nawet pojęcia rozsądkowe, jakiemi się zajmował Arystoteles; w doświadczeniu bowiem nigdy się nie napotyka nic z nią zgodnego. Idee są u niego pierwowzorami rzeczy samych, a nie tylko kluczem do możliwych doświadczeń, jak kategorye. Wedle jego mniemania wypływały one z najwyższego rozumu, skąd udzieliły się ludzkiemu, który obecnie je-

dnak już się nie znajduje w stanie swoim pierwotnym, lecz z trudem musi przywoływać dawne, teraz bardzo zaciemnione idee, za pomocą przypominania sobie (które się zwie filozofią). Nie myślę tu zapuszczać się w jakieś badanie literackie, by wydobyć sens, jaki złączył z tym wyrazem wzniosły filozof. Zauważę tylko, że nie jest to nic niezwykłego, zarówno w pospolitej rozmowie, jak w pismach, za pomocą porównania myśli, jakie autor wypowiada o swym przedmiocie, rozumieć go lepiej nawet, niż on sam siebie rozumiał, niedostatecznie określając swoje pojęcia a przez to niekiedy mówiąc, ba, myśląc, wbrew własnemu zamierzeniu.

Platon zauważył doskonale, że nasza siła poznawcza uczuwa potrzebę daleko wyższą niż głoskowanie samych jeno zjawisk według syntetycznej jedności, by je módz czytać jako doświadczenie, i że rozum nasz w sposób naturalny wzlatuje ku poznaniom, sięgającym daleko dalej, niż żeby jakibądź przedmiot, który dać może doświadczenie, mógł kiedy z niemi się zgadzać, mającym przecież mimo to swoją realność i bynajmniej nie będącym samemi jeno urojeniami.

Platon znalazł swoje idee głównie w tem wszystkiem, co jest praktyczne* t. j. co polega na wolności,[50] która ze swej strony zależy od poznań, będących właściwym wytworem rozumu. Ktoby pojęcie cnoty chciał czerpać z doświadczenia; ktoby to, co może służyć jedynie za przykład w niedoskonałem wyjaśnieniu, uczynić chciał jako wzór

* Rozciągał on zaiste pojęcie swoje także i na poznania spekulatywne, jeśli tylko były dane czysto i zupełnie a priori, nawet na matematykę, chociaż ta nie ma swego przedmiotu nigdzie indziej, jak tylko w możliwem doświadczeniu. W tem ja za nim iść snadź nie mogę, tak samo jak w mistycznym wywodzie tych idej, lub w tych przesadniach, za pomocą których on je niby postaciował *[hypostasirte]*, jakkolwiek ta wzniosła mowa, którą się na tem polu posługiwał, doskonale nadaje się do łagodniejszego i z przyrodą rzeczy zgodniejszego wykładu.

źródłem poznania (jak to rzeczywiście zrobiło wielu); tenby z cnoty zrobił jakąś dwuznaczną marę [*Unding*], zmienną wedle czasu i okoliczności i do żadnego prawidła nieprzydatną. Natomiast każdy pojmie, że, choćby mu kogoś przedstawiono jako wzór cnoty, to przecież on ma we własnej tylko głowie prawdziwy oryginał, z którym porównywa ten domniemany wzór i według którego tylko tenże ocenia. A tym oryginałem jest idea cnoty, względem której wszystkie możliwe rzeczy doświadczenia mogą wprawdzie posługiwać jako przykłady (dowody wykonalności w pewnym stopniu tego, co pojęcie rozumowe nakazuje), lecz nie jako pierwowzory. Że człowiek nigdy zupełnie nie dorówna czynem temu, co w sobie mieści idea cnoty, nie dowodzi to bynajmniej czegoś chimerycznego w tej myśli. Pomimo to bowiem wszelki sąd o wartości lub bezwartości moralnej możliwym się staje tylko za pośrednictwem tej idei; a więc jest ona konieczną podstawą wszelkiego przybliżenia się do doskonałości moralnej, chociażby przeszkody w przyrodzie ludzkiej, nie dające się określić co do swego stopnia, nie wiem jak oddalały nas od niej.

Rzeczpospolita Platońska poszła w przysłowie jako nibyto jaskrawy przykład wyśnionej doskonałości, mogącej mieć siedlisko jedynie w mózgu próżniaczego myśliciela; a Brucker[51] za śmieszność poczytuje, iż ów filozof utrzymywał, że panujący nigdy nie mógłby rządzić dobrze, gdyby nie dotarł do idej. Lepiej atoli byłoby pójść dalej za tą myślą i wynieść ją nowym wysiłkiem (gdzie nas wyborny mąż zostawia bez pomocy) na światło, niż usuwać ją na bok jako bezużyteczną, pod nader nędznym i szkodliwym pozorem niewykonalności. Takie urządzenie największej wolności ludzkiej wedle praw, czyniących to, iż wolność każdego może trwać równocześnie z wolnością innych, łącząc się wzajem (nie urządzenie największej

szczęśliwości, gdyż ta wyniknie już sama przez się): jest przecie conajmniej ideą konieczną, którą wziąć należy za podstawę nie tylko w pierwszym zarysie ustawy państwowej, lecz także dla praw wszystkich, nie zważając przytem z początku na obecne przeszkody, które może nie wypływają nieuchronnie tyle z natury ludzkiej, ile raczej z zaniedbania rzetelnych idej przy prawodawstwie. Bo nic niepodobna znaleźć szkodliwszego i niegodniejszego filozofii nad motłochowe powoływanie się na rzekomo sprzeczne doświadczenie, któreby przecież zgoła nie istniało, gdyby we właściwym czasie zaprowadzono owe urządzenia według idej i gdyby zamiast nich pojęcia grube właśnie dlatego, że je z doświadczenia zaczerpnięto, nie udaremniały wszelkiego dobrego zamiaru. Im zgodniej z tą ideą postępowałoby prawodawstwo i rząd, tem rzadszemi stawałyby się bądźcobądź kary, i to jest całkiem zgodne z rozumem (jak utrzymuje Platon), że przy doskonałym układzie tamtych, te stałyby się zgoła niepotrzebnemi. A choćby to ostatnie nigdy nie doszło do skutku, to wszelako słuszną całkiem jest idea, stawiająca za wzór to *maximum*, by coraz bardziej według niego zbliżać do możliwie największej doskonałości prawne urządzenie ludzi. Bo jakim ma być najwyższy stopień, przy którymby ludzkość zatrzymać się musiała, i jak wielką zatem ma być przepaść, dzieląca z konieczności ideę od jej wykonania: nie może tego i nie powinien nikt określać, właśnie dlatego, że tu jest wolność, mogąca przekroczyć wszelką zakreśloną granicę.

Lecz nie tylko w tem, przy czem rozum ludzki okazuje prawdziwą przyczynowość i w czem idee stają się przyczynami sprawczemi (działań i ich przedmiotów), mianowicie w dziedzinie moralnej, lecz nawet co do samej-że natury, Platon słusznie dostrzega wyraźne dowody jej początku z idej. Roślina, zwierzę, prawidłowy układ budowy świata (domyślnie zatem także cały porządek przyrody) okazują wyra-

źnie, że są możliwemi jedynie według idej, że wprawdzie żadne stworzenie, wśród poszczególnych warunków istnienia swego, nie spływa w jedno z ideą najdoskonalszego w swoim rodzaju (tak samo jak człowiek z ideą ludzkości, którą przecież sam nosi w swej duszy jako pierwowzór swoich działań), że mimo to przecież owe idee w najwyższem rozumieniu są jednolite, niezmienne, nawskroś określone, że są pierwotnemi przyczynami rzeczy, i że tylko całość ich połączenia we wszechświecie jedynie i wyłącznie dorównywa zupełnie owej idei. Oddzieliwszy przesadę w wyrażeniu, polot duchowy filozofa, by od kopistowskiego rozpatrywania fizycznej strony porządku we wszechświecie wznieść się do architektonicznego powiązania go według celów, t. j. według idej, jest zaiste usiłowaniem, zasługującem na poważanie i dalsze rozwinięcie. A co do sprawy, dotyczącej zasad moralności, prawodawstwa i religii, gdzie dopiero idee umożliwiają samo doświadczenie (dobra), chociaż nigdy w niem nie mogą się wyrazić w zupełności, jestto nadzwyczajna zasługa, dlatego tylko nie uznana, że się ją ocenia za pomocą empirycznych właśnie prawideł, których ważność, jako zasad naczelnych, miała być przez idee usunięta. Bo ze względu na przyrodę doświadczenie daje nam do rąk prawidło i jest źródłem prawdy; lecz ze względu na prawa moralne jest doświadczenie (niestety!) rodzicielem złudy, i zaiste rzecz-to w najwyższym stopniu opaczna, brać prawa, dotyczące tego, co robić powinienem, z tego, co się robi, lub też chcieć je w tym obrębie zacieśnić.

Zamiast tych wszystkich roztrząsań, których należyte wyłożenie nadaje rzeczywiście właściwą godność filozofii, zajmujemy się obecnie pracą nie tak świetną, lecz także nie bez zalety, mianowicie, wyrównaniem i umocnieniem gruntu pod owe majestatyczne moralne budowle, gruntu, w którym znajdują się różnorodne krecie nory rozumu, pragnącego, lubo

napróżno, ale z dobrą otuchą, dokopać się skarbów; nory, czyniące owo budowanie niepewnem. Transcendentalne użycie czystego rozumu, jego zasady naczelne i idee obowiązani jesteśmy poznać tedy dokładnie, by módz należycie określić i ocenić wpływ czystego rozumu i jego wartość.

Zanim jednak zakończę ten wstęp tymczasowy, proszę usilnie tych, którym filozofia leży na sercu (o czem mówi się częściej, niż się zazwyczaj naprawdę zdarza), żeby, jeśli mają dać się przekonać tym i dalszym wywodem, wzięli w opiekę wyraz: idea według jego pierwotnego znaczenia, by się nie zawieruszył pomiędzy inne wyrazy, któremi pospolicie oznaczane bywają wszelakie rodzaje wyobrażeń w niedbałym nieporządku, i by przytem nie ucierpiała umiejętność. Toż nie brak nam przecie nazw, należycie odpowiadających każdemu rodzajowi wyobrażeń, tak że nie potrzebujemy wdzierać się w posiadłości cudze. Oto jest ich drabina. Nazwą gatunkową jest wyobrażenie wogóle *(repraesentatio)*. Od niego zależy wyobrażenie uświadomione *(perceptio*, [spostrzeganie]). Spostrzeganie, odnoszące się wyłącznie do podmiotu, jako modyfikacya jego stanu, jest wrażeniem *(sensatio)*; spostrzeganie przedmiotowe jest poznaniem *(cognitio)*. To albo jest oglądem albo pojęciem *(intuitus vel conceptus)*. Tamten odnosi się bezpośrednio do przedmiotu i jest poszczególny; to zaś pośrednio przy pomocy cechy, mogącej być wspólną wielu rzeczom. Pojęcie jest albo empirycznem albo czystem; a czyste pojęcie, o ile ma swój początek w samym jeno rozsądku (nie w czystym obrazie zmysłowości), zowie się pomysłem *(notio)*.[52] Pojęciem, wytworzonem z pomysłów, a przekraczającem możliwość doświadczenia, jest idea czyli pojęcie rozumowe [*Vernunftbegriff*].—Tego, kto już przywykł do takiego wyróżniania, nieznośnie razić musi, gdy słyszy, jak wyobrażenie barwy czerwonej nazywają ideą;—toż przecie nie można go na-

zwać nawet pomysłem (pojęciem rozsądkowem [*Verstandesbegriff*]).

Pierwszej księgi dyalektyki transcendentalnej

ROZDZIAŁ DRUGI.

O ideach transcendentalnych.

Analityka transcendentalna dała nam przykład, jak goła logiczna forma poznania naszego może mieścić w sobie źródło czystych pojęć a priori, wyobrażających przedmioty przed wszelkiem doświadczeniem, a raczej wskazujących tę syntetyczną jedność, która umożliwia dopiero empiryczne poznanie przedmiotów. Forma sądów (przemieniona w pojęcia o syntezie oglądów) wydobyła na jaw kategorye, kierujące wszelkiem użytkowaniem z rozsądku w doświadczeniu. Podobnież możemy się spodziewać, że forma wniosków rozumowych, zastosowana do syntetycznej jedni oglądów, wedle wymagania kategoryj, zawierać w sobie będzie źródło szczególnych pojęć a priori, które możemy nazwać czystemi pojęciami rozumowemi albo ideami transcendentalnemi, a które określą wedle zasad naczelnych użytkowanie z rozsądku w całości wszelkiego doświadczenia.

Czynność rozumu przy jego wnioskach polega na ogólności poznania wedle pojęć; a sam wniosek rozumowy jest sądem, określonym a priori w całym zakresie swego uwarunkowania. Zdanie: Kajus jest śmiertelny, mógłbym też zaczerpnąć z doświadczenia tylko za pomocą rozsądku. Ale ja szukam jakiegoś pojęcia, zawierającego warunek, pod którym danem zostaje orzeczenie (zapewnienie wogóle) tego sądu (t. j. jak tutaj, pojęcia człowieka), a podciągnąwszy je pod ten warunek, wzięty w całym jego zakresie (wszyscy ludzie są śmiertelni), określam według te-

go poznanie mojego przedmiotu (Kajus jest śmiertelny).

A zatem w wyniku wniosku rozumowego ścieśniamy orzeczenie do pewnego przedmiotu, pomyślawszy je wprzódy w przesłance większej w całym jego zakresie pod pewnym warunkiem. Ta wykończona wielkość zakresu, w odniesieniu do takiego warunku, nazywa się powszechnością (*universalitas*). Jej odpowiada w syntezie oglądów wszystkość (*universitas*) lub całkowitość [*totalitas*] warunków. A więc transcendentalne pojęcie rozumowe jest pojęciem o całkowitości warunków do jakiegoś danego uwarunkowanego przedmiotu. A ponieważ jedynie czynnik bezwarunkowy umożliwia całkowitość warunków, i naodwrót całkowitość warunków jest sama zawsze bezwarunkowa; zatem czyste pojęcie rozumowe wogóle może być wyjaśnione przez pojęcie czynnika bezwarunkowego, o ile mieści w sobie podstawę syntezy tego, co jest uwarunkowane.

Ile jest tedy rodzajów stosunku, wyobrażonych sobie przez rozum za pośrednictwem kategoryj, tyleż równie będzie czystych pojęć rozumowych; a zatem trzeba będzie poszukać *popierwsze:* czynnika bezwarunkowego syntezy kategorycznej w podmiocie; *powtóre:* syntezy hipotetycznej członów jakiegoś szeregu; *potrzecie:* rozjemczej syntezy części w jakimś systemacie.

Istnieje bowiem tyleż rodzajów wniosków rozumowych, z których każdy za pomocą prosyllogizmów posuwa się do czynnika bezwarunkowego; jeden do podmiotu, który już sam nie jest orzeczeniem; drugi do takiego założenia, które już nic dalszego nie dopuszcza; a trzeci do jakiegoś zbiorowiska [*Aggregat*] członów podziału, nie wymagających już nic dalszego, by wykończyć podział pewnego pojęcia. Stąd czyste pojęcia rozumowe o całkowitości w syntezie warunków są konieczne conajmniej jako

zadania ku doprowadzeniu jedni rozsądku, jeśli można, aż do czynnika bezwarunkowego; są też one ugruntowane na przyrodzie rozumu ludzkiego, chociażby brakło zresztą tym transcendentalnym pojęciom odpowiedniego im zastosowania *in concreto;* a stąd nie mamy innego z nich pożytku nad ten, że nadają rozsądkowi kierunek, w którym jego użycie, rozszerzając się jaknajdalej, staje się równocześnie wszędzie zgodnem ze samem sobą.

Atoli mówiąc tutaj o całkowitości warunków i o czynniku bezwarunkowym, jako o wspólnej rubryce wszystkich pojęć rozumowych, potykamy się znowuż o wyrażenie, bez którego nie możemy się obejść, a jednak, ze względu na tkwiącą w nim dwuznaczność wskutek długoletniego nadużycia, niepodobna posługiwać się niem bezpiecznie. Słowo absolutny jest jednem z tych niewielu słów, które w swojem pierwotnem znaczeniu przystawały do pojęcia, nie mającego napodorędziu w tej samej mowie innego dokładnie przystającego słowa: a utrata tegoż lub też, co na jedno wychodzi, chwiejne jego użycie, musi tedy pociągnąć za sobą utratę samegoż pojęcia i to takiego pojęcia, które jako nader mocno zaprzątającego rozum, niepodobna się pozbywać bez wielkiej szkody dla wszelkich ocen transcendentalnych. Słowa absolutny używają obecnie częstokroć na to jeno, by wskazać, że coś w pewnej rzeczy, rozważane samo w sobie, a więc wewnętrznie, ma swoją ważność. W tem rozumieniu absolutnie-możliwe znaczyłoby to, co samo w sobie *(interne)* jest możliwe, co rzeczywiście stanowi najmniejszą cząstkę tego, co da się o jakimś przedmiocie powiedzieć. Przeciwnie używa się go też niekiedy, by wskazać, że coś ważnem jest pod każdym względem (nieograniczenie) jak np. władza absolutna: a absolutnie-możliwe w tem rozumieniu znaczyłoby to, co jest możliwe w całej pełni, pod wszelkiemi względami,—a co znowuż stanowi *maximum* tego, co mo-

gę powiedzieć o możliwości rzeczy jakiejś. Czasami też oba te znaczenia spotykają się razem. Tak np. co jest niemożliwe wewnętrznie, to jest niemożliwe pod każdym względem, więc absolutnie. W większości atoli wypadków oddalają się one od siebie nieskończenie i w żaden sposób nie mogę zawnioskować, że ponieważ coś jest możliwe samo w sobie, już dlatego możliwe jest pod każdym względem, więc absolutnie. Owszem, co do konieczności absolutnej wykażę w dalszym ciągu, iż żadną miarą nie zależy ona we wszystkich wypadkach od wewnętrznej, a więc że nie musi być poczytywana za równoznaczną z nią. Czego odwrotnik jest niemożliwy wewnętrznie, tego odwrotnik jest zaiste nie możliwy także w całej pełni, jest więc sam konieczny absolutnie; lecz nie mogę wnioskować naodwrót, że co jest konieczne absolutnie, tego odwrotnik jest wewnętrznie niemożliwy, czyli, jakoby absolutna konieczność rzeczy była koniecznością wewnętrzną; gdyż ta wewnętrzna konieczność jest w pewnych wypadkach całkiem czczem wyrażeniem, z którem nie możemy związać najdrobniejszego nawet pojęcia; przeciwnie, wyrażenie o konieczności jakiejś rzeczy pod każdym względem (co do wszelkiej możliwości) prowadzi z sobą określenia bardzo osobliwe. A ponieważ zatrata pojęcia, mającego wielkie zastosowanie w mądrości spekulatywnej nigdy nie może być dla filozofa obojętną, spodziewam się więc, że określenie i staranne przechowanie wyrazu, o który zaczepia się pojęcie, także obojętnem nie będzie.

W tem tedy szerszem znaczeniu posługiwać się zamierzam słowem: absolutny,† przeciwstawiając je temu, co jest ważne tylko porównawczo lub pod szczególnym względem, gdyż to drugie zacieśnia się warunkami, a tamto pierwsze popłaca bez zacieśnienia.

† [Ponieważ u nas obecnie wyraz ten bywa nadużywany w mowie potocznej, zastępuję go zazwyczaj w dalszym ciągu wyrazem: bezwzględny].

Otóż transcendentalne pojęcie rozumowe rozciąga się zawsze tylko na absolutną [bezwzględną] całkowitość w syntezie warunków, i kończy się jedynie dopiero przy czynniku wręcz bezwarunkowym, t. j. bezwarunkowym pod każdym względem. Bo czysty rozum wszystko pozostawia rozsądkowi, który się odnosi najbliżej do przedmiotów oglądu albo raczej do ich syntezy w wyobraźni. Czysty rozum zastrzega sobie tylko bezwzględną [absolutną] całkowitość w użytkowaniu z pojęć rozsądkowych, i stara się syntetyczną jedność, pomyślaną w kategoryi, przeprowadzić aż do czynnika wręcz bezwarunkowego. Można więc nazwać ją jednością rozumową zjawisk, tak jak tamtą, którą wyraża kategorya, zwiemy jednością rozsądkową. Tak tedy rozum odnosi się tylko do użytkowania z rozsądku i to nie w tej mierze, o ile toż mieści w sobie podstawę możliwego doświadczenia (gdyż bezwzględna całkowitość warunków nie jest wcale pojęciem przydatnem w jakiemś doświadczeniu, bo żadne doświadczenie nie jest bezwarunkowe), lecz by mu przepisać kierunek ku pewnej jedności, o której rozsądek nie ma zgoła pojęcia, a która zmierza ku temu, by wszystkie czynności rozsądkowe co do każdego przedmiotu zebrać w jedną całość bezwzględną. Stąd przedmiotowe użycie czystych pojęć rozumowych jest zawsze transcendentnem, gdy tymczasem użycie pojęć rozsądkowych ze swojej przyrody musi być zawsze immanentnem, ponieważ poprzestaje tylko na możliwem doświadczeniu.

Przez ideę rozumiem konieczne pojęcie rozumowe, któremu żadnego odpowiedniego przedmiotu zmysłowego dać niepodobna. A więc nasze obecnie rozważane czyste pojęcia rozumowe są ideami transcendentalnemi. Są-to pojęcia czystego rozumu, gdyż rozpatrują całe poznanie doświadczalne jako określone bezwzględną całkowitością warunków. Nie są one dowolnie wymyślone, lecz zadane [*aufge-*

geben] przez przyrodę samegoż rozumu i odnoszą się też koniecznym sposobem do całego użytkowania z rozsądku. Wreszcie są one transcendentnemi i przekraczają granicę wszelkiego doświadczenia, gdzie zatem nigdy nie może zajść przedmiot, któryby zupełnie dorównywał idei transcendentalnej. Kiedy się wymienia jakąś ideę, to co do przedmiotu (jako jakiegoś przedmiotu rozsądku czystego) wypowiada się bardzo wiele, lecz co do podmiotu (t. j. ze względu na jego rzeczywistość w uwarunkowaniu empirycznem) bardzo mało właśnie dlatego, że ona, jako pojęcie *maximum*, nigdy nie może być daną zupełnie odpowiednio [*congruent*] *in concreto*. A że to właśnie w spekulatywnem tylko użyciu rozumu stanowi zamiar istotny, i przybliżenie się do jakiegoś pojęcia, którego w wykonaniu nigdy się nie osiąga, tyleż znaczy, jakgdyby to pojęcie było najzupełniej chybione; więc mówi się o takiem pojęciu: jest ono tylko ideą. A zatem możnaby rzec: bezwzględna całość wszech zjawisk jest tylko ideą, bo ponieważ nie zdołamy tego nigdy wystawić w obrazie, pozostaje to problematem [zagadnieniem] bez jakiegobądź rozwiązania. Natomiast, ponieważ w praktycznem użyciu rozsądku mamy do czynienia tylko z wykonywaniem według prawideł, to idea rozumu praktycznego może zostać zawsze daną rzeczywiście, lubo częściowo jeno, *in concreto;* jest ona owszem nieodzownym warunkiem każdego praktycznego zastosowania rozumu. Jej wykonanie jest zawsze ograniczone i ułomne, lecz wśród granic niedających się wytknąć, więc zawsze pod wpływem pojęcia bezwzględnej zupełności [*Vollständigkeit*]. Skutkiem tego idea praktyczna jest zawsze niezmiernie owocna i co do rzeczywistego działania nieuchronnie konieczna. W niej czysty rozum okazuje nawet przyczynowość w tworzeniu tego rzeczywiście, co pojęcie jego w sobie mieści; nie można więc powiedzieć o mądrości jakoby lekceważąco: jest ona tylko

ideą, lecz właśnie dlatego, że jest ideą o koniecznej jedni wszelkich możliwych celów, winna więc służyć wszystkiemu, co praktyczne, za pierwotny, a przynajmniej ograniczający warunek.

Chociaż tedy o transcendentalnych pojęciach rozumowych musimy powiedzieć: są one tylko ideami, nie będziemy ich przecie poczytywali bynajmniej za zbyteczne i niewarte. Bo lubo przez nie nie można określić żadnego przedmiotu, mogą one jednak w gruncie i niepostrzeżenie służyć rozsądkowi za kanon jego rozszerzonego a zgodnego z sobą użycia, przez co nie poznaje on już wprawdzie żadnego nowego przedmiotu poza temi, jakieby poznał wedle swoich pojęć, lecz w tem właśnie poznaniu prowadzony zostaje i lepiej i dalej. Zamilczę już o tem, że idee umożliwią może przejście od pojęć o przyrodzie do pojęć praktycznych i mogą tym sposobem dostarczyć samymże ideom moralnym oparcia i łączności ze spekulatywnemi poznaniami rozumu. O tem wszystkiem atoli trzeba oczekiwać wyjaśnienia w dalszym ciągu.

Zgodnie z zamiarem naszym odkładamy tu idee praktyczne na bok, i rozważamy tedy rozum tylko w użyciu spekulatywnem, a nawet w ciaśniejszem jeszcze, mianowicie tylko w transcendentalnem. Musimy tutaj pójść tąż samą drogą, jakąśmy obrali powyżej przy wywodzie kategoryj, to jest, musimy rozważyć logiczną formę poznania rozumowego i obaczyć, czy też snadź rozum nie staje się przez to także źródłem pojęć do rozpatrywania przedmiotów samych w sobie, jako syntetycznie a priori określonych, ze względu na jedną lub drugą czynność rozumu.

Rozum, rozważany jako władza pewnej logicznej formy poznania, jest władzą wnioskowania, t. j. sądzenia pośrednio (przez podciągnięcie warunku sądu możliwego pod warunek sądu danego). Sąd dany jestto prawidło ogólne (presłanka większa, *maior*). Podciąganie warunku jakiegoś innego możliwego są-

du pod warunek prawidła jestto przesłanka mniejsza (*minor*). Rzeczywisty sąd, orzekający łączność twierdzenia prawidła z podciągniętym wypadkiem, jest wynikiem (*conclusio*). Prawidło bowiem mówi coś ogólnie pod pewnym warunkiem. Otóż w zachodzącym wypadku spełnia się warunek prawidła. A więc to, co popłacało ogólnie pod owym warunkiem, będzie uznane za ważne także i w zachodzącym wypadku (warunek ten spełniającym). Łatwo tu dojrzeć, iż rozum za pomocą czynności rozsądkowych, tworzących szereg warunków, osiąga jakieś poznanie. Jeżeli do zdania: wszystkie ciała są przemienne, dobieram się tylko tym sposobem, że rozpoczynam od dalszego poznania (gdzie pojęcie ciała jeszcze się nie ukazuje, lecz zawiera w sobie jego warunek): wszystko, co złożone, jest przemienne; od tego przechodzę do zdania bliższego, uwarunkowanego przez pierwsze: ciała są złożone, a od tego dopiero do trzeciego, wiążącego już odległe poznanie (przemienne) z tuż obecnem: a więc ciała są przemienne;—tom przez szereg warunków (przesłanek) dotarł do jakiegoś poznania (wyniku). Otóż każdy szereg, którego wykładnik (sądu kategorycznego lub hipotetycznego) jest dany, daje się ciągnąć dalej; a zatem taż sama czynność rozumowa prowadzi do *ratiocinatio polysyllogistica* [=rozumowania z wniosków złożonych], będącego szeregiem wniosków, który można ciągnąć w nieokreślone dale, czy to po stronie warunków (*per prosyllogismos* [=za pomocą wnioskowań powodowych]), albo po stronie czynnika uwarunkowanego (*per episyllogismos* [=za pomocą wnioskowań następczych.])

Niebawem wszakże przeświadczamy się, że łańcuch czyli szereg prosyllogizmów, t. j. poznań wywnioskowanych po stronie powodów czyli warunków do danego poznania, innemi słowy: szereg wznoszący się [postępowy] wniosków rozumowych musi się wobec władzy rozumowej zachowywać inaczej,

niż szereg zstępujący [odwrotowy], t. j. kroczenie rozumu przez episyllogizmy po stronie czynnika uwarunkowanego. Bo ponieważ w pierwszym razie poznanie *(conclusio)* dane jest tylko jako warunkowe, to nie można do niego dobrać się za pomocą rozumu inaczej, jak tylko co najmniej przyjmując zgóry, iż dane są wszystkie człony szeregu po stronie warunków (całkowitość w szeregu przesłanek), gdyż tylko przy takiem założeniu możliwym jest a priori sąd też obecny; przeciwnie po stronie czynnika uwarunkowanego, czyli następstw pomyślanym zostaje szereg stający się a nie już całkowicie dopuszczony lub dany, a zatem tylko kroczenie potencyalne. Stąd, jeżeli jakieś poznanie uważa się za warunkowe, to rozum jest zmuszony poczytywać szereg warunków w linii wznoszącej się za skończony i dany w zupełnej swej całkowitości. Ale jeśli toż samo poznanie uważa się zarazem za warunek innych poznań, które pomiędzy sobą tworzą szereg następstw w linii zstępującej; to rozum może być całkiem obojętny, jak daleko się rozciąga to kroczenie *a parte posteriori* [=po stronie następstw] i czy nawet możliwą jest gdziekolwiek całkowitość tego szeregu, ponieważ nie potrzebuje on takiego szeregu do wyniku leżącego przed nim, gdyż ten już jest dostatecznie określony i ubezpieczony przez powody *a parte priori* [=po stronie warunków]. Otóż chociażby po stronie warunków szereg przesłanek miał coś pierwszego, jako warunek najwyższy, lub też nie, i tym sposobem był *a parte priori* bez granic; musi on przecież zawierać całkowitość uwarunkowania, nawet gdyby się przyjęło, że nigdy się nam nie może udać ich objęcie, i cały szereg musi być bezwarunkowo prawdziwym, jeżeli czynnik uwarunkowany, który uważamy za wynik stamtąd wypływający, ma uchodzić za prawdziwy. Jestto wymaganie rozumu, ogłaszającego swoje poznawanie jako określone a priori i jako konieczne, albo samo w sobie—a wtedy nie

potrzebuje żadnych powodów—albo, jeśli jest pochodne, jako człon szeregu powodów, który sam jest prawdziwy w sposób bezwarunkowy.

Pierwszej księgi dyalektyki transcendentalnej

ROZDZIAŁ TRZECI.

Systemat idej transcendentalnych.

Nie mamy tu do czynienia z dyalektyką logiczną, odrywającą się od wszelkiej treści poznania i wykrywającą jedynie fałszywy pozór w formie wniosków rozumowych, lecz z transcendentalną, mającą zawrzeć w sobie całkiem a priori pochodzenie pewnych poznań z czystego rozumu, oraz pojęć wywnioskowanych, których przedmiot nie może być zgoła dany empirycznie, które zatem znajdują się zupełnie poza władzą czystego rozsądku. Z naturalnego stosunku, jaki zachodzić musi między transcendentalnem użyciem naszego poznania, zarówno we wnioskach, jak w sądach, a użyciem logicznem, wywiedliśmy to, że będziemy mieli trzy tylko rodzaje wniosków dyalektycznych, odnoszące się do trojakiego sposobu wnioskowania, za pomocą którego rozum może z zasad naczelnych dobrać się do poznań, i że w tem wszystkiem zadaniem jego jest od syntezy uwarunkowanej, na której rozsądek zawsze poprzestać musi, wznieść się do bezwarunkowej, której nigdy osiągnąć nie może.

Otóż ogólność wszelkiego odnoszenia się, jakie mogą mieć wyobrażenia nasze, jest 1) odnoszeniem się do podmiotu, 2) odnoszeniem się do przedmiotów, i to albo jako do zjawisk, albo jako do przedmiotów myślenia wogóle. Jeśli ten poddział połączymy z powyżej przedstawionym podziałem, to wszelki stosunek wyobrażeń, z których możemy sobie uro-

bić albo pojęcie, albo ideę, jest trojaki: 1) stosunek do podmiotu, 2) do rozmaitości przedmiotu w zjawisku, 3) do wszystkich rzeczy wogóle.

Otóż wszystkie czyste pojęcia wogóle mają do czynienia z syntetyczną jednością wyobrażeń; pojęcia zaś czystego rozumu (idee transcendentalne) z bezwarunkową syntetyczną jednością wszystkich warunków wogóle. A zatem wszystkie idee transcendentalne dadzą się sprowadzić do trzech klas, z których pierwsza zawrze absolutną (bezwarunkową) jedność myślącego podmiotu; druga—absolutną jedność szeregu warunków zjawiska; trzecia—absolutną jedność uwarunkowania wszelkich przedmiotów myślenia wogóle.

Podmiot myślący jest przedmiotem Psychologii; ogół wszelkich zjawisk (świat) przedmiotem Kosmologii, a rzecz, zawierająca w sobie najwyższy warunek możliwości wszystkiego, co pomyśleć można (jestestwo wszech jestestw) przedmiotem Teologii. A zatem czysty rozum daje nam do rąk ideę do transcendentalnej nauki o duszy *(psychologia rationalis)*, do transcendentalnej nauki o świecie *(cosmologia rationalis)*, wreszcie także do transcendentalnego poznania Boga *(theologia transcendentalis)*. Nawet sam plan do każdej z tych-tu umiejętności nie wysnuwa się zgoła z rozsądku, chociażby ten-że połączył się z najwyższem logicznem użyciem rozumu, t. j. ze wszystkiemi dającemi się pomyśleć wnioskami, by od jakiegoś przedmiotu (zjawiska) postępować do wszystkich innych aż do najodleglejszych członów syntezy empirycznej; lecz jest wyłącznie czystym i rzetelnym wytworem, lub problematem, czystego rozumu.

Jakie pod temi trzema rubrykami wszystkich idej transcendentalnych mieszczą się „sposoby“ *(modi)* czystych pojęć rozumowych, to w następnym dziale zostanie w całości wyłożone. Trzymają się one nici kategoryj. Bo czysty rozum nigdy się nie

odnosi do przedmiotów wprost, lecz tylko do rozsądkowych o nich pojęć. Podobnież dopiero przy zupełnem wykończeniu będzie można uwydatnić, jakim trybem rozum jedynie przez syntetyczne zastosowanie tejże samej czynności, jaką się posługuje przy kategorycznym wniosku rozumowym, musi wpaść koniecznie na pojęcie bezwzględnej jedni myślącego podmiotu; jakim trybem logiczne postępowanie w hipotetycznych wnioskach rozumowych musi pociągnąć za sobą ideę o czynniku wręcz-bezwarunkowym w szeregu danych warunków, jakim trybem nakoniec goła forma rozjemczego wniosku rozumowego wywołuje nieodwołalnie najwyższe pojęcie rozumowe o jestestwie wszech jestestw; myśl, która na pierwszy rzut oka wydaje się niezmiernie paradoksalną.

Tych idej transcendentalnych niemożliwym jest właściwie wcale wywód przedmiotowy [*objective Deduction*], jakiśmy podać mogli co do kategoryj. Istotnie bowiem nie odnoszą się one zgoła do jakiegokolwiek przedmiotu, któryby mógł być im dany jako ich odpowiednik, właśnie dlatego, że są one tylko ideami. Podmiotowego atoli ich wyprowadzenia z przyrody rozumu naszego mogliśmy się podjąć, i tegośmy właśnie dokonali w obecnym oddziale.

Łatwo dojrzeć, że czysty rozum nie ma innego zamiaru nad uzyskanie bezwzględnej całkowitości syntezy po stronie warunków (czy to jako przypadłości [*Inhärenz*], czy jako zależności [*Dependenz*], czy jako zbieżności [*Concurrenz*]), i że nie troszczy się wcale o bezwzględną zupełność po stronie czynnika zawarunkowanego. Potrzebuje on bowiem tylko tamtej wyłącznie, by wywieść na jaw cały szereg warunków, i przez to dać je a priori rozsądkowi. A jeśli istnieje całkowicie (i bezwarunkowo) dany warunek, to nie potrzeba już pojęcia rozumowego ażeby szereg dalej rozwijać; gdyż rozsądek sam przez się robi krok na dół od warunku

do czynnika uwarunkowanego. Tym sposobem idee transcendentalne służą tylko do wstępowania w szeregu warunków, aż do czynnika bezwarunkowego, t. j. aż do zasad naczelnych. A co do zstępowania ku czynnikowi uwarunkowanemu, to rozum nasz robi wprawdzie z praw rozsądkowych bardzo rozległy użytek logiczny, lecz nie transcendentalny zgoła, i kiedy wytwarzamy sobie jakąś ideę o bezwzględnej całkowitości takiej syntezy *(progressus* [=kroczenia naprzód, postępu]), np. o całym szeregu wszelkich przyszłych przeobrażeń świata, to jest to tylko rzecz myślna *(ens rationis)*, która powstaje w myśli dowolnie, lecz nie jest przez rozum dopuszczona jako konieczna. Gdyż ażeby czynnik uwarunkowany stał się możliwym, trzeba wprawdzie przyjąć całkowitość jego uwarunkowań, lecz nie jego następstw. A zatem takie pojęcie nie jest wcale ideą transcendentalną, z którą tutaj mamy wyłącznie przecież do czynienia.

Wreszcie spostrzega się i to, że pomiędzy samemi ideami transcendentalnemi widnieje jakaś łączność i jedność, i że czysty rozum za ich pośrednictwem doprowadza wszystkie poznania swoje do pewnego systematu. Od poznania samego siebie (od duszy) postępować ku poznaniu świata, a za jego pośrednictwem, ku pra-jestestwu: jestto tak naturalny pochód naprzód, że podobnym się wydaje do logicznego pochodu rozumu od przesłanek ku wynikowi.* Czy rzeczywiście kryje się tu na dnie powi-

* Metafizyka ma trzy tylko ideo za cel właściwy swego badania: Boga, wolność i nieśmiertelność, tak że pojęcie drugie, złączone z pierwszem, ma prowadzić do trzeciego, jako wynik konieczny. Wszystko, czem się zresztą umiejętność ta zajmuje, służy jej tylko za środek dobrania się do tych idej i ich realności. Nie potrzebuje ich dla zbadania przyrody, lecz raczej do wyjścia poza przyrodę. Wniknięcie w nie uczyniłoby teologię, moralność, a przez połączenie obu, religię, więc najwyższe cele istnienia naszego, zależnemi tylko od spekulatywnej władzy rozumowej i od niczego już więcej innego. W systematycznem przedstawieniu owych

nowactwo takiegoż rodzaju, jak między logicznem a transcendentalnem postępowaniem, jestto również jedno z tych pytań, na które odpowiedzi spodziewać się trzeba dopiero w dalszym ciągu tych poszukiwań. Tymczasowo jużeśmy cel swój osiągnęli, gdyż pojęcia transcendentalne rozumu, zazwyczaj w teoryi filozofów mieszające się z innemi, nawet bez należytego ich wyróżnienia od pojęć rozsądkowych, mogliśmy wydobyć z tego dwuznacznego położenia, podać ich pochodzenie, a przez to zarazem ich określoną liczbę, ponad którą nic już więcej być nie może, i przedstawić je w systematycznej łączności, przez co wytknęliśmy i w obręby ujęliśmy osobne pole dla czystego rozumu.

Dyalektyki transcendentalnej

KSIĘGA DRUGA.

O dyalektycznych wnioskach czystego rozumu.

Można powiedzieć, że przedmiot gołej transcendentalnej idei jest czemś, o czem nie mamy żadnego pojęcia, jakkolwiek idea ta zrodziła się całkiem koniecznie w rozumie według jego praw pierwotnych. Istotnie bowiem nawet o takim przedmiocie, który ma zupełnie dorównywać wymaganiu rozumu, niemożliwem jest żadne pojęcie rozsądkowe, t. j. takie, co je można pokazać i unaocznić w jakiemś możliwem doświadczeniu. Jednakże lepiejby było i z mniej-

idej przytoczony porządek, jako syntetyczny, byłby najstosowniejszy; lecz w opracowaniu, które koniecznie musi je poprzedzać, stosowniejszym będzie do celu analityczny, odwracający owo uporządkowanie, ażeby wielki nasz plan wypełnić, tak iż od tego, co nam do ręki daje bezpośrednio doświadczenie, t. j. od nauki o duszy, przechodzimy do nauki o świecie, a stąd aż do poznania Boga. [Ta uwaga ukazała się dopiero w drugiem wydaniu].

szem narażeniem się na złe zrozumienie powiedzieć, że o przedmiocie, odpowiadającym jakiejś idei, nie możemy mieć wcale znania [*keine Kenntniss*], chociaż możemy mieć pojęcie problematyczne.

Otóż transcendentalna (podmiotowa) przynajmniej realność czystych pojęć rozumowych polega na tem, że do tych idej prowadzi nas konieczny wniosek rozumowy. Będą więc wnioski rozumowe, które nie zawierają w sobie wcale przesłanek empirycznych i za pośrednictwem których z czegoś, co znamy, wnioskujemy o czemś innem, o czem nie mamy jeszcze pojęcia, a czemu jednak, wskutek nieuniknionej złudy, nadajemy realność przedmiotową. Takie wnioski tedy ze względu na ich rezultat nazwać trzeba raczej r o z u m k u j ą c e m i niż rozumowemi; chociaż one, z powodu swej pobudki, mogą zaiste nosić to drugie miano, gdyż nie zmyślono ich, ani też powstały przypadkowo, lecz wytrysnęły z rozumu. Są-to sofistykacye [*Sophistikationen*], nie człowieka, lecz samegoż czystego rozumu, od których najmędrszy nawet z pomiędzy ludzi nie zdoła się oswobodzić, i po wielu trudach uchroni się snadź błędu, lecz nie otrząśnie się ze złudy, co go nieustannie dręczy i durzy.

Tych dyalektycznych wniosków rozumowych są tylko trzy rodzaje, tyleż co i idej, do których zmierzają ich wyniki. We wniosku rozumowym klasy p i e r w s z e j, z transcendentalnego pojęcia podmiotu, które nie mieści w sobie nic rozmaitego, wnoszę o absolutnej jedności samegoż podmiotu, o którym w ten sposób nie mam zgoła żadnego pojęcia. Ten wniosek dyalektyczny nazwę transcendentalnym p a r a l o g i z m e m [błędnikiem]. D r u g a klasa wniosków rozumkujących opiera się na transcendentalnem pojęciu bezwzględnej całkowitości szeregu warunków do danego zjawiska wogóle; i z tego, że o bezwarunkowej syntetycznej jedności szeregu po jednej stronie mam zawsze pojęcie sprzeczne samo z sobą,

wnioskuję, iż wprost przeciwna jedność, o której także żadnego nie mam pojęcia, jest uzasadniona. Stan rozumu przy tych wnioskach dyalektycznych, nazwę antynomią [wewnętrzną sprzecznością] czystego rozumu. Wreszcie, wedle trzeciego rodzaju wniosków rozumkujących, z całkowitości warunków do pomyślenia przedmiotów wogóle, o ile mi dane być mogą, wnioskuję o bezwzględnej syntetycznej jedni wszystkich warunków możliwości rzeczy wogóle, t. j. z rzeczy, których nie znam nawet wedle ich gołego transcendentalnego pojęcia, wnioskuję o jestestwie wszech jestestw, które znam mniej jeszcze z jakiegoś transcendentalnego pojęcia i nie mogę sobie urobić żadnego pojęcia o jego bezwarunkowej konieczności. Ten dyalektyczny wniosek rozumowy nazwę ideałem czystego rozumu.

Drugiej księgi dyalektyki transcendentalnej

ODDZIAŁ PIERWSZY.

O paralogizmach czystego rozumu.

Paralogizm [błędnik] logiczny polega na błędności wniosku rozumowego pod względem formy, jakakolwiekby zresztą mogła być treść jego. Paralogizm transcendentalny zaś ma podstawę transcendentalną do błędnego wnioskowania pod względem formy. Tym sposobem taki wniosek błędny będzie miał podstawę w przyrodzie rozumu ludzkiego i sprowadzi nieuniknione, lubo nierozwiązalne złudzenie.

Teraz spotykamy się z pojęciem, które powyżej, w ogólnym spisie pojęć transcendentalnych, nie zostało pomieszczone, a jednak musi być do niego zaliczone, nie zmieniając jednak przez to bynajmniej owego wykazu i nie ogłaszając go za niedostateczny.

Jestto pojęcie, czy też, jak kto woli, sąd: Ja myślę. Łatwo dojrzeć, że jest ono taczką *[Vehikel]* wszystkich pojęć wogóle, a więc i transcendentalnych także; zatem z niemi zawsze razem się trzyma, a stąd choć jest również transcendentalnem, nie może mieć wcale osobnej rubryki, gdyż służy do tego jeno, by wprowadzać wszelkie myślenie jako należące do świadomości. Jednakże, jakkolwiek jest ono wolne od wszelkiego pierwiastku empirycznego (od wrażenia zmysłowego), służy przecież do wyróżnienia dwojakich przedmiotów w przyrodzie siły naszej wyobrażeniowej. Ja, jako myślący, jestem przedmiotem zmysłu wewnętrznego i nazywam się duszą. To, co jest przedmiotem zmysłów zewnętrznych, nazywa się ciałem. Wedle tego wyrażenie Ja, jako jestestwo myślące, oznacza już przedniot psychologii, która może się nazywać rozumową [*rationale*] nauką o duszy, jeżeli nie żądam nic więcej wiedzieć o duszy ponad to, co niezależnie od wszelkiego doświadczenia (określającego mnie dokładniej i *in concreto*), można wywnioskować z tego pojęcia Ja, o ile ukazuje się przy wszelkiem myśleniu.

Rozumowa nauka o duszy jest rzeczywiście śmiałem tego rodzaju przedsięwzięciem, bo gdyby się najmniejsza odrobina empiryczna mego myślenia, jakiekolwiek szczegółowe spostrzeżenie mego stanu wewnętrznego, przymieszały do podstaw poznawczych tej umiejętności: to już-by nie była rozumową, lecz empiryczną nauką o duszy. Mamy już tedy przed sobą domniemaną umiejętność, na jednem-jedynem zdaniu: ja myślę zbudowaną, której uzasadnienie lub nieuzasadnienie możemy tutaj roztrząsnąć całkiem stosownie i zgodnie z przyrodą filozofii transcendentalnej. Nie trzeba się zrażać tem, że przecie w tem zdaniu, wyrażającem spostrzeganie samego siebie, mam doświadczenie wewnętrzne, że zatem rozumowa nauka o duszy, na niem zbudowana, nigdy nie jest czystą, lecz poczęści wspiera się na zasadzie

empirycznej. To bowiem wewnętrzne spostrzeganie jest poprostu tylko appercepcyą: Ja myślę, umożliwiającą nawet wszystkie pojęcia transcendentalne, gdy się powiada: myślę o substancyi, o przyczynie i t. d. Wewnętrzne doświadczenie wogóle i jego możliwość, czyli spostrzeżenie wogóle i jego stosunek do innego spostrzeżenia, gdy nie jest dana empirycznie jakaś szczegółowa jego różnica i określenie, nie może być poczytywane za poznanie empiryczne, lecz trzeba je uważać za poznanie empiryczności wogóle; należy też do badania możliwości wszelkiego doświadczenia, a takie badanie jest istotnie transcendentalnem. Najdrobniejszy nawet przedmiot spostrzegania (np. choćby przyjemność i nieprzyjemność), któryby się przyłączył do ogólnego wyobrażenia samowiedzy, przemieniłby natychmiast psychologię rozumową w empiryczną.

Ja myślę jest zatem jedynym wątkiem psychologii rozumowej, z którego ma ona wysnuć całą swą mądrość. Łatwo dojrzeć, że myśl ta, jeśli ma się odnosić do jakiegoś przedmiotu (do mnie samego), nie może zawierać w sobie nic innego prócz transcendentalnych o nim orzerzeń; najdrobniejsze bowiem orzeczenie empiryczne zmąciłoby rozumową czystość i niezależność tej umiejętności od wszelkiego doświadczenia.

Mamy atoli pójść tylko za wskazówką kategoryj, ale ponieważ tu po raz pierwszy ukazała się pewna rzecz, Ja, jako jestestwo myślące, więc nie zmieniając dawniejszego porządku kategoryj pomiędzy sobą, jak się on przedstawia w ich wykazie, zaczniemy teraz od kategoryi substancyi, wyobrażającej rzecz samą w sobie, i od niej cofać się będziemy w tył wedle owego szeregu. Topika tedy rozumowej nauki o duszy, skąd wszystko inne, co tylko w sobie zawiera, musi być wyprowadzone, jest następna:

1.
Dusza jestto
Substancya.

2.
Co do swej jakości
pojedyńcza.

3.
Co do rozmaitych czasów, w których istnieje, liczebnie identyczna, t. j. jest jednością (nie wielością).

4.
W stosunku
do możliwych przedmiotów w przestrzeni.*

Z tych pierwiastków wypływają wszystkie pojęcia czystej nauki o duszy przez samo tylko składanie, a bez najmniejszego bodaj uznawania jakiejś innej zasady. Ta substancya, jako przedmiot zmysłu wewnętrznego tylko, daje pojęcie niemateryalności [*Immaterialität*] jako substancya pojedyńcza—pojęcie niezniszczalności [*Incorruptibilität*]; tożsamość jej, jako substancyi umysłowej, wydaje osobowość [*Personalität*]; wszystkie te trzy składniki razem—duchowość [*Spiritualität*]: stosunek do przedmiotów w przestrzeni wydaje obcowanie [*Commercium*] z ciałami; zatem nauka ta wyobraża myślącą substancyę jako zasadę [*Principium*] życia w materyi, t. j. jako duszę *(anima)* i jako podstawę życiowości [*Animalität*]; ta zaś obwarowana przez duchowość, zapewnia nieśmiertelność [*Immortalität*].

Otóż do tego odnoszą się cztery paralogizmy transcendentalnej nauki o duszy, błędnie uważanej

* Czytelnik, który z tych wyrażeń, w ich transcendentalnej abstrakcyjności, nie tak łatwo odgadnie ich sens psychologiczny, ani też dlaczego ostatni przymiot *[Attribut]* duszy należy do kategoryi istnienia, znajdzie w dalszym ciągu dostateczne wyjaśnienie i usprawiedliwienie. Zresztą co do wyrażeń łacińskich, które wbrew smakowi dobrego wysłowienia, napłynęły tu zamiast równoznacznych niemieckich, zarówno w tym oddziale, jak i w całem dziele, muszę na swe usprawiedliwienie przytoczyć to, że wolałem raczej uwłóczyć nieco piękności mowy, niż utrudniać użytkowanie szkolne najmniejszą bodaj niezrozumiałością.

za umiejętność czystego rozumu o przyrodzie naszego myślącego jestestwa. Za jej podstawę jednak nie możemy położyć nic innego prócz pojedyńczego i całkiem samo przez się czczego co do treści wyobrażenia: Ja, o którem nie można nawet powiedzieć, że jest jakiemś pojęciem, lecz gołą jeno świadomością, towarzyszącą wszystkim pojęciom. Przez to Ja, czy On, czy Ona (rzecz), które myśli, nie wyobrażamy sobie nic więcej, jeno transcendentalny podmiot myśli=x, który poznajemy tylko za pomocą myśli, będących jego orzeczeniami, i o którym, oderwanie [abstrakcyjnie] nigdy najmniejszego nie możemy mieć pojęcia, wobec którego zatem kręcimy się ustawicznie w kółko, gdyż musimy się wciąż posługiwać jego wyobrażeniem, by jakikolwiek sąd o nim wydać; niedogodność-to, niepodobna do uniknięcia, gdyż świadomość sama w sobie nie jest wcale wyobrażeniem, wyróżniającem jakiś szczegółowy przedmiot, lecz formą jego wogóle, o ile ma ono się nazywać poznaniem; bo o niem jedynie mogę powiedzieć, że przez nie myślę cośkolwiek.

Zaraz z początku dziwnem się to musi wydawać, że warunek, pod którym wogóle myślę, będący zatem właściwością tylko mego podmiotu, ma być zarazem ważny dla wszystkiego, co myśli, i że możemy się uzuchwalić ku temu, by na zdaniu wyglądającem jako empiryczne, oprzeć sąd apodyktyczny i powszechny, mianowicie, że wszystko, co myśli, takie ma własności, jakie orzeka o mnie wyrok samowiedzy. A przyczyna tego leży w tem, że rzeczom a priori musimy koniecznie przypisywać wszystkie przymioty, będące warunkami, pod któremi jedynie je myślimy. Otóż o jakiemś myślącem jestestwie nie mogę mieć wyobrażenia najmniejszego za pośrednictwem żadnego zewnętrznego doświadczenia, lecz tylko za pomocą samowiedzy. A zatem takie przedmioty są poprostu przeniesieniem tylko tej mojej świadomości na inne rzeczy, które przez to wyobra-

żam sobie jako jestestwa myślące. Zdanie: Ja myślę, bierze się tutaj problematycznie jeno, nie jakoby zawierało w sobie spostrzeżenie jakiegoś istnienia (Kartezyuszowe: *cogito, ergo sum)*, tylko co do jego możliwości jedynie, by zobaczyć, jakieby też własności z tego tak prostego zdania spłynęły na jego podmiot (mniejsza o to, czy taki istnieje czy też nie).

Gdyby nasze czyste poznanie rozumowe o jestestwach myślących wogóle miało za podstawę coś więcej niż *cogito;* gdybyśmy wzięli także ku pomocy obserwacye nad snuciem się naszych myśli i zaczerpnąć aż stąd dające przyrodzone prawa myślącej jaźni [*Selbst*]; toby wyłoniła się psychologia empiryczna, któraby była rodzajem fizyologii zmysłu wewnętrznego i zdołała może objaśnić jego zjawiska, lecz nigdyby nie potrafiła wykryć takich właściwości, co nie należą zgoła do możliwego doświadczenia (jako doświadczenia o czemś pojedyńczem), ani też apodyktycznie pouczyć o czemkolwiek, co dotyczy przyrody jestestw myślących wogóle; nie byłaby więc wcale psychologią rozumową.

Ponieważ jednak zdanie: Ja myślę (wzięte problematycznie) zawiera formę sądu rozsądkowego wogóle i towarzyszy wszystkim kategoryom jako ich taczka; jasnem jest więc, że wnioski z niego mogą mieścić w sobie jedynie transcendentalne użycie rozsądku, odrzucające wszelką przymieszkę doświadczenia; a o jego rozwinięciu po tem, cośmy powyżej wykazali, zgóry już nie możemy sobie wyrobić korzystnego pojęcia. Zamierzamy więc śledzić je krytycznem okiem poprzez wszystkie predykamenty czystej nauki o duszy,† lecz dla krótkości, badanie to przeprowadzić w nieprzerwanym związku.

Przedewszystkiem następna ogólna uwaga może zaostrzyć baczność naszą na ten rodzaj wniosko-

† [Od tego miejsca zaczyna się tekst właściwy drugiemu dopiero wydaniu. ciągnący się aż do końca oddziału tego. Tekst wydania pierwszego umieszczony został w dodatku II-im].

wania. Przedmiot jakikolwiek poznaję nie przez to, że go sobie jeno pomyślę, lecz przez to tylko mogę poznać jakibądź przedmiot, że określam jakiś dany ogląd ze względu na jedność świadomości, na czem polega wszelkie myślenie. A zatem poznaję siebie samego nie przez to, że jestem świadom siebie jako myślącego, lecz wówczas, gdy jestem świadomy oglądu siebie samego jako określonego ze względu na czynność myślenia. Wszystkie sposoby [*modi*] samowiedzy w myśleniu same w sobie nie są zatem jeszcze wcale pojęciami rozsądkowemi o przedmiotach (kategoryami), lecz logicznemi jeno czynnościami; nie dają myśleniu poznać żadnego zgoła przedmiotu, a więc także i mnie samego jako przedmiotu. Nie świadomość określającej, lecz tylko świadomość określonej jaźni [*Selbst*], t. j. mojego wewnętrznego oglądu (o ile jego rozmaitość może być w myśleniu złączona zgodnie z ogólnym warunkiem jedności appercepcyi) jest przedmiotem.

1) We wszystkich sądach jestem tedy zawsze określającym podmiotem owego stosunku, który stanowi treść sądu. Ale że Ja, który myślę, muszę zawsze uchodzić za podmiot i za coś, co można rozpatrywać nie tylko jako orzeczenie tkwiące w myśleniu,—jestto zdanie apodyktyczne a nawet identyczne; nie znaczy ono jednak, że ja, jako przedmiot, jestem istniejącem samo przez się jestestwem [*ein für mich selbst bestehendes Wesen*] czyli substancyą. To drugie sięga bardzo daleko, wymaga więc danych [*data*], których w myśleniu wcale nie odnajduję, wymaga (o ile rozważam czynnik myślący tylko jako taki) więcej może, niż kiedykolwiek wogóle (w niem) odnajdę.

2) Że Ja appercepcyi, więc w każdem myśleniu, jest jednostkowością [*ein Singular*], która nie może być rozwikłaną w wielość podmiotów, a zatem oznacza podmiot logicznie pojedyńczy, to już mieści się w pojęciu myślenia, jest więc zdaniem anality-

cznem; ale to nie znaczy, że myślące Ja jest substancyą pojedyńczą, coby było zdaniem syntetycznem. Pojęcie substancyi odnosi się zawsze do oglądów, które nie mogą być u mnie inne jeno zmysłowe, więc leżą całkiem poza polem rozsądku i jego myśleniem, o którem tu przecież właściwie się mówi, kiedy się powiada, że Ja w myśleniu jest pojedyńcze. Byłoby nawet dziwnem, gdyby to, co kiedyindziej wymaga tyle zachodu, by w rzeczy, przedstawionej przez ogląd, wyróżnić, co jest w niej substancyą, a jeszcze więcej, czyby ta mogła być też pojedyńczą (jak przy częściach materyi),—tutaj danem mi zostało tak sobie wprost w najuboższem ze wszystkich wyobrażeń, jakgdyby przez jakieś objawienie.

3) Zdanie o tożsamości mojej własnej wobec całej rozmaitości, jakiej jestem świadom, mieści się również w samychże pojęciach; jest więc zdaniem analitycznem; lecz ta tożsamość podmiotu, którą mogę sobie uświadomić we wszystkich jego wyobrażeniach, nie dotyczy jego oglądu, mocą którego dany jest jako przedmiot; a zatem nie może również znaczyć tożsamości osoby, przez co się rozumie świadomość tożsamości własnej swojej substancyi, jako myślącego jestestwa, wśród wszelkiej kolejnej zmiany stanów; bo ażeby tego dowieść, nie wystarcza sama analiza zdania: ja myślę, lecz wymagane byłyby różne sądy syntetyczne, opierające się na danym oglądzie.

4) Wyróżniam własne swe istnienie, jako jestestwa myślącego, od innych rzeczy pozewnątrz mnie (do czego należy też moje ciało);—i to także jest zdaniem analitycznem; gdyż innemi rzeczami są te, które wystawiam sobie w myśli jako różne ode mnie. Ale przez to zgoła jeszcze nie wiem, czy ta świadomość siebie samego byłaby możliwą bez rzeczy pozewnątrz mnie i czybym mógł zatem istnieć jako jestestwo myślące tylko (nie będąc człowiekiem).

A więc za pomocą rozbioru świadomości siebie samego w myśleniu wogóle nie zdobyło się nic a nic pod względem poznania mnie samego jako przedmiotu. Logiczny wykład myślenia wogóle uważany jest mylnie za metafizyczne określenie przedmiotu.

Wielkim, ba, jedynym nawet kamieniem obrazy co do całej krytyki naszej byłoby to, gdyby istniała możliwość dowiedzenia a priori, że wszystkie jestestwa myślące są same w sobie substancyami pojedyńczemi, i jako takie zatem (co jest wynikiem z tegoż samego dowodu) mają osobowość za nieodłączną towarzyszkę i są świadome swego istnienia wyodrębnionego od wszelkiej materyi. Tym bowiem sposobem uczynilibyśmy przecie krok jakiś poza świat zmysłowy, weszlibyśmy na pole noumenów, i niktby nam nie mógł odmówić uprawnienia do rozszerzania się na niem coraz dalej, do pobudowania się i objęcia w posiadanie tego, coby każdemu jego szczęśliwa gwiazda nadarzyła. Albowiem zdanie: Każde myślące jestestwo, jako takie, jest substancyą pojedyńczą—to zdanie syntetyczne a priori; gdyż popierwsze wybiega poza pojęcie, stanowiące jego podstawę i dodaje sposób istnienia do myślenia wogóle, a powtóre przyłącza do owego pojęcia orzeczenie (pojedyńczości), które w żadnem zgoła doświadczeniu nie może być dane. A zatem zdania syntetyczne a priori nie tylko, jak-eśmy utrzymywali, dają się urobić i przyjąć w odniesieniu do przedmiotów możliwego doświadczenia, owszem jako zasady możliwości samegoż doświadczenia, lecz mogą także rozciągać się na rzeczy wogóle i same na siebie; a taki wynik położyłby koniec całej tej krytyce i nakazałby pozostawić wszystko postaremu. Atoli niebezpieczeństwo nie jest tu tak wielkie, jeżeli się bliżej sprawie przyjrzymy.

W postępowaniu psychologii rozumowej panuje paralogizm, przedstawiony w następnym wniosku rozumowym:

WARSZAWSKI
KORESPONDENCYJNY
ANTYKWARIAT NAUKOWY
STANISŁAW DOŁŻYNKIEWICZ
Warszawa, Barbnicza 43
Konto czekowe P. K. O. Nr. 1-35

Co nie może być pomyślanem inaczej tylko jako podmiot, nie istnieje też inaczej tylko jako podmiot, jest więc substancyą.

Atoli jestestwo myślące, rozważane jeno jako takie, nie może być pomyślane inaczej tylko jako podmiot.

A więc istnieje ono tylko jako takie, t. j. jako substancya.

W przesłance większej mówi się o jestestwie, które może być pomyślanem w całej pełni, więc również i tak, jakby mogło zostać danem w oglądzie. W przesłance mniejszej zaś jest mowa o niem o tyle jeno, o ile ono rozważa samo siebie, jako podmiot, tylko względnie do myślenia i jedni świadomości, nie zaś zarazem w odniesieniu do oglądu, przez który danem zostaje myśleniu jako przedmiot. A zatem wynik wyprowadzono tu *per sophisma figurae dictionis* [=przez zdradnik przekręconego znaczenia[53] słowa], więc za pomocą wniosku fałszywego.*

Że takie rozwiązanie sławnego dowodu w paralogizm jest zupełnie słuszne, to widać wyraźnie, gdy kto teraz zechce zajrzeć do ogólnej uwagi przy systematycznem przedstawieniu zasad i do rozdziału o noumenach,† gdzie się wykazało, że pojęcie jakiejś

* W dwu przesłankach myślenie wzięto w zupełnie odmiennem znaczeniu: w przesłance większej, jak ono rozciąga się na przedmiot wogóle (zatem i tak jakby mogło zostać danem w oglądzie); a w przesłance mniejszej tylko, jak się ono zachowuje w odniesieniu do samowiedzy, przyczem tedy nie myśli się o żadnym przedmiocie, lecz wyobrażonem zostaje tylko odnoszenie się do Siebie, jako podmiotu (jako forma myślenia). W pierwszej mówi się o rzeczach, które nie mogą być pomyślane inaczej tylko jako podmioty; w drugiej zaś n i e o r z e c z a c h, lecz o m y ś l e n i u (odrywającem się od wszelkiego przedmiotu), w którem Ja zawsze służy za podmiot świadomości; stąd w wyniku nie może stać: nie mogę inaczej istnieć tylko jako podmiot; lecz jeno: mogę w myśleniu o mojej egzystencyi użyć siebie tylko za podmiot sądu, — a to jest zdaniem identycznem, które poprostu nic a nic nie wypowiada o sposobie mojego istnienia.

† [Zob. str. 246—270 niniejszej książki].

rzeczy, która może istnieć dla siebie samej jako podmiot, nie zaś jako orzeczenie tylko, nie pociąga jeszcze za sobą wcale przedmiotowej realności, t. j. że niepodobna wiedzieć, czy może mu wogóle przysługiwać jakiś przedmiot, gdyż nie dostrzega się możliwości takiego rodzaju istnienia; że zatem nie daje ono wręcz żadnego poznania. Jeżeli tedy pod nazwą substancyi ma ono wskazywać na przedmiot, który może być dany; jeżeli ma stać się poznaniem: to podstawą jego musi być trwały ogląd, jako nieuchronny warunek przedmiotowej realności pojęcia, mianowicie to, przez co jedynie przedmiot zostaje dany. Otóż w naszym wewnętrznym oglądzie nie mamy zgoła nic trwałego, gdyż Ja—to tylko świadomość mego myślenia; a zatem gdy pozostaniemy przy samem myśleniu, brak nam koniecznego warunku, byśmy mogli pojęcie substancyi, t. j. dla siebie istniejącego podmiotu zastosować do siebie samych jako myślącego jestestwa, a związana z tem pojedyńczość substancyi zupełnie odpada wraz z przedmiotową realnością tego pojęcia i przemienia się w logiczną tylko jakościową jedność samowiedzy w myśleniu wogóle, bez względu na to, czy podmiot jest złożony, czy nie.

Odparcie Mendelssohnowskiego dowodu trwałości duszy.

Ten przenikliwy filozof[54] w zwykłym dowodzie, który ma wykazać, że dusza (jeśli przyznamy, iż jest pojedyńczem jestestwem) nie może przestać istnieć wskutek podzielenia, rychło dostrzegł brak dostatecznej siły, by módz ubezpieczyć jej konieczne trwanie dalsze: możnaby bowiem przyjąć ustanie jej istnienia wskutek znikania. W swoim Fedonie starał się tedy tę znikomość, która byłaby prawdziwem zniszczeniem, oddalić od niej w ten sposób, że przedsięwziął udowodnić, iż jestestwo pojedyńcze nie może wcale przestać istnieć, ponieważ, gdy nie daje się

zgoła mniejszyć, a stąd kolejno tracić cośkolwiek ze swego istnienia, i tak zwolna w nic się przemienić (bo nie ma w sobie wcale części, a więc i wielości także), więc pomiędzy jedną chwilą, w której ono jest, a drugą, w której już go niema, niepodobnaby żadnego znaleźć czasu,—co jest niemożliwe.—Nie rozważył on atoli, że chociaż przyznamy duszy tę pojedyńczą przyrodę, mianowicie, że nie zawiera w sobie wcale rozmaitości obok siebie leżącej, a więc i nie ma wcale wielkości ekstensywnej; to wszakże nie można odmówić jej, tak samo jak któremubądź istnieniu, wielkości intensywnej, t. j. jakiegoś stopnia realności co do wszystkich jej władz, oraz wogóle tego wszystkiego, co się na istnienie składa. Stopień ten może poprzez nieskończenie wiele drobniejszych stopni zmniejszać się i tym sposobem domniemana substancya (rzecz, której trwałość skądinąd nie jest już ustalona), lubo nie przez podzielenie, to przez powolne ubywanie *(remissio)* jej sił (a zatem przez wyczerpanie się [*Elanguescenz*], jeżeli mi wolno użyć tego wyrazu) może w nic się zamienić. Bo nawet świadomość ma zawsze jakiś stopień, który może wciąż maleć,* tak samo więc zdolność bycia świadomym siebie i wszystkie też inne władze.—A więc trwałość duszy, jako przedmiotu jeno zmysłu wewnętrznego, pozostaje niedowiedzioną, a nawet dowieść się nie mogącą, aczkolwiek jej trwałość

* Jasność nie jest świadomością jakiegoś wyobrażenia, jak powiadają logicy; pewien bowiem stopień świadomości, nie wystarczający jednak do przypomnienia czegoś sobie, musi się znajdować nawet w niektórych ciemnych wyobrażeniach, gdyż bez wszelkiej świadomości nie robilibyśmy żadnej różnicy w łączeniu ciemnych wyobrażeń, co przecież czynić zdołamy, mając na uwadze cechy niektórych pojęć (jak np. pojęć o prawie i słuszności, albo jak muzyk, kiedy przy fantazyowaniu bierze wiele nut odrazu). Wtedy wyobrażenie jest jasne, kiedy świadomość wystarcza do uświadomienia różnicy jego od innych. Jeżeli ta wystarcza do odróżnienia, lecz nie do świadomości różnicy, to wyobrażenie trzebaby nazwać jeszcze ciemnem. A zatem jest nieskończenie wiele stopni świadomości aż do jej zniknięcia.

w życiu, gdzie jestestwo myślące (jako człowiek) jest dla siebie zarazem przedmiotem zmysłów zewnętrznych, jasna jest sama przez się; lecz to bynajmniej nie zadawala psychologa rozumowego, który podejmuje się z samych jeno pojęć dowodzić absolutnej trwałości duszy nawet poza życiem.*

* Ci, którzy chcąc utorować drogę dla jakiejś nowej możliwości, sądzą, że dosyć już uczynili, chełpiąc się tem, iż w ich założeniach nie można wykazać żadnej sprzeczności (jakiemi są wszyscy ci, co możliwość myślenia, którego przykład mają tylko przy empirycznych oglądach w życiu ludzkiem, mniemają dostrzegać nawet po jego ustaniu), mogą być wprawieni w wielki kłopot innemi możliwościami, które ani o włos nie są zuchwalszemi. Taką np. jest możliwość podzielenia pojedyńczej substancyi na wiele substancyj, i naodwrót zespolenie (*coalitio*) wielu w jedną pojedyńczą. Bo chociaż podzielność domaga się czegoś złożonego, lecz nie żąda przecież koniecznie czegoś złożonego z substancyj, lecz tylko ze stopni (różnych uzdolnień) tejże samej substancyi. A jak tedy można sobie pomyśleć, że wszystkie siły i władze duszy, nawet świadomość, znikły do połowy, tak jednak iż substancya wciąż jeszcze pozostaje; podobnie można też bez sprzeczności wyobrażać sobie, że i ta wygasła połowa przechowuje się, lecz nie w duszy, tylko pozewnątrz niej; jeno że tu wszystko, co tylko jest w niej realnem, więc ma stopień jakiś, a zatem jej istnienie, tak że nic nie brakuje, zostało przepołowione; pozewnątrz niej tedy wyłoniłaby się osobna substancya. Wielość bowiem, która została podzielona, była już przedtem, lecz nie jako wielość substancyj, lecz każdej realności, jako ilostka istnienia w niej; a jedność substancyi była tylko sposobem bytowania, który przez to podzielenie został jeno przemieniony w wielość substancyj.—Tak samo wiele pojedyńczych substancyj mogłoby znowu spłynąć w jedną, przyczemby nic nie zginęło, prócz tylko mnogości subsystencyi, gdyż jedna zawarłaby w sobie stopień realności wszystkich poprzednich razem, i możeby pojedyńcze substancye, dające nam zjawisko materyi (zaiste nie przez mechaniczny czy chemiczny wpływ na siebie, ale przez jakiś nam nieznany, którego tamten byłby tylko zjawiskiem), za pomocą takiego dynamicznego dzielenia dusz rodzicielskich, jako wielkości intensywnych, zdołały wytworzyć dusze dziecięce, gdy tymczasem tamte naprawiałyby swój ubytek znowuż spłynięciem się z nowym materyałem tegoż samego rodzaju. Daleki jestem od przypisywania takim urojeniom najmniejszej wartości lub ważności; a powyżej wyłożone zasady Analityki dostateczenie zastrzegły, żeby z kategoryj (jak np. substancyi) nie robić innego użytku prócz doświadczalnego. Atoli jeśli racyonalista z samej władzy myślenia, bez jakiegobądź trwałego oglądu, w którymby przedmiot mógł być dany, ma dość śmiałości, by wy-

Otóż jeżeli powyższe nasze zdania, jako ważne dla wszystkich jestestw myślących, weźmiemy tak, jak one wzięte być muszą w psychologii rozumowej jako systemie, t. j. w syntetycznej łączności, i od kategoryi stosunku wraz z twierdzeniem: wszystkie jestestwa myślące są, jako takie, substancyami, cofając się przejdziemy cały ich szereg, aż się zamknie koło: to w końcu spotkamy się z ich egzystencyą, której w tym systemacie, niezależnie od rzeczy zewnętrznych, nie tylko są świadome, lecz ją nawet (co do trwałości, będącej w sposób konieczny cechą substancyi) mogą same z siebie określić. Ale stąd wynika, że w tym właśnie racyonalistycznym systemacie idealizm jest nieunikniony, przynajmniej problematyczny, i jeżeli istnienie rzeczy zewnętrznych nie jest wcale wymagane do określenia naszego własnego w czasie, to całkiem też napróżno przyjmuje się tamto, nie mogąc nigdy dać na nie dowodu.

Jeżelibyśmy natomiast trzymali się postępowania analitycznego, gdzie owo: Ja myślę, będąc zdaniem, zamykającem już w sobie istnienie, tkwi jako dane, mając tedy sposobowość [*Modalität*] za podstawę, i jeżelibyśmy je rozczłonkowali, by poznać treść jego, czy i jak mianowicie to Ja przez nie jedynie określa swe istnienie w przestrzeni lub czasie; toby twierdzenia rozumowej nauki o duszy rozpoczynały się nie od pojęcia jestestwa myślącego wogóle, lecz od jakiejś rzeczywistości, a ze sposobu, w jaki ta zostaje pomyślaną, po oddzieleniu wszystkiego, co jest przytem empirycznem, wywnioskowałoby się to,

tworzyć jestestwo istniejące samo dla siebie, dlatego tylko, że jedność appercepcyi w myśleniu nie pozwala mu na żadne objaśnienie z czegoś złożonego, chociaż lepiejby zrobił, wyznając, że nie potrafi objaśnić możliwości przyrody myślącej: to dlaczegoż materyalista, chociaż tak samo nie może powołać się na doświadczenie dla poparcia swoich możliwości, nie miałby uprawnienia ku podobnemu zuchwalstwu, w posługiwaniu się jego zasadą do wręcz przeciwnego użytku, zachowując jej formalną jedność?

co przysługuje jestestwu myślącemu wogóle, jak widać z następnego wykazu:

1.
Ja myślę,

2. 3.
jako podmiot, jako podmiot pojedyńczy,

4.
jako podmiot identyczny,
w każdym stanie mego myślenia.

Ponieważ tutaj w drugiem zdaniu nie określono, czy ja mogę istnieć i zostać pomyślanym tylko jako podmiot, a nie i jako orzeczenie także jakiegoś innego; więc pojęcie podmiotu wzięto tu tylko logicznie; i pozostaje nieuwydatnionem, czy przezeń ma się rozumieć substancyę czy też nie. W trzeciem jednak zdaniu bezwzględna jedność appercepcyi, pojedyńcze Ja, w wyobrażeniu, do którego się odnosi wszelkie łączenie lub oddzielanie, na jakiem polega myślenie, staje się ważną sama dla siebie, jakkolwiek nic nie orzekłem o właściwości czyli subsystencyi podmiotu. Appercepcya jest czemś realnem a jej jedność już się mieści w jej możliwości. W przestrzeni zaś niema nic realnego, coby było pojedyńczem, gdyż punkty (tworzące jedyną rzecz pojedyńczą w przestrzeni) są-to tylko granice, ale same nie są czemś, co jako część służy do wytworzenia przestrzeni. Stąd tedy wypływa niemożność wyjaśnienia mojej właściwości, jako myślącego jeno podmiotu, z podstaw materyalizmu. Ale ponieważ moje istnienie rozważane jest w pierwszem zdaniu jako dane, gdy nie powiada się: każde myślące jestestwo istnieje (coby orzekało zarazem bezwzględną konieczność, a więc za dużo o nich wypowiadało), lecz tylko: ja istnieję myśląc; jest więc empirycznem i zawiera w sobie możność określenia mojej egzystencyi jedynie co do moich wyobrażeń w czasie. Ale ponieważ znowu potrzebuję ku temu najprzód czegoś trwałego, czego, o ile sam siebie myślę, wewnętrzny ogląd wcale mi

nie daje; więc z tej pojedyńczej samowiedzy niepodobna określić rodzaju bytowania mego, czy istnieję jako substancya, czy jaka przypadłość. A więc, jeśli materyalizm nie nadaje się jako sposób wyjaśnienia egzystencyi mojej, to i spirytualizm również nie wystarcza w tej mierze, a wynikiem tego jest, że my żadnym zgoła sposobem nie zdołamy nic a nic poznać co do właściwości duszy naszej, o ile idzie o możliwość jej odrębnego istnienia wogóle.

Bo też jakże można było wyjść poza doświadczenie (nasz byt w życiu) za pomocą jedni świadomości, którą przecie sami stąd tylko znamy, że jej nieodzownie potrzebujemy do możliwości doświadczenia,—ba, nawet poznanie nasze rozciągnąć na przyrodę wszystkich jestestw myślących wogóle, za pomocą empirycznego, lecz co do wszelakiego rodzaju oglądów nieokreślonego zdania: Ja myślę?

Niema więc wcale psychologii rozumowej jako wykładu nauki [*als Doctrin*], któraby nam dostarczała jakiegoś dopełnienia do poznania samych siebie, lecz jest tylko jako nauka karności [*als Disciplin*], stawiająca rozumowi spekulatywnemu nieprzekraczalne na tem polu granice, z jednej strony, ażeby się nie rzucać na łono bezdusznego materyalizmu, z drugiej zaś—nie ginąć po marzycielsku w bezpodstawnym dla nas w życiu spirytualizmie. Przypomina nam ona raczej, żebyśmy to wzbranianie się rozumu naszego do dawania wścibskim, poza to życie sięgającym pytaniom zaspokajającej odpowiedzi, uznali za daną przezeń wskazówkę, iż należy nasze poznanie siebie od bezowocnej wybujałej spekulacyi zwrócić ku owocnemu praktycznemu zastosowaniu, które, chociaż wciąż się kieruje ku przedmiotowi doświadczenia, naczelne przecież zasady swoje bierze skądś wyżej, i tak określa postępowanie, jakby przeznaczenie nasze sięgało nieskończenie poza kresy doświadczenia, a więc i poza to życie.

Z tego wszystkiego widać, że tylko złe zrozumienie rzeczy dało początek psychologii rozumowej.

Jedność świadomości, będąca podstawą kategoryj, bierze się tutaj za ogląd podmiotu jako przedmiotu, i stosuje się do niego kategoryę substancyi. Ależ ona jest tylko jednością w myśleniu, przez które żaden przedmiot nie zostaje dany, do którego zatem kategorya substancyi, każąca zawsze domyślać się danego oglądu, nie może być zastosowana, więc i ten podmiot nie może być wcale poznany. Podmiot kategoryj przez to, że on je myśli, nie może otrzymać pojęcia o samym sobie, jako o przedmiocie kategoryj, gdyż aby te pomyśleć, musi on za podstawę wziąć swoją czystą samowiedzę, którą właśnie wyjaśnić się miało. Podobnież podmiot, w którym wyobrażenie czasu ma pierwotnie swą podstawę, nie może swego własnego istnienia przez to określić; a jeżeli to być nie może, więc i tamto także jako określenie siebie samego (jako myślącego jestestwa wogóle) nie może być dokonanem przez kategorye.*

---

* Owo: Ja myślę, jest, jak się już powiedziało, zdaniem empirycznem i zawiera w sobie zdanie: Ja istnieję. Nie mogę jednak powiedzieć: Wszystko, co myśli, istnieje, gdyż wtedy przymiot myślenia uczyniłby wszystkie jestestwa, co go posiadają, jestestwami koniecznemi. Stąd też moje istnienie nie może być uważane za wynik ze zdania: ja myślę, jak sądził Kartezyusz (gdyż w takim razie musiałaby poprzedzać przesłanka większa: wszystko, co myśli, istnieje), lecz jest z niem identyczne. Wyraża ono nieokreślony empiryczny ogląd, t. j. spostrzeganie (więc dowodzi, że wrażenie, należące przecie do zmysłowości, jest podstawą tego sądu bytowego[55]), idzie jednak przed doświadczeniem, mającem określić przedmiot spostrzegania za pomocą kategoryi ze względu na czas; a istnienie jeszcze tu nie jest wcale kategoryą, gdyż ta nie odnosi się do przedmiotu danego w sposób nieokreślony, lecz tylko do takiego, o którym ma się jakieś pojęcie, i o którym chcemy wiedzieć, czy też on poza pojęciem istnieje czy nie. Spostrzeżenie nieokreślone znaczy tu tylko coś realnego, które zostało dane i to jedynie dla myślenia wogóle, więc nie jako zjawisko, ani też jako rzecz sama w sobie (*noumenon*), lecz jako coś, co rzeczywiście istnieje i w zdaniu: Ja myślę, zostaje oznaczone jako takie. Bo trzeba zauważyć, że jeśli zdanie: Ja myślę, nazwałem zdaniem empirycznem, to nie chcę powiedzieć przez to, że w zdaniu tem J a jest wyobrażeniem empirycznem; owszem jest

I tak tedy szukane poza granicami możliwego doświadczenia a do najwyższej sprawy ludzkości należące poznawanie przemienia się, o ile miało się je zawdzięczać filozofii spekulatywnej, w omamioną nadzieję. A przecież surowość krytyki, udowadniając zarazem, niemożliwość ustalenia czegoś dogmatycznie o przedmiocie doświadczenia poza granicą doświadczalną, oddaje w tej sprawie niepowszednią usługę rozumowi, bo go tym sposobem ubezpiecza przeciwko wszelkim możliwym twierdzeniom w odwrotnym kierunku, czego nie można dokonać inaczej, jak tylko albo dowodząc swego zdania apodyktycznie, albo też, gdy się to nie uda, odnajdując źródła tej niemożności, które, jeśli się mieszczą w nieuchronnych ograniczeniach rozumu naszego, muszą każdego przeciwnika skłonić do poddania się temuż samemu prawu wyrzeczenia się wszelkich uroszczeń do twierdzenia dogmatycznego.

Jednakże nic a nic się przez to nie traci na uprawnieniu, a nawet konieczności przyjęcia życia przyszłego według zasad złączonego ze spekulatywnym praktycznego użytkowania z rozumu; bo sam jeno spekulatywny dowód i bez tego nigdy nie mógł mieć najmniejszego wpływu na pospolity rozum ludzki. Siedzi on tak na końcu włosa, że nawet szkoła dopóty jeno może go na nim utrzymać, dopóki każe mu się nieustannie kręcić wkółko jak frydze; tak że we własnych jej oczach nie daje on jakiejś trwałej podwaliny, na którejby coś zbudować było można. Dowody zaś, przydatne dla świata, zatrzymują przytem wszystkie swą nienaruszoną wartość, owszem przez usunięcie owych dogmatycznych uroszczeń zyskują na jasności i niewyszukanem przeświadczeniu,

ono czysto umysłowem, gdyż należy do myślenia wogóle. Atoli bez jakiegobądź empirycznego wyobrażenia, dającego tworzywo dla myślenia, nie nastąpiłaby czynność: Ja myślę, a czynnik empiryczny jest jeno warunkiem zastosowania czyli użycia czystej władzy umysłowej.

odprawiając rozum do właściwej mu dziedziny, mianowicie do porządku celów, będącego też porządkiem przyrody; a rozum wówczas jako władza zarazem praktyczna sam w sobie, nie będąc skrępowany warunkami przyrody, uprawniony jest do rozszerzenia porządku celów a z nim i naszej własnej egzystencyi poza granice doświadczenia i życia. Sądząc według analogii z przyrodą jestestw żyjących na tym świecie, o których rozum koniecznie jako zasadę przyjąć musi, że w nich niepodobna znaleźć żadnego narządu, żadnej władzy, żadnego popędu, słowem niezbędnego lub niezastosowanego do użytku, więc nic niecelowego, lecz wszystko dokładnie dostrojone do swego przeznaczenia w życiu,—człowiek, który sam jeden tylko może przecie w sobie zawierać ostateczny cel tego wszystkiego, musiałby być jedynem stworzeniem, stanowiącem w tej mierze wyjątek. Jego bowiem uzdolnienia przyrodzone, nie tylko co do talentów i popędów ku ich wykonywaniu, lecz przedewszystkiem moralne w nim prawo wybiegają tak daleko poza wszelki pożytek i korzyść, jakąby mógł z nich wyciągnąć w tem życiu, że owo ostatnie, [prawo moralne] uczy cenić ponad wszystko samą jeno świadomość uczciwości usposobienia, pomimo braku wszelkich korzyści, nawet chociażby bez cienia sławy pozgonnej; i człowiek czuje się wewnętrznie do tego powołanym, by postępowaniem swojem na tym świecie, wyrzekając się wielu korzyści, wyrobić się na obywatela godnego żyć na innym świecie, jaki ma w idei. Ten potężny, nigdy odeprzeć się nie dający argument, w towarzystwie nieustannie zwiększającego się poznania celowości we wszystkiem, co przed sobą widzimy, i wglądania w niezmierzoność stworzenia, a więc i uświadomienia pewnej nieograniczoności w możliwem rozszerzeniu wiedzy naszej, wraz z odpowiednim temu popędem,—pozostanie nam zawsze, chociaż musimy wyznać, że koniecznego trwania egzystencyi naszej nie

zdołamy wymiarkować z samego jeno teoretycznego poznania siebie samych.

Zamknięcie rozbioru paralogizmu psychologicznego.

Złuda dyalektyczna w psychologii rozumowej polega na zmieszaniu idei rozumu (czystej umysłowości) z nieokreślonem w całej pełni pojęciem myślącego jestestwa wogóle. Myślę samego siebie dla jakiegoś możliwego doświadczenia, wcale jeszcze nie mając na względzie jakiegobądź rzeczywistego doświadczenia, i wnioskuję stąd, że będę mógł być świadomym swego istnienia także poza doświadczeniem i jego empirycznemi warunkami. A zatem mieszam możliwą abstrakcyę mojego empirycznie określonego istnienia z rzekomą świadomością jakiegoś oderwanie [odrębnie] możliwego istnienia mojej myślącej jaźni, i mniemam, że czynnik substancyalny we mnie poznaję jako podmiot transcendentalny, kiedy mam w myślach tylko jedność świadomości, stanowiącą podstawę wszelkiego określenia, jako gołej formy poznania.

Zagadnienie objaśnienia związku duszy z ciałem nie należy właściwie do tej psychologii, o której tu mówimy, gdyż ona zamierza sobie udowodnić osobowość duszy nawet poza granicą owego obcowania (po śmierci), a więc jest we właściwem rozumieniu transcendentną, chociaż się zajmuje przedmiotem doświadczenia, lecz o tyle jeno, o ile przestaje być przedmiotem doświadczenia. Jednakże i na to można dać dostateczną odpowiedź według naszego zapatrywania. Trudność, zagadnieniem tem wywołana, polega, jak wiadomo, na przyjętej zgóry niejednorodności przedmiotu zmysłu wewnętrznego (duszy) z przedmiotami zmysłów zewnętrzych, gdyż tamtemu tylko czas, a tym i przestrzeń także przynależy jako formalny warunek ich oglądu. Jeżeli jednak zważymy, że przedmioty obu rodzajów nie

różnią się w tem od siebie wewnętrznie, lecz tylko o tyle, o ile jedno drugiemu zewnętrznie się zjawia, że więc to, co jest podstawą zjawiska materyi, jako rzecz sama w sobie, może też nie koniecznie jest tak niejednorodne; to trudność owa znika, a pozostaje ta tylko, jakim sposobem wogóle możliwem jest obcowanie [wspólność] substancyj; a rozwiązanie tej trudności leży całkiem poza polem psychologii, a nawet, jak to czytelnik łatwo osądzi po tem, co się powiedziało w Analityce o siłach zasadniczych i władzach, bez żadnej wątpliwości poza polem wszelkiego poznania ludzkiego.

UWAGA OGÓLNA

dotycząca przejścia od psychologii rozumowej do kosmologii.

Zdanie: Ja myślę, albo: Ja istnieję myśląc, jest zdaniem empirycznem. A takiemu zdaniu służy za podstawę ogląd empiryczny, więc i pomyślany przedmiot jako zjawisko; a tak wydaje się, jakoby według teoryi naszej dusza całkowicie, nawet w myśleniu, przemieniała się w zjawisko, i jakoby tym sposobem nawet świadomość nasza, jako złuda tylko, obracała się istotnie w niwecz.

Myślenie, wzięte samo przez się, jest tylko czynnością logiczną, więc jedynie samorzutnością łączenia rozmaitości możliwego jeno oglądu, i nie wystawia bynajmniej podmiotu świadomości za zjawisko, wprost dlatego, że wcale nie ma na względzie rodzaju oglądu, czy ten jest zmysłowy, czy umysłowy. Przez to nie wyobrażam sobie samego siebie, ani jakim jestem, ani jakim się dla siebie zjawiam, lecz myślę siebie tylko jak każdy przedmiot wogóle, kiedy nie zważam na rodzaj jego oglądu. Jeżeli tu wyobrażam siebie jako podmiot myśli, lub też jako powód [*Grund*] myślenia, to te sposoby wyobraża-

nia nie znaczą bynajmniej kategoryj substancyi lub przyczyny, gdyż te są owemi czynnościami myślenia (sądzenia), zastosowanemi już do naszego zmysłowego oglądu, któreby zaiste były wymagane, gdybym chciał poznawać siebie. Otóż ja chcę zostać świadomym siebie tylko jako myślącego; jak moja własna jaźń jest dana w oglądzie, to odkładam na bok, a wówczas mogłaby ona być dla mnie, który myślę, lecz nie o ile myślę, zjawiskiem tylko; w świadomości mojej jaźni przy samem jeno myśleniu jestem samemże jestestwem, od którego mi wszakże przez to nic jeszcze nie zostaje danem do myślenia.

Zdanie zaś: Ja myślę, o ile powiada toż samo, co: Ja istnieję myśląc, nie jest już tylko czynnością logiczną, lecz określa podmiot (będący tedy równocześnie przedmiotem) pod względem istnienia i nie może się ukazać bez zmysłu wewnętrznego, którego ogląd dostarcza nam zawsze przedmiotu nie jako rzeczy samej w sobie, lecz tylko jako zjawiska. W niem tedy mieści się już nie tylko goła samorzutność myślenia, lecz także bierna wrażliwość oglądania; t. j. myślenie o mnie samym zastosowanem zostało do empirycznego oglądu podmiotu tegoż samego. W tym tedy oglądzie musiałaby myśląca jaźń szukać warunków stosowania swych logicznych czynności do kategoryj substancyi, przyczyny i t. d., ażeby się jako przedmiot sam w sobie nie tylko oznaczyć za pomocą Ja, lecz także określić rodzaj swego istnienia, t. j. uznać siebie za noumenon; to jednak jest niemożliwe, gdyż wewnętrzny empiryczny ogląd jest zmysłowy i nie dostarcza nic innego prócz danych [*data*] zjawisa, które przedmiotowi czystej świadomości nie może udzielić żadnej wiedzy o jego odrębnem istnieniu, lecz tylko być pomocą dla doświadczenia.

Przypuściwszy atoli, że znajdzie się kiedyś, nie w doświadczeniu, lecz w pewnych (nie logicznych jeno prawidłach, lecz) a priori ustalonych, naszego

istnienia dotyczących prawach czystego użytkowania z rozumu, powód do uznania siebie całkiem a priori za prawodawców ze względu na własne istnienie nasze, samo to istnienie nawet określających;—toby się odkryło przez to taką samorzutność, któraby naszą rzeczywistość określić zdołała, nie potrzebując ku temu warunków oglądu empirycznego; i tu-byśmy się przeświadczyli, że w świadomości istnienia naszego zawiera się a priori coś, co może posłużyć do określenia naszej zmysłowo tylko wciąż dającej się określić egzystencyi, także w odniesieniu do świata myślnego (zaiste pomyślanego jeno), a to ze względu na pewną władzę wewnętrzną.

Ale to żadną miarą w niczem a w niczem nie popchnęłoby dalej wszelkich prób w psychologii rozumowej. Owa bowiem cudna władza, którą mi objawia dopiero świadomość ducha moralnego, da mi wprawdzie zasadę określenia mojej egzystencyi, i to czysto umysłową; ale z jakiemi orzeczeniami? Nie innemi wcale, tylko takiemi, jakie muszą mi być dane w oglądzie zmysłowym. I tak dostałbym się znowuż tam, gdzie byłem w psychologii rozumowej; mianowicie potrzebowałbym nieodzownie oglądów zmysłowych, by moim pojęciom rozsądkowym, substancyi, przyczynie i t. d., mocą których jedynie mogę mieć poznanie siebie samego, zapewnić znaczenie; a te oglądy nigdy nie zdołają mię wynieść poza pole doświadczenia. Jednakże byłbym przecie uprawniony pojęcia te ze względu na użytek praktyczny, zwrócony snadź zawsze na przedmioty doświadczenia, rozciągnąć zgodnie z analogicznem znaczeniem w użytku teoretycznym, na wolność i jej podmiot, rozumiejąc przez to logiczne jedynie czynności podmiotu i orzeczenia, powodu i następstwa, stosownie do których działania czyli skutki według swych praw tak określone zostają, że mogą być zarazem wyjaśnione prawami przyrodzonemi, zawsze zgodnie z kategoryami substancyi i przyczyny, aczkolwiek wy-

pływają z całkiem innej zasady naczelnej. Musiało się to powiedzieć jeno dla zapobieżenia złemu zrozumieniu, na jakie łatwo się wystawia nauka o naszem oglądaniu siebie samych, jako zjawiska. W dalszym ciągu nastręczy się sposobność zrobienia stąd użytku.

Drugiej księgi Dyalektyki transcendentalnej

ODDZIAŁ DRUGI.

Antynomia czystego rozumu.

We wstępie do tej części dzieła naszego wykazaliśmy, że wszelka złuda transcendentalna czystego rozumu polega na wnioskach dyalektycznych, których wzorzec daje do rąk logika w trzech formalnych rodzajach wniosków rozumowych wogóle, tak jak kategorye znajdują swój logiczny wzorzec w czterech funkcyach sądów wszelakich. Pierwszy rodzaj tych rozumkujących wniosków dotyczył bezwarunkowej jedności warunków podmiotowych co do wszelkich wyobrażeń wogóle (podmiotu czyli duszy), odpowiadając wnioskom rozumowym stanowczym, których przesłanka większa, jako zasada naczelna, wypowiada odnoszenie się jakiegoś orzeczenia do jakiegoś podmiotu. Drugi rodzaj dowodzenia dyalektycznego, według analogii z wnioskami rozumowemi hipotetycznemi, treścią swą uczyni tedy bezwarunkową jedność warunków przedmiotowych w zjawisku; tak jak trzeci rodzaj, który ukaże się w następnym oddziale, ma za temat bezwarunkową jedność warunków przedmiotowych możliwości przedmiotów wogóle.

Dziwna atoli, że paralogizm transcendentalny wywołał złudę jednostronną tylko co do idei o podmiocie myślenia naszego, a dla podtrzymania twierdzenia odwrotnego nie daje się z pojęć rozumowych

wywieść pozór by-najmniejszy. Wyższość jest tu całkowicie po stronie pneumatyzmu, choć on nie może się zaprzeć wady dziedzicznej, że pomimo wszelkich przyjaznych sobie pozorów w ogniowej próbie krytyki poprostu w parę się rozwiewa.

Całkiem inaczej się dzieje, gdy zastosujemy rozum do przedmiotowej syntezy zjawisk, gdzie zamyśla on wprawdzie swoją zasadę bezwarunkowej jedności z łudzącemi pozorami uczynić ważną, lecz niebawem w takie się plącze sprzeczności, że musi od swych żądań w zakresie kosmologicznym odstąpić.

Tu mianowicie ukazuje się nowe zjawisko rozumu ludzkiego: oto całkiem naturalna antytetyka, co do której nikt nie potrzebuje szperać, sztucznych szukając kruczków, lecz w którą rozum popada sam przez się i to nieuchronnie, i przez to zabezpieczonym wprawdzie zostaje od drzemki urojonego przeświadczenia, wywoływanej złudą jednostronną tylko, ale zarazem bierze go pokusa albo oddania się sceptycznej beznadziejności, lub też chwycenia się uporu dogmatycznego, sztywno opierając głowę o pewne twierdzenia i ani posłuchu udzielając, ani sprawiedliwości oddając dowodzeniom strony przeciwnej. Jedno i drugie jest śmiercią zdrowej filozofii; chociaż tamto mogłoby się bądźcobądź nazwać jeszcze eutanazyą [=szczęśliwym, łagodnym zgonem] czystego rozumu.

Zanim uwidocznimy sceny rozterki i spustoszeń, jakie powoduje ten spór praw (antynomia) czystego rozumu,[56] przedstawimy niektóre roztrząsania, mogące objaśnić i usprawiedliwić metodę, jaką się posługujemy w obrobieniu przedmiotu naszego. Wszystkie idee transcendentalne, o ile dotyczą bezwzględnej całkowitości syntezy zjawisk, nazywam pojęciami o świecie [*Weltbegriffe*], częścią z powodu tej właśnie bezwarunkowej całkowitości, na której polega także pojęcie całości świata, będące również ideą tyl-

ko, częścią dlatego, że się one rozciągają jedynie na syntezę zjawisk, a więc na empiryczną, gdy przeciwnie bezwzględna całkowitość w syntezie uwarunkowania wszystkich możliwych rzeczy wogóle, wywoła ideał czystego rozumu, całkiem różny od pojęcia o świecie, chociaż się do niego odnosi. Stąd, jak paralogizmy czystego rozumu założyły grunt pod psychologię dyalektyczną; tak antynomia czystego rozumu postawi przed oczy transcendentalne zasady domniemanej czystej (rozumowej) kosmologii, nie po to, ażeby ją uznać za ważną i sobie przyswoić, lecz, jak to zapowiada nazwa sporu rozumu, by ją jako ideę, nie dającą się pogodzić ze zjawiskami, wystawić w jej oślepiającej, lecz fałszywej złudzie.

Antynomii czystego rozumu

ROZDZIAŁ PIERWSZY.

Systemat idej kosmologicznych.

Otóż ażeby te idee módz wymienić według jakiejś zasady ze ścisłością systematyczną, musimy zauważyć najprzód, że z rozsądku tylko mogą wyłaniać się czyste i transcendentalne pojęcia, że rozum właściwie nie płodzi żadnego zgoła pojęcia, jeno wciąż oswobadza pojęcie rozsądkowe od nieuniknionych ograniczeń możliwego doświadczenia, i usiłuje go zatem rozszerzyć poza granice empiryi, lecz i w powiązaniu z nią. Dokonywa tego, domagając się dla jakiegoś danego czynnika uwarunkowanego bezwzględnej całkowitości po stronie warunków (pod któremi rozsądek poddaje syntetycznej jedni wszystkie zjawiska) i czyniąc przez to kategoryę ideą transcendentalną, aby nadać bezwzględną zupełność syntezie empirycznej przeciągnięciem jej aż do

czynnika bezwarunkowego (którego nigdy nie napotyka się w doświadczeniu, lecz tylko w idei). Rozum domaga się tego na tej zasadzie: jeżeli dany jest czynnik uwarunkowany, to dana jest także cała suma warunków, a więc czynnik wprost bezwarunkowy, przez który tamten jedynie stawał się możliwy. A więc idee transcendentalne będą najprzód właściwie kategoryami, tylko rozszerzonemi do bezwarunkowości, i można je będzie ułożyć w wykaz, według rubryk kategoryj uporządkowany. Powtóre, nie wszystkie atoli kategorye nadadzą się ku temu, lecz te jeno, w których synteza tworzy szereg i to szereg wzajem sobie podporządkowanych (nie spółrzędnych) warunków czynnika uwarunkowanego. Bezwzględnej całkowitości domaga się rozum o tyle jedynie, o ile ona dotyczy wstępującego szeregu warunków danego czynnika uwarunkowanego, a więc nie wtedy, gdy jest mowa o zstępującej linii następstw, ani też o zbiorowisku [*Aggregat*] spółrzędnych warunków do tych następstw. Bo warunki ze względu na dany czynnik uwarunkowany są już zgóry przyjęte i wraz z nim trzeba je uważać za dane; gdy tymczasem, ponieważ następstwa nie umożliwiają swoich warunków, lecz owszem każą się ich domyślać, można się w przechodzeniu do następstw (czyli w zstępowaniu od danego warunku do czynnika uwarunkowanego) nie troszczyć się, czy szereg się kończy lub nie; a wogóle pytanie co do ich całkowitości nie jest zgoła założeniem rozumu. I tak czas całkiem upłyniony aż do danej chwili jawi się nam w myśli jako dany (chociaż nie potrafimy go określić). Ale co się tyczy przyszłego, ponieważ nie stanowi warunku dostania się do teraźniejszości, więc jest dla pojmowania tejże, zupełnie obojętny, cokolwiek zechcemy utrzymywać o tym czasie, czy ma kiedyś ustać czy też biedz w nieskończoność. Niech będzie

szereg *m*, *n*, *o*, gdzie *n* dano nam jako uwarunkowany względem *m*, lecz zarazem jako warunek względem *o;* niech szereg idzie w górę od uwarunkowanego *n* do *m* (*l*, *k*, *i* i t. d.), oraz w dół od warunku *n* do uwarunkowanego *o* (*p*, *q*, *r* i t. d.); to muszę pierwszy szereg przyjąć, aby uważać *n* za dane, a *n* według rozumu (całkowitości warunków) możliwem jest tylko za pośrednictwem owego szeregu; jego atoli możliwość nie polega na szeregu następnym: *o*, *p*, *q*, *r*, który zatem może być uważany nie za dany, lecz tylko za *dabilis* [=mogący być danym].

Syntezę szeregu po stronie warunków, więc od tego, co jest najbliższy danego zjawiska, do coraz dalszych warunków, nazwę cofającą się [odwrotową, *regressive*]; tę zaś, która na stronie czynnika uwarunkowanego idzie od najbliższego następstwa do coraz dalszych, postępującą [postępową, *progressive*] syntezą. Pierwsza wchodzi *in antecedentia* [=w rzeczy poprzedzające], druga—*in consequentia* [=w rzeczy wynikające]. Kosmologiczne tedy idee zajmują się całkowitością syntezy odwrotowej i wchodzą *in antecedentia*, nie zaś *in consequentia*. Jeżeli dzieje się to drugie, to jest dowolnem i nie koniecznem zagadnieniem czystego rozumu, gdyż do zupełnego pojmowania tego, co jest dane w zjawisku, potrzebujemy zaiste powodów, lecz nie następstw.

Chcąc zaś według wykazu kategoryj sporządzić wykaz idej, weźmiemy najpierw dwie pierwotne ilostki *(quanta)* wszelkiego naszego oglądu, czas i przestrzeń. Czas jest sam w sobie szeregiem (i formalnym warunkiem wszelkich szeregów), a stąd należy w nim wyróżnić a priori, ze względu na jakąś daną teraźniejszość, *antecedentia* jako warunki (przeszłość) i *consequentia* (przyszłość). A zatem idea transcendentalna bezwzględnej całkowitości szeregu warunków co do danego czynnika uwarunkowanego rozciąga się tylko na cały czas miniony. Według idei ro-

zumu cały ubiegły czas, warunek danej chwili, pomyślanym zostaje koniecznie jako dany. A co się tyczy przestrzeni, to niema w niej samej w sobie żadnej różnicy między postępem i odwrotem, gdyż tworzy ona zbiorowisko [*Aggregat*], lecz nie szereg; jej bowiem części wszystkie są równocześnie. Chwilę obecną ze względu na czas ubiegły uważać tylko mogłem za uwarunkowaną, lecz nigdy za jego warunek, gdyż ta chwila wyłania się dopiero wskutek upłynionego czasu (a raczej wskutek przepływania czasu poprzedzającego). Ale ponieważ części przestrzeni nie są sobie podporządkowane, lecz spółrzędne, więc jedna część nie jest tu warunkiem możliwości części drugiej, i nie wytwarza, jak czas, sama w sobie szeregu. Atoli synteza rozmaitych części przestrzeni, pozwalająca nam ją ująć, jest przecież kolejną, odbywa się zatem w czasie i zawiera w sobie szereg. A ponieważ w tym szeregu zebranych przestrzeni (np. stóp w pręcie) od jakiejś danej do domyślonej następnie, zawsze są warunkiem granicy obszarów poprzednich; więc mierzenie przestrzeni trzeba także uważać za syntezę szeregu warunków względem jakiegoś danego czynnika uwarunkowanego, tylko że strona warunków sama w sobie nie różni się od strony, po której się znajduje czynnik uwarunkowany, a zatem *regressus* i *progressus* w przestrzeni wydają się jednakowemi. Ponieważ wszelako jedna część przestrzeni nie zostaje dana przez drugą, lecz tylko ograniczoną, więc musimy każdą ograniczoną przestrzeń o tyleż uważać za uwarunkowaną, każącą się domyślać innej przestrzeni jako warunku granicy swojej—i tak wciąż. Ze względu na ograniczanie jest zatem pochód w przestrzeni także odwrotem [*regressus*], a idea transcendentalna bezwzględnej całkowitości syntezy w szeregu warunków dotyczy również przestrzeni, i mogę pytać zarówno o bezwzględną całkowitość zjawiska w przestrzeni, jak o całko-

witość w ubiegłym czasie. Ale czy gdziekolwiek możliwa jest na to odpowiedź, to dopiero określić się da w przyszłości.

Powtóre, realność w przestrzeni, t. j. materya, jest czynnikiem uwarunkowanym, którego wewnętrznemi warunkami są jej części, a części tych części odleglejszemi warunkami, tak że tutaj zachodzi odwrotowa synteza, a jej bezwzględna całkowitość wymagana jest przez rozum: nie można osiągnąć jej inaczej, jak przez zupełne podzielenie, mające ten skutek, że realność materyi przemienia się w nic, albo przynajmniej w coś takiego, co już nie jest materyą, mianowicie w pojedyńczość [*das Einfache*]. A więc i tutaj jest szereg warunków i pochód ku czynnikowi bezwarunkowemu.

Potrzecie, co się tyczy kategoryj realnego stosunku między zjawiskami, to kategorya substancyi wraz ze swemi przypadłościami nie nadaje się do idei transcendentalnej; t. j. rozum nie ma wcale powodu iść co do niej odwrotowo ku warunkom. Przypadłości bowiem (o ile przynależą do jednolitej substancyi) są sobie spółrzędne i nie tworzą szeregu. Ze względu więc na substancyę nie są one jej właściwie podporządkowane, lecz tylko są sposobem istnienia samejże substancyi. Coby tutaj mogło się jeszcze wydawać ideą rozumu transcendentalnego, to chyba pojęcie czynnika substancyalnego. Ale ponieważ ten nic innego nie oznacza jeno pojęcie o przedmiocie wogóle, nie przestającym istnieć, o ile przez nie pomyślimy sam jeno podmiot transcendentalny bez wszelkich orzeczeń, a tu mówimy jedynie o czynniku bezwarunkowym w szeregu zjawisk: to jasnem jest, że substancyalność nie może tworzyć żadnego w nim członа. Toż samo stosuje się także do substancyj we wspólności, będących zbiorowiskami tylko i nie mających wcale wykładnika szeregu jakiegoś, gdyż nie są podporządkowane sobie jako

warunki swojej możliwości, co można było powiedzieć o przestrzeniach, których granice nigdy nie są określone same w sobie, lecz zawsze jeno przez inną przestrzeń. Pozostaje więc tylko kategorya przyczynowości, przedstawiająca szereg przyczyn danego skutku, gdzie można od tego ostatniego [skutku], jako czynnika uwarunkowanego, wstępować ku tamtym, jako warunkom, i odpowiedzieć na pytanie rozumu.

Poczwarte, pojęcia możliwości, rzeczywistości i konieczności nie prowadzą do żadnego szeregu, chyba o tyle, że przypadkowość w istnieniu musi być zawsze uważana za uwarunkowaną i według prawidła rozsądku wskazuje na warunek, który koniecznie prowadzi do wskazania warunku wyższego, dopóki rozum w całkowitości tego szeregu nie odnajdzie czynnika bezwarunkowo koniecznego.

Niema zatem więcej nad cztery idee kosmologiczne, wedle czterech rubryk kategoryj, jeśli uwydatni się te, które koniecznie wiodą za sobą szereg w syntezie rozmaitości:

1.
Bezwzględna zupełność
złożenia
danej całostki wszystkich zjawisk.

2.
Bezwzględna zupełność
podzielenia
danej całostki w zjawisku.

3.
Bezwzględna zupełność
powstawania
zjawiska wogóle.

4.
Bezwzględna zupełność
zależności istnienia
czynnika zmiennego w zjawisku.

Trzeba tu nadmienić najpierw, że idea bezwzględnej całkowitości dotyczy poprostu tylko wykładu zjawisk, a więc nie czystego pojęcia rozu-

mowego o całości rzeczy wogóle. Uważa się tu zatem zjawiska za dane, a rozum żąda całkowitej zupełności warunków możliwości ich, o ile te tworzą szereg, a więc żąda wręcz (t. j. w całym zakresie) zupełnej syntezy, wedle której możnaby wyłożyć zjawisko stosownie do praw rozsądkowych.

Powtóre, rozum poszukuje właściwie tylko czynnika bezwarunkowego w tej szeregowo i to w sposób odwrotowy prowadzonej syntezie warunków, jakoby zupełności w szeregu przesłanek, które wzięte razem już nie każą przypuszczać żadnej dalszej. Ten czynnik bezwarunkowy jest tedy zawarty zawsze w bezwzględnej całkowitości szeregu, jeżeli ją sobie wystawimy w wyobraźni. Atoli ta wręcz zupełna synteza jest znowuż ideą tylko; nie można bowiem wiedzieć, przynajmniej zgóry, czy ona możliwą jest także wobec zjawisk. Kiedy sobie wyobrażamy wszystko mocą jedynie czystych pojęć rozsądkowych, bez uwarunkowania zmysłowym oglądem, to można wprost powiedzieć, że do jakiegoś danego czynnika uwarunkowanego danym jest również cały szereg podporządkowanych sobie wzajem warunków; gdyż tamten dany jest przez te jedynie. Lecz w zjawiskach napotykamy odrębne ograniczenie co do sposobu, w jaki warunki zostają dane, mianowicie przez kolejną syntezę rozmaitych szczegółów oglądu, która w odwrotowym kierunku [*regressus*] ma być zupełną. Czy ta zupełność możliwą jest zmysłowo, to jeszcze zagadka. Idea atoli tej zupełności spoczywa przecie w rozumie, bez względu na możliwość czy niemożliwość powiązania z nią zupełnie zgodnych pojęć empirycznych. A ponieważ w bezwzględnej całkowitości syntezy odwrotowej rozmaitych szczegółów zjawiska (wedle wskazówki kategoryj, przedstawiających ją jako szereg warunków do czegoś danego uwarunkowanego) mieści się koniecznie czynnik bezwarunkowy, choćby się nie rozstrzygało, czy i jak można całkowitość tę osiągnąć: więc rozum

obiera tu drogę wyjścia z idei całkowitości, lubo za cel ostateczny ma właściwie czynnik bezwarunkowy czy to całego szeregu, czy jakiejś jego części.

Ten czynnik bezwarunkowy można więc sobie pomyśleć, albo jako polegający tylko na całym szeregu, w którymby zatem wszystkie bez wyjątku człony były uwarunkowane a tylko ich całość wręcz-bezwarunkową; a wtedy odwrót [*regressus*] zowie się nieskończonym; albo też czynnik bezwzględnie bezwarunkowy jest częścią jeno szeregu, której reszta członów tegoż jest podporządkowana, ale ona sama nie zależy od żadnego innego warunku.* W pierwszym wypadku szereg *a parte priori* jest bez granic (bez początku), t. j. nieskończony, a chociaż całkiem dany, odwrót w nim jednak nigdy ukończyć się nie może i tylko *potentialiter* [=jako możność] może być nazwany nieskończonym. W drugim wypadku jest coś pierwszego w szeregu, co się nazywa względnie do upłynionego czasu początkiem świata, względnie do przestrzeni granicą świata, względnie do części całości danej w swoich granicach pojedyńczością, względnie do przyczyn absolutną samodzielnością (wolnością), względnie do istnienia rzeczy zmiennych absolutną koniecznością przyrodzoną.

Mamy dwa wyrażenia: świat i przyroda, spływające z sobą niekiedy w jedno. Pierwsze oznacza matematyczną całość wszystkich zjawisk i całkowitość jej syntezy, zarówno w wielkich jak i małych rzeczach, t. j. zarówno w rozwijaniu się jej przez

* Bezwzględna całość szeregu warunków do jakiego danego czynnika uwarunkowanego jest zawsze bezwarunkową, gdyż poza nią niema już warunków, co do których tenże mógłby być uwarunkowany. Lecz ta bezwzględna całość takiego szeregu jest jeno ideą, a raczej pojęciem problematycznem, którego możliwość trzeba zbadać i to w odniesieniu do sposobu, w jaki czynnik bezwarunkowy, jako właściwa idea transcendentalna, o którą idzie, zawrzeć się w niem zdoła.

składanie, jak i przez dzielenie. Ten sam atoli świat nazywany też bywa przyrodą,* o ile go rozpatrujemy jako całość dynamiczną i nie zważamy na zbiorowiska [*Aggregation*] w przestrzeni i czasie, by go wytworzyć jaką pewną wielkość, lecz na jedność w istnieniu zjawisk. Wówczas warunek tego, co się dzieje, nazywa się przyczyną, a bezwarunkowa przyczynowość przyczyny w zjawisku—wolnością; zawarunkowana zaś zowie się w ciaśniejszem rozumieniu—przyczyną przyrodzoną. Czynnik uwarunkowany w istnieniu wogóle zowie się przypadkowym, a czynnik bezwarunkowy—koniecznym. Bezwarunkowa konieczność zjawisk może się nazwać koniecznością przyrodzoną.

Idee, któremi się obecnie zajmujemy, nazwałem powyżej ideami kosmologicznemi, częścią dlatego, że przez świat rozumiemy ogół wszystkich zjawisk, a idee nasze także zwracają się tylko do czynnika bezwarunkowego wśród zjawisk; częścią zaś dlatego, że wyraz świat, w rozumieniu transcendentalnem, oznacza bezwzględną całkowitość ogółu rzeczy istniejących, a my uwagę naszą kierujemy jedynie na zupełność syntezy (aczkolwiek właściwie tylko w odwrocie ku warunkom). Pomnąc na to, że prócz tego wszystkie te idee są transcendentne, i chociaż co do rodzaju nie sięgają poza przedmiot, t. j. poza zjawiska, lecz mają tylko do czynienia ze światem zmysłowym (nie z *noumenami*); posuwają jednak syntezę aż do takiego stopnia, który przekracza wszelkie możliwe doświadczenie: to mojem zdaniem można

* Przyroda, wzięta przymiotnikowo (*formaliter*), oznacza łączność określeń pewnej rzeczy, wedle wewnętrznej zasady przyczynowości. Natomiast rzeczownikowo (*materialiter*) przez przyrodę rozumiemy ogół zjawisk, o ile te, mocą wewnętrznej zasady przyczynowości, stale się łączą ze sobą. W pierwszem znaczeniu mówi się o przyrodzie [przyrodzeniu] materyi płynnej, ognia i t. d. i używa się tego wyrazu przymiotnikowo; przeciwnie, gdy się mówi o rzeczach przyrody, to ma się na myśli jakąś stale istniejącą całość.

je wszystkie bardzo stosownie nazwać pojęciami o świecie. Ze względu na różnicę bezwarunkowości matematycznej i dynamicznej, ku której zmierza odwrót [*regressus*], nazwałbym dwa pierwsze w ciaśniejszem znaczeniu pojęciami o świecie (o świecie na wielki i na mały rozmiar); dwa drugie zaś transcendentnemi pojęciami o przyrodzie. To wyróżnienie jak na teraz nie ma szczególnej doniosłości, lecz w dalszym ciągu może jej nabrać.

Antynomii czystego rozumu

ROZDZIAŁ DRUGI.

Antytetyka czystego rozumu.

Jeżeli tetyką[57] jest każdy ogół twierdzeń dogmatycznych, to ja przez antytetykę rozumiem nie dogmatyczne utrzymywanie odwrotnego zdania, lecz spór pozornie dogmatycznych poznań (*thesis cum antithesi*), chociaż żadnemu z nich nie przyznaje się szczególniejszego prawa do uznania. Antytetyka nie zajmuje się tedy wcale jednostronnemi zapatrywaniami, lecz tylko roztrząsa ogólne poznania rozumu według ich wzajemnego względem siebie przeciwieństwa i wedle przyczyn tegoż. Antytetyka transcendentalna jest badaniem antynomii czystego rozumu, jej przyczyn i wyniku. Kiedy rozumem naszym posługujemy się, użytkując z zasad rozsądkowych, nie tylko co do przedmiotów doświadczenia, lecz ośmielając się rozciągnąć je poza granice tegoż; to wyłaniają się rozumkujące twierdzenia, które nie mogą w doświadczeniu ani potwierdzenia oczekiwać, ani odparcia obawiać się, i z których każde nie tylko samo w sobie nie mieści sprzeczności, lecz nawet w przy-

rodzie rozumu odnajduje warunki konieczności swojej, tylko że nieszczęściem przeciwtwierdzenie ma po swej stronie równie ważne i konieczne podstawy utrzymania się przy swojem.

Pytania, jakie się w sposób naturalny nastręczają wobec takiej dyalektyki czystego rozumu, są następne: 1. Przy jakich to właściwie zdaniach czysty rozum nieuchronnie wystawia się na antynomię? 2. Od jakich przyczyn zależy ta antynomia? 3. Czy i jakim sposobem rozum mimo to wśród tego przeciwieństwa ma drogę otwartą ku pewności?

Dyalektyczne twierdzenie czystego rozumu winno więc mieć w sobie tę cechę wyróżniającą je od wszelkich zdań sofistycznych, że nie dotyczy jakiegoś samowolnego pytania, które się zadaje w bylejakim jeno zamiarze, lecz takiego, z którem zetknąć się musi koniecznie w swoim pochodzie każdy rozum ludzki; a powtóre, winno ono wraz ze swojem przeciwtwierdzeniem mieć za sobą nie tylko jakiś sztuczny pozór, wnet znikający, gdy się weń wpatrzymy, lecz wywierać przyrodzoną i nieuchronną złudę, która wtedy nawet, gdy się już na jej podejściu poznamy, wciąż jeszcze omamia, chociaż nie oszukuje, a więc może być wprawdzie uczyniona nieszkodliwą, nigdy jednak zniweczoną.

Taka nauka dyalektyczna odnosić się będzie nie do jedni rozsądkowej w pojęciach doświadczalnych, lecz do jedni rozumowej w samych tylko ideach, której warunek,—ponieważ ona, jako synteza wedle prawideł, ma się najprzód zgadzać [*congruiren*] z rozsądkiem, równocześnie jednak, jako bezwzględna ich jedność—z rozumem,—jeżeli będzie zupełnie zgodny [*adäquat*] z jednią rozumową, to się okaże za wielkim dla rozsądku, a jeżeli odpowie rozsądkowi, to się okaże za małym dla rozumu; z czego tedy musi powstać spór, którego niepodobna uniknąć, choćby się nie wiem co robiło.

Te rozumkujące zapatrywania roztwierają tedy dyalektyczne bojowisko, na którem każda strona osiąga zwycięstwo, jeżeli ma pozwolenie rozpoczęcia napadu, a ta pokonaną zostaje z pewnością, która musi zachować się jeno obronnie. Stąd też dzielni rycerze, czy się ujmą za dobrą czy za złą sprawą, są pewni otrzymania wieńca zwycięskiego, jeśli się tylko postarają o to, żeby mieli przywilej uczynienia ostatniego natarcia i nie byli zobowiązani do wytrzymania nowej napaści przeciwnika. Łatwo sobie wyobrazić, że na to bojowisko występowano już dosyć często oddawna, że wiele zwycięstw z obu stron odniesiono, lecz, że dla ostatniego, co sprawę rozstrzygnął, zawsze o to się postarano, żeby obrońca dobrej sprawy sam jeden pozostał na placu, gdyż przeciwnikowi jego zabroniono brać w dalszym ciągu oręż do ręki. Jako bezstronni sędziowie walki winniśmy nie zważać wcale na to, czy walczący biją się za dobrą czy za złą sprawę i pozwolić im swoją akcyę najprzód pomiędzy sobą załatwić. Być może, iż więcej się zmęczywszy, niż zaszkodziwszy sobie, uznają sami nicość swego sporu i rozejdą się jako dobrzy przyjaciele.

Ta metoda przypatrywania się sporowi zapatrywań, lub raczej spowodowywania go, nie po to, żeby w końcu rozstrzygać na rzecz jednej lub drugiej strony, lecz by zbadać, czy też bodaj przedmiot sporu nie jest poprostu mamidłem, za którem każdy ugania się napróżno, i wobec którego nic zyskać nie można, chociażby nie stawiało mu się oporu,—postępowanie takie, powiadam, nazwać można metodą sceptyczną. Różni się ona całkowicie od sceptycyzmu, będącego zasadą kunsztownej i umiejętnej niewiadomości, podkopującą podwaliny wszelkiego poznania, aby, jeśli da się, nigdzie nie pozostawić w niem zaufania i bezpieczeństwa. Metoda bowiem sceptyczna zmierza ku pewności tym sposobem, że

w takim, z obu stron uczciwie zamierzonym i rozsądnie prowadzonym sporze, stara się wykryć punkt nieporozumienia, ażeby, jak to robią mądrzy prawodawcy, z zakłopotania sędziów przy procesach wyciągnąć dla siebie samych naukę co do braków i niedokładnych określeń w prawach swoich. Antynomia, objawiająca się w zastosowaniu praw, jest wobec naszej ograniczonej mądrości najlepszem wypróbowaniem nomotetyki,[57] aby przez nią zwrócić baczność rozumu, nie łatwo w oderwanej spekulacyi spostrzegającego swe usterki, na czynniki w określaniu swoich zasad.

Ta metoda sceptyczna atoli właściwą jest jedynie tylko istotnie filozofii transcendentalnej; na każdem innem polu poszukiwań, prócz tego jeno, można się bez niej bądźcobądź obejść. Użycie jej w matematyce byłoby niedorzecznością, gdyż tam nie kryją się zgoła fałszywe zapatrywania, nie mogąc się stać niewidzialnemi, gdyż dowody trzymać się wciąż muszą nici czystego oglądu i to mocą wciąż oczywistej syntezy. W filozofii doświadczalnej może być wprawdzie pożytecznem wątpienie wyczekujące, lecz nie jest tu przynajmniej możliwe złe zrozumienie, któregoby nie dało się łatwo usunąć, a w doświadczeniu muszą przecież w końcu tkwić ostateczne środki rozstrzygnięcia zwady, czy się je odnajdzie wcześniej czy później. Moralność może dać wszystkie swe zasady *in concreto* wraz z następstwami praktycznemi, przynajmniej w możliwych doświadczeniach, i tym sposobem uniknąć nieporozumienia abstrakcyjnego. Natomiast zapatrywania transcendentalne, roszczące sobie pretensyedo wnikania nawet poza pole wszelkich możliwych doświadczeń, nie są w tem położeniu, żeby ich oderwana synteza mogła zostać daną w jakimbądź oglądzie a priori, ani też takiego rodzaju, iżby nieporozumienie mogło być wykryte za pośrednictwem jakiegokolwiek doświad-

czenia. Zatem rozum transcendentalny nie dopuszcza innego kamienia probierczego prócz próby zjednoczenia z sobą jego zapatrywań, a więc najprzód swobodnych i nie doznających przeszkody ich zapasów wzajem pomiędzy sobą, a te zamierzamy zaraz też urządzić.*

---

* Antynomie następują tu po sobie według porządku idej transcendentalnych, powyżej przedstawionych.

Antynomia

Pierwszy spór idej

T e z a.

Świat ma początek w czasie i jest też co do przestrzeni zamknięty w granicach.

D O W O D Z E N I E.

Bo, jeśli się przyjmie, że świat co do czasu nie ma wcale początku, to aż do każdej danej chwili upłynęła wieczność, a więc rozwinął się nieskończony szereg kolejno po sobie następujących stanów rzeczy w świecie. Atoli nieskończoność szeregu polega właśnie na tem, że tenże przez kolejną syntezę nigdy nie może być wypełniony. A zatem nieskończony miniony szereg świata jest niemożliwy, więc początek świata jest koniecznym warunkiem jego istnienia; czego przedewszystkiem dowieść należało.

Co do drugiego, przyjmijmy znów odwrotne twierdzenie, a świat będzie nieskończoną daną całostką rzeczy równocześnie z sobą istniejących. Otóż wielkości jakiejś ilostki [*quantum*], która nie jest nam dana w obrębie pewnych granic każdego oglądu,* nie możemy pomyśleć innym sposobem, jak tylko za pomocą syntezy części, a całkowitość ilostki takiej pojmujemy dopiero dokonawszy zupełnej synte-

* Nieokreśloną ilość wówczas możemy oglądać jako całość, gdy jest zamknięta w granicach, i nie potrzebujemy konstruować jej całkowitości przez mierzenie, t. j. kolejną syntezę jej części. Bo granice określają już zupełność, odcinając wszystko, coby było czemś więcej.

Antyteza.

Świat nie ma wcale początku ani granic w przestrzeni, lecz zarówno co do czasu jak co do przestrzeni jest nieskończony.

DOWODZENIE.

Bo przypuśćmy, że ma początek. Ponieważ początek jest istnieniem, przed którem upływa jakiś czas, gdzie rzecz nie istnieje, więc musiał poprzedzać jakiś czas, w którym świata nie było, to jest czas pusty. Atoli w pustym czasie niemożliwem jest powstanie jakiejbądź rzeczy; ponieważ jednak żadna część takiego czasu w różnicy od innej nie ma w sobie żadnego warunku wyróżniającego istnienie od nieistnienia (czy się przyjmie, że powstaje sam przez się, czy też wskutek jakiejś innej przyczyny): przeto może wprawdzie zacząć się w świecie ten i ów szereg rzeczy, lecz sam świat nie może mieć wcale początku, jest więc co do minionego czasu nieskończonym.

Co się tyczy drugiego, to przypuśćmy najprzód twierdzenie odwrotne, mianowicie, że świat jest co do przestrzeni skończony i ograniczony; więc znajduje się w próżnej przestrzeni, która nie jest ograniczona. A zatem znalazłby się nie tylko stosunek

zy, czyli dołączając wciąż jednostkę do niej samej.* Stąd, aby pomyśleć sobie świat, wypełniający wszystkie przestrzenie, jako całość, trzebaby kolejną syntezę części nieskończonego świata uważać za ukończoną, t. j. nieskończony czas, w wyliczaniu wszystkich spółbytujących rzeczy, poczytać za upłyniony, co jest niemożliwe. Stąd nieskończone zbiorowisko [*Aggregat*] rzeczy rzeczywistych nie może być uważane za całostkę daną, a więc także i za daną równocześnie. A zatem świat co do rozciągłości w przestrzeni nie jest nieskończony, lecz zamknięty w swych granicach; co było do dowiedzenia w drugim punkcie.

Uwaga do pier-

I. Do tezy.

Przy tych sprzecznych ze sobą dowodzeniach nie wyszukiwałem bynajmniej mamideł, aby (jak to mówią) po adwokacku się wykręcić, korzystając dla swej wygody z niebaczności przeciwnika, i chętnie wyzyskując jego powołanie się na źle zrozumiane prawo, ażeby na odparciu tegoż ugruntować swoje własne nieprawowite uroszczenia. Każdy z powyższych dowodów wydobyto z natury sprawy; i odłożono na bok korzyść, jakąby nam zapewnić mogły z obu stron fałszywe wnioski dogmatyków.

Dla złudy mógłbym był dowodzić tezy i tym sposobem, że wysłałbym naprzód, zwyczajem dogma-

* Pojęcie całkowitości jest w tym wypadku poprostu tylko wyobrażeniem dokonanej syntezy jego części, bo ponieważ nie podobna tu utworzyć pojęcia przez abstrakcyę z oglądania całości (bo w tym razie jestto niemożliwe), możemy więc je urobić, przynajmniej w idei, tylko za pomocą syntezy części aż do wypełnienia nieskończoności.

rzeczy w przestrzeni, lecz także rzeczy do przestrzeni. A ponieważ świat jest całością absolutną, poza którą nie znajduje się żaden przedmiot oglądu, a więc i żaden spółzależnik świata, z którymby tenże zostawał w stosunku: więc stosunek świata do próżnej przestrzeni byłby stosunkiem jego do żadnego przedmiotu. Lecz taki stosunek, więc i ograniczenie świata przez próżną przestrzeń jest niczem; zatem świat, co do przestrzeni, nie jest zgoła ograniczony, to znaczy, pod względem rozciągłości jest nieskończony.*

wszej antynomii.

II. Do antytezy.

Dowód nieskończoności danego szeregu świata i pojęcia o świecie polega na tem, że w przeciwnym wypadku pusty czas oraz próżna przestrzeń musiałyby wytwarzać granicę świata. Wiadomo mi naturalnie, że przeciwko temu wynikowi szuka się wy-

* Przestrzeń jest tylko formą zewnętrznego oglądania (formalnym oglądem), ale nie przedmiotem rzeczywistym, który może być zewnętrznie oglądany. Przestrzeń przed wszystkiemi rzeczami, co ją określają (wypełniają czy ograniczają), czyli raczej co dają odpowiedni jej formie ogląd empiryczny, jest, pod nazwą przestrzeni absolutnej, poprostu tylko możliwością zjawisk zewnętrznych, o ile te albo istnieją same w sobie lub mogą przybyć jeszcze do danych zjawisk. Ogląd empiryczny tedy nie jest złożony ze zjawisk i przestrzeni (spostrzeżenia i czczego oglądu). Jedno nie jest spółzależnikiem drugiego w syntezie, lecz tylko wiążą się z sobą w tym samym empirycznym oglądzie, jako jego materya i forma. Jeśli te dwa składniki rozdzielimy od siebie (przestrzeń poza wszelkiemi zjawiskami), to wynikają stąd różnorakie czcze określenia oglądu zewnętrznego, nie będące przecież możliwemi spostrzeżeniami, np. ruch lub spokój świata w nieskończonej próżnej przestrzeni, określenie stosunku ich pomiędzy sobą, nie mogące nigdy być spostrzeżonem i będące zatem orzeczeniem rzeczy myślnej jedynie.

tyków, błędne pojęcie o nieskończoności wielkości danej. Nieskończoną jest taka wielkość, nad którą żadna większa (t. j. ponad zawartą w niej mnogość danej jednostki) nie jest możliwą. Otóż żadna mnogość nie jest największą, ponieważ można zawsze dołączyć do niej jedną lub więcej jednostek. A więc żadna dana nieskończona wielkość, a więc i nieskończony (zarówno co do upłynionego szeregu, jak co do rozciągłości) świat jest niemożliwy; jest zatem z obu stron ograniczony. Tak to mógłbym był prowadzić swoje dowodzenie; lecz pojęcie takie nie zgadza się z tem, co rozumiemy przez całość nieskończoną. Nie wyobrażamy sobie przez nią, jak jest wielką, a więc i jej pojęcie nie jest też pojęciem jakiegoś *maximum*, lecz pomyślanem zostaje przez to tylko jej stosunek do jakiejś dowolnie przyjąć się mającej jednostki, ze względu na którą, jest ona większą niż wszelka liczba. Otóż stosownie do tego, czy jednostkę przyjmiemy większą czy mniejszą, nieskończoność byłaby większą lub mniejszą; atoli nieskończoność, ponieważ polega tylko na stosunku do tej danej jednostki, pozostałaby zawsze tą samą, chociaż zaiste zgołabyśmy nie poznali przez to bezwzględnej wielkości, jaką ma całość; ale też o tem niema tu mowy.

Prawdziwem (transcendentalnem) pojęciem nieskończoności jest, że kolejna synteza jednostek w wymierzaniu jakiejś ilostki nigdy nie może być ukończoną.* Stąd wynika z całą pewnością, że wieczność

* Ta zawiera przez to mnogość (danych jednostek), która jest większą od wszelkiej liczby; co jest matematycznem pojęciem nieskończoności.

biegów, utrzymując, że granica świata, co do czasu i przestrzeni, jest snadź możliwa, chociaż się nie przyjmie bezwzględnego czasu przed początkiem świata, lub bezwzględnej poza rzeczywistym światem rozciągającej się przestrzeni, co jest niemożliwem. Z ostatniej części tego mniemania filozofów ze szkoły Leibnitza jestem zupełnie zadowolony. Przestrzeń jest tylko formą oglądu zewnętrznego, lecz bynajmniej nie przedmiotem rzeczywistym, który można zewnętrznie oglądać, i nie jest spółzależnikiem zjawisk, lecz formą samychże zjawisk. Przestrzeń zatem nie może występować absolutnie (dla siebie samej) jako coś określającego w istnieniu rzeczy, gdyż nie jest wcale przedmiotem, lecz tylko formą możliwych przedmiotów. Rzeczy więc, jako zjawiska, określają zaiste przestrzeń, t. j. sprawiają, że wśród wszystkich możliwych jej orzeczeń (wielkość i stosunek) te lub tamte należą do rzeczywistości; naodwrót jednak przestrzeń, jako coś, co samo dla siebie stale istnieje, nie może określać rzeczywistości rzeczy ze względu na wielkość lub kształt, ponieważ sama przez się jest niczem rzeczywistem. A zatem jakaś przestrzeń (czy zapełniona czy próżna*) może być ograniczona przez zjawiska, lecz zjawiska nie mogą zostać ograniczone przez próżną przestrzeń poza niemi. Toż samo stosuje się i do czasu. Otóż przyznawszy to wszystko, bezsprzecznem jednak będzie, że te dwie mary: próżną przestrzeń poza światem i pusty czas przed światem, nieuchronnie przyjąć się musi, jeśli się przyjmuje jakąś granicę świata, czy to w przestrzeni, czy w czasie.

Bo co się tyczy wybiegu, którym starają się umknąć przed wynikiem, wedle którego powiadamy,

* Łatwo zauważyć, że chcemy przez to powiedzieć: próżna przestrzeń, o ile zostanie ograniczona przez zjawiska, a więc i przestrzeń wewnątrz świata nie jest przynajmniej sprzeczna z zasadami transcendentalnemi. może być zatem ze względu na nie dopuszczoną (lubo przez to zaraz nie twierdzi się o jej możliwości).

rzeczywistych, następujących po sobie stanów aż do danej (obecnej) chwili nie mogła upłynąć, więc świat musi mieć początek.

Co do drugiej części tezy, odpada wprawdzie trudność, płynąca z nieskończonego a jednak ubiegłego szeregu, gdyż rozmaitość świata nieskończonego pod względem rozciągłości jest dana r ó w n o c z e ś n i e. Atoli, ażeby pomyśleć całkowitość takiej mnogości, gdy się nie możemy powołać na granice, które w oglądzie same przez się wytwarzają tę całkowitość, musimy zdać sprawę z naszego pojęcia, które w takim razie nie może iść od całości do określonej mnogości części, lecz winno udowodnić możliwość całostki za pomocą kolejnej syntezy części. A ponieważ synteza ta musiałaby tworzyć szereg nigdy nie mogący się skończyć; więc nie można sobie przedtą, a zatem też i przez nią pomyśleć całkowitości. Bo pojęcie samejże całkowitości jest w tym razie wyobrażeniem ukończonej syntezy części, a to ukończenie, a więc i jego pojęcie, jest niemożliwe.

Antynomii

d r u g i s p ó r i d e j

T e z a.

Każda złożona substancya w świecie składa się z pojedyńczych części, i wszędzie istnieje tylko czynnik pojedyńczy lub to, co z niego jest złożone.

że, jeśli świat (co do czasu i przestrzeni) ma granice, to nieskończona próżnia musiałaby określać istnienie rzeczywistych rzeczy co do ich wielkości; wybieg ten polega skrycie na tem, że zamiast świata zmysłowego, wystawiają sobie nie wiem jaki świat myślny, i zamiast pierwszego początku (istnienia, przed którem był czas nie-istnienia) mają na myśli wogóle jakieś istnienie, które nie dopuszcza żadnego innego warunku w świecie; zamiast granicy rozciągłości wyobrażają sobie obręby [*Schranken*] całości świata, i tym sposobem schodzą z drogi czasowi i przestrzeni. Ależ tutaj mowa jest tylko o *mundus phaenomenon* [=o świecie zjawiskowym] i o jego wielkości; a przy nim nie można żadną miarą odrywać się od wspomnianych warunków zmysłowości, nie usuwając jego istoty. Świat zmysłowy, jeśli jest ograniczony, leży z konieczności w nieskończonej próżni. Jeżeli tę próżnię, a więc i przestrzeń wogóle, jako warunek apryoryczny możliwości zjawisk, odrzucimy, to odpada cały świat zmysłowy. W naszem zagadnieniu on tylko jeden jest nam dany. *Mundus intelligibis* [=świat myślny] jest poprostu jeno ogólnem pojęciem świata wogóle, z oderwaniem się od wszelkich warunków jego oglądania; a wobec takiego pojęcia niemożliwem jest żadne zgoła zdanie syntetyczne, ani twierdzące, ani przeczące.

czystego rozumu

transcendentalnych.

Antyteza.

Żadna złożona rzecz w świecie nie składa się z pojedyńczych części i nigdzie niema w nim nic pojedyńczego.

Ex libris Stanisław Dorżynkiewicz-Ostrouch * WARSZAWA

DOWODZENIE.

Bo przypuśćmy, że złożone substancye nie składają się z części pojedyńczych; to po usunięciu myślowo wszelkiego złożenia, nie pozostałaby żadna część złożona i (ponieważ niema części pojedyńczych) nie pozostałaby też żadna pojedyńcza, a zatem nic zgoła, czyli nie byłoby żadnej substancyi danej. Albo więc niepodobna myślowo usunąć wszelkiego złożenia, albo też po jego usunięciu musi pozostać coś istniejącego bez wszelkiego złożenia, t. j. pojedyńczość. W pierwszym wypadku atoli rzecz złożona znowuby nie składała się z substancyj (gdyż tu złożenie jest tylko przypadkowym stosunkiem substancyj, bez którego te, jako jestestwa trwałe przez się, winny bytować). A ponieważ ten wypadek jest sprzeczny z założeniem, więc pozostaje tylko drugi, mianowicie, że złożoność substancyalna w świecie składa się z części pojedyńczych.

Stąd wynika bezpośrednio, że rzeczy świata wszystkie są jestestwami pojedyńczemi, że złożenie jest tylko zewnętrznym ich stanem i że chociaż pier-

DOWODZENIE.

Dajmy na to, iż rzecz złożona (jako substancya) składa się z pojedyńczych części. Ponieważ wszelki stosunek zewnętrzny, więc i wszelkie złożenie z substancyj możliwe jest tylko w przestrzeni: to z ilu części składa się rzecz złożona, z tyluż części składać się też musi przestrzeń przez nią zajmowana. Przestrzeń zaś nie składa się z części pojedyńczych, ale z przestrzennych. Więc każda część rzeczy złożonej musi zajmować jakąś przestrzeń. Atoli wręcz-pierwsze części wszelkiej rzeczy złożonej są pojedyńcze. A więc pojedyńczość zajmuje jakąś przestrzeń. A ponieważ wszelka realność, zajmująca jakąś przestrzeń, obejmuje w sobie rozmaite szczegóły, znajdujące się pozewnątrz siebie, a więc jest złożona, i to jako realna złożoność nie z przypadłości (gdyż te bez substancyi nie mogą być pozewnątrz siebie), lecz z substancyj: więc pojedyńczość byłaby substancyalną złożonością; co jest z sobą sprzeczne.

Drugie zdanie antytezy, że w świecie niema nic zgoła pojedyńczego, ma tu znaczyć tyle jeno, co: niepodobna z żadnego doświadczenia czy spostrzeżenia, ani zewnętrznego, ani wewnętrznego, udowodnić bytu czynnika wręcz-pojedyńczego; a zatem wręcz-pojedyńczość jest ideą tylko, której przedmiotowa realność nigdy się nie może wykazać w jakiembądź możliwem doświadczeniu, więc w wykładzie zjawisk jest bez wszelkiego zastosowania i przedmiotu. Bo przypuściwszy, że da się dla tej idei transcendentalnej odnaleźć jakiś przedmiot doświadczalny: to ogląd empiryczny jakiegobądź przedmiotu musiałby być poznany jako taki, który nie zawiera żadnej zgoła rozmaitości szczegółów, znajdujących się pozewnątrz siebie a w jedność złączonych. A ponieważ z niewiedzy o takiej rozmaitości nie popłaca wniosek o całkowitej jej niemożliwości w jakimbądź oglądzie jakiegoś przedmiotu, a ta niemożliwość nie-

wiastkowych substancyj nigdy nie możemy całkowicie wydobyć z tego stanu połączenia i odosobnić ich; to przecież rozum musi je pomyśleć sobie jako pierwsze podmioty wszelkiego złożenia, a zatem, przed tem złożeniem, jako jestestwa pojedyńcze.

Uwaga do dru-

I. Do tezy.

Mówiąc o jakiejś całości, składającej się koniecznie z części pojedyńczych, rozumiem przez to tylko całość substancyalną, jako właściwe *compositum*, t. j. przypadkową jedność rozmaitości, która będąc dana odrębnie (przynajmniej w myślach) wchodzi we wzajemne połączenie i tym sposobem wytwarza coś jednego. Przestrzeń należałoby nazywać właściwie nie *compositum*, lecz *totum*, gdyż jej części możliwe są tylko w całości, nie zaś całość za pośrednictwem części. Bądźcobądź nazywać-by się mogła

odwołalnie jest potrzebna dla bezwzględnej pojedyńczości, stąd wynika, że ta nie może zostać wywnioskowana z żadnego a żadnego spostrzegania. Ponieważ zatem w żadnem możliwem doświadczeniu nigdy nie może być danem nic jako przedmiot wręcz-pojedyńczy, a świat zmysłowy musimy uważać za ogół wszelkich możliwych doświadczeń, więc niema w nim nigdzie nic danego jako pojedyńczość.

To drugie zdanie antytezy idzie daleko dalej niż pierwsze, bo tamto wyganiało jeno pojedyńczość z oglądu rzeczy złożonej, gdy to przeciwnie wyrzuca ją z całej przyrody; stąd też mogło być dowiedzionem nie z pojęcia przedmiotu danego w oglądzie zewnętrznym (nie z pojęcia czegoś złożonego), lecz z jego stosunku do możliwego doświadczenia wogóle.

giej antynomii.

II. Do antytezy.

Przeciwko temu twierdzeniu o nieskończonem dzieleniu materyi, mającemu tylko dowód matematyczny, poczynili monadyści zarzuty, już z tego powodu wydające się podejrzanemi, że najjaśniejszych matematycznych dowodzeń nie chcą uznać za wniknięcie we właściwość przestrzeni, o ile ona istotnie jest formalnym warunkiem możliwości materyi wszelkiej, lecz je uważają jeno za wnioski z pojęć oderwanych, ale dowolnych, które jakoby nie mogą być odniesione do rzeczy rzeczywistych. Tak jakby możliwem było bodaj wymyśleć jakiś inny sposób oglądania, niż ten, jaki zostaje dany w pierwotnym oglądzie przestrzeni, i jakby jego apryoryczne określenia nie dotyczyły zarazem tego wszystkiego, co przez to jedynie możliwem się staje, iż tę przestrzeń wypełnia. Gdyby się dało im posłuch, to musieliby-

compositum ideale, nie zaś *reale*. Ale to jest jeno subtelnostką. Ponieważ przestrzeń nie jest złożonością z substancyj (a nawet nie z realnych przypadłości); to po usunięciu wszelkiego w niej złożenia, nie powinno pozostać nic zgoła, ani punkt nawet, gdyż ten możliwym jest tylko jako granica przestrzeni (a więc i rzeczy złożonej). Przestrzeń i czas nie składają się tedy z części pojedyńczych. Co tylko należy do stanu jakiejś substancyi; chociaż ma jakąś wielkość (np. przemianę), nie składa się również z pojedyńczości, t. j. pewien stopień przemiany nie powstaje przez narastanie wielu pojedyńczych przemian. Nasz wniosek ze złożoności o pojedyńczości popłaca jeno co do rzeczy bytujących same dla siebie. A przypadłości stanu nie bytują same dla siebie. Dowód zatem co do konieczności czegoś pojedyńczego, jako składowych części wszelkiej rzeczy substancyalnie złożonej, łatwo można zepsuć, a przez to i jego wogóle sprawę, gdy go się zadaleko rozciąga i chce się go uczynić popłatnym dla wszelkiej złożoności bez rożnicy, jak to się już rzeczywiście działo niejednokrotnie.

Mówię tu zresztą tylko o pojedyńczości o tyle, o ile ona koniecznie dana jest w złożoności, gdy ta

śmy prócz punktu matematycznego, który jest pojedyńczym, lecz nie jest częścią, tylko granicą jeno przestrzeni, pomyśleć sobie jeszcze punkty fizyczne, wprawdzie także pojedyńcze, lecz mające tę wyższość, iż jako części przestrzeni, wypełniają ją samem swojem nagromadzeniem. Nie powtarzając tutaj pospolitych a jasnych odparć tej niedorzeczności, napotykanych obficie,—boć zresztą zupełnie daremnem byłoby chcieć za pomocą samych dyskursywnych pojęć zaprzeczać rozumkowaniem oczywistości matematycznej,—zauważę tylko, że jeżeli filozofia swarzy się tu z matematyką, to dlatego jeno, iż zapomina, że w pytaniu tem idzie tylko o zjawiska i ich warunek. Ale tutaj nie dosyć jest do czystego pojęcia rozsądkowego złożoności odnaleźć pojęcie pojedyńczości, lecz do oglądu złożoności (materyi)—ogląd pojedyńczości; a to wedle praw zmysłowości, a więc też i wobec przedmiotów zmysłowych, jest całkiem niemożliwe. Może więc o jakiejś całostce substancyj, pomyślanej samym jeno czystym rozsądkiem, zawsze popłacać to, iż przed wszelkiem jej złożeniem musimy mieć czynnik pojedyńczy; lecz to nie popłaca co do *totum substantiale phaenomenon*, które jako empiryczny ogląd w przestrzeni prowadzi z sobą konieczną właściwość, iż żadna jego część nie jest pojedyńcza, dlatego że żadna część przestrzeni pojedyńczą nie jest. Jednakże monadyści byli o tyle sprytni, iż trudność tę chcieli wyminąć przypuszczeniem, że nie przestrzeń jest warunkiem możliwości przedmiotów oglądu zewnętrznego (ciał), lecz ten oraz dynamiczny stosunek substancyj wogóle są warunkiem możliwości przestrzeni. Atoli o ciałach mamy pojęcie tylko jako o zjawiskach, a jako takie każą one koniecznie zgóry przyjąć przestrzeń za warunek możliwości wszelkiego zjawiska zewnętrznego; wybieg zatem nie zda się na nic, kiedy mu zresztą powyżej w Estetyce transcendentalnej przecięto już należycie drogę. Gdyby ciała były rzeczami samemi

może zostać rozwiązana na tamtą, jako na swoje części składowe. Właściwe znaczenie wyrazu *monas* (jak go używał Leibnitz) powinnoby się rozciągać tylko na tę pojedyńczość, która jest dana bezpośrednio jako substancya pojedyńcza (np. w samowiedzy), nie zaś jako pierwiastek czegoś złożonego, któryby lepiej nazwać można było atomem. A ponieważ ja tylko ze względu na złożoność dowieść tu chcę substancyj pojedyńczych, jako jej pierwiastków, mógłbym więc tezę drugiej antynomii nazwać atomistyką transcendentalną. Ale ponieważ wyraz ten został już oddawna użyty na oznaczenie osobnego sposobu objaśniania zjawisk cielesnych (*molecularum*),† więc każe się domyślać pojęć empirycznych; to niech się zwie dyalektyczną zasadą monadologii.

† [Molekuły (drobiny) są to, jak wiadomo, najdrobniejsze cząsteczki ciał, jeszcze dla oka ludzkiego, uzbrojonego w odpowiednie przyrządy, dostrzegalne; atomy (niedziałki) zaś to przypuszczalne tylko, nie dające się podzielić pra-pierwiastki, które mają posłużyć do wyjaśnienia rozmaitego składu i zachowania się ciał].

w sobie, to dowodzenie monadystów posiadałoby bądźcobądź ważność.

Drugie dyalektyczne twierdzenie tem się szczególnie odznacza, że ma przeciw sobie twierdzenie dogmatyczne, będące wśród wszystkich rozumkujących jedynem, co na przedmiocie doświadczenia podejmuje się naocznie udowodnić rzeczywistość tego, cośmy powyżej zaliczyli do idej transcendentalnych, mianowicie bezwzględną pojedyńczość substancyi, a to tak, że przedmiot zmysłu wewnętrznego, że Ja, które myśli, jest substancyą wręcz-pojedyńczą. Nie zapuszczając się w to obecnie (gdyż poprzednio obszerniej to roztrząsnąłem), zauważę jeno, że jeśli coś pomyślanem zostaje tylko jako przedmiot, nie dołączając jakiegoś syntetycznego określenia oglądu jego (jak to się dzieje w całkiem gołem wyobrażeniu: Ja), to naturalnie w takiem wyobrażeniu nie można dostrzedz nic rozmaitego i nic złożonego. A że nadto orzeczenia, za pomocą których pomyślałem ten przedmiot, są jeno oglądami zmysłu wewnętrznego, więc nic też tam zajść nie może, coby dowodziło czegoś rozmaitego zewnątrz siebie, a zatem i realnego złożenia. Samowiedza tedy to tylko pociąga za sobą, że ponieważ podmiot, który myśli, jest zarazem własnym swoim przedmiotem, więc nie może dzielić sam siebie (lubo może dzielić swoje przypadłościowe określenia): gdyż ze względu na samego siebie każdy przedmiot jest bezwzględną jednością. Mimoto, jeślibyśmy ten podmiot rozpatrywali *zewnętrznie*, jako przedmiot oglądu, to okazałby przecie także złożenie w zjawisku. A tak rozpatrywać go zawsze należy, jeśli chce się wiedzieć, czy w nim jest czy nie jest coś rozmaitego *pozewnątrz* siebie.

Antynomii

trzeci spór idej

T e z a.

Przyczynowość wedle praw przyrody nie jest jedyną, z którejby można wszystkie zjawiska świata ogółem wyprowadzić. Potrzeba jeszcze przyjąć koniecznie dla ich wyjaśnienia przyczynowość na mocy wolności.

D O W O D Z E N I E.

Przypuśćmy, że niema innej przyczynowości, prócz wedle praw przyrody; wszystko tedy, co się dzieje, każe się domyślać stanu poprzedniego, po którym nieodwołalnie według pewnego prawidła ono następuje. Ależ stan poprzedni musi także być czemś, co się działo (stało się w czasie, gdy poprzednio nie istniało), bo gdyby było zawsze, toby i jego następstwo nie powstawało dopiero, lecz byłoby zawsze. A więc przyczynowość przyczyny, mocą której coś się dzieje, jest sama czemś, co się stało [*etwas Geschehenes*], co wedle prawa przyrody każe się domyślać znowu jakiegoś poprzedniego stanu i jego przyczynowości, a ten—jeszcze dawniejszego i t. d. Jeśli zatem wszystko się dzieje według praw przyrody jedynie, to zawsze będzie tylko jakiś podrzędny, nigdy zaś pierwszy początek, a zatem wogóle nie będzie wcale zupełności szeregu po stronie przyczyn

Antyteza.

Niema wcale wolności, lecz wszystko w świecie odbywa się według praw przyrody.

DOWODZENIE.

Dajmy na to, że jest wolność w znaczeniu transcendentalnem, jako osobny rodzaj przyczynowości, wedle którego mogłyby się odbywać zdarzenia świata, mianowicie władza rozpoczynania wręcz jakiegoś stanu, a więc i szeregu jego następstw; w takim razie nie tylko przez tę samorzutność rozpocznie się wręcz jakiś szereg, lecz także spowodowanie tejże samorzutności do wytworzenia szeregu, t. j. przyczynowość, tak iż nie poprzedza nic, przez coby według stałych praw określoną była ta dokonywająca się czynność. Atoli każdy początek działania każe się domyślać stanu przyczyny jeszcze nie działającej, a dynamicznie pierwszy początek czynności—takiego stanu, który ze stanem poprzednim tejże przyczyny nie ma żadnego związku przyczynowego, t. j. nie wynika z niego w żaden sposób. A więc wolność transcendentaln jest przeciwna prawu przyczynowemu, i takiem połączeniem kolejnych stanów przyczyn działających, wedle którego niemożliwą jest jedność doświadczenia, którego zatem nie można odnaleźć w żadnem doświadczeniu, jest tedy czczą rzeczą myślną.

pochodzących wzajem od siebie. Otóż prawo przyrody na tem właśnie polega, że bez dostatecznie a priori określonej przyczyny nic się nie dzieje. A więc zdanie, jakoby wszelka przyczynowość możliwą była tylko według praw przyrody, sprzeczne jest samo z sobą w swojej nieograniczonej ogólności, a więc nie można tejże przyjąć za jedyną.

Stosownie do tego należy przyjąć przyczynowość, mocą której coś się dzieje, chociażby jego przyczyna nie była określona jeszcze dalej przez inną poprzedzającą przyczynę, wedle praw koniecznych, t. j. absolutną samorzutność przyczyn rozpoczynania z siebie samej szeregu zjawisk, ciągnącego się wedle praw przyrodzonych, a więc transcendentalną wolność, bez której nawet w biegu przyrody nigdy nie jest zupełnem następstwo szeregu zjawisk po stronie przyczyn.

Uwaga do trze-

I. Do tezy.

Transcendentalna idea wolności nie wypełnia wprawdzie bynajmniej całej treści psychologicznego pojęcia, oznaczonego tą nazwą, będącego przeważnie empirycznem, lecz obejmuje tylko bezwzględną samorzutność działania, jako właściwy powód poczytalności wobec niego; mimo to stanowi istotny kamień obrazy dla filozofii, znajdującej niezwalczone przeszkody w zgodzeniu się na taki rodzaj bezwarunkowej przyczynowości. To więc w pytaniu o wolności woli, co nabawiało oddawna rozum spekula-

Nie mamy zatem nic więcej prócz przyrody, w której szukać musimy łączności i porządku zdarzeń świata. Wolność (niezależność) od praw przyrody jest wprawdzie uwolnieniem od przymusu, lecz także i od wskazówki wszelkich prawideł. Bo nie można powiedzieć, że zamiast przyrody wstępują w przyczynowość biegu świata prawa wolności, ponieważ gdyby tę określały prawa, toby już nie była wolnością, lecz poprostu przyrodą znowuż. A zatem przyroda i wolność transcendentalna tak się od siebie różnią jak prawidłowość i bezprawidłowość; tamta obarcza wprawdzie rozsądek trudnością szukania coraz wyżej pochodzenia zdarzeń w szeregu przyczyn, gdyż niemi ciągle jest uwarunkowana przyczynowość, lecz zarazem w nagrodę obiecuje nieprzerwaną i prawidłową jedność doświadczenia; gdy tymczasem mamidło wolności zapewnia wprawdzie badającemu rozsądkowi spokój w łańcuchu przyczyn, prowadząc go do przyczynowości bezwarunkowej, rozpoczynającej działanie z siebie, która jednak, sama będąc ślepą, zrywa przewodnią nić prawideł, jedynie umożliwiających nieprzerwanie łączne z sobą doświadczenie.

ciej antynomii.

II. Do antytezy.

Obrońca wszechmocy przyrody (transcendentalna fizyokracya), w przekomarzaniu się z nauką o wolności, w następujący sposób podtrzymywałby swe twierdzenie wobec rozumkujących wniosków tej drugiej. Jeżeli nie przyjmujecie w świecie nic matematycznie pierwszego co do czasu, to nie macie także potrzeby szukania czegoś dynamicznie pierwszego co do przyczy-

tywny tak wielkiego kłopotu, jest właściwie transcendentalnem i dotyczy tego jeno, czy trzeba przyjąć władzę rozpoczynającą z siebie szereg kolejnych rzeczy lub stanów. Jakim sposobem władza taka jest możliwą, na to módz odpowiedzieć nie jest koniecznością, bo i wobec przyczynowości wedle praw przyrody musimy się zadowolić jedynie poznaniem a priori, że ją trzeba przyjąć zgóry, chociaż żadną miarą nie pojmujemy możliwości, jak przez pewne istnienie może zostać wywołanem istnienie czegoś innego, i musimy w tym razie trzymać się jeno doświadczenia. Otóż tę konieczność pierwszego początku szeregu zjawisk z wolności wykazaliśmy wprawdzie o tyle jeno, ile potrzeba było do zrozumienia źródła świata; gdyż wszystkie później następujące stany można wziąć za kolejne następstwo wedle praw przyrodzonych tylko. Ale ponieważ przez to dowiedziona (choć nie zrozumiana) została przecie władza rozpoczynania całkiem z siebie szeregu w czasie; to wolno odtąd również wśród biegu świata pozwalać na rozpoczynanie z siebie rozmaitych szeregów przyczynowych i przyznawać ich substancyom władzę działania według wolności. Nie dajmy się tu powstrzymać nieporozumieniem, mianowicie, że ponieważ kolejny szereg w świecie może mieć tylko porównawczo pierwszy początek, gdyż snadź zawsze jakiś stan rzeczy w świecie idzie wpierw, więc chyba nie jest możliwym podczas biegu świata żaden bezwzględnie pierwszy początek szeregów. Mówimy tu bowiem nie o bezwzględnie pierwszym początku co do czasu, lecz co do przyczynowości. Jeżeli teraz (naprzykład) jestem całkiem wolny, a bez koniecznościowo działającego wpływu przyczyn przyrodzonych wstaję z krzesła; to w tem zdarzeniu, wraz z jego naturalnemi następstwami w nieskończoność, rozpoczyna się wręcz nowy szereg, chociaż co do czasu zdarzenie to jest tylko dalszym ciągiem szeregu poprzedzającego.

nowości. Któż wam kazał wymyślać jakiś wręcz pierwszy stan świata, a stąd jakiś bezwzględny początek kolejno po sobie rozwijającego się szeregu zjawisk, i nakładać granice nieograniczonej przyrodzie po to, byście swojemu urojeniu mogli zapewnić jakiś punkt spoczynku? Ponieważ substancye w świecie były zawsze, przynajmniej jedność doświadczenia koniecznem czyni takie założenie, to niema wcale trudności, by uznać także, iż kolejna zmiana ich stanów, t. j. szereg ich przeobrażeń, była zawsze, a więc nie potrzeba szukać jakiegoś pierwszego początku czy to matematycznego, czy dynamicznego. Możliwość takiego nieskończonego rodowodu bez pierwszego członu, wobec którego wszystkie inne są tylko następstwem, nie daje się, co do jego możliwości, zgoła pojąć. Atoli jeśli z tego powodu zechcecie odrzucić tę zagadkę przyrody, to ujrzycie się zmuszonemi do odrzucenia wielu syntetycznych zasadniczych właściwości (sił zasadniczych), których również nie możecie pojąć, a nawet możliwość przemiany wogóle musi stać się dla was rażącą. Bo gdybyście się w doświadczeniu nie przekonali, że jest ona rzeczywistą, tobyście nigdy nie potrafili wymyślić a priori, jakim sposobem możliwem jest to nieustanne następowanie bytu i niebytu.

Atoli gdybyśmy nawet bądźcobądź przyznali transcendentalną władzę wolności, by rozpocząć przemiany świata, to władza ta musiałaby być przynajmniej pozewnątrz świata (aczkolwiek zawsze to będzie zuchwałem uroszczeniem, poza ogółem wszel-

To bowiem postanowienie i czyn nie tkwią bynajmniej w przebiegu samych skutków przyrodzonych i nie są tylko dalszym ich ciągiem; lecz owszem sprawcze przyczyny naturalne całkowicie ustają ponad niemi co do tego zdarzenia, bo ono następuje wprawdzie po tamtych, ale z nich nie wynika, a stąd nie co do czasu wprawdzie, lecz co do przyczynowości, musi być nazwane wręcz pierwszym początkiem szeregu zjawisk.

Potwierdzenie owej potrzeby rozumu powoływania się w szeregu przyczyn przyrodzonych na jakiś pierwszy początek z wolności, bije bardzo silnie w oczy stąd, że wszyscy filozofowie starożytności (z wyjątkiem szkoły epikurejskiej) dla wyjaśnienia ruchów świata widzieli się zniewolonemi do przyjęcia pierwszego poruszyciela, t. j. przyczyny działającej swobodnie, która najpierw i sama z siebie rozpoczęła ten szereg stanów. Z samej bowiem przyrody tylko nie podejmowali się uczynić pierwszego początku zrozumiałym.

Antynomii

czwarty spór idej

Teza.

Do świata należy coś, co jest, czy to jako część jego, czy jako przyczyna, jestestwem wręcz koniecznem.

DOWODZENIE.

Świat zmysłowy, jako całostka wszystkich zjawisk, zawiera w sobie zarazem szereg przemian. Bo bez nich nawet wyobrażenie szeregu czasowego, jako warunku możliwości świata zmysłów, nie byłoby

kich możliwych oglądów przyjmować jeszcze jakiś przedmiot, który nie może być dany w żadnem możliwem spostrzeganiu). W świecie jednak samym przypisywać substancyom taką władzę, nigdy dozwolanem być nie może, gdyż wówczas łączność zjawisk wzajem się koniecznie określających według praw powszechnych, łączność zwana przyrodą a z nią razem cecha prawdy empirycznej, odróżniająca doświadczenie od semnego marzenia, znikłaby w większej części. Bo obok takiej bezprawidłowej władzy wolności ledwie pomyśleć się już daje przyroda, gdyż prawa tejże ulegałyby nieustannej zmianie wskutek wpływów tamtej, a gra zjawisk, któraby według praw przyrody samej była prawidłowa i jednostajna, stawałaby się przez to zagmatwaną i zgoła nie spójną.

czystego rozumu

transcendentalnych.

Antyteza.

Nigdzie nie istnieje żadne wręcz konieczne jestestwo, ani w świecie, ani poza światem jako jego przyczyna.

DOWODZENIE.

Przypuśćmy, że sam świat jest jestestwem koniecznem, lub też, że jest ono w nim, więc w szeregu jego zmian albo istniałby początek, któryby był bezwa-

nam dane.* Każda przemiana zależy od swego warunku, który poprzedza ją co do czasu, i mocą którego ona staje się konieczną. Otóż każda rzecz uwarunkowana, która jest dana, każe się ze względu na swe istnienie domyślać zupełnego szeregu warunków aż do czynnika wręcz bezwarunkowego, który sam tylko jest absolutnie konieczny. A więc musi istnieć coś bezwzględnie koniecznego, jeśli istnieje przemiana jako jego następstwo. Lecz sam ten czynnik konieczny należy do świata zmysłowego. Bo dajmy na to, że jest poza nim; w takim razie od niegoby szereg przemian świata wyprowadzał swój początek, a przecież ta konieczna przyczyna samaby nie należała do świata zmysłów. A to jest niemożliwe. Bo ponieważ początek szeregu czasowego może być określony tylko przez to, co poprzedza wedle czasu; więc najwyższy warunek początku szeregu przemian musi istnieć w czasie, kiedy go jeszcze nie było (gdyż początek jest istnieniem, poprzedzonem przez czas, w którym rzeczy poczynającej się jeszcze nie było). A zatem przyczynowość koniecznej przyczyny przemian, więc i sama przyczyna, należy do czasu, więc do zjawiska (w którem czas jedynie jest możliwy jako jego forma); stąd wynika, że nie podobna jej pomyśleć jako oderwanej od świata zmysłowego, jako ogółu wszelkich zjawisk. A więc w samym-że świecie mieści się coś wręcz koniecznego (czy ono jest całym szeregiem świata, czy też jego częścią).

Uwaga do czwar-

I. Do tezy.

Aby dowieść istnienia jestestwa koniecznego, obowiązany tutaj jestem do użycia jedynie tylko ar-

* Czas wprawdzie, jako formalny warunek możliwości przemian, wyprzedza je przedmiotowo, lecz podmiotowo i w rzeczywistości uświadomienia, wyobrażenie to, tak jak każde inne, dane nam jest tylko za przyczynieniem się spostrzeżeń.

runkowo konieczny, a więc bez przyczyny, co sprzeciwia się dynamicznemu prawu określenia wszelkich zjawisk w czasie;—albo też sam szereg byłby bez wszelkiego początku, i chociaż we wszystkich swych częściach przypadkowym i uwarunkowanym, w całości jednak wręcz koniecznym i bezwarunkowym, co jest sprzeczne samo z sobą, gdyż istnienie mnogości nie może być koniecznem, jeżeli ani jedna jej część nie posiada istnienia koniecznego samego w sobie.

Przypuśćmy przeciwnie, że istnieje wręcz konieczna przyczyna świata poza światem; toby ona, jako najwyższy człon w szeregu przyczyn przemian świata, rozpoczynała dopiero istnienie tych drugich i ich szereg.* Ale w takim razie musiałaby zacząć także działać, a jej przyczynowość należałaby do czasu, a dlatego właśnie i do ogółu zjawisk, t. j. do świata, a zatem i ona sama, ta przyczyna, nie byłaby poza światem,—co się sprzeciwia założeniu. A więc ani w świecie, ani poza nim (lecz w związku przyczynowym z nim) niema jakiegoś wręcz koniecznego jestestwa.

tej antynomii.

II. Do antytezy.

Jeżeli przy wznoszeniu się w szeregu zjawisk mniemamy, iż napotkamy trudności zagrażające ist-

* Słowo zaczynać bierze się w dwojakiem znaczeniu. Pierwsze jest czynne, kiedy przyczyna zaczyna szereg stanów jako swój skutek (*infit*); drugie jest bierne, kiedy przyczynowość sama się wszczyna w przyczynie (*fit*). Wnioskuję tutaj z pierwszego o drugiem.

gumentu kosmologicznego, który posuwa się mianowicie od czegoś uwarunkowanego w zjawisku do czegoś bezwarunkowego w pojęciu, gdyż ono uważa się za konieczny warunek absolutnej całkowitości szeregu. Próbować dowodu z samej jeno idei najwyższego ze wszech jestestw wogóle należy do innej zasady rozumowej i stąd musi on wystąpić osobno.

Czysty dowód kosmologiczny zaś nie może inaczej uzasadnić istnienia jestestwa koniecznego, jak tylko pozostawiając nierozstrzygniętem, czy ono jest samymże światem, czy też rzeczą od niego odrębną. Bo chcąc wywieść to drugie, potrzeba zasad, które nie są już kosmologicznemi i nie rozwijają się w szeregu zjawisk, lecz pojęć o istotach przypadkowych wogóle (o ile są rozważane tylko jako przedmioty rozsądku) i zasady powiązania takich jestestw z jestestwem koniecznem za pomocą pojęć tylko; — co wszystko należy do filozofii transcendentnej, dla której tutaj niema jeszcze miejsca.

Atoli jeśli się rozpocznie dowód kosmologicznie, biorąc za podstawę szereg zjawisk i odwrót ich według empirycznych praw przyczynowości: to nie można potem odskakiwać od tego i przechodzić do czegoś, co wcale jako człon nie należy do szeregu. Bo trzeba coś za warunek uważać w temże samem znaczeniu, w jakiem brano stosunek czynnika uwarunkowanego do jego warunku w szeregu, który miał w nieprzerwanym postępie doprowadzić do tego najwyższego warunku. Otóż jeśli ten stosunek jest zmysłowy i należy do możliwego empirycznego używania rozsądku, to najwyższy warunek czyli przyczyna tylko według praw zmysłowości, więc jako należący do szeregu czasowego, może zamknąć odwrót, a jestestwo konieczne musi być uważane za naczelny człon szeregu świata.

Mimo to pozwolono sobie zrobić taki odskok (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος [=przejście do innego rodzaju]). Mianowicie z przemian w świecie wnioskowa-

nieniu wręcz koniecznej najwyższej przyczyny, to muszą się też one opierać nie na samych jeno pojęciach o koniecznem istnieniu rzeczy wogóle, a więc nie być ontologicznemi, lecz wypływać z przyczynowego połączenia z szeregiem zjawisk, by do nich dobrać warunek, który sam już jest bezwarunkowym, a zatem być kosmologicznemi i wywnioskowanemi według praw empirycznych. Musi się mianowicie okazać, że wznoszenie się w szeregu przyczyn (w świecie zmysłowym) nie może się nigdy kończyć przy empirycznie bezwarunkowym warunku, i że dowód kosmologiczny z przypadkowości stanów świata, mocą ich przemian, wypada przeciw przyjęciu jakiejś pierwszej i wręcz najprzód rozpoczynającej szereg —przyczyny.

Atoli w antynomii tej przedstawia się dziwny kontrast, mianowicie, że z tegoż samego dowodu, z którego w tezie wywnioskowano istnienie pra-jestestwa, wywnioskowuje się w antytezie jego niebyt, i to z takąż samą dobitnością. Najprzód powiedziano: istnieje jestestwo konieczne, gdyż cały miniony czas obejmuje w sobie szereg wszystkich warunków, a więc też i czynnik bezwarunkowy (konieczny). A teraz mówi się: niema wcale jestestwa koniecznego, właśnie dlatego, że cały miniony czas obejmuje w sobie szereg wszystkich warunków (które zatem wszystkie znowuż są uwarunkowane). Przyczyna tego jest następna. Pierwszy argument patrzy jeno na bezwzględną całkowitość szeregu warunków, z których jeden określa drugi w czasie, i otrzymuje przez to czynnik bezwarunkowy i konieczny. Drugi dowód natomiast bierze pod uwagę przypadkowość wszystkiego tego, co jest określone w szeregu czasowym (gdyż przed każdem zdarzeniem upływa czas, w którym samże warunek znowu musi być określony jako uwarunkowany), przez co wszelka bezwarunkowość i wszelka bezwzględna konieczność odpada.

no o empirycznej przypadkowości, t. j. o jego zależności od empirycznie określających przyczyn, i uzyskano wznoszący się szereg warunków empirycznych, co też było zupełnie słusznem. Ale ponieważ nie zdołano w tem znaleźć pierwszego początku i najwyższego członа, więc odstąpiono nagle od empirycznego pojęcia przypadkowości i chwycono się czystej kategoryi, co w tym razie sprowadziło szereg myślny tylko, którego zupełność polegała na istnieniu przyczyny wręcz-koniecznej; a ta, nie będąc związana żadnemi zmysłowemi warunkami, zwolniona też została od warunku czasowego, by samoistnie rozpocząć swoją przyczynowość. Ale takie postępowanie jest zgoła nieprawne, jak to wnieść można z tego, co następuje.

Przypadkowem, w czystem znaczeniu kategoryi, jest to, czego wręcz sprzeczny odwrotnik jest możliwy. Tymczasem z przypadkowości empirycznej nie można zgoła wnioskować o owej myślnej. Co się przemienia, tego odwrotnik (jego stanu) jest w innym jakimś czasie rzeczywisty, a więc i możliwy; zatem nie jest wręcz-sprzecznym odwrotnikiem stanu poprzedniego, do czego potrzeba, żeby w tym samym czasie, kiedy był stan poprzedni, na jego miejscu mógł był być jego odwrotnik, czego niepodobna zgoła wywnioskować z przemiany. Ciało, które w ruchu było=A, w spoczynku może być=non-A. Otóż z tego, że stan przeciwny względem stanu A po nim następuje, wcale nie można wywnioskować, że wręcz-sprzeczny odwrotnik względem A jest możliwy, a więc że A jest przypadkowe, gdyż do tego potrzebaby, żeby w tym samym czasie, kiedy był ruch, zamiast niego mógł był być spoczynek. A my nie wiemy nic więcej ponad to, że spoczynek w czasie następnym był rzeczywisty, więc i możliwy. Lecz ruch w jednym czasie, a spoczynek w drugim czasie nie są z sobą wręcz-sprzeczne. A więc kolejność przeciwnych sobie określeń, t. j. przemiana, nie dowodzi bynajmniej

Jednakże sposób wnioskowania w obudwu argumentach przystaje nawet do pospolitego rozumu ludzkiego, któremu niejednokrotnie się zdarza rozdwajać się z samym sobą, gdy rozważa swój przedmiot z dwu różnych stanowisk. Pan de Mairan† poczytał spór dwu sławnych astronomów, wynikły z podobnej trudności w obraniu stanowiska, za zjawisko dość godne uwagi, by o niem napisać osobną rozprawę. Mianowicie jeden tak wnioskował: księżyc obraca się około swej osi, dlatego że stale tę samą stronę zwraca ku ziemi; drugi zaś: księżyc nie obraca się około swej osi, właśnie dlatego, że stale tę samą stronę zwraca ku ziemi. Oba wnioski były słuszne, stosownie do stanowiska, jakie się zajęło, aby obserwować ruch księżyca.

WARSZAWSKI
KORESPONDENCYJNY
ANTYKWARIAT NAUKOWY
STANISŁAW DORŻYNKIEWICZ
Warszawa, Barnicza 43
Konto czekowe P. K. O. Nr. I-3881

† [Jan Jakób d'Ortous *de Mairan* (1678†1771) był członkiem Akademii Nauk w Paryżu od r. 1718 i jej sekretarzem po Fontenelle'u od r. 1741. Zajmował się matematyką, astronomią i fizyką. Znany jest głównie z pracy o Zorzy północnej i ze swych Pochwał (Eloges) akademickich, z powodu których mówi Wolter o ich autorze: „Il me semble avoir en profondeur ce que Fontenelle avait en superficie.“ Rozprawa, wspomniana przez Kanta, ma napis: „Dissertation astronomique sur le mouvement de la Lune et de la Terre où l'on examine laquelle de ces deux planètes tourne autour de l'autre etc.“ (Paryż, Hist. et mém. de l'Acad. 1727).—Objaśnienie S. Dicksteina w liście do tłómacza z 18 kwietnia 1903 r.].

przypadkowości wedle pojęć czystego rozsądku, więc też nie może prowadzić do istnienia jestestwa koniecznego, wedle czystych pojęć rozsądkowych. Przemiana dowodzi tylko przypadkowości empirycznej, t. j. że nowy stan sam przez się, bez przyczyny, należącej do czasu poprzedniego, nie mógłby zgoła nastąpić, na mocy prawa przyczynowości. Ta przyczyna, choćby się ją nawet przyjęło za wręcz-konieczną, musi przecie tym sposobem napotkać się w czasie i należeć do szeregu zjawisk.

ROZDZIAŁ TRZECI.

O interesie rozumu przy tym jego sporze.

Otóż mamy całą dyalektyczną grę idej kosmologicznych, nie pozwalających zgoła na to, by im odpowiedni przedmiot mógł być dany w jakiembądź możliwem doświadczeniu, ba nawet, żeby je rozum zdołał pomyśleć zgodnie z powszechnemi prawami doświadczenia, chociaż nie są one bynajmniej wymyślone dowolnie, bo dochodzi do nich rozum w sposób konieczny w nieprzerwanem rozwinięciu syntezy empirycznej, jeśli to, co wedle prawideł doświadczenia wciąż warunkowo jeno może zostać określone, zechce oswobodzić od wszelkiego warunku i objąć w bezwarunkowej całkowitości. Te rozumkujące twierdzenia—to tyleż prób rozwiązania czterech przyrodzonych zagadnień rozumu, których też tyle tylko, ani więcej, ani mniej, być może, gdyż niema więcej szeregów założeń syntetycznych, ograniczających a priori syntezę empiryczną.

Świetne uroszczenia rozumu, chcącego rozszerzyć swą dziedzinę poza wszelkie granice doświadczenia, przedstawiliśmy w suchych jeno formułach, zawierających tylko podstawę jego pretensyj prawnych, i, jak to przystoi filozofii transcendentalnej, odrzuciliśmy wszystko, co w nich było empirycznem, chociaż cała wspaniałość twierdzeń rozumowych może zajaśnieć dopiero w połączeniu z empiryą. W tem atoli zastosowaniu i w postępującem naprzód rozszerzeniu używania rozumu, gdy ten rozpoczyna od pola doświadczeń i powoli wzlatuje aż do tych wzniosłych idej,—filozofia wykazuje taką godność, że, jeśliby tylko mogła utrzymać się przy swoich uro-

szczeniach, pozostawiłaby daleko poza sobą wartość wszelkiej innej umiejętności ludzkiej: obiecuje bowiem dać podwalinę do naszych największych oczekiwań i widoków na cele ostateczne, w których wszystkie wysiłki rozumowe w końcu zjednoczyć się muszą. Pytania: czy świat ma początek i jakąś granicę swej rozciągłości w przestrzeni, czy jest gdziekolwiek a może w mojej myślącej jaźni jakaś niepodzielna i niezniszczalna jedność, czy też podzielność tylko i znikomość; czy w działaniach swoich jestem wolny, czy też jak inne jestestwa prowadzony na nitce przyrody i losu; czy wreszcie istnieje najwyższa przyczyna świata, czy też rzeczy przyrodzone i ład ich stanowią przedmiot ostatni, przy którym zatrzymać się musimy we wszystkich roztrząsaniach naszych: oto kwestye, za rozwiązanie których matematyk chętnie-by oddał całą swą umiejętność; ta bowiem co do najwyższych i najważniejszych celów ludzkości nie może mu dostarczyć zaspokajającej odpowiedzi. Nawet właściwa godność matematyki (tej chluby rozumu ludzkiego) polega na tem, że dając wskazówkę rozumowi, jak ma pojmować przyrodę zarówno w wielkiem jak w małem, w jej ładzie i prawidłowości, oraz w godnej podziwu jedności sił nią poruszających, i to daleko poza wszelkiem oczekiwaniem filozofii, budującej na pospolitem doświadczeniu, wznieca w niej przez to dopiero pochop i zachętę do rozszerzenia używania rozumu poza wszelkie doświadczenie; równocześnie zaopatruje zajętą tem mądrość w najwyborniejsze materyały, by jej badanie, o ile na to pozwala ich właściwość, podeprzeć stosownemi oglądami.

Nieszczęściem dla spekulacyi (ale szczęściem może dla praktycznego przeznaczenia człowieka) rozum, wśród największych oczekiwań swoich, widzi się tak uwikłanym w ścisku dowodów i przeciwdowodów, że, ponieważ zarówno ze względu na własną cześć, jak i na swoje bezpieczeństwo nawet niepo-

dobna mu się wycofać, i tej kłótni przypatrywać się obojętnie jako potyczce dla zabawy jeno prowadzonej, ani tem mniej nakazać poprostu pokój, gdyż przedmiot sporu mocno zajmuje,—nie pozostaje mu więc nic innego jak zastanowić się nad źródłem tego rozdwojenia rozumu z samym sobą, czy może winnem tu nie jest jakieś nieporozumienie tylko, ku wyjaśnieniu którego wprawdzie dumne z obu stron uroszczenia bodaj odpadną, ale zato rozpoczną się trwale spokojne rządy rozumu nad rozsądkiem i zmysłami.

Nateraz odłożymy nieco jeszcze gruntowny taki wykład, a wprzódy zamierzamy rozważyć, po której stronie najchętniej stanęli, gdybyśmy snadź zmuszeni byli zrobić wybór w tej mierze. Ponieważ w tym wypadku radzimy się nie logicznego probierza prawdy, lecz tylko naszego interesu: to takie badanie, chociaż ze względu na sporne prawo stron obu nic nie ustali, będzie miało jednak tę korzyść, że uczyni zrozumiałem, dlaczego uczestnicy tego sporu przerzucili się na tę raczej niż na inną stronę, lubo powodem ku temu nie było jakieś szczególne wniknięcie w przedmiot; a nadto wyjaśni jeszcze inne poboczne sprawy, np. namiętną żarliwość *[die zelotische Hitze]* jednego i chłodne zachowanie się drugiego stronnictwa; czemu jednej stronie radosnemi okrzykami dodają odwagi a względem drugiej są zgóry nieprzejednanie uprzedzeni.

Przy takiem tymczasowem roztrząsaniu atoli jest coś, co określa punkt widzenia, z którego jedynie z należytą gruntownością można je podjąć; a tem jest porównanie zasad, kierujących obu stronami. Wśród twierdzeń antytezy spostrzegamy doskonałą jednostajność sposobu myślenia i zupełną jedność maksymy, mianowicie zasadę czystego empiryzmu, nie tylko w objaśnianiu zjawisk w świecie, lecz także w rozwiązywaniu transcendentalnych idej o samymże wszechświecie. Przeciwnie twierdzenia tezy, prócz empirycznego sposobu objaśniania w zakresie

szeregu zjawisk, biorą jeszcze za podstawę zasady umysłowe, a stąd i maksyma ich nie jest pojedyńcza. Od istotnej atoli jej cechy wyróżniającej, nazwę ją dogmatyzmem czystego rozumu.

Otóż po stronie dogmatyzmu, w określaniu rozumowych idej kosmologicznych, czyli po stronie tezy okazuje się:

Popierwsze, pewien interes praktyczny, którym serdecznie przejmuje się każdy dobrze myślący, jeśli się zna na swojem prawdziwem dobru. Że świat ma początek, że moja myśląca jaźń posiada przyrodę pojedyńczą a więc zepsuć się nie mogącą, że ona jest zarazem swobodną w swoich dowolnych działaniach i wznosi się ponad przymus przyrody, i że wreszcie cały porządek rzeczy, stanowiących świat, pochodzi od pra-jestestwa, od którego wszystko bierze swą jedność i celowe powiązanie: toć-to węgielne kamienie moralności i religii. Antyteza odbiera nam wszystkie te podpory, a przynajmniej wydaje się, że je nam odbiera.

Powtóre, po tej stronie ujawnia się także spekulatywny interes rozumu. Bo w ten sposób przyjmując i zużytkowując idee transcendentalne, można zupełnie a priori pochwycić cały łańcuch warunków i pojąć rodowód czynnika uwarunkowanego, gdy się poczyna od bezwarunkowego; nie daje tego antyteza, bardzo źle się polecająca tem, że nie potrafi wcale na pytanie, dotyczące warunków jej syntezy, tak odpowiedzieć, aby nie trzeba było pytać się wciąż dalej bez końca. Według niej musimy od jakiejś danej zasady wznosić się do jakiejś jeszcze wyższej; każda część prowadzi do jeszcze mniejszej części, każde zdarzenie ma ponad sobą inne jeszcze jakieś zdarzenie za przyczynę, a warunki istnienia wogóle opierają się wciąż znowu na innych, nie osiągając nigdy bezwarunkowego oparcia i podpory w jakiejś samoistnej rzeczy jako pra-jestestwie.

Potrzecie, strona ta ma także wyższość popularności, stanowiącą niewątpliwie nie najmniej-

szą cząstkę uznania dla niej. Pospolity rozsądek w ideach bezwarunkowego początku wszelkiej syntezy nie znajduje trudności najmniejszej, gdyż i bez tego przywykł schodzić raczej ku następstwom w dół, niż wstępować do góry ku powodom, a w pojęciach czynnika absolutnie pierwszego (nad możliwością którego zgoła nie ślęczy) znajduje i wygodę i zarazem punkt stały, do którego przywiązać może sznur przewodni kroków swoich, gdy tymczasem w nieustannem wspinaniu się od czynnika uwarunkowanego do warunku, mając wciąż jedną nogę w powietrzu, nie może znaleźć żadnego upodobania.

Po stronie empiryzmu w określaniu idej kosmologicznych czyli po stronie antytezy nie ma popierwsze takiego interesu praktycznego z czystych zasad rozumu, jaki przedstawiają moralność i religia. Owszem goły empiryzm zdaje się odejmować obu wszelką siłę i wpływ. Jeżeli niema wcale pra-jestestwa różnego od świata; jeżeli świat jest bez początku, a więc także i bez stwórcy; jeżeli wola nasza nie jest wolną, a dusza tak samo się dzieli i psuje jak materya; to idee moralne i zasady tracą wszelką ważność i upadają wraz z ideami transcendentalnemi, które stanowiły ich teoretyczną podporę.

Natomiast jednak empiryzm zapewnia spekulatywnemu interesowi rozumu korzyści bardzo powabne i daleko wyższe od tych, jakie wyznawca dogmatyczny może przyobiecać ideom rozumowym. Według empiryzmu rozsądek jest wciąż na właściwym sobie gruncie, mianowicie na polu jeno możliwych doświadczeń, których prawa może zgłębiać a za ich pośrednictwem rozszerzać bez końca swoje bezpieczne i zrozumiałe poznanie. Tu może on i powinien wystawiać przedmiot zarówno sam w sobie, jak i w jego stosunkach, oglądaniu lub przynajmniej w pojęciach, których obraz można jasno i wyraźnie przedłożyć w danych podobnych oglądach. Nie tylko nie

potrzebuje on opuszczać tego łańcucha ładu przyrodzonego, by się czepiać idej, których przedmioty są mu nieznane, gdyż jako rzeczy myślne nigdy nie mogą zostać danemi; lecz nawet niewolno mu porzucać swego zajęcia i pod pozorem, że już je doprowadzono do końca, przechodzić do dziedziny idealizującego rozumu i do pojęć transcendentnych, gdzie już nie potrzebuje obserwować i zgodnie z prawami przyrody badać, lecz tylko myśleć i zmyślać, pewnym będąc, że nie może być odpartym faktami przyrody, gdyż ich świadectwem on wcale się nie krępuje, lecz ma je pomijać, albo też nawet podporządkowywać wyższej powadze, mianowicie powadze czystego rozumu.

Empiryk nigdy zatem nie zezwoli na przyjęcie jakiejkolwiek epoki przyrody za wręcz pierwszą, ani na uważanie jakiejś granicy swego wglądania w obszar natury za ostateczną; nie zgodzi się też od przedmiotów przyrody, które mocą obserwacyi i matematyki może rozebrać i w oglądzie syntetycznie określić (od rozciągłości) przechodzić do takich, których ani zmysł, ani wyobraźnia nigdy nie mogą przedstawić *in concreto* (do pojedyńczości); nie przyzna też, jakoby nawet w przyrodzie istniała władza działania niezależnie od praw przyrody (wolność) i przez to uszczuplała rozsądkowi jego zajęcie śledzenia, według wskazówki koniecznych prawideł, powstawania zjawisk; nie przystanie wreszcie na to, żeby do czegobądź szukano przyczyny poza przyrodą (pra-jestestwa), gdyż ją tylko wyłącznie znamy, gdyż ona jedynie daje nam przedmioty i może pouczyć o ich prawach.

Wprawdzie, gdyby filozof empiryczny ze swą antytezą nic innego nie zamierzał jeno zmiażdżyć wścibstwo i zuchwalstwo rozumu, zapominającego o prawdziwem swojem przeznaczeniu, przechwalającego się znaniem i wiedzą *[Einsicht und Wissen]* tam, gdzie właściwie znanie i wiedza ustają, i chcą-

cego to, co ze względu na interes praktyczny przyjmujemy, podawać za poparcie interesu spekulatywnego, aby gdzie mu to dogodnie, przerwać nić poszukiwań fizycznych i pod pokrywką rozszerzenia poznania uwiązać ją przy ideach transcendentalnych, przez które poznajemy właściwie to tylko, że nic nie wiemy;—gdyby, powiadam, empiryk tem się zadowalniał: to zasada jego byłaby maksymą umiarkowania w uroszczeniach, skromności w twierdzeniach, a zarazem możliwie największego rozszerzenia rozsądku naszego przy pomocy przełożonego nam właściwie nauczyciela, jakim jest doświadczenie. Bo w takim razie nie odebranoby nam umysłowych założeń *[intellectuelle Voraussetzungen]* i wiary, jako pomocy w naszej sprawie praktycznej; tylko nie możnaby im pozwolić występować pod nazwą i z okazałością umiejętności i znania rozumowego, gdyż właściwa spekulatywna wiedza nigdzie nie zdoła odnaleźć żadnego innego przedmiotu, prócz przedmiotu doświadczenia, a kiedy granicę jego przekracza, to synteza, kusząca się o nowe i od tamtej niezależne poznania, nie ma zgoła podścieliska oglądu, na któremby mogła zostać dokonaną.

Atoli, jeśli empiryzm stanie się (jak to bywa bardzo często) sam dogmatycznym względem owych idej i śmiało przeczy temu, co leży poza dziedziną jego oglądowych poznań, to popada również w wadę nieskromności, będącą tutaj tem godniejszą nagany, iż przez to wyrządza niepowetowaną szkodę praktycznemu interesowi rozumu.

To stanowi przeciwieństwo epikureizmu* względem platonizmu.

* Jest to wszakże jeszcze pytaniem, czy Epikur kiedykolwiek wygłaszał te zasady jako twierdzenia przedmiotowe. Jeżeli one były poprostu tylko maksymami spekulatywnego używania rozumu, to wykazał niemi daleko prawdziwszego ducha filozoficznego, niż którykolwiek z filozofów starożytności. Że w objaśnianiu zjawisk tak należy brać się do dzieła, jakby pole poszukiwania nie by-

Każdy z nich mówi więcej niż wie, ale w ten sposób, że pierwszy ożywia i rozkrzewia wiedzę, lubo ze szkodą praktyki, drugi zaś daje wprawdzie do rąk wyborne zasady dla praktyki, lecz przez to właśnie co do tego wszystkiego, w czem nam jedynie dozwolona jest wiedza spekulatywna, pozwala rozumowi przywiązywać się do idealistycznych objaśnień zjawisk przyrody i stąd zaniedbywać poszukiwania fizyczne.

Co się wreszcie tyczy trzeciego względu, który mieć można na uwadze przy tymczasowym wyborze między dwiema spierającemi się stronami, nadzwyczaj to dziwna, iż empiryzm jest całkiem wstrętny wszelkiej popularności, chociażby można było mniemać, że pospolity rozsądek chciwie podejmuje plan, obiecujący zaspokoić go wprost jeno poznaniami doświadczalnemi i ich rozumowem połączeniem, gdy transcendentalna dogmatyka natomiast zmusza go wspinać się do pojęć, o wiele przewyższających przenikliwość i zdolność rozumową głów najwyćwiczeńszych w myśleniu. Ale to właśnie jest dla niego podnietą. Bo wówczas znajduje się w stanie, w którym najuczeńszy nawet w niczem się nadeń wynieść nie może. Jeżeli mało rozumie albo nic zgoła, to nikt też nie może się chełpić, że daleko więcej coś wie o tem, i chociaż nie potrafi mówić w tym względzie tak po szkolnemu, jak inni, może przecież nieskończenie więcej mędrkować, ponieważ krą-

lo obcięto żadną granicą lub początkiem świata; materyał świata przyjmować takim, jakim być musi, jeśli chcemy być przezeń pouczeni w doświadczeniu; że niema żadnego innego zrodzenia zdarzeń prócz tego, jak je określają niezmienne prawa przyrody; że wreszcie nie należy posługiwać się żadną od świata wyróżnioną przyczyną: są to dziś jeszcze bardzo słuszne, lecz mało zachowywane zasady, by rozszerzyć filozofię spekulatywną, jak nie mniej wynaleźć prawa moralne niezależnie od obcych źródeł pomocniczych, chociaż z tego powodu ten, co żąda ignorowania owych twierdzeń dogmatycznych, dopóki zajmujemy się spekulacyą jedynie, nie powinien być obwiniany, iż chce je zaprzeczyć.

ży wśród samych idej tylko, o których właśnie dlatego jest się najwymowniejszym, iż się o nich nic nie wie; a w sprawie badania przyrody musiałby całkiem zaniemieć i wyznać swoją niewiadomość. Chęć wygody i próżność zatem są już silnemi zaleceniami dla tych zasad. Prócz tego, aczkolwiek bardzo trudno-to filozofowi przyjąć za zasadę coś, z czego nie może zdać sobie samemu sprawy, lub też wprowadzać pojęcia, których przedmiotowej realności niepodobna zrozumieć; dla pospolitego jednak rozsądku nic nad to zwyczajniejszego. On chce mieć coś, od czegoby mógł ufnie rozpocząć. Trudność samego pojmowania założenia takiego wcale go nie niepokoi, gdyż jemu (który nie wie, co to znaczy pojmowanie) nigdy ona nie przychodzi na myśl, i uważa za znane to, z czem się oswoił przez bardzo częste używanie. A w końcu znika mu z przed oczu wszelki interes spekulatywny wobec praktycznego, i roi sobie, że rozumie i wie to, co przyjmować lub w co wierzyć pobudzają go jego obawy lub nadzieje. Stąd empiryzm transcendentalnie-idealizującego rozumu pozbawiony jest całkowicie wszelkiej popularności, i choćby zawierał nawet dużo szkodliwego pod względem najwyższych zasad praktycznych, to niema się zgoła potrzeby obawiać, aby on przekroczył kiedy obręby szkoły i pozyskał w sprawach ogólnych jakiekolwiek znaczniejsze poważanie i jakąś łaskę wśród wielkiego tłumu.

Rozum ludzki z przyrody swojej jest architektoniczny, t. j. rozważa wszystkie poznania jako należące do jakiegoś możliwego systematu, a stąd zezwala na takie jeno zasady, które zamierzonego poznania nie czynią przynajmniej niezdatnem do znajdowania się razem z innemi w jakimś systemacie. Zdania zaś antytezy są tego rodzaju, że uniemożliwiają całkowicie wykończenie jakiejś budowli poznań. Według nich poza pewnym stanem świata zawsze istnieje jakiś jeszcze dawniejszy, w każdej części zawsze

jeszcze inne, znowu podzielne, przed każdem zdarzeniem jakieś inne, które znowuż tak samo skądinąd wynikło, a w istnieniu wogóle wszystko zawsze tylko uwarunkowane, nie uznając jakiegobądź bytu bezwarunkowego i pierwszego. Ponieważ tedy antyteza nigdzie nie dostrzega nic pierwszego i żadnego początku, któryby mógł wprost służyć za grunt pod budowę; więc całkiem staje się niemożliwym, wobec takich założeń, zupełny gmach poznania. Stąd też architektoniczny interes rozumu (żądający nie empirycznej, lecz czystej jedni rozumowej a priori) prowadzi za sobą naturalne zalecenie dla twierdzeń tezy.

Gdyby człowiek zdołał się wyrzec wszelkiego interesu i roztrząsać twierdzenia rozumu, bez względu na wszelkie następstwa, jedynie według zawartości ich dowodów: to przypuściwszy, iżby nie znał żadnego wyjścia, by się ze ścisku wydobyć inaczej, jak przyznając się do jednej lub drugiej ze spornych nauk, człowiek taki byłby w ustawicznie chwiejnym stanie. Dzisiaj wydawałoby mu się przekonywającem, iż wola ludzka jest wolna: jutro, rozważając nieprzerwany łańcuch przyrody, mniemałby, że wolność jest poprostu jeno samozłudzeniem, a wszystko tylko przyrodą. A jeśliby przyszło do czynu i działania, to ta gra spekulatywnego jeno rozumu znikłaby jak cienie sennego marzenia, a on wybrałby zasady swoje według praktycznego jedynie interesu. Ale ponieważ namyślającemu się i badającemu jestestwu przystoi poświęcić pewne chwile wyłącznie ocenie własnego rozumu, wyzbywając się przytem całkowicie wszelkiej stronniczości, i tak uwagi swoje udzielić publicznie innym do osądzenia: to nikomu nie można wziąć za złe, a tem mniej zabronić, iż twierdzeniom i przeciwtwierdzeniom pozwala występować w taki sposób, jak one, nie ustraszone żadną groźbą, mogłyby się bronić wobec przysięgłych ze swego własnego stanu (to znaczy ze stanu ułomnych ludzi).

Antynomii czystego rozumu

ROZDZIAŁ CZWARTY.

O zagadnieniach transcendentalnych czystego rozumu, o ile one wręcz muszą mieć rozwiązanie.

Chcieć wszystkie zagadnienia rozwiązać i na wszystkie pytania odpowiedzieć, byłoby bezwstydnem chwaliburstwem i tak nieokiełznaną zarozumiałością, żeby się przez to musiało utracić natychmiast wszelkie zaufanie. Mimo to są umiejętności, których przyroda sprawia, że wszelkie występujące w nich pytanie musi wprost znaleźć odpowiedź w tem, co się wie, gdyż powinna ona z tych samych wytrysnąć źródeł, z których wypływa pytanie; nie wolno więc tu żadną miarą zasłaniać się nieuchronną niewiadomością, lecz można żądać rozwiązania. Co we wszystkich możliwych wypadkach jest słusznem lub niesłusznem, to trzeba módz wiedzieć według prawidła, gdyż dotyczy naszego obowiązku, a względem tego, czego nie możemy wiedzieć, nie mamy też żadnego obowiązku. W objaśnianiu zjawisk przyrody musi pozostać dla nas wiele niepewności a niektóre pytania nierozwiązalnemi, gdyż to, co wiemy o przyrodzie, nie we wszystkich bynajmniej wypadkach wystarcza ku temu, co mamy objaśnić. Otóż ciekawiśmy, czy w filozofi transcendentalnej jest jakiebądź pytanie, dotyczące przedmiotu nasuniętego rozumowi, na któreby tenże sam czysty rozum nie zdołał odpowiedzieć, i czy możemy słusznie uchylić się od jego rozstrzygającej odpowiedzi przez to, że się to jako wręcz niepewne (z tego wszystkiego, co możemy poznać) zaliczymy do tych rzeczy, o których mamy wprawdzie tyle pojęcia, żeby zadać pytanie, lecz

brak nam zupełnie środków czy zdolności, byśmy na nie kiedykolwiek odpowiedzieli.

Otóż utrzymuję, że wśród wszelkiego spekulatywnego poznawania filozofia transcendentalna posiada tę właściwość, iż niema zgoła pytania, dotyczącego przedmiotu danego czystemu rozumowi, któreby dla tegoż ludzkiego rozumu było nierozwiązalnem, i że żadne zasłanianie się nieuchronną niewiadomością i niezgłębioną głębokością zagadnienia nie może uwolnić od obowiązku odpowiedzenia na nie gruntownie i w całości; toż samo bowiem pojęcie, które uzdalnia nas do pytania, musi też nas nieodwołalnie uczynić zdatnymi do odpowiedzi na to pytanie, gdyż przedmiot jego nigdzie poza pojęciami się nie napotyka (jak co do słuszności i niesłuszności).

Atoli w filozofii transcendentalnej niema wcale innych, prócz kosmologicznych tylko pytań, wobec których słusznie wymagać można zadowalającej odpowiedzi, która dotyczy właściwości przedmiotu; a filozofowi nie wolno uchylać się od tej odpowiedzi zasłanianiem się nieprzenikniona ciemnością; i pytania te mogą dotyczyć jedynie idej kosmologicznych. Bo przedmiot musi być dany empirycznie, a pytanie odnosi się tylko do jego zgodności z jakąś ideą. Jeśli przedmiot jest transcendentalny, a więc sam nieznany, np. czy coś, czego zjawiskiem (w nas samych) jest myślenie (dusza), jest jestestwem pojedyńczem w sobie, czy istnieje przyczyna wszech rzeczy razem, będąca wręcz konieczną i t. d., to powinniśmy do idei naszej szukać przedmiotu, o którym możemy wyznać, iż jest nam nieznany, lecz z tego względu przecież nie niemożliwy.* Idee kosmologiczne mają

* Można wprawdzie na pytanie, jaka jest właściwość transcendentalnego przedmiotu, nie dać odpowiedzi, mianowicie, c z e m o n j e s t, ale można odpowiedzieć, że samo pytanie j e s t n i c z e m, gdyż nie został dany jego przedmiot. Stąd też na wszystkie pytania transcendentalnej nauki o duszy można odpowiedzieć, jakoż rzeczywiście odpowiadano na nie, dotyczą bowiem transc. podmiotu

same tę szczególność, że mogą nasuwać swój przedmiot i wymaganą do jego pojęcia empiryczną syntezę jako dane; a pytanie, z nich wynikające, dotyczy tylko dalszego ciągu tej syntezy, o ile ma zawrzeć absolutną całkowitość, która nie jest już niczem empirycznem, gdyż nie może być daną w żadnem doświadczeniu. A ponieważ mówi się tutaj tylko o rzeczy jako o przedmiocie możliwego doświadczenia, nie zaś jako o rzeczy samej w sobie; to odpowiedź na transcendentne kosmologiczne pytanie poza ideą nigdzie zresztą indziej tkwić nie może, gdyż nie dotyczy wcale przedmiotu samego w sobie; a ze względu na możliwe doświadczenie nie pytamy o to, co w jakiembądź doświadczeniu może być dane *in concreto*, lecz co tkwi w idei, do której synteza empiryczna winna zbliżać się tylko; a więc trzeba, żeby mogła być wysnutą z idei jedynie; ta bowiem jest jeno tworem rozumu, który zatem nie może zrzucić z siebie odpowiedzialności i zepchnąć ją na przedmiot nieznany.

Nie jest to czemś tak nadzwyczajnem, jak się z początku zdaje, że jakaś umiejętność może co do wszystkich w jej zakres wchodzących pytań *(quaestiones domesticae* [=pytań domowych]) wymagać i oczekiwać samych pewnych rozwiązań, chociaż ich harazie jeszcze bodaj nie znaleziono. Oprócz filozofii transcendentalnej mamy dwie jeszcze czyste umiejętności rozumowe, jedną treści wyłącznie spekulatywnej, drugą—praktycznej: czystą matematykę i czystą moralność. Czyż słyszano kiedykolwiek,

wszelkich zjawisk wewnętrznych, który sam nie jest zjawiskiem, a więc jako przedmiot nie jest dany, i do którego nie może znaleźć warunków zastosowania żadna z kategoryj (a na nich to właściwie opiera się pytanie). Jest więc tutaj wypadek, kiedy popłaca wyrażenie pospolite, że brak odpowiedzi jest także odpowiedzią, mianowicie, że pytanie co do właściwości owego czegoś. co nie może zostać pomyślanem przez żadne określone orzeczenie, gdyż się znajduje całkowicie poza dziedziną przedmiotów, jakie mogą nam być dane, jest zupełnie bezwartościowe i czcze.

żeby, nibyto z powodu nieuniknionej niewiadomości warunków, podawano za niepewne, jaki jest zupełnie dokładny stosunek średnicy do okręgu koła w liczbach wymiernych i niewymiernych? Ponieważ za pomocą pierwszych nie może on być wyrażony całkiem dokładnie, a za pomocą drugich nie został jeszcze wynaleziony: to osądzono, że przynajmniej niemożliwość takiego rozwiązania może być poznana napewno, a Lambert[58] dał na to dowód.—W powszechnych zasadach obyczajowości nie może być nic niepewnego, bo twierdzenia albo są zgoła bezwartościowe i bezsensowne, albo wypływać muszą jedynie z naszych pojęć rozumowych.—Natomiast w przyrodoznawstwie istnieje nieskończenie wiele domysłów, co do których nigdy nie można spodziewać się pewności, gdyż zjawiska przyrody są przedmiotami, które są nam dawane niezależnie od pojęć naszych, do których zatem klucz nie w nas i nie w naszem czystem myśleniu, lecz poza nami się znajduje i właśnie dlatego w wielu wypadkach nie może zostać odszukanym, a więc i bezpiecznego otwarcia skrytki oczekiwać niepodobna. Nie zaliczam do tego pytań Analityki transcendentalnej, dotyczących dedukcyi naszego czystego poznania, gdyż obecnie rozprawiamy tylko o pewności sądów co do przedmiotów, a nie co do źródła samych-że pojęć naszych.

Nie będziemy tedy mogli uchylić się od obowiązku rozwiązania krytycznego przynajmniej przedłożonych pytań rozumowych tym sposobem, że podniesiemy skargi na ciasne obręby naszego rozumu i z pozorem pełnego pokory przeświadczenia wyznamy, że przechodzi to nasz rozum wymiarkować, czy świat od wieków istnieje, czy też ma początek, czy obszar świata w nieskończoność zapełniony jestestwami, czy też zamknięty w pewne granice; czy cośkolwiek w świecie jest pojedyńczem, czy też wszystko musi być dzielonem w nieskończoność; czy istnieje wytwarzanie i dokonywanie z wolności, czy

też wszystko zawisło u łańcucha porządku przyrodzonego i nakoniec czy istnieje jakieś całkiem bezwarunkowe i w sobie konieczne jestestwo, czy też wszystko co do istnienia swego jest uwarunkowane, a więc zewnętrznie zależne i samo w sobie przypadkowe. Wszystkie te pytania bowiem dotyczą przedmiotu, który nigdzie indziej danym być nie może, tylko w myślach naszych,—mianowicie wręcz bezwarunkowej całkowitości syntezy zjawisk. Jeżeli o tem nie możemy z naszych własnych pojęć nic pewnego powiedzieć i wymiarkować: to nie powinniśmy składać winy na rzecz, ukrywającą się przed nami, gdyż rzecz taka (ponieważ nigdzie poza ideą naszą nie napotyka się) zgoła daną być nie może, lecz musimy szukać przyczyny w samej idei naszej, będącej zagadnieniem, nie dopuszczającem żadnego rozwiązania, o którem jednak uparcie utrzymujemy, jakoby mu odpowiadał jakiś rzeczywisty przedmiot. Wyraźne wykazanie dyalektyki, tkwiącej w samem-że pojęciu naszem, rychłoby nas przejęło zupełną pewnością o tem, co mamy sądzić ze względu na takie pytanie.

Waszej wymówce co do niepewności w sprawie tych zagadnień można najprzód przeciwstawić pytanie, na które przynajmniej wyraźnie musicie odpowiedzieć, skąd biorą się u was idee, których rozwikłanie plącze was tutaj w taką trudność? Czy to snadź zjawiska, których wyjaśnienia potrzebujecie, i co do których z powodu tych idej, macie jeno wyszukać zasady czy prawidło ich wykładu? Przypuśćcie, że przyroda odkryła się przed wami całkowicie, że przed zmysłami waszemi i świadomością nic nie jest zasłoniętem z tego wszystkiego, co się nasuwa oglądowi waszemu: to przecie żadnem a żadnem doświadczeniem nie będziecie mogli poznać *in concreto* przedmiotu waszych idej (bo to, prócz tego zupełnego oglądu wymaga jeszcze ukończonej syntezy i świadomości jej absolutnej całkowitości, czego

nie umożliwia żadne empiryczne poznawanie), a więc żadne pytanie wasze zgoła nie może być ku wyjaśnieniu jakiegobądź zachodzącego zjawiska zadawane w sposób konieczny, a zatem jakby przez sam przedmiot. Przedmiot taki bowiem nigdy wam się nasunąć nie może, gdyż żadne możliwe doświadczenie dać go nie zdoła. Ze wszystkiemi możliwemi spostrzeżeniami wciąż skrępowani jesteście warunkami czy to w przestrzeni, czy w czasie, i nie dochodzicie do niczego bezwarunkowego, aby wymiarkować, czy ten czynnik bezwarunkowy stwierdzić trzeba w absolutnym początku syntezy, czy też w absolutnej całkowitości szeregu bez wszelkiego początku. Wszystkość atoli w znaczeniu empirycznem jest zawsze porównawcza tylko. Bezwzględna wszystkość wielkości (wszechświat), podzielności, pochodzenia, warunku istnienia wogóle, ze wszystkiemi pytaniami, czy ona ma być wywołana skończoną czy też w nieskończoność ciągnącą się syntezą,—nic a nic nie obchodzi żadnego możliwego doświadczenia. Tak np. nie moglibyście zjawisk jakiegoś ciała objaśnić ani odrobinę lepiej, ani choćby tylko inaczej, czy przypuścicie, że się składa z części pojedyńczych, czy też stale zawsze ze złożonych; bo nigdy się nie zdarzy ani zjawisko całkiem pojedyńcze, ani też jakieś nieskończone złożenie. Zjawiska o tyle jeno domagają się wyjaśnienia, o ile warunki ku ich wyjaśnieniu dane są w spostrzeganiu; wszystko zaś, coby kiedykolwiek danem w nich być mogło, zebrane w całości bezwzględnej, już wcale spostrzeżeniem nie jest. A właśnie ta-to wszystkość wyjaśnioną być powinna, jeśli transcendentalnym zagadnieniom rozumu ma stać się zadość.

A ponieważ samo rozwiązanie tych zagadnień nigdy nastąpić nie może w doświadczeniu, nie możecie więc powiedzieć, że jest niepewnem, coby w tej mierze przyznać należało przedmiotowi. Bo wasz przedmiot jest tylko w waszym mózgu i poza nim

zgoła danym być nie może; stąd o to jeno dbać powinniście, byście z samemi sobą byli zgodni i strzegli się amfibolii, czyniącej waszą ideę rzekomem wyobrażeniem jakiegoś empirycznie danego, a więc wedle praw doświadczenia poznać się dającego przedmiotu. Rozwiązanie tedy dogmatyczne nie jest zaiste, niepewne, lecz niemożliwe. Krytyczne zaś, mogące być zupełnie pewnem, nie rozważa pytania przedmiotowo, lecz według podwaliny poznania, na której się ono opiera.

Antynomii czystego rozumu

ROZDZIAŁ PIĄTY.

Sceptyczne przedstawienie pytań kosmologicznych poprzez wszystkie cztery transcendentalne idee.

Chętniebyśmy odstąpili od żądania, żeby na pytanie nasze odpowiedziano dogmatycznie, gdybyśmy już zgóry pojęli, że jakkolwiek wypadłaby odpowiedź, zwiększyłaby tylko niewiadomość naszą i z jednej niezrozumiałości pchałaby do drugiej, z jednej ciemności w jeszcze większą, a może nawet i w sprzeczności. Jeśli pytanie nasze obliczone jest tylko na potwierdzenie lub zaprzeczenie, to roztropnie postąpiono, że przypuszczalne dowody odpowiedzi narazie odłożono na bok, a zastanawiano się przedewszystkiem nad tem, coby się zyskało, gdyby odpowiedź wypadła na jedną stronę, a co, gdyby—na przeciwną. Gdy się tedy zdarzy, że w obu razach wystąpi poprostu niedorzeczność (nonsens), to mamy uzasadnioną zachętę do roztrząśnięcia pytania naszego krytycznie i zobaczenia, czy też ono nie opiera się na jakiemś bezpodstawnem założeniu i igra sobie z ideą, która swą fałszywość wyraźniej zdradza w zastoso-

waniu i w następstwach swoich, aniżeli w odosobionem wyobrażeniu. Oto jest wielka korzyść, jaką zapewnia sceptyczny sposób obrabiania pytań, zadawanych przez czysty rozum czystemu rozumowi; pozbywamy się przez to wielkiego dogmatycznego zapasu małym zachodem, by na jego miejscu usadowić trzeźwą krytykę, która, jako prawdziwy katartykon, szczęśliwie odciągnie przywidzenie wraz z jego orszakiem, wszystkowiedztwem.

Stąd, gdybym o idei kosmologicznej mógł zgóry wiedzieć, że na którąkolwiek stronę bezwarunkowości w odwrotowej syntezie zjawisk się przerzuci, to dla każdego pojęcia rozsądkowego będzie albo za duża, albo za mała; tobym pojął, że ponieważ tamta [synteza] ma jedynie do czynienia z przedmiotem doświadczenia, mającego odpowiadać jakiemuś możliwemu pojęciu rozsądkowemu, to ta [idea] musi być całkiem czcza i bez znaczenia, gdyż nie przystaje do niej żaden przedmiot, chociażbym go do niej nie wiem jak dopasowywał. A takim jest rzeczywiście wypadek ze wszystkiemi pojęciami o świecie, które też właśnie dlatego wikłają rozum, dopóki przy nich obstaje, w nieuchronną antynomię. Bo przypuśćcie:

Po pierwsze, że świat nie ma wcale początku, to jest on dla waszego pojęcia za duży, gdyż ono, opierając się na kolejnym odwrocie, nigdy nie może dosięgnąć całej upłynionej wieczności. Jeśli zaś powiecie, że ma początek, to jest znowuż dla waszego pojęcia rozsądkowego w koniecznym empirycznym odwrocie za mały. Bo ponieważ początek wciąż jeszcze każe się domyślać czasu, który poprzedza, więc nie jest jeszcze bezwarunkowym, a prawo empirycznego użycia rozsądku wymaga po was, byście pytali o wyższy jeszcze warunek czasu, a świat jest tym sposobem widocznie za mały dla tego prawa.—Tak samo rzecz się ma i co do podwójnej odpowiedzi na pytanie o wielkość świata pod

względem przestrzeni. Bo jeżeli jest ona nieskończoną i nieograniczoną, to jest dla wszelkiego możliwego empirycznego pojęcia za dużą. Jeżeli zaś jest skończoną i ograniczoną, to jeszcze pytacie słusznie: co określa tę granicę? Próżna przestrzeń nie jest istniejącym sam przez się współzależnikiem rzeczy i nie może być wcale warunkiem, przy którym moglibyście się zatrzymać, ani też tem mniej warunkiem empirycznym, któryby tworzył część możliwego doświadczenia. (Bo któż może mieć jakieś doświadczenie co do czczej próżni?) A do bezwzględnej całkowitości syntezy empirycznej zawsze się wymaga, aby czynnik bezwarunkowy był pojęciem doświadczalnem. A więc świat ograniczony—jest dla waszego pojęcia za mały.

Powtóre, jeżeli każde zjawisko w przestrzeni (materya) składa się z nieskończenie wielu części, to odwrót dzielenia jest dla waszego pojęcia zawsze za duży, a jeżeli dzielenie przestrzeni ma ustać przy jakimbądź swym członie (przy pojedyńczości), to jest dla idei czynnika bezwarunkowego za mały. Człon ten bowiem zawsze jeszcze pozostawia możność odwrotu do wielu zawartych w nim części.

Potrzecie, jeżeli przypuścicie, że we wszystkiem, co się dzieje w świecie, niema nic prócz skutku wedle praw przyrody, to przyczynowość przyczyny jest bądźcobądź znowuż czemś dziejącem się, i koniecznym czyni wasz odwrót do jeszcze wyższej przyczyny, a więc i przedłużenie szeregu warunków a parte priori bez zatrzymania się. Sama więc tylko działająca przyroda jest dla wszelkiego pojęcia waszego, w syntezie zdarzeń świata, za duża.— Jeśli zaś wybierzecie tam i ówdzie zdarzenia zdziałane przez same siebie, więc wytwarzanie z wolności, to ściga was pytanie „dlaczego“ wedle nieuchronnego prawa przyrody i zmusza was wyjść poza ten punkt według przyczynowego prawa doświad-

czenia, i przekonywacie się, że taka całkowitość powiązania zdarzeń jest dla waszego koniecznego empirycznego pojęcia za mała.

Poczwarte, jeżeli przyjmiecie wręcz konieczne jestestwo (czy to świat sam, czy coś w świecie, czy przyczynę świata), to sadowicie je w jakimś, od wszelkiej danej chwili nieskończenie odległym czasie; gdyż inaczej byłoby zależnem od jakiegoś innego a dawniejszego istnienia. W takim razie jednak ta istota jest dla waszego empirycznego pojęcia niedostępna i za duża, ażebyście mogli dostać się do niej kiedykolwiek przy pomocy jakiegobądź przedłużanego odwrotu.—Jeżeli zaś waszem zdaniem wszystko, co należy do świata (czy to jako uwarunkowane czy jako warunek) jest przypadkowe: to każde dane wam istnienie jest dla waszego pojęcia za małe. Bo ono zmusza was do oglądania się wciąż jeszcze za jakiemś innem istnieniem, od którego tamto zależy.

We wszystkich tych wypadkach powiedzieliśmy, że idea świata jest dla empirycznego odwrotu, więc dla każdego możliwego pojęcia rozsądkowego, albo za duża, albo też za mała. Dlaczegoż-eśmy nie wyrazili się nawspak i nie powiedzieli, że w pierwszym wypadku pojęcie empiryczne jest dla idei zawsze za małe, w drugim zaś—za duże, że zatem wina tkwi niby w empirycznym odwrocie, zamiast oskarżać ideę kosmologiczną, że się albo za dużo albo za mało oddala od swego celu, to jest od możliwego doświadczenia? Powód był taki. Możliwe doświadczenie jest tem, co pojęciom naszym jedynie nadać może realność; inaczej, wszelkie pojęcie jest tylko ideą, bez prawdziwości i odnoszenia się do jakiegoś przedmiotu. Stąd możliwe empiryczne pojęcie było miarą, wedle której musieliśmy oceniać ideę, czy jest jeno ideą i rzeczą myślną, czy też odnajduje przedmiot swój w świecie. Bo mówi się, że coś jest stosunkowo do czegoś drugiego za dużem albo

za małem, o tem tylko, co przyjmujemy jeno ze względu na to drugie, wedle którego musi być urządzonem. Do igraszki starożytnych szkół dyalektycznych należało także i to pytanie: jeżeli kula nie wchodzi w dziurę, to jak trzeba powiedzieć: czy kula jest za duża, czy też dziura za mała? W tym wypadku obojętna-to, jak się zechcecie wyrazić; gdyż nie wiecie, co z dwojga istnieje jedno dla drugiego. Natomiast nie powiecie: człowiek jest dla swego ubrania za długi, tylko: ubranie jest dla człowieka za krótkie.

Przynajmniej więc naprowadzeni zostaliśmy na uzasadnione podejrzenie, że idee kosmologiczne, a z niemi wszystkie spór z sobą toczące rozumkowe twierdzenia, mają może za podstawę jakieś czcze i urojone tylko pojęcie o sposobie, w jaki zostaje nam dany przedmiot tych idej; a podejrzenie to już nas zdoła wwieść na ślad rzetelny odkrycia mamidła, które nas tak długo obłąkiwało.

Antynomii czystego rozumu

ROZDZIAŁ SZÓSTY.

Idealizm transcendentalny jako klucz do rozwiązania dyalektyki kosmologicznej.

W Estetyce transcendentalnej wykazaliśmy dostatecznie, że wszystko, co oglądamy w przestrzeni lub w czasie, więc wszystkie przedmioty możliwego dla nas doświadczenia, są tylko zjawiskami, to jest wyobrażeniami jedynie, które tak, jak zostają wyobrażone, jako jestestwa rozciągłe lub szeregi przemian, nie posiadają wcale, poza myślami naszemi, opartego na sobie istnienia. Taką teoryę nazywam

idealizmem transcendentalnym.† Realista, w znaczeniu transcendentalnem, z tych modyfikacyj zmysłowości naszej wytwarza rzeczy bytujące same w sobie, a stąd gołe wyobrażenia czyni przedmiotami samemi w sobie.

Krzywdzonoby nas, przypisując nam od tak dawna osławiony idealizm empiryczny, który, przyjmując właściwą rzeczywistość przestrzeni, zaprzecza istnienia w niej jestestw rozciągłych, a przynajmniej poczytuje za wątpliwe, tak że między sennem marzeniem a prawdą nie czyni w tej mierze dostatecznie dowodnej różnicy. Co się tyczy zjawisk zmysłu wewnętrznego w czasie, w tych, jako rzeczach rzeczywistych, nie znajduje on żadnej trudności, ba, utrzymuje nawet, że to wewnętrzne doświadczenie jedynie i wyłącznie dostatecznie dowodzi rzeczywistego istnienia przedmiotu swego (samego w sobie), (z całem tem określeniem czasowem).

Nasz idealizm transcendentalny zezwala natomiast, iżby przedmioty oglądu zewnętrznego, jak są oglądane w przestrzeni, były też rzeczywistemi, a w czasie wszystkie przemiany, jak je wyobraża zmysł wewnętrzny. Bo ponieważ przestrzeń jest już formą owego oglądu, który nazywamy zewnętrznym, a bez przedmiotów w nim nie byłoby żadnego zgoła wyobrażenia empirycznego: to możemy i musimy rozciągłe w nim jestestwa uważać za rzeczywiste; a tak samo jest i co do czasu. Ale sama owa przestrzeń, wraz z tym czasem, a razem z obojgiem wszystkie zjawiska nie są przecież same w sobie rzeczami, lecz tylko wyobrażeniami jedynie i nie mogą zgoła

† [„Nazywałem go zresztą niekiedy także idealizmem formalnym, by go odróżnić od materyalnego, t. j. pospolitego, który o istnieniu samych rzeczy zewnętrznych powątpiewa lub też go zaprzecza. W niektórych wypadkach lepiej będzie podobno posługiwać się tem wyrażeniem, niż powyżej podanem, aby zapobiedz wszelkiemu błędnemu tłomaczeniu.“—Uwaga ta jest dodatkiem drugiego wydania].

istnieć poza umysłem naszym; a nawet wewnętrzny a zmysłowy ogląd naszego umysłu (jako przedmiotu świadomości), którego określenie wyobrażone jest przez kolejne następstwo różnych stanów w czasie, nie jest również właściwą jaźnią, jak ona istnieje sama w sobie, czyli podmiotem transcendentalnym, lecz tylko danem zmysłowości zjawiskiem, tego nam nieznanego jestestwa. Istnienia tego wewnętrznego zjawiska, jako rzeczy bytującej sama w sobie, uznać nie można, gdyż jego warunkiem jest czas, który nie może być wcale określeniem jakiejbądź rzeczy samej w sobie. W przestrzeni zaś i w czasie prawda empiryczna zjawisk jest dostatecznie ubezpieczona, i od pokrewieństwa z sennem marzeniem należycie wyróżniona, jeżeli oboje rzetelnie i nieprzerwanie łączą się w doświadczeniu według praw empirycznych.

Według tego przedmioty doświadczenia nigdy nie bywają dawane same w sobie, lecz tylko w doświadczeniu i poza niem zgoła nie istnieją. Że na księżycu mogą być mieszkańcy, choć ich nigdy żaden człowiek nie dostrzegł, na to bądźcobądź przystać trzeba; ale znaczy to tyle jeno, że w możliwym postępie doświadczenia moglibyśmy z niemi się spotkać, gdyż rzeczywistem jest wszystko, co zostaje w łączności *[in einem Context]* z jakiemś spostrzeżeniem według praw pochodu empirycznego. Są one tedy w takim razie rzeczywistemi, jeśli się znajdują w empirycznym związku z moją rzeczywistą świadomością, chociaż przez to same w sobie, t. j. poza owym postępem doświadczenia, nie są rzeczywistemi.

Nam nie jest dane rzeczywiście nic prócz spostrzeżenia i empirycznego pochodu od tego do innych możliwych spostrzeżeń. Bo zjawiska, jako wyobrażenia jedynie, są same w sobie rzeczywistemi tylko w spostrzeganiu, które istotnie niczem innem nie jest jeno rzeczywistością wyobrażenia empirycznego, t. j. zjawiska. Przed spostrzeżeniem nazy-

wać zjawisko rzeczą rzeczywistą, znaczy albo to, że w rozwoju doświadczenia musimy napotkać takie wrażenie, albo też nic zgoła nie znaczy. Bo że ono istnieje samo w sobie, bez odnoszenia się do zmysłów naszych i możliwego doświadczenia, to możnaby bądźcobądź powiedzieć, gdyby mowa była o rzeczy samej w sobie. Ale tu się mówi jeno o zjawisku w przestrzeni i czasie, które oboje nie są wcale określeniami rzeczy samych w sobie, lecz tylko zmysłowości naszej; stąd to, co w nich jest (zjawiska), nie jest czemś samem w sobie, lecz wyobrażeniami tylko, które jeśli nie są dane w nas (w spostrzeganiu), to nigdzie indziej się nie napotkają.

Zmysłowa władza oglądania jest właściwie tylko bierną wrażliwością otrzymywania w pewien sposób wyobrażeń, których stosunek do siebie jest czystym oglądem przestrzeni i czasu (gołemi formami zmysłowości naszej), i które, o ile w tym stosunku (w przestrzeni i czasie) powiązane są z sobą i określić się dają wedle praw jedności doświadczenia, zowią się przedmiotami. Niezmysłowa przyczyna tych wyobrażeń jest nam zupełnie nieznana, nie możemy jej tedy oglądać jako przedmiotu, gdyż przedmiotu takiego nie powinniśmy sobie wyobrażać ani w przestrzeni ani w czasie (jako warunkach zmysłowego jeno wyobrażenia), a bez tych warunków nie możemy pomyśleć żadnego oglądu. Możemy jednak myślną jedynie przyczynę zjawisk wogóle nazwać przedmiotem transcendentalnym, w tym jeno celu, ażeby mieć coś, co odpowiada zmysłowości jako biernej wrażliwości. Temu przedmiotowi transcendentalnemu możemy przypisać cały obszar i łączność naszych możliwych spostrzeżeń i powiedzieć, iż on jest dany sam w sobie przed wszelkiem doświadczeniem. Zjawiska zaś, jemu odpowiadające, nie są dane same w sobie, lecz tylko w tem doświadczeniu, gdyż są jedynie wyobrażeniami, które tylko jako spostrzeżenia oznaczają pewien rzeczywisty przedmiot, miano-

wicie jeżeli to spostrzeżenie łączy się ze wszystkiemi innemi według prawideł jedności doświadczalnej. I tak można powiedzieć: rzeczy rzeczywiste czasu minionego są dane w transcendentalnym przedmiocie doświadczenia; ale dla mnie są one przedmiotami i w czasie minionym rzeczywistemi o tyle jeno, o ile sobie wyobrażam, że odwrotowy szereg możliwych spostrzeżeń (czy to za wskazówką dziejów, czy za śladami przyczyn i skutków) według praw empirycznych; jednem słowem, bieg świata prowadzi do upłynionego szeregu czasowego jako warunku chwili obecnej, która w takim razie wyobrażoną zostaje jako rzeczywista przecie tylko w łączności możliwego doświadczenia, nie zaś sama w sobie; tak iż wszystkie od niepamiętnych czasów przed mojem istnieniem minione zdarzenia oznaczają jedynie tylko możliwość przedłużenia łańcucha doświadczeń, poczynając od spostrzeżenia obecnego, a cofając się ku warunkom, określającym je co do czasu.

Jeżeli zatem wyobrażam sobie wszystkie istniejące przedmioty zmysłów razem we wszystkich czasach i we wszystkich przestrzeniach, to nie umieszczam ich tam przed doświadczeniem, lecz wyobrażenie to jest poprostu myślą jeno o możliwem doświadczeniu, w jego bezwzględnej zupełności. W niem tylko jedynie dane są owe przedmioty (będące jeno wyobrażeniami). Że zaś mówi się, iż one istnieją przed wszelkiem doświadczeniem mojem, to znaczy tylko, że można je napotkać w tej części doświadczenia, ku której, poczynając od spostrzeżenia, przedewszystkiem podążyć muszę. Przyczyna warunków empirycznych tego pochodu, więc i to, na jakie człony, lub też jak daleko na nie w odwrocie natrafić mogę, jest transcendentalna, a stąd z konieczności nieznana mi. Lecz też o nią nie idzie, tylko o prawidło pochodu doświadczenia, w którem nie zostają dane przedmioty, mianowicie zjawiska. A w wyniku wszystko to jedno, czy powiem, że w empiry-

cznym pochodzie w przestrzeni mogę trafić na gwiazdy, stokroć bardziej odległe niż te najdalsze, jakie widzę; lub czy powiem, iż być może natrafiłoby się na takie w przestrzeni świata, lubo ich nigdy człowiek nie dostrzegł, ani nie dostrzeże; bo chociażby one jako rzeczy same w sobie, nie odnosząc się do możliwego doświadczenia, dane były wogóle, to dla mnie przecie są niczem, więc nie są wcale przedmiotami, o ile nie zawierają się w szeregu odwrotu empirycznego. W dalszem dopiero zastosowaniu, kiedy właśnie te zjawiska mają być użyte dla idei kosmologicznej o całości bezwzględnej, a zatem kiedy idzie o pytanie, przekraczające granice możliwego doświadczenia, wyróżnienie sposobu, w jaki pojmujemy rzeczywistość pomyślanych przedmiotów zmysłowych, staje się ważnem, aby zapobiedz zwodniczemu urojeniu, które nieuchronnie wypłynąć musi z fałszywego tłomaczenia naszych własnych pojęć doświadczalnych.

Antynomii czystego rozumu

ROZDZIAŁ SIÓDMY.

Krytyczne rozstrzygnięcie kosmologicznego sporu rozumu z samym sobą.

Cała antynomia czystego rozumu polega na dowodzie dyalektycznym: Jeżeli dany jest czynnik uwarunkowany, to dany jest także cały szereg wszystkich jego warunków. A ponieważ przedmioty zmysłów dane nam są jako uwarunkowane, więc i t. d. Przez ten wniosek rozumowy, w którym poprzednik wydaje się tak naturalnym i zrozumiałym, wprowadzone zostają, wedle różnorodności warunków (w syntezie zjawisk), o ile wytwarzają szereg, w takiejże

liczbie idee kosmologiczne, domagające się bezwzględnej całkowitości tych szeregów i tym właśnie sposobem wciągające nieuchronnie rozum w spór ze samym sobą. Zanim atoli odkryjemy zwodniczość tego rozumkującego dowodu, musimy się do tego przysposobić przez sprostowanie i określenie pewnych pojęć w nim występujących.

Najprzód, zdanie następne jest jasne i niewątpliwie pewne, że, jeśli dany jest czynnik uwarunkowany, przez to sam zadany *[aufgegeben]* nam jest odwrót do szeregu wszystkich jego warunków; gdyż samo już pojęcie czegoś uwarunkowanego pociąga za sobą to, iż coś odnosimy do jakiegoś warunku, a jeżeli ten jest znowuż uwarunkowany,—do dalszego warunku, i tak dalej przez wszystkie człony szeregu. Zdanie to więc jest analityczne i wyższem jest ponad wszelki strach wobec krytyki transcendentalnej. Jest ono logicznym wymagalnikiem rozumu, żeby owo powiązanie pojęcia z jego warunkami, tkwiące już w samemże pojęciu, rozsądkiem pochwycić i prowadzić tak daleko, jak tylko można.

Następnie: jeżeli zarówno czynnik uwarunkowany, jak i jego warunek są rzeczami samemi w sobie, to, jeżeli pierwszy został dany, odwrót ku drugiemu jest już nie tylko zadany, lecz też przez to samo rzeczywiście razem dany; a ponieważ popłaca to co do wszystkich członów szeregu, danym jest równocześnie zupełny szereg warunków, więc też i czynnik bezwarunkowy, albo raczej zgóry przyjęto, że czynnik uwarunkowany, który możliwym był tylko wskutek owego szeregu, jest dany. Tutaj synteza czynnika uwarunkowanego z jego warunkiem jest syntezą rozsądku tylko, wyobrażającego rzeczy, jak są, nie zważając na to, czy i jakim sposobem dojść możemy do ich znajomości.—Przeciwnie, kiedy mam do czynienia ze zjawiskami, które, jako wyobrażenia tylko, wcale nie są dane, jeżeli nie dochodzę do ich znajomości (t. j. do nich samych, gdyż

one są poprostu tylko empirycznemi wiadomościami); to nie mogę powiedzieć w tem samem znaczeniu: jeśli dany jest czynnik uwarunkowany, to dane są także wszystkie jego warunki (jako zjawiska), a stąd nie mogę żadną miarą wnioskować o bezwzględnej całkowitości ich szeregu. Bo zjawiska same nie są, w ujęciu, niczem innem, jeno empiryczną syntezą (w przestrzeni i czasie), a zatem w niej tylko są dane. Otóż wcale nie wynika stąd, że jeśli czynnik uwarunkowany (w zjawisku) jest dany, to przez to daną jest razem i zgóry dopuszczoną synteza, tworząca jego empiryczny warunek, bo ta znajdzie się dopiero w odwrocie, a nigdy bez niego. Ale w takim wypadku można zaiste to powiedzieć, że odwrót ku warunkom, t. j. nieprzerwana empiryczna synteza jest po tej stronie nakazana albo zadana i że nie może braknąć warunków, które daje ten odwrót.

Z tego widnieje, że poprzednik kosmologicznego wniosku rozumowego bierze czynnik uwarunkowany w transcendentalnem znaczeniu czystej kategoryi; następnik zaś w empirycznem znaczeniu pojęcia rozsądkowego stosowanego jeno do zjawisk; że zatem spotykamy tu owo dyalektyczne oszukaństwo, które nazywa się *sophisma figurae dictionis.*[53] Oszukaństwo to jednak nie jest wcale sztuczką, lecz zupełnie naturalnem omamieniem pospolitego rozumu. Bo przez nie zgóry dopuszczamy (w poprzedniku) warunki i ich szereg, niby nieopatrznie *[unbesehen]*, że jeżeli coś jest danem jako uwarunkowane, ponieważ to jest poprostu tylko wymaganiem logicznem uznawania zupełnych przesłanek do danego wyniku; a w takiem powiązaniu czynnika uwarunkowanego z jego warunkiem nie napotyka się żadnego porządku czasowego; przypuszczamy je same w sobie jako dane równocześnie. Dalej również jest naturalnem (w następniku), uważać zjawiska za rzeczy same w sobie jak również przed-

mioty dane tylko rozsądkowi, jak to się stało w poprzedniku, kiedym oderwał się od wszelkich warunków oglądu, pod któremi jedynie dane być mogą przedmioty. Otóż przeoczyliśmy tutaj nader ważną różnicę między pojęciami. Synteza czynnika uwarunkowanego z jego warunkiem i cały szereg tych drugich (w poprzedniku) nie miała w sobie nic z ograniczeń co do czasu i żadnego pojęcia kolejności. Natomiast synteza empiryczna i szereg warunków w zjawisku (który zostaje podciągnięty w następniku) dane są z konieczności kolejno i tylko w czasie jedno po drugiem; a zatem tutaj nie mogłem tak jak tam zgóry przypuszczać bezwzględnej całkowitości syntezy i wyobrażonego przez nią szeregu, gdyż tam wszystkie człony szeregu dane są same w sobie (bez warunku czasowego), a tu możliwe są jedynie przez kolejny odwrót, który przez to tylko jest dany, że go się dokonywa rzeczywiście.

Po wykryciu takiego pośliźnięcia się dowodu branego wspólnie za podstawę (twierdzeń kosmologicznych), można obie spierające się strony słusznie odprawić, jako takie, co swego żądania nie opierają na żadnym uzasadnionym tytule. Ale przez to ich zwada jeszcze się nie kończy o tyle, że nie zostały przekonane, iż obie, lub też jedna z dwu nie mają słuszności (w wyniku) w sprawie samej, przez siebie popieranej, chociaż nie umiały oprzeć jej na dzielnem dowodzeniu. Nic przecie jaśniejszem się nie wydaje nad to, że z dwu tych stron, z których jedna utrzymuje: świat ma początek, druga: świat nie ma początku, lecz istnieje od wieków wiecznych, powinnaby któraś mieć słuszność. Jeżeli jednak tak jest, to ponieważ jasność po obu stronach jest równa, niepodobna więc nigdy wymiarkować, która strona ma słuszność, a spór trwa dalej jak poprzednio, chociaż spierającym się trybunał rozumu nakazał, żeby dali spokój. Niema już tedy środka zakończenia sporu stanowczo i ku zadowoleniu stron

obu; chyba że, ponieważ mogą tak pięknie zbijać się nawzajem, przekonamy ich wreszcie, że spierają się niewiadomo o co i że pewna transcendentalna złuda wymalowała im jakąś rzeczywistość tam, gdzie jej odnaleźć niepodobna. Na tę drogę załatwienia sporu, nie dającego się załatwić sądownie, puścimy się obecnie.

Zenon Eleata, dyalektyk subtelny, dostał już od Platona jako lekkomyślny sofista naganę za to, że, by wykazać swą sztukę, starał się toż samo zdanie udowadniać pozornemi argumentami, a niebawem potem obalać równie silnemi. Utrzymywał on, że Bóg (prawdopodobnie był to u niego świat tylko) nie jest ani skończony, ani nieskończony, że nie jest ani w ruchu, ani w spoczynku, że do żadnej innej rzeczy nie jest ani podobny, ani niepodobny. Zdawało się tym, co go w tej mierze oceniali, jakoby chciał oba sprzeczne z sobą twierdzenia całkowicie odrzucić, co przecie jest niedorzecznością. Atoli ja nie sądzę, iżby go słusznie obarczać było można tym zarzutem. Pierwsze z tych zdań niebawem oświetlę dokładniej. Co do reszty, to jeżeli przez wyraz: Bóg rozumiał wszechświat, musiał bądźcobądź powiedzieć, że ten ani jest trwale obecnym na swojem miejscu (w spoczynku), ani też, że je zmienia (porusza się), ponieważ wszystkie miejsca są tylko we wszechświecie, a on sam zatem nie jest w żadnem miejscu. Jeżeli wszechświat obejmuje w sobie wszystko, co istnieje, to o tyle nie jest do żadnej innej rzeczy ani podobny, ani niepodobny, bo poza nim niema żadnej innej rzeczy, z którąby mógł być porównany. Jeżeli dwa sporne ze sobą sądy każą się domyślać niedorzecznego *[unstatthafte]* warunku, to odpadają oba, bez względu na swe przeciwieństwo (które właściwie nie jest wcale sprze-

cznością), ponieważ odpada warunek, pod którym jedynie każde z tych zdań miało popłacać.

Gdyby ktoś powiedział, że każde ciało albo pachnie przyjemnie, albo nie pachnie przyjemnie, to coś trzeciego zdarzyć się może, mianowicie, że nie pachnie wcale (nie wydziela woni), a tak oba sporne zdania mogą być mylnemi. Jeżeli zaś powiem: ono jest albo pachnące albo nie pachnące *(vel suaveolens vel non suaveolens)*, to oba zdania są z sobą wręcz-sprzeczne i tylko pierwsze jest mylnem, odwrotnik zaś jego wręcz-sprzeczny, mianowicie: niektóre ciała są niepachnące—obejmuje w sobie także ciała, które wcale woni nie wydają. W poprzedniem przeciwstawieniu *(per disparata* [=przez pojęcia przeciwne]) przypadkowy warunek pojęcia o ciałach (zapach) pozostawał jeszcze przy spornym sądzie i nie został przezeń razem usunięty, dlatego drugie twierdzenie nie było wręcz-sprzecznym odwrotnikiem pierwszego.

Kiedy więc powiadam: świat jest co do przestrzeni albo nieskończony, albo nie jest nieskończony *(non est infinitus);* to, jeżeli pierwsze zdanie jest mylne, jego wręcz-sprzeczny odwrotnik: świat nie jest nieskończony, musi być prawdziwy. Przez to usuwałbym tylko jakiś świat nieskończony, ale nie stwierdzałbym jakiegoś innego, mianowicie skończonego. Gdyby się jednak rzekło: świat jest albo nieskończony albo skończony (nie-nieskończony), to oba zdania mogłyby być mylne. Bo w tym wypadku uważam świat za określony sam w sobie co do swej wielkości, gdy w odwrotniku, nie tylko usuwam nieskończoność, a z nią razem całe może odrębne istnienie świata, lecz jeszcze dodaję pewne określenie świata, jako rzeczy rzeczywistej samej w sobie, co może być również mylnem, mianowicie jeśliby świat nie miał być dany wcale jako rzecz sama w sobie, a więc co do wielkości swej ani jako nieskończony, ani jako skończony. Niech mi wolno będzie taką przeciwstawność *(oppositio)* nazwać dyalektyczną;

a przeciwstawność ze sprzeczności—analityczną. A zatem z dwu dyalektycznie sobie przeciwstawnych sądów mogą oba być mylne dlatego, że jeden nie tylko przeczy, lecz jeszcze więcej wypowiada, niż się wymaga od zaprzeczenia.

Jeżeli dwa zdania: świat jest co do swej wielkości nieskończony, świat jest co do swej wielkości skończony, uważa się za wręcz-sprzeczne z sobą: to się przypuszcza, iż świat (cały szereg zjawisk) jest rzeczą samą w sobie. Gdyż on pozostanie, choćbym usunął nieskończony lub skończony odwrót w szeregu zjawisk jego. Ale gdy odrzucę to przypuszczenie, czyli tę transcendentalną złudę, i zaprzeczę, by on był rzeczą samą w sobie: to wręcz-sprzeczne przeciwieństwo dwu twierdzeń zmienia się w dyalektyczne tylko, i ponieważ świat wcale nie istnieje sam w sobie (niezależnie od odwrotowego szeregu wyobrażeń moich), więc nie istnieje także ani jako nieskończona w sobie, ani też jako skończona w sobie całość. Znaleźć go można tylko w empirycznym odwrocie szeregu zjawisk, ale nie sam dla siebie. Stąd jeżeli tenże [szereg] zawsze jest uwarunkowany, to nigdy nie jest dany całkowicie, i świat zatem nie jest bezwarunkową całością, nie istnieje więc jako taka, ani z nieskończoną ani ze skończoną wielkością.

Co się tu powiedziało o pierwszej idei kosmologicznej, mianowicie o bezwzględnej całkowitości wielkości w zjawisku, to stosuje się i do wszystkich innych. Szereg warunków znaleźć można tylko w samejże odwrotowej syntezie, lecz nie sam dla siebie w zjawisku, jako w rzeczy samoistnej, danej przed wszelkim odwrotem. Stąd też będę musiał powiedzieć: mnogość części w jakiemś danem zjawisku nie jest sama w sobie ani skończoną ani nieskończoną, ponieważ zjawisko nie jest czemś istniejącem samo w sobie, a części zostają dane dopiero przez odwrót rozkładającej syntezy i w nim, a ten odwrót nigdy nie jest dany wręcz cały, ani jako

skończony, ani jako nieskończony. Toż samo da się rzec o szeregu ułożonych ponad sobą przyczyn, czyli istnienia uwarunkowanego aż do bezwarunkowo koniecznego, które nigdy ani samo w sobie co do swej całkowitości za skończone, ani też za nieskończone nie może być uważane, gdyż jako szereg podporządkowanych wyobrażeń polega tylko na odwrocie dynamicznym; przed nim zaś i jako szereg rzeczy dla siebie trwale bytujący, nie może zgoła istnieć samo w sobie.

Tak więc antynomię czystego rozumu przy jego ideach kosmologicznych usuwamy przez to, iż się okazuje, jako jest tylko dyalektyczną i sporem złudy, stąd wynikającej, że ideę bezwzględnej całkowitości, popłatnej jeno jako warunek rzeczy samych w sobie, zastosowano do zjawisk, które istnieją tylko w wyobrażeniu, a jeżeli tworzą szereg,—w kolejnym odwrocie, ale zresztą nigdzie indziej. Można atoli nawzajem z tej antynomii wyciągnąć korzyść prawdziwą, nie dogmatyczną wprawdzie, lecz krytyczną i teoretyczną *[doctrinalen]*, mianowicie pośrednie przez nią udowodnienie transcendentalnej idealności zjawisk, gdyby komuś nie wystarczało dowodzenie bezpośrednie w Estetyce transcendentalnej. Dowód polegałby na tym dylemmacie: jeśli świat jest całością istniejącą samą w sobie, to jest albo skończony, albo nieskończony. Że zaś zarówno pierwsze jak i drugie jest mylne (na mocy powyżej przytoczonych dowodów antytezy z jednej, a tezy z drugiej strony);—przeto mylnem jest również, że świat (ogół wszystkich zjawisk) jest całością istniejącą samą w sobie. A stąd wynika, że zjawiska wogóle są niczem poza naszemi wyobrażeniami, cośmy właśnie orzec chcieli przez ich transcendentalną idealność.

Uwaga ta ma znaczenie doniosłe. Widać stąd, że powyższe dowodzenia czworakiej antynomii nie były mamidłami, lecz miały gruntowną podstawę,

mianowicie wobec przypuszczenia, jakoby zjawiska czyli świat zmysłowy, obejmujący je w sobie wszystkie, były rzeczami samemi w sobie. Przeciwieństwo zaś wyprowadzonych z tego twierdzeń wyjaśnia, że w przypuszczeniu mieści się fałsz i przez to wiedzie nas do odkrycia prawdziwej właściwości rzeczy, jako przedmiotów zmysłowych. Dyalektyka transcendentalna nie daje żadną miarą jakiejś pomocy sceptycyzmowi, lecz daje ją metodzie sceptycznej, która na niej może wykazać swój wielki pożytek, jeśli się dozwoli argumentom rozumu wystąpić przeciwko samym sobie z jak największą swobodą, bo te choć w końcu nie dostarczą tego, czego się szukało, to w każdym razie udzielą czegoś pożytecznego i przydatnego do sprostowania sądów naszych.

Antynomii czystego rozumu

ROZDZIAŁ ÓSMY.

Kierownicza zasada czystego rozumu ze względu na idee kosmologiczne.

Ponieważ przez kosmologiczną zasadę całkowitości wcale nie zostaje dane maximum szeregu warunków w świecie zmysłowym, jako w rzeczy samej w sobie, lecz tylko może być zadane w odwrocie tychże, więc wspomniana zasada czystego rozumu, w tak sprostowanem znaczeniu, zachowuje właściwą swą ważność, wprawdzie nie jako pewnik *[Axiom]*, by myślowo uznać całkowitość w przedmiocie za rzeczywistą, lecz jako zagadnienie *[Problem]* dla rozsądku, więc dla podmiotu, by, zgodnie z zupełnością w idei, ustanowić i rozwinąć odwrót w szeregu warunków do jakiegoś danego czynnika uwarunkowanego. Bo w zmysłowości, t. j. w przestrzeni

i w czasie, każdy warunek, do którego w wykładzie danych zjawisk dotrzeć możemy, jest znowuż uwarunkowany; ponieważ one nie są przedmiotami samemi w sobie, w którychby bądźcobądź można znaleźć czynnik wręcz-bezwarunkowy, lecz tylko empirycznemi wyobrażeniami, które zawsze muszą w oglądzie odnaleźć swój warunek, określający je co do przestrzeni lub czasu. Zasada rozumu zatem jest właściwie tylko prawidłem, nakazującem w szeregu warunków zjawisk danych odwrót, któremu nigdy nie wolno zatrzymać się przy czynniku wręcz-bezwarunkowym. Nie jest ona tedy naczelną zasadą możliwości doświadczenia i empirycznego poznania przedmiotów zmysłowych, więc nie jest zasadą rozsądku, gdyż każde doświadczenie zamknięte jest w swoich granicach (zgodnie z danym oglądem); nie jest też ustawodawczą zasadą rozumu, by pojęcie świata zmysłowego rozszerzyć poza wszelkie możliwe doświadczenie, lecz zasadą możliwie jak największego rozwinięcia i rozszerzenia doświadczenia, wedle której żadna empiryczna granica nie powinna uchodzić za granicę bezwzględną, a więc zasadą rozumu, wymagającą od nas, jako prawidło, czego powinniśmy dokonać w odwrocie, lecz nie antycypującą tego, co dane jest samo przez się w przedmiocie przed wszelkim odwrotem. Stąd nazywam ją kierowniczą zasadą rozumu, gdy przeciwnie zasada bezwzględnej całkowitości szeregu warunków, jako danej w przedmiocie (w zjawiskach) sama przez się, byłaby ustawodawczą zasadą kosmologiczną, której nicość chciałem wskazać przez to rozróżnienie i tym sposobem przeszkodzić, żeby idei, służącej jedynie za prawidło, nie przypisywano realności przedmiotowej, jak to skądinąd nieuchronnie bywa (wskutek mrzonki[20] transcendentalnej).

Ażeby znaczenie tego prawidła rozumu czystego należycie określić, przedewszystkiem zauważyć trzeba, że nie może ono powiedzieć, czem przed-

miot jest, lecz tylko, jak należy poprowadzić odwrót empiryczny, by dotrzeć do zupełnego pojęcia przedmiotu. Bo gdyby pierwsze stać się mogło, byłaby to zasada ustawodawcza, jakiej czysty rozum nigdy wydać nie zdoła. Nie można tedy żadną miarą chcieć przez to powiedzieć, iżby szereg warunków do jakiegoś danego czynnika uwarunkowanego był sam w sobie skończony, lub nieskończony, gdyż tym sposobem goła idea bezwzględnej całkowitości, która w niej samej tylko się zrodziła, pomyślałaby jakiś przedmiot, który nie może zostać dany w żadnem doświadczeniu, pewnemu szeregowi zjawisk nadając przedmiotową realność, niezależną od syntezy empirycznej. A zatem idea rozumowa przepisze jeno odwrotowej syntezie w szeregu warunków prawidło, wedle którego przechodzi ona od czynnika uwarunkowanego, za pośrednictwem wszystkich wzajem sobie podporządkowanych warunków, do czynnika bezwarunkowego, chociaż tegoż nigdy nie dosięgnie. Bo czynnik wręcz-bezwarunkowy zgoła się nie napotyka w doświadczeniu.

W tym celu należy tedy najprzód dokładnie określić syntezę szeregu, o ile ten nigdy nie jest zupełnym. Zazwyczaj używają ku temu dwu wyrażeń, mających coś wyróżniać w tej mierze, chociaż nie umie się naprawdę przedstawić powodu rozróżnienia tego. Matematycy mówią tylko o *progressus in infinitum*. Badacze pojęć (filozofowie) zamiast tego chcą nadać ważność jedynie wyrażeniu: *progressus in indefinitum*. Nie zatrzymując się nad roztrząsaniem wątpliwości, która mi doradziła takie rozróżnienie, ani też nad dobrem czy bezowocnem jego stosowaniem, postaram się pojęcia te dokładnie określić ze względu na swój zamiar.

O linii prostej można słusznie powiedzieć, że może być przedłużoną w nieskończoność, a tutaj rozróżnienie nieskończonego i nieokreślnie dalekiego pochodu *(progressus in indefinitum)* byłoby czczą sub-

telnością. Bo chociaż, gdy się mówi: pociągnijcie linię dalej, to brzmi zaiste trafniej, jeśli się doda: *in indefinitum*, niż gdy się rzecze: *in infinitum*, ponieważ pierwsze nic więcej nie znaczy, jeno: przedłużajcie ją, dopóki zechcecie, drugie zaś: nigdy nie powinniście ustać w jej przedłużaniu (co przytem zgoła nie jest zamierzonem): to przecież, kiedy jest mowa tylko o możności, pierwsze wyrażenie jest zupełnie trafne, gdyż możecie ją ustawicznie ciągnąć w nieskończoność. I tak też bywa we wszystkich wypadkach, w których się mówi tylko o postępie, t. j. o przechodzeniu od warunku do czegoś uwarunkowanego; to możliwe przechodzenie ciągnie się w szeregu zjawisk w nieskończoność. Od jakiejś pary rodziców możecie w linii zstępnej płodzenia posuwać się bez końca i bardzo łatwo pomyśleć sobie, że ono tak rzeczywiście ciągnie się w świecie. Bo tu rozum nigdy nie potrzebuje bezwzględnej całkowitości szeregu, gdyż jej nie zakładamy jako warunku i jako danej *(datum)*, lecz tylko jako coś uwarunkowanego, co jest tylko dopuszczalnem *(dabile)* i dodawane jest bez końca.

Inaczej zupełnie jest z zagadnieniem, jak daleko rozciąga się odwrót, wznoszący się kolejno od danego czynnika uwarunkowanego do warunków. Czy mógłbym powiedzieć, iż jest on odwrotem w nieskończoność, czy też tylko odwrotem rozciągającym się nieokreślnie daleko *(in indefinitum)*; i czy zatem od obecnie żyjących ludzi, w szeregu ich przodków, mogę wstępować w górę w nieskończoność, czy też możnaby tylko rzec, że jakkolwiek daleko się cofnę, nigdy nie napotykam empirycznego powodu uważania szeregu za ograniczony gdzieniebądź, tak iż jestem uprawniony a zarazem zobowiązany, do każdego z praszczurów wyszukiwać dalszych jego przodków, chociaż nie przypuszczać ich zgóry.

Stąd powiadam: jeżeli całość daną została w oglądzie empirycznym, to odwrót w szeregu jej wewnętrznych warunków ciągnie się w nieskończoność. Ale jeśli jest dany tylko jeden człon szeregu, od którego ma dopiero iść odwrót ku bezwzględnej całkowitości: to następuje tylko kroczenie w dal nieokreśloną *(in indefinitum)*. I tak o dzieleniu materyi, danej w swoich granicach (ciała), trzeba powiedzieć, iż ciągnie się w nieskończoność. Bo ta materya jest dana w oglądzie empirycznym cała, więc ze wszystkiemi swemi możliwemi częściami. A ponieważ warunkiem tej całości jest jej część, a warunkiem tej części—część części i t. d. i w tym odwrocie rozkładu nigdy się nie napotka bezwarunkowego (niepodzielnego) członа szeregu warunków: to nie tylko nigdzie niema powodu empirycznego do ustania w dzieleniu, lecz owszem dalsze człony mającego się dalej odbywać dzielenia są dane empirycznie nawet przed tem dalszem dzieleniem, t. j. dzielenie idzie w nieskończoność. Przeciwnie szereg przodków jakiegoś danego człowieka w bezwzględnej swej całkowitości nie jest dany w żadnem możliwem doświadczeniu; a jednak odwrót idzie przecie od każdego członа tej genealogii do coraz wyższego, tak że niepodobna napotkać żadnej empirycznej granicy, któraby przedstawiała pewien człon jako wręcz-bezwarunkowy. Ale ponieważ mimo to nawet człony, któreby mogły stanowić warunek potemu, nie mieszczą się już przed odwrotem w empirycznym oglądzie całości: to on nie ciągnie się w nieskończoność (dzielenia czegoś danego), tylko w nieokreśloną dal wyszukiwania coraz liczniejszych członów do już danych, które znów zawsze dane są tylko warunkowo.

W żadnym z tych dwu wypadków, ani w *regressus in infinitum*, ani *in indefinitum* nie uważa się szeregu warunków jako nieskończenie danych w przedmiocie. Nie rzeczy-to same w sobie, lecz tylko zjawiska, jako warunki jedne drugich, dane są

jeno w samymże odwrocie. A więc pytanie już nie brzmi: jak wielkim jest ten szereg warunków sam w sobie, czy skończony czy nieskończony, gdyż on jest niczem sam w sobie;—lecz: jak powinniśmy dokonać odwrotu empirycznego i jak daleko go poprowadzić. I tu jest tedy ważna różnica co do prawidła kroczenia dalej. Jeżeli całość została dana empirycznie, to możliwem jest cofać się w szeregu jej wewnętrznych warunków w nieskończoność. Lecz jeśli daną nie jest, tylko ma być dopiero daną przez odwrót empiryczny, to mogę jeno powiedzieć: do nieskończoności możliwem jest przechodzić ku coraz wyższym warunkom szeregu. W pierwszym wypadku mogłem rzec: istnieje więcej członów i to empirycznie danych, niż ich osiągam przez odwrót (rozkładu); w drugim zaś: mogę w odwrocie wciąż dalej postępować, ponieważ żaden człon nie jest empirycznie dany jako wręcz-bezwarunkowy, a zatem wciąż dopuszcza coraz-to wyższy człon jako możliwy, więc poszukiwanie go jako konieczne. Tam koniecznem było napotykać więcej członów szeregu: tu zaś zawsze jest koniecznem pytać o więcej, ponieważ żadne doświadczenie nie jest bezwzględnie ograniczone. Bo albo nie macie żadnego spostrzeżenia, coby wasz empiryczny odwrót wręcz ograniczało, a wówczas musicie swój odwrót poczytywać nie za zupełny; albo też macie takie spostrzeżenie, ograniczające wasz szereg, a wtedy nie może być ono częścią waszego już przebieżonego szeregu (bo to, co ogranicza, musi być różnem od tego, co jest przez nie ograniczone), więc musicie swój odwrót dalej ciągnąć do tego również warunku, i tak wciąż dalej.

Rozdział następny oświetli należycie te uwagi przez ich zastosowanie.

ROZDZIAŁ DZIEWIĄTY.

O empirycznem zastosowaniu kierowniczej zasady rozumu co do wszystkich idej kosmologicznych.

Ponieważ, jak wykazywaliśmy niejednokrotnie, ani z pojęć rozsądkowych, ani z rozumowych niema wcale użytku transcendentalnego; ponieważ bezwzględna całkowitość szeregów uwarunkowań w świecie zmysłowym opiera się na transcendentalnem użytkowaniu z rozumu, który żąda tej bezwarunkowej zupełności od tego, co za rzecz samą w sobie zgóry poczytuje; ponieważ jednak świat zmysłowy nie zawiera nic takiego: więc nigdy już nie może być mowy o bezwzględnej w nim wielkości szeregów, czy są same w sobie ograniczone czy nieograniczone, lecz tylko o tem, jak daleko posuwać się mamy w odwrocie empirycznym przy sprowadzaniu doświadczenia do jego warunków, by wedle prawidła rozumu nie poprzestać na żadnem innem załatwieniu jego pytań, jeno przy takiem, co odpowiada przedmiotowi.

A zatem pozostaje nam jedynie tylko ważność zasady rozumowej jako prawidła dokonywania i wielkości możliwego doświadczenia, gdyż jej nieważność jako ustawodawczej zasady rzeczy samych w sobie udowodniliśmy dostatecznie. I jeżeli tamtą zdołamy przedstawić naocznie jako niewątpliwą, to spór rozumu z samym sobą ukończy się zupełnie, gdyż nie tylko przez rozwiązanie krytyczne usuniemy złudę, co go z samym sobą rozdwoiła, lecz także odkryje się zamiast niej znaczenie, w jakiem on sam ze sobą się zgadza, a którego złe zrozumienie wyłącznie spór spowodowało, a zasada skądinąd

dyalektyczna przemieni się w teoretyczną. Istotnie, jeżeli ona w swojem znaczeniu podmiotowem, by określała możliwie jaknajwiększe użytkowanie z rozsądku w doświadczeniu odpowiednio do jego przedmiotów, może zostać uznana za słuszną: to tyleż właśnie warto, jakgdyby ona niby pewnik (który z czystego rozumu jest niemożliwy) określała a priori przedmioty same w sobie; gdyż i taki pewnik nie mógłby co do przedmiotów doświadczenia mieć większego wpływu na rozszerzenie i sprostowanie poznania naszego, jeśliby się nie okazał czynnym w najrozleglejszem doświadczalnem użytkowaniu z naszego rozsądku.

I. Rozwiązanie idei kosmologicznej o całkowitości złożenia zjawisk we wszechświecie.

Zarówno tutaj, jak we wszystkich innych pytaniach kosmologicznych podstawą kierowniczej zasady rozumu jest zdanie, że w empirycznym odwrocie nie można napotkać żadnego doświadczenia o bezwzględnej granicy, więc podlgającego warunkowi, jako takiemu, któryby był empirycznie wręcz-bezwarunkowym. A powodem tego jest, że doświadczenie takie musiałoby zawierać w sobie ograniczenie zjawisk przez nic, czyli przez próżnię, z którąby się mógł zapośrednictwem wrażenia spotkać odwrót wciąż dalej prowadzony: a to jest niemożliwe.

Otóż owo zdanie, wypowiadające tyle, że w odwrocie empirycznym zawsze docieram jeno do jakiegoś warunku, który znowuż sam uważany być musi za empirycznie uwarunkowany, mieści w sobie prawidło *in terminis* [=ściśle określone], że jakkolwiekbym daleko zaszedł z tem w szeregu wstępującym, zawszebym musiał pytać o coraz wyższy człon szeregu, czy on znany mi jest z doświadczenia, czy też nie.

Ażeby rozwiązać tedy pierwsze zagadnienie kosmologiczne potrzeba jeszcze tylko wymiarkować, czy w odwrocie ku bezwarunkowej wielkości wszechświata (co do czasu i przestrzeni) to nigdy nieograniczone wstępowanie może się nazywać odwrotem w nieskończoność, czy też tylko odwrotem nieokreślnie daleko ciągnącym się *(in indefinitum)*.

Ogólne jeno wyobrażenie szeregu wszystkich minionych stanów świata, oraz rzeczy, które są w przestrzeni świata równocześnie, jest samo niczem innem jeno możliwym empirycznym odwrotem, który sobie, choć jeszcze nieokreślnie, wystawiam w myśli i przez który może jedynie powstać pojęcie takiego szeregu warunków do danego spostrzeżenia.* Atoli całość świata zawsze mam tylko w pojęciu, lecz bynajmniej nie w oglądzie (jako całość). A więc nie mogę z jej wielkości wnioskować o wielkości odwrotu i tę zgodnie z tamtą określać, lecz muszę sobie wprzódy wyrobić pojęcie o wielkości świata za pomocą wielkości odwrotu empirycznego. A o tym nigdy nie wiem nic więcej ponad to, że od każdego danego członа szeregu warunków wciąż muszę podążać empirycznie do jakiegoś członа wyższego (odleglejszego). A więc przez to wielkość całości zjawisk zgoła nie jest wręcz-określoną: zatem nie można też powiedzieć, iż odwrót ten ciągnie się w nieskończoność, gdyż toby antycypowało człony, do których odwrót jeszcze nie dotarł, i ich mnogość przedstawiało tak wielką, że do niej dobrać się nie może żadna synteza empiryczna, czyli określałoby (lu-

* Ten szereg świata nie może zatem być ani większy, ani mniejszy od możliwego empirycznego odwrotu, na którym jedynie opiera się tamto pojęcie. A ponieważ ten nie może dać jakiejś określonej nieskończoności, ani też jakiejś określonej skończoności (czegoś wręcz-ograniczonego): to widać stąd jasno, że nie możemy wielkości świata uważać ani za skończoną. ani za nieskończoną, gdyż odwrót (który ją wyobraża) nie dopuszcza ani jednego, ani drugiego.

bo tylko ujemnie) wielkość świata jeszcze przed odwrotem,—co jest niemożliwem. Ta bowiem (co do swej całkowitości) nie jest mi dana przez żaden ogląd, więc i jej wielkość nie jest dana przed odwrotem. Stąd o wielkości świata samej w sobie nie możemy powiedzieć nic zgoła, nawet tego, że w niej istnieje *regressus in infinitum;* lecz musimy szukać jeno pojęcia o tej wielkości według prawidła, określającego empiryczny w niej odwrót. A to prawidło powiada jeno tyle, że jakkolwiekbyśmy daleko zaszli w szeregu warunków empirycznych, nigdzie nie powinniśmy uznawać granicy bezwzględnej, lecz każde zjawisko, jako uwarunkowane, podporządkowywać drugiemu, jako jego warunkowi, więc ku niemu wciąż dalej podążać; a to jest *regressus in indefinitum*, który, jako nie określający wcale wielkości w przedmiocie, należy dość dokładnie wyróżniać od *regressus in infinitum.*

A zatem nie mogę powiedzieć: świat co do minionego czasu, lub co do przestrzeni jest nieskończony. Bo takie pojęcie o wielkości, jako jakiejś danej nieskończoności, jest empiryczne, więc też i co do świata, jako przedmiotu zmysłów, wręcz-niemożliwe. Nie powiem także: odwrót, poczynając od jakiegoś danego spostrzeżenia, do tego wszystkiego, co je zarówno w przestrzeni, jak w minionym czasie ogranicza w szeregu, ciągnie się w nieskończoność, gdyż to każe się domyślać nieskończonej wielkości świata; ani też: jest ona skończoną, gdyż granica bezwzględna jest również empirycznie niemożliwa. Więc nie będę mógł nic powiedzieć o całym przedmiocie doświadczenia (świata zmysłowego), lecz tylko o prawidle, wedle którego ma być podjęte i prowadzone doświadczenie stosownie do swego przedmiotu.

Na kosmologiczne tedy pytanie co do wielkości świata pierwsza a ujemna odpowiedź brzmi: świat nie ma wcale pierwszego początku pod względem

czasu, ani ostatecznej granicy pod względem przestrzeni. W przeciwnym bowiem razie ograniczony byłby próżnym czasem z jednej a próżną przestrzenią z drugiej strony. A że jako zjawisko nie może być ani tem ani tamtem sam w sobie, bo zjawisko nie jest rzeczą samą w sobie, więc musiałoby być możliwem spostrzeganie ograniczenia przez wręcz-próżny czas lub próżną przestrzeń, przez któreby te krańce świata dane były w jakiemś możliwem doświadczeniu. A takie doświadczenie, jako zupełnie czcze co do treści, jest niemożliwe. Więc bezwzględna granica świata jest niemożliwa empirycznie, a zatem i wręcz.*

Z tego wynika też zarazem odpowiedź twierdząca: odwrót w szeregu zjawisk świata, jako określenie wielkości świata, ciągnie się *in indefinitum*, a to powiada tyle co: świat zmysłowy niema wcale wielkości bezwzględnej, lecz odwrót empiryczny (przez który ona jedynie daną być może po stronie swych warunków) ma swoje prawidło, mianowicie, winien od każdego członа szeregu, jako czynnika uwarunkowanego, wciąż podążać do jeszcze dalszego (czy to we własnem doświadczeniu, czy przy wskazówkach historyi, czy wedle łańcucha skutków i ich przyczyn) i nigdzie nie gardzić rozszerzeniem możliwego empirycznego użytkowania ze swego rozsądku, co też jest właściwem i jedynem zajęciem rozumu wobec swoich zasad naczelnych.

Nie przepisuje się przez to określonego empirycznego odwrotu, któryby bez ustanku posuwał się

* Łatwo zauważyć, że tutaj przeprowadzono dowodzenie w całkiem inny sposob, niż dogmatyczne, powyżej w antytezie antynomii pierwszej. Tam przyjmowaliśmy świat zmysłowy, według pospolitego i dogmatycznego trybu widzenia, za rzecz daną samą w sobie co do swej całkowitości przed wszelkim odwrotem, i odmówiliśmy mu, jeśliby nie zajmował całego czasu i wszystkiej przestrzeni, jakiegobądź wogóle określonego miejsca w obojgu. Stąd i wnioskowanie inaczej tam niż tu wypadło, mianowicie wywnioskowano rzeczywistą jego nieskończoność.

w pewnym rodzaju zjawisk, np. że od jakiegoś żyjącego człowieka zawsze trzeba wstępować wgórę w szeregu przodków, nie oczekując pierwszej pary, lub też w szeregu ciał niebieskich, nie dopuszczając najdalszego słońca; lecz nakazuje się tylko kroczenie od zjawisk do zjawisk, chociażby te nawet nie dawały rzeczywistego spostrzegania (jeśli ono pod względem stopnia jest za słabe dla świadomości naszej, by stać się doświadzeniem), gdyż one mimo to należą przecie do możliwego doświadczenia.

Wszelki początek jest w czasie, a wszelka granica rozciągłości w przestrzeni. Przestrzeń i czas zaś są tylko w świecie zmysłowym. A zatem tylko zjawiska w świecie są warunkowe; sam zaś świat nie jest ani uwarunkowany, ani bezwarunkowo ograniczony.

Właśnie też dlatego, i ponieważ ani świat nigdy cały, ani nawet szereg warunków do jakiegoś danego uwarunkowanego czynnika, jako szereg świata, cały danym być nie może, więc pojęcie o wielkości świata dane jest tylko przez odwrót, nie zaś przed nim w jakiemś zbiorowym *[collectiven]* oglądzie. Odwrót zaś polega zawsze jeno na określaniu wielkości, nie daje więc wcale określonego pojęcia, a więc i żadnego pojęcia o wielkości, któraby wobec pewnej miary była nieskończoną, nie ciągnie się więc w nieskończoność (niby daną) lecz w nieokreśloną dal, by dać wielkość (doświadczeniu) która dopiero przez ten odwrót staje się rzeczywistą.

II. Rozwiązanie idei kosmologicznej o całkowitości dzielenia danej całości w oglądzie.

Dzieląc jakąś całość, daną w oglądzie, przechodzę od czegoś uwarunkowanego do warunków jego możliwości. Dzielenie części *(subdivisio* lub *decompositio)* jest odwrotem w szeregu tych warunków. Bezwzględna całkowitość tego szeregu wtedy tylko

byłaby daną, gdyby odwrót mógł dotrzeć aż do części pojedyńczych. Ale jeśli wszystkie części w ciągle odbywającem się rozkładaniu są wciąż znowu podzielne, to dzielenie, t. j. odwrót od czynnika uwarunkowanego do jego warunków, idzie *in infinitum*, gdyż warunki (części) są zawarte w samym-że czyniku uwarunkowanym, a ponieważ ten jest dany cały w oglądzie zamkniętym, jego granicami, więc i one są wszystkie zarazem też dane. Odwrót ten zatem powinien się nazywać nietylko *regressus in indefinitum*, jak na to jeno zezwalała poprzednia idea kosmologiczna, gdym od czynnika uwarunkowanego miał przechodzić do jego warunków, które były po za nim, więc przezeń nie były zarazem dane, lecz przybywały dopiero w odwrocie empirycznym. Mimo to jednak nie wolno żadną miarą powiedzieć o takiej całości, podzielnej w nieskończoność, że składa się z nieskończenie wielu części. Bo chociaż wszystkie części zawierają się w oglądzie całości, to się w nim nie zawiera całe dzielenie, polegające tylko na odbywającem się wciąż rozkładaniu, czyli na samymże odwrocie, który czyni dopiero szereg rzeczywistym. A ponieważ ten odwrót jest nieskończony, to wprawdzie wszystkie człony (części), do których dociera, są zawarte w danej całości jako zbiorowiska, lecz nie cały szereg dzielenia, który jest kolejno nieskończonym a nigdy całym, więc też nie może przedstawiać nieskończonej mnogości i skupienia jej w jednej całostce.

To ogólne napomknienie daje się najprzód bardzo łatwo zastosować do przestrzeni. Każda przestrzeń, oglądana w granicach swoich, jest taką całością, której części przy wszelkiem rozkładaniu wciąż znowu są przestrzeniami, i stąd jest podzielną do nieskończoności.

Z tego wynika też całkiem naturalnie drugie zastosowanie do zjawiska zewnętrznego (ciała), zamkniętego w swoich granicach. Jego podzielność

opiera się na podzielności przestrzeni, która stanowi możliwość ciała, jako rozciągłej całostki. Więc ono jest podzielne do nieskończoności, chociaż przez to nie składa się z nieskończenie wielu części.

Wydaje się wprawdzie, że ponieważ ciało musi być wyobrażone jako substancya w przestrzeni, to w tem się co do prawa podzielności przestrzeni od niej wyróżni: bo można bądźcobądź przyznać, iż rozkładanie w tej drugiej nigdyby nie zdołało usunąć wszelkiego złożenia, gdyż w takim razie wszelka przestrzeń, która zresztą nie ma nic samoistnego, całkiemby znikła (co jest niemożliwem); żeby atoli po usunięciu w myślach wszelkiej złożoności materyi, nic zgoła nie pozostawało, to nie wydaje się możliwem do pogodzenia z pojęciem substancyi, któraby właściwie powinna być podmiotem wszelkiej złożoności i musiałaby pozostać w swych pierwiastkowych składnikach, chociażby ich powiązanie z sobą w przestrzeni, przez które tworzą jakieś ciało, zostało usunięte. Ale z tem, co się zowie w zjawisku substancyą, nie tak się rzecz ma, jakby się to sądziło o rzeczy samej w sobie za pomocą czystego pojęcia rozsądkowego. Owo zjawisko nie jest podmiotem bezwzględnym, lecz tylko trwałym obrazem zmysłowości i oglądem jedynie, w którym nigdzie się nie napotyka nic bezwarunkowego.

Chociaż atoli to prawidło pochodu w nieskończoność przy dzieleniu jakiegoś zjawiska, jako wypełnienia tylko przestrzeni, popłaca niewątpliwie; to przecież nie może być ważnem, jeśli zechcemy rozciągnąć je także na mnogość już oddzielonych w pewien sposób części w danej całości, przez co one tworzą *quantum discretum* [=ilostkę wyodrębnioną]. Przypuszczenie, że w każdej uczłonkowanej (uorganizowanej) całostce każda część jest znowuż uczłonkowana, i że tym sposobem przy rozdzielaniu części w nieskończoność napotykają się wciąż nowe części

sztuczne; jednem słowem, że całostka jest uczłonkowana do nieskończoności, nie daje się jakoś zgoła pomyśleć, lubo możemy pomyśleć, że części materyi, przy jej rozkładaniu w nieskończoność, mogłyby być uczłonkowane. Bo nieskończoność dzielenia zjawiska danego w przestrzeni na tem jeno polega, że przez nie daną jest tylko podzielność, t. j. jakaś sama w sobie wręcz nieokreślona mnogość części: lecz same te części daje tylko i określa coraz dalsze dzielenie, krótko mówiąc, że całostka nie jest podzielona już sama w sobie. Stąd dzielenie może w niej określić mnogość, tak daleko się ciągnącą, jak daleko chce się kroczyć w odwrocie dzielenia. Przeciwnie przy ciele organicznem, uczłonkowanem w nieskończoność, całostka przez to pojęcie wyobrażoną zostaje już jako podzielona i jako określona sama w sobie, lecz nieskończona mnogość części, przed wszelkim odwrotem dzielenia, jako w niem napotkana: przez co sprzeczni jesteśmy sami z sobą, uważając tę nieskończoną inwolucyę *[Einwickelung]* za szereg nigdy dokonać się całkowicie nie mogący (za nieskończony), a mimo to za już dokonany w pewnem ogarnięciu *[Zusammennehmung]*. Nieskończone dzielenie oznacza tylko zjawisko jako *quantum continuum* [=ilostkę ciągłą] i jest nieodłączne od wypełniania przestrzeni, gdyż w niem właśnie leży podstawa nieskończonej podzielności. Skoro jednak coś poczytujemy za *quantum discretum*, to mnogość jednostek jest w niem określona; stąd też zawsze równa jakiejś liczbie. Jak daleko tedy zachodzić może organizacya w pewnem uczłonkowanem ciele, o tem rozstrzygnąć zdoła doświadczenie tylko; a chociażby ono nie mogło napewno dotrzeć do żadnej nieuorganizowanej części, to takie części muszą się znajdować przynajmniej w doświadczeniu możliwem. Ale jak daleko się rozciąga transcendentalne dzielenie zjawiska wogóle, to nie jest wcale sprawą doświadczenia, lecz zasadą naczelną rozumu, iżby empirycznego odwro-

tu w rozkładaniu rozciągłości, stosownie do przyrody tego zjawiska, nigdy nie uważać za wręcz-ukończony.

Uwaga kończąca rozwiązanie idej matematyczno-transcendentalnych oraz przygotowanie do rozwiązania idej dynamiczno-transcendentalnych.

Kiedyśmy antynomię czystego rozumu poprzez wszystkie idee transcendentalne przedstawiali w wykazie, uwydatniając powód tego sporu i jedyny środek usunięcia go, polegający na tem, że oba sprzeczne z sobą twierdzenia uznaliśmy za mylne: tośmy wszędzie wyobrażali warunki jako należące do swego uwarunkowanego czynnika wedle stosunku przestrzeni i czasu, co jest zwykłem założeniem pospolitego rozsądku ludzkiego i na czem też całkowicie się ów spór opierał. W tym względzie wszystkie dyalektyczne wyobrażenia całkowitości w szeregu warunków do danego czynnika uwarunkowanego, były także najzupełniej jednorodne *[von gleicher Art]*. Byłto zawsze szereg, w którym warunek z czynnikiem uwarunkowanym, jako człony szeregu, wiązały się z sobą i przez to stawały się jednorodnemi *[gleichartig]*, gdyż odwrót nigdy nie dał się pomyśleć jako ukończony, albo, jeśli to stać się miało, trzeba było człon sam w sobie uwarunkowany uznać mylnie za pierwszy, więc za bezwarunkowy. Rozważano tedy, wprawdzie nie zawsze, przedmiot, t. j. czynnik uwarunkowany, lecz bądźcobądź szereg jego warunków, tylko co do jego wielkości, a wtedy powstawała trudność, której niepodobna było usunąć zapomocą żadnej ugody, ale tylko przez całkowite odcięcie węzła, mianowicie, że rozum czynił rzecz dla rozsądku, albo za długą, albo za krótką, tak że ten nie mógł nigdy nadążyć idei tamtego.

Aleśmy przytem przeoczyli istotną różnicę, zachodzącą między przedmiotami, t. j. pojęciami rozsąd-

kowemi, które rozum usiłuje podnieść do idej; mianowicie, że według naszego wykazu kategoryj, dwie z nich oznaczają matematyczną, a dwie drugie dynamiczną syntezę zjawisk. Aż dotąd można było nie zważać na to, ponieważ jak w ogólnem wyobrażeniu wszystkich idej transcendentalnych zawsze jeno pozostawaliśmy wśród warunków w zjawisku, tak też i w dwu matematyczno-transcendentalnych nie mieliśmy żadnego innego przedmiotu prócz zjawiskowego. Teraz jednak, kiedy przechodzimy do dynamicznych pojęć rozsądku, o ile mają się dostosować do idei rozumowej, różnica owa staje się doniosłą i otwiera nam całkiem nowy widok w sprawie tego sporu prawnego, w jaki się uwikłał rozum, i który, gdy poprzednio został uchylony, jako oparty na mylnych z obu stron założeniach, teraz, gdy może w antynomii dynamicznej znajdzie się takie założenie, co się ostać zdoła narówni z pretensyą rozumu, z tego punktu widzenia i gdy sędzia uzupełni niedostatek powodów prawnych, z obu stron źle rozumianych, zdoła być wyrównany ku zadowoleniu stron obu, czego przy sporze w antynomii matematycznej zrobić się nie dało.

Szeregi warunków są zaiste wszystkie o tyle jednorodne, o ile patrzymy tylko na ich rozciąganie się: czy przystają do idei, czy też jest ona dla nich za duża lub za mała. Atoli pojęcie rozsądkowe, będące podstawą tych idej, zawiera albo tylko syntezę jednorodności (co się przypuszcza przy każdej wielkości, zarówno w jej składaniu, jak w jej dzieleniu), albo też i niejednorodności, co przynajmniej może być dopuszczonem w syntezie dynamicznej, zarówno w powiązaniu przyczynowem, jak w połączeniu konieczności z przypadkowością.

Stąd pochodzi, że w matematycznem powiązaniu szeregów zjawisk nie może wejść żaden inny warunek prócz zmysłowego, t. j. takiego, który sam też jest częścią szeregu; natomiast szereg dyna-

miczny warunków zmysłowych dopuszcza przecie jeszcze warunek niejednorodny, nie będący częścią szeregu, lecz jako myślny tylko, tkwiący poza szeregiem, przez co tedy czyni się zadość rozumowi i kładzie się bezwarunkowość na czele zjawisk, nie gmatwając przez to ich szeregu, jako zawsze uwarunkowanego, i nie urywając go, wbrew zasadom rozsądkowym.

Otóż przez to, że idee dynamiczne dopuszczają warunek zjawisk poza ich szeregiem, t. j. taki, który sam nie jest zjawiskiem, staje się coś, co się całkiem różni od wyniku antynomii matematycznej. Bo ta sprawiła, że oba dyalektyczne przeciwtwierdzenia musieliśmy uznać za mylne. Przeciwnie czynnik nieprzerwanie uwarunkowany szeregów dynamicznych, nieoddzielny od nich jako zjawisk, powiązany z warunkiem, bezwarunkowym wprawdzie empirycznie, ale też i niezmysłowym, czynią zadość z jednej strony rozsądkowi, a z drugiej rozumowi,* a kiedy dowody dyalektyczne, szukające, w ten lub ów sposób, bezwarunkowej całkowitości w samych jeno zjawiskach, odpadają, to zdania rozumowe natomiast, w tak sprostowanem znaczeniu mogą być oba prawdziwemi; co nigdy stać się nie może przy ideach kosmologicznych, dotyczących jedynie matematycznie bezwarunkowej jedności, gdyż w nich nie napotykamy żadnego innego warunku szeregu zjawisk, prócz takiego, który sam też jest zjawiskiem i jako taki stanowi jeden z członów szeregu.

* Bo rozsądek nie zezwala wśród zjawisk na żaden warunek, któryby sam był empirycznie bezwarunkowym. Gdyby atoli do jakiego czynnika uwarunkowanego (w zjawisku) dał się pomyśleć warunek myślny, któryby zatem nie należał, jako człon, do szeregu zjawisk, nie przerywając jednak przez to bynajmniej szeregu warunków empirycznych: toby można taki warunek dopuścić jako empirycznie bezwarunkowy, tak, iżby się przez to nie uczyniło uszczerbku nieprzerwanemu odwrotowi empirycznemu.

III. Rozwiązanie idei kosmologicznej o całkowitości wywodu zdarzeń świata z ich przyczyn.

Ze względu na to, co się dzieje, można sobie pomyśleć dwojaką tylko przyczynowość albo według przyrody, albo z wolności. Pierwsza jest powiązaniem jakiegoś stanu z poprzednim w świecie zmysłowym, po którym tamten następuje wedle pewnego prawidła. A ponieważ przyczynowość zjawisk polega na warunkach czasu, i stan poprzedni, gdyby istniał zawsze, nie wywarłby też żadnego skutku, który wyłania się dopiero w czasie: więc i przyczynowość przyczyny tego, co się dzieje czyli powstaje, powstała także i wedle zasady rozsądkowej domaga się sama znowuż jakiejś przyczyny.

Przez wolność natomiast, w znaczeniu kosmologicznem, rozumiem władzę rozpoczęcia samemu jakiegoś stanu; jej przyczynowość zatem nie ulega według prawa przyrody znowuż jakiejś innej przyczynie, coby ją określała pod względem czasu. Wolność w tem rozumieniu jest czystą transcendentalną ideą, która po pierwsze nie zawiera nic zapożyczonego z doświadczenia, której przedmiot powtóre nie może być też dany określnie w żadnem doświadczeniu, gdyż ogólnem prawem samej możliwości wszelkiego doświadczenia jest, że wszystko, co się dzieje, musi mieć przyczynę, więc też i przyczynowość przyczyny, co sama się stała, czyli powstała, musi znowuż mieć przyczynę; przez co tedy całe pole doświadczenia, jak długie i szerokie, przemienia się w ogół samej jeno przyrody. Ale ponieważ tym sposobem niepodobna wydobyć bezwzględnej całkowitości warunków w stosunku przyczynowym; więc rozum tworzy sobie ideę samorzutności, któraby mogła począć działanie sama z siebie, bez potrzeby przyjmowania wprzódy jakiejś innej przy-

czyny, coby ją znowuż według prawa powiązania przyczynowego pobudzała do działania.

Rzecz godna nadzwyczajnej uwagi, że na tej transcendentalnej idei wolności opiera się jej praktyczne pojęcie i że tamta w tej wytwarza właściwy składnik trudności, jakie oddawna otaczały pytanie, czy jest możliwą. Wolność w znaczeniu praktycznem jestto niezależność samowoli *[Willkühr]* od przymusu popędów zmysłowości. Bo samowola jest zmysłową, o ile wzbudzona jest *[afficirt ist]* patologicznie (pobudkami zmysłowości): nazywa się zwierzęcą *(arbitrium brutum)*, je-żeli może być ukonieczniona *[necessitirt]* patologicznie. Samowola ludzka jest wprawdzie *arbitrium sensitivum*, ale nie *brutum*, lecz *liberum*, gdyż zmysłowość nie czyni jej działania koniecznem; człowiek bowiem posiada władzę stanowienia o sobie samym przez się, niezależnie od przymusu popędów zmysłowych.

Łatwo dostrzedz, że gdyby wszelka przyczynowość w świecie zmysłowym była przyrodą tylko, to każde zdarzenie byłoby określonem przez inne w czasie wedle praw koniecznych, a zatem, ponieważ zjawiska, o ile określają samowolę, musiałyby każde działanie uczynić koniecznem jako swój wynik, więc usunięcie wolności transcendentalnej zniszczyłoby zarazem wszelką wolność praktyczną. Bo ta każe się domyślać, że chociaż coś się nie stało, powinno było jednak stać się, że zatem jego przyczyna w zjawisku nie była tak stanowczą, żeby w samowoli naszej nie tkwiła przyczynowość wytworzenia, niezależnie od owych przyczyn przyrodzonych a nawet wbrew ich potędze i wpływowi, czegoś, co w porządku czasu określonem jest wedle praw empirycznych, a zatem rozpoczęcia szeregu zdarzeń całkiem z siebie samej.

Staje się więc tutaj to, co się wogóle napotyka w sporze rozumu wychylającego się poza granice możliwego doświadczenia, że zagadnienie właści-

wie jest nie fizyologiczne, lecz transcendentalne. Stąd pytanie, czy wolność jest możliwa, dotyka wprawdzie psychologii, lecz ponieważ opiera się na dyalektycznych dowodach czystego jeno rozumu, musi wraz ze swem rozwiązaniem zajmować jedynie filozofię transcendentalną. Ażeby zaś ją przysposobić do dania zaspokajającej w tej mierze odpowiedzi, której odmówić nie może, muszę przedewszystkiem postarać się o dokładniejsze określenie jej postępowania przy tem zagadnieniu, robiąc tu pewną uwagę.

Gdyby zjawiska były rzeczami samemi w sobie, więc czas i przestrzeń formami bytu rzeczy samych w sobie: toby warunki wraz z czynnikiem uwarunkowanym zawsze należały jako człony do tegoż samego szeregu, a stąd wynikłaby i w obecnym wypadku antynomia, wspólna wszystkim ideom transcendentalnym, iżby szereg musiał nieuchronnie wypaść dla rozsądku albo za dużym, albo za małym. Dynamiczne atoli pojęcia rozumowe, któremi się zajmujemy w tym i w następnym numerze, znamionuje ta szczególność, że ponieważ one mają do czynienia nie z jakimś przedmiotem, rozpatrywanym jako wielkość, lecz tylko z jego bytem, można więc nie zważać na wielkość szeregu warunków, i że przy nich chodzi jeno o dynamiczny stosunek warunku do czynnika uwarunkowanego, tak że w pytaniu o przyrodzie i wolności już napotykamy tę trudność, czy wolność jest gdziebądź możliwą, a jeżeli jest, czy może się utrzymać tuż obok powszechnego prawa przyrody co do przyczynowości; więc czy jest sądem rzetelnie rozjemczym, że każdy skutek w świecie wypływać musi albo z przyrody, albo z wolności, czy też raczej jedno i drugie może zachodzić, w rozmaitym stosunku, przy jednym i tym samym wypadku. Słuszność owej zasady o nieprzerwanej łączności wszystkich zdarzeń świata zmysłowego, wedle niezmiennych praw przyrody, jest już niezachwiana

jako zasada Analityki transcendentalnej, i nie znosi żadnego uszczerbku. A zatem pytamy się jeno: czy mimo to względem tegoż samego skutku, który jest określony według przyrody, nie może czynną być także wolność, czy też ta jest całkowicie wykluczona przez owo nietykalne prawidło. I tu pospolite wprawdzie, lecz zwodnicze założenie bezwzględnej realności zjawisk okazuje natychmiast swój szkodliwy wpływ na zagmatwanie rozumu. Bo jeżeli zjawiska są rzeczami samemi w sobie, to wolności ocalić niepodobna. Wtedy przyroda jest zupełną i sama w sobie dostatecznie określającą przyczyną każdego zdarzenia, a jego warunek zawiera się zawsze tylko w szeregu zjawisk, które wraz ze swoim skutkiem są koniecznemi pod prawem przyrody. Jeśli natomiast zjawiska nie uchodzą za co innego niż za to, czem są istotnie, to jest nie za rzeczy same w sobie, lecz za wyobrażenia jeno, wiążące się ze sobą według praw empirycznych: to one same muszą mieć jeszcze podstawy, nie będące zjawiskami. Taka zaś przyczyna myślna co do swej przyczynowości nie daje się określić zjawiskami, chociaż jej skutki zjawiają się i mogą też zostać określonemi przez inne zjawiska. Znajduje się zatem wraz ze swą przyczynowością pozewnątrz szeregu; jej skutki natomiast napotykają się w szeregu warunków empirycznych. Skutek zatem ze względu na swą przyczynę myślną może być uważany za wolny, a jednak równocześnie ze względu na zjawisko za ich wynik według konieczności przyrody;—rozróżnienie, które, wyłożone ogólnie i całkiem abstrakcyjnie, wydawać się musi niezmiernie subtelnem i ciemnem; lecz w zastosowaniu jaśniejszem się stanie. Tu chciałem jeno zrobić tę uwagę, że ponieważ nieprzerwana łączność wszystkich zjawisk, w osnowie przyrody, jest prawem nieuchronnem, to ono musiałoby koniecznie obalić wszelką wolność, gdyby się uparcie trzymać chciano realności zjawisk. Stąd też ci,

WARSZAWSKI
KORESPONDENCYJNY
ANTYKWARIAT NAUKOWY
STANISŁAW DORŻYNKIEWICZ
Warszawa, Barionicze 43
Konto czekowe P. K. O. Nr. I-3881

co w tej mierze idą za pospolitem mniemaniem, nigdy nie zdołali osiągnąć zjednoczenia z sobą przyrody i wolności.

Możliwość przyczynowości przez wolność w zjednoczeniu z powszechnemi prawami konieczności przyrody.

To w przedmiocie zmysłowym, co samo nie jest zjawiskiem, nazywam myślnem. Jeśli więc to, co w świecie zmysłowym trzeba uważać za zjawisko, ma samo w sobie także władzę, nie będącą wcale przedmiotem oglądu zmysłowego, lecz mogącą jednak stać się przyczyną zjawisk: to przyczynowość tego jestestwa można z dwu stron rozpatrywać: jako myślną wedle jej działania jako rzeczy samej w sobie, i jako zmysłową wedle jej skutków, jako zjawiska w świecie zmysłów. Wyrobilibyśmy sobie zatem o władzy takiego podmiotu pojęcie empiryczne, oraz umysłowe—jego przyczynowości, spotykające się z sobą przy jednym i tym samym skutku. Takie dwustronne pomyślenie sobie władzy przedmiotu zmysłowego nie jest sprzeczne z żadnem z pojęć, jakie musimy wytwarzać o zjawiskach i o możliwem doświadczeniu. Albowiem, ponieważ one same w sobie nie będąc wcale rzeczami, muszą mieć za podstawę przedmiot transcendentalny, określający je jako wyobrażenia tylko; nic tedy nie przeszkadza, żebyśmy temu transcendentalnemu przedmiotowi, oprócz własności, przez którą się zjawia, nie mieli przypisać także jakiejś przyczynowości, nie będącej zjawiskiem, chociaż jej skutek napotyka się mimo to w zjawisku. Każda zaś działająca przyczyna musi mieć pewien charakter, t. j. prawo swej przyczynowości, bez któregoby nie była wcale przyczyną. Tak tedy w podmiocie świata zmysłowego mielibyśmy popierwsze charakter empi-

czny, przez któryby jego działania, jako zjawiska, zostawały nawskroś w łączności z innemi zjawiskami wedle stałych praw przyrody i mogłyby z nich zostać wywiedzione, jako ze swoich warunków, a zatem, w połączeniu z niemi, stawałyby się członami jednego-jedynego szeregu porządku przyrody. Powtóre, trzebaby mu też przyznać jeszcze charakter myślny, przez który jest on wprawdzie przyczyną owych działań jako zjawisk, lecz który sam nie podlega żadnym warunkom zmysłowości, i sam nie jest zjawiskiem. Możnaby pierwszy nazwać także charakterem takiej rzeczy w zjawisku, a drugi— charakterem rzeczy samej w sobie.

Ten działający podmiot, co do swego charakteru myślnego, nie zależałby od żadnych warunków czasowych, gdyż czas jest jeno warunkiem zjawisk, nie zaś rzeczy samych w sobie. W nim żadne działanie aniby powstawało, ani ginęło, więc nie podlegałoby też prawu wszelkiego określenia czasowego, wszelkiej przemienności, iż wszystko, co się dzieje, znajduje swą przyczynę w zjawiskach (stanu poprzedniego). Jednem słowem, jego przyczynowość, o ile jest umysłową, nie stałaby wcale w szeregu warunków empirycznych, czyniących zdarzenie w świecie zmysłów koniecznem. Tego charakteru myślnego nie moglibyśmy wprawdzie nigdy poznać bezpośrednio, gdyż nic nie możemy spostrzegać po nad to, co się pojawia, ale trzebaby go jednak pomyśleć zgodnie z charakterem empirycznym, tak jak wogóle musimy zjawiskom dawać w myślach przedmiot transcendentalny za podstawę, chociaż nic o nim nie wiemy, czem jest sam w sobie.

Wedle swego empirycznego charakteru podmiot ten jako zjawisko, co do wszelkich praw określających, podlegałby związkowi przyczynowemu, i z tego względu byłby jeno częścią świata zmysłowego; tak że jego skutki, jak wszelkie inne zjawisko, wypływałyby z przyrody nieuchronnie. O ile-by zjawi-

ska zewnętrzne weń wpływały, o ile-by jego charakter empiryczny, t. j. prawo jego przyczynowości poznawało się z doświadczenia,—wszystkie jego działania musiałyby dać się wyjaśnić z praw przyrody i wszystkie wymagalności do ich zupełnego i koniecznego określenia musiałyby dać się odnaleźć w możliwem doświadczeniu.

Wedle swego charakteru myślnego atoli (chociaż o nim możemy mieć jedynie pojęcie ogólne) tenże podmiot musiałby przecie zostać oswobodzonym od wszelkiego wpływu zmysłowości i określenia przez zjawiska; a ponieważ w nim, o ile jest noumenem, nic się nie staje, nie zachodzi żadna przemiana, domagająca się dynamicznych określeń czasowych, zatem i żadne powiązanie ze zjawiskami jako przyczynami: więc to czynne jestestwo o tyle byłoby w działaniach swoich niezależnem i wolnem od wszelkiej konieczności przyrody, jako napotykanej jedynie w świecie zmysłów. Zupełnie słusznie możnaby o niem powiedzieć, że skutki swoje w świecie zmysłowym poczyna samo z siebie, chociaż działanie nie rozpoczyna się w niem samem; i toby miało ważność, choć przez to skutki w świecie zmysłowym nie potrzebowałyby wcale poczynać się z siebie, gdyż one w nim zawsze są wprzód określone empirycznemi warunkami w czasie poprzednim, lecz tylko za pośrednictwem charakteru empirycznego (będącego jeno zjawiskiem czynnika myślnego), i są możliwe wyłącznie jako dalszy ciąg szeregu przyczyn przyrodzonych. Tym tedy sposobem spotykałyby się z sobą jednocześnie i bez żadnej sprzeczności wolność i przyroda, jedna i druga w zupełnem znaczeniu swojem, przy tych samych działaniach, stosownie do tego, czy się je porównywa z ich przyczyną myślną, czy też zmysłową.

Objaśnienie kosmologicznej idei wolności w połączeniu z powszechną koniecznością przyrody.

Uznałem za dobre dać najprzód lekki zarys rozwiązania naszej zagadki transcendentalnej, ażeby lepiej można było rozpatrzyć pochód rozumu przy jej rozwiązywaniu. Teraz przedstawimy szczegółowo składniki jej rozstrzygnięcia, o które właściwie chodzi, i rozważymy każdy zosobna.

Prawo przyrody, że wszystko, co się dzieje, ma przyczynę, że przyczynowość tej przyczyny, t. j. że działanie, ponieważ w czasie idzie przodem i ze względu na skutek, który oto powstał, nie mogło samo istnieć zawsze, lecz musiało się stać, ma także swoją przyczynę wśród zjawisk, przez które zostaje określone; i że zatem wszystkie zdarzenia w porządku przyrody są określone empirycznie; prawo to, przez które dopiero zjawiska wytwarzają przyrodę i mogą wydawać przedmioty doświadczenia, jest prawem rozsądkowem, od którego pod żadnym pozorem nie wolno się oddalać lub jakiebądź zjawisko czynić wyjątkiem, gdyż inaczej umieściłoby się je pozewnątrz wszelkiego możliwego doświadczenia, a przez to wyróżniłoby się je od wszelkich przedmiotów możliwego doświadczenia i zrobiłoby się gołą rzeczą myślną i urojeniem mózgu.

Czy zaś przytem dba się jedynie o łańcuch przyczyn, który w odwrocie ku swym warunkom zgoła nie dopuszcza bezwzględnej całkowitości; to wątpliwość ta nie zatrzymuje nas tu wcale, gdyż usunęliśmy ją już w ogólnej ocenie antynomii rozumu, kiedy ten w szeregu zjawisk zmierza ku czynnikowi bezwarunkowemu. Jeżeli skłonimy się ku omamieniu realizmu transcendentalnego, to nie będziemy mieli ani przyrody, ani wolności. Tu zachodzi tylko pytanie: czy, jeśli się w całym szeregu wszystkich zdarzeń uzna jedynie konieczność przy-

rodzoną, możliwem jest przecie ją, będącą z jednej strony tylko skutkiem przyrodzonym, uważać z drugiej strony za skutek wolności; czy też pomiędzy temi dwoma rodzajami przyczynowości istnieje wręcz sprzeczność?

Wśród przyczyn w zjawisku nie może być z pewnością nic, coby mogło rozpocząć jakiś szereg wprost i samo z siebie. Każde działanie, jako zjawisko, o ile wywołuje jakieś zdarzenie, jest samo zdarzeniem czyli wypadkiem, który każe się domyślać innego stanu, w którym mieści się przyczyna; i tak wszystko, co się dzieje, jest tylko dalszym ciągiem szeregu, a początek, któryby sam z siebie wynikał, jest w niej niemożliwy. A zatem wszystkie działania przyczyn przyrodzonych w kolei czasu są znowuż skutkami, które każą się przyczyn swoich domyślać również w szeregu czasowym. Działania pierwotnego, przez które coś się staje, czego poprzednio nie było, niepodobna oczekiwać od związku przyczynowego zjawisk.

Ale czyż jest koniecznem, żeby, jeśli skutki są zjawiskami, i przyczynowość także ich przyczyny, która (t. j. przyczyna) sama jest też zjawiskiem, musiała być jedynie empiryczną? czy owszem nie jest możliwem, żeby, chociaż od skutku w zjawisku bądźcobądź wymaga się powiązania z jego przyczyną według praw przyczynowości empirycznej, nie przerywając bynajmniej ich łączności z przyczynami przyrodzonemi, mógł przecie istnieć skutek przyczynowości nie-empirycznej, lecz myślnej? t. j. pierwotnego, ze względu na zjawiska, działania przyczyny, która tedy o tyle nie jest zjawiskiem, ale co do tej władzy—myślną, chociaż ją zresztą, jako człon łańcucha przyrodzonego, zaliczyć się musi także do świata zmysłów?

Potrzebujemy prawa przyczynowości zjawisk między sobą, by módz wyszukać i podać warunki przyrodzone zdarzeń przyrodzonych, to jest przyczy-

ny w zjawisku. Jeżeli na to przystaniemy i żadnym wyjątkiem tego nie osłabimy, to rozsądek, który w swojem empirycznem poznaniu widzi we wszystkich wypadkach przyrodę tylko i do tego jest też uprawniony, ma wszystko, czego żądać może, a fizyczne objaśnienia idą dalej bez przeszkody swoją drogą. Otóż nie czyni mu to najmniejszego uszczerbku, przypuściwszy nawet, że to zresztą jest tylko wymyślone, kiedy się uznaje, że wśród przyczyn przyrodzonych znajdują się takie, co mają władzę, która jest myślną tylko, ponieważ jej nakłonienie ku działaniu nigdy nie polega na warunkach empirycznych, lecz tylko na powodach rozsądkowych, tak jednak, by działanie w zjawisku tej przyczyny zgadzało się ze wszystkiemi prawami przyczynowości empirycznej. Bo w ten sposób podmiot działający, jako *causa phaenomenon*, wiązałby się z przyrodą w nierozdzielnej zależności wszystkich jej działań; i tylko *noumenon* tego podmiotu (z całą jego przyczynowością w zjawisku) zawierałby pewne warunki, które, chcąc się wznieść od przedmiotu empirycznego do transcendentalnego, trzebaby było uważać za myślne tylko. Albowiem jeśli tylko w tem, co wśród zjawisk mogłoby być przyczyną, idziemy za prawidłem przyrody, to nie potrzebujemy troszczyć się o to, jaka w podmiocie transcendentalnym, który jest empirycznie nam nieznany, pomyślana zostaje podstawa tych zjawisk i ich łączności. Ta podstawa myślna nie występnje wcale wrogo przeciw pytaniom empirycznym, lecz dotyczy jeno snadź myślenia w czystym rozsądku, a chociaż skutki tego myślenia i działania rozsądku czystego napotykają się w zjawiskach, to przecież te muszą bądźcobądź módz otrzymać wyjaśnienie całkowite ze swej przyczyny w zjawisku według praw przyrody, śledząc empiryczny jeno ich charakter, jako najwyższy powód wyjaśniający, a pomijając całkowicie charakter myślny, będący transcendentalną przyczyną tamtego,

jako nieznany, chyba, że go podaje nam charakter empiryczny jako swój znak zmysłowy.

Zastosujmy to do doświadczenia. Człowiek jest jednem ze zjawisk świata zmysłowego i o tyle też jedną z przyczyn przyrodzonych, której przyczynowość musi podlegać prawom empirycznym. Jako taka, musi on zatem mieć również charakter empiryczny, jak wszystkie inne przedmioty przyrody. Spostrzegamy go poprzez siły i władze, jakie uzewnętrznia w skutkach swoich. Wobec nieżyjącej, lub zwierzęcej jeno żyjącej przyrody, nie mamy zgoła powodu pomyślenia sobie jakiejbądź władzy inaczej jak tylko uwarunkowanej zmysłowo. Lecz człowiek, znający zresztą całą przyrodę wyłącznie jeno przez zmysły, siebie samego poznaje także przez gołą appercepcyę i to w działaniach i wewnętrznych określeniach, których nie może zaliczać do wrażeń zmysłowych, i jest sam dla siebie zaiste częścią fenomenem, częścią zaś, mianowicie ze względu na pewne władze, myślnym jeno przedmiotem, gdyż działania jego nie podobna zgoła zaliczyć do biernej wrażliwości zmysłów. Władze te nazywamy rozsądkiem i rozumem, a ten drugi zwłaszcza bywa szczególniej i przedewszystkiem wyróżniany od wszelkich sił empirycznie uwarunkowanych, ponieważ przedmioty swoje rozważa według idej tylko i wedle nich określa rozsądek, który następnie robi empiryczny użytek ze swoich pojęć (wprawdzie także czystych).

Że rozum ten ma przyczynowość, a przynajmniej wyobrażamy w nim sobie taką, widać z rozkazników *[aus den Imperativen]*, które we wszystkiem, co praktyczne, narzucamy jako prawidła siłom wykonawczym. Powinieneś—wyraża gatunek konieczności i powiązania z powodami, jakiego gdzieindziej w całej przyrodzie nie napotykamy. Rozsądek może z tejże poznać tylko, co jest, lub było, lub też będzie. Niepodobna, ażeby w niej coś inaczej być było powinno, niż jest istotnie we wszystkich

tych stosunkach czasowych; owszem, jeśli ma się na oku sam tylko bieg przyrody, to powinność nie ma żadnego zgoła znaczenia. Nie możemy pytać wcale: co się powinno stać w przyrodzie, tak samo jak nie pytamy, jakie własności powinien mieć okrąg koła; lecz co się w niej dzieje, czy też jakie on ma własności.

Ta powinność tedy wyraża działanie możliwe, którego powodem jest poprostu samo jeno pojęcie: gdy przeciwnie powodem jakiegoś działania samej przyrody zawsze musi być jakieś zjawisko. Działanie owo musi być bądźcobądź możliwe w warunkach przyrodzonych, jeżeli zwraca się ku temu, co być powinno; lecz te warunki przyrodzone nie dotyczą określenia samowoli, ale tylko jej skutku i wyniku w zjawisku. Choćby nie wiem ile było powodów przyrodzonych, skłaniających mnie do chcenia, choćby nie wiem ile było powabów zmysłowych: nie mogą one przecież wydać rozkaźnika powinności, lecz tylko bynajmniej nie konieczne, zawsze jeno uwarunkowane chcenie, któremu powinność, podaną przez rozum, przeciwstawi miarę i cel, ba, zakaz i szacunek. Czy to będzie przedmiot samej zmysłowości (przyjemność), czy też czystego rozumu (dobro), rozum nie ulega powodowi, danemu empirycznie, i nie idzie za porządkiem rzeczy, w jakim się one przedstawiają w zjawisku, lecz wytwarza sobie z zupełną samorzutnością własny porządek według idej, do których przystosowuje warunki empiryczne i wedle których uznaje za konieczne takie nawet działania, które wcale się nie stały i może się nie staną; a mimo to o wszystkich zgóry przypuszcza, iż rozum w odniesieniu do nich może mieć przyczynowość, gdyż, bez tego, nie spodziewałby się po swoich ideach skutków w doświadczeniu.

Zatrzymajmy się tutaj i przyjmijmy co najmniej za możliwe, iż rozum wywiera rzeczywiście przyczy-

nowość co do zjawisk; otóż, jakkolwiek jest rozumem, musi on przecie okazać tu charakter empiryczny, gdyż każda przyczyna każe się domyślać prawidła, według którego następują pewne zjawiska jako skutki, a każde prawidło wymaga jednostajności *[Gleichförmigkeit]* skutków, uzasadniającej pojęcie przyczyny (jako władzy), które, o ile musi się uwidocznić z samych jeno zjawisk, nazwać możemy jego charakterem empirycznym, który jest stałym, gdy tymczasem skutki, wedle różnorodności towarzyszących a częściowo ograniczających warunków, ukazują się w kształtach zmiennych.

Tak tedy każdy człowiek ma empiryczny charakter swojej samowoli, będący poprostu pewną tylko przyczynowością jego rozumu, o ile ten w skutkach swoich w zjawisku wykazuje prawidło, wedle którego można ujmować powody rozumowe i działania tychże wedle ich rodzaju i stopni i oceniać podmiotowe zasady jego samowoli. Ponieważ ten empiryczny charakter wydobyty być musi sam ze zjawisk jako skutek i z ich prawidła, podanego przez doświadczenie; wszystkie zatem działania człowieka w zjawisku są określone jego empirycznym charakterem i innemi spółdziałającemi przyczynami wedle porządku przyrody; i gdybyśmy zbadać zdołali do gruntu wszystkie zjawiska jego samowoli, toby nie było ani jednego ludzkiego działania, któregobyśmy nie mogli przepowiedzieć napewno i z jego uprzednich warunków poznać jako konieczne. Ze względu więc na ten charakter empiryczny niema wcale wolności, a tylko według niego możemy rozważać człowieka, jeśli o b s e r w u j e m y jedynie, i chcemy, jak to się dzieje w Antropologii, zbadać fizyologicznie sprawcze przyczyny jego działań.

Jeśli jednak też same działania roztrząsamy w odniesieniu do rozumu, i to nie do spekulatywnego, by owe działania w y j a ś n i ć co do ich źródła, lecz jedynie i wyłącznie o ile rozum jest przyczyną,

by je zrodzić z samego siebie; jednem słowem, jeśli zestawiamy działania i rozum w zamiarze praktycznym, to znajdujemy całkiem inne prawidło i inny porządek niż porządek przyrody. Tam bowiem może nie powinno się było stać to wszystko, co się wedle biegu przyrody stało i wedle swych empirycznych powodów stać musiało nieuchronnie. Niekiedy atoli widzimy, a przynajmniej mniemamy widzieć, że idee rozumu wykazały rzeczywiście przyczynowość co do działań ludzkich, jako zjawisk, i że one stały się nie dlatego, iżby je określały przyczyny empiryczne, lecz dlatego, że je wywołały powody rozumu.

Przypuściwszy tedy, że możnaby powiedzieć, iż rozum wywiera przyczynowość co do zjawiska; to czyżby wtedy jego działanie mogło zwać się wolnem, kiedy całkiem dokładnie jest określone i konieczne w jego charakterze empirycznym (w rodzaju zmysłów)? Ten znowuż jest określony w charakterze myślnym (w rodzaju myślenia). Tego rodzaju myślenia nie znamy, lecz go oznaczamy za pomocą zjawisk, dających właściwie poznać bezpośrednio tylko rodzaj zmysłów (charakter empiryczny).* Działanie tedy, o ile je przyznać trzeba rodzajowi myślenia, jako jego przyczynie, nie wynika przecież z niego wcale według praw empirycznych, t. j. tak, iżby warunki czystego rozumu poprzedzały je, lecz tylko tak, że jeno jego skutki w zjawisku zmysłu wewnętrznego występują pierwej. Czysty rozum, jako władza jedynie myślna, nie podlega formie czasu, a zatem i warunkom następstwa czasowego. Przy-

* Właściwa moralność czynów (zasługa i wina) ukrywa się zatem zupełnie przed nami, nawet co do naszego własnego postępowania. Poczytalność naszą można odnosić tylko do charakteru empirycznego. Ile jednak z tego przypisać należy czystemu skutkowi wolności, ile samej jeno przyrodzie i niezawinionej krewkości temperamentu, lub też szczęśliwej jego właściwości (*merito fortunae* [=zasłudze losu]): nikt zgłębić nie zdoła, a stąd też i nie osądzić wedle zupełnej sprawiedliwości.

czynowość rozumu w charakterze myślnym nie powstaje czyli nie poczyna się snadź w pewnym czasie, by wywołać skutek. Inaczej bowiem samaby podlegała przyrodzonemu prawu zjawisk, o ile ono określa szeregi przyczynowe co do czasu; a przyczynowość byłaby wtedy przyrodą, nie zaś wolnością. A więc będziemy mogli powiedzieć: jeżeli rozum może wywierać przyczynowość co do zjawisk, to jest on władzą, mocą której poczyna się dopiero zmysłowy warunek empirycznego szeregu skutków. Bo warunek, mieszczący się w rozumie, nie jest zmysłowy, a więc sam nie robi początku. Stąd w tym wypadku znajduje się to, czego nam brakło we wszystkich szeregach empirycznych, iżby warunek kolejnego szeregu zdarzeń mógł być sam bezwarunkowym. Bo tutaj warunek jest poza szeregiem zjawisk (w czynniku myślnym), a więc nie podlega żadnemu zmysłowemu warunkowi i żadnemu określeniu czasowemu przez poprzedzającą przyczynę.

Mimo to taż sama przyczyna w innym względzie należy również do szeregu zjawisk. Człowiek jest sam zjawiskiem. Jego samowola ma charakter empiryczny, będący empiryczną przyczyną wszystkich jego działań. Niema żadnego z warunków, określających człowieka zgodnie z tym charakterem, coby nie zawierał się w szeregu skutków przyrodzonych i nie słuchał ich prawa, mówiącego, że wcale nie napotykamy empirycznie bezwarunkowej przyczynowości tego, co się dzieje w czasie. Stąd żadne dane działanie (ponieważ spostrzegamy je jako zjawisko tylko) nie może poczynać się wręcz samo z siebie. Ale o rozumie nie można powiedzieć, że przed owym stanem, w którym [rozum] określa samowolę, zachodził inny jakiś, w którym sam-że ten stan zostaje określony. Bo ponieważ rozum nie jest zjawiskiem i nie podlega wcale warunkom zmysłowości, więc nie zachodzi w nim, nawet co do jego przyczynowości, następstwo czasowe, a zatem nie można

do niego zastosować dynamicznego prawa przyrody, określającego następstwo czasowe według prawideł.

Rozum tedy jest trwałym warunkiem wszystkich dowolnych działań, wśród których pojawia się człowiek. Każde z nich jest w empirycznym charakterze człowieka określone wprzód, zanim się jeszcze stanie. Co do charakteru myślnego, którego tamten jest tylko zmysłowym schematem, nic nie znaczy ani Naprzód, ani Potem, i każde działanie, bez względu na stosunek czasowy, w jakim się znajduje wraz z innemi zjawiskami, jest bezpośrednim skutkiem myślnego charakteru rozumu czystego, który zatem działa swobodnie, nie będąc w łańcuchu przyczyn przyrodzonych dynamicznie określonym zewnętrznemi czy wewnętrznemi, lecz co do czasu poprzedzającemi powodami; a tę jego wolność można nie tylko uważać ujemnie za niezależność od warunków empirycznych (bo przez-to władza rozumowa przestałaby być przyczyną zjawisk), lecz także dodatnio oznaczyć jako władzę rozpoczynania z siebie szeregu zdarzeń, tak że w nim samym nie poczyna się nic, tylko że on, jako bezwarunkowy warunek wszelkiego dowolnego działania, nie dopuszcza ponad sobą żadnych co do czasu poprzedzających warunków, lubo przecież jego skutek poczyna się w szeregu zjawisk, lecz w nim nigdy nie może tworzyć wręcz pierwszego początku.

Ażeby kierowniczą zasadę czystego rozumu przykładem z jego empirycznego zastosowania objaśnić, nie zaś by ją stwierdzić (gdyż takie dowody nie są przydatne w twierdzeniach transcendentalnych), weźmy jakąbądź dowolną czynność, np.: złośliwe kłamstwo, którem ktoś wprowadził niejakie zamieszanie w towarzystwie, a co do którego badamy najprzód pobudkę, z jakiej powstało, i stąd wydajemy sąd, jak ono wraz ze swemi następstwami ma obciążać poczytalność owego ktosia. Co do pier-

wszego, roztrząsa się jego charakter empiryczny aż do źródeł tegoż, które się odnajduje w lichem wychowaniu, złem towarzystwie, poczęści także w złośliwości niewrażliwego na zawstydzenie usposobienia, częściowo zrzuca się na lekkomyślność i nierozwagę, przyczem nie traci się z oka pobudzających przyczyn okolicznościowych. W tem wszystkiem postępuje się tak samo, jak wogóle w poszukiwaniu szeregu określających przyczyn jakiegoś danego skutku przyrodzonego. A chociaż mniemamy, że przez to wywołanem zostało działanie, nie mniej jednak ganimy działacza, i to nie z powodu jego nieszczęśliwego usposobienia, nie z powodu wpływających nań okoliczności, a nawet nie z powodu jego poprzedniego trybu życia, gdyż przypuszczamy, że można to zupełnie odłożyć na bok, jak ktoś był usposobiony, i miniony szereg warunków uważać za niebyły, a sam ten czyn za całkowicie bezwarunkowy względem stanu poprzedniego, jakgdyby działacz całkiem z siebie rozpoczął przezeń szereg następstw. Nagana ta opiera się na prawie rozumu, uważamy go bowiem za przyczynę, która, bez względu na wszystkie wspomniane warunki empiryczne, mogła i powinna była inaczej pokierować postępowaniem tego człowieka. W dodatku przyczynowość rozumu poczytuje się nietylko jako zbieżność *[Concurrenz]*, lecz jako zupełną samą w sobie, choćby sprężyny zmysłowe nie były za, ale owszem przeciw; działanie przypisuje się charakterowi myślnemu człowieka; teraz właśnie, w tej chwili, kiedy kłamie, wina jego jest całkowitą; więc rozum, bez względu na wszystkie empiryczne warunki czynu, był zupełnie wolny, więc też czyn ten przypisuje się całkowicie opieszałości rozumu.

W tym sądzie o poczytalności łatwo dopatrzyć, że przy nim mamy w myśli, iż na rozum wcale nie oddziaływa cała owa zmysłowość, że rozum nie zmienia się (choć jego zjawiska, mianowicie sposób, w ja-

ki się w swych skutkach ukazuje, ulegają zmianie), że w nim nie ma uprzedniego stanu, coby określał następny, że więc nie należy do szeregu warunków zmysłowych, czyniących zjawiska koniecznemi wedle praw przyrody. Rozum jest przy wszystkich działaniach człowieka we wszystkich stanach czasowych obecny i jednorodny; lecz sam nie jest w czasie, i popada snadź w stan nowy, w którym przedtem nie był; jest określającym względem niego, lecz nie podlega określeniu. Stąd nie można pytać: dlaczego rozum nie określił się [nie postanowił] inaczej? lecz tylko, dlaczego nie określił inaczej zjawisk swoją przyczynowością? Ale na to niepodobna dać odpowiedzi. Bo inny charakter myślny byłby sprawcą innego empirycznego, a jeżeli powiadamy, że pomimo całego swego dotychczasowego trybu życia działacz mógłby był przecie zaniechać kłamstwa, znaczy to tylko, że się ono znajduje bezpośrednio pod władzą rozumu, a rozum w przyczynowości swojej nie podlega żadnym warunkom zjawiska i biegu czasu, że różnica czasu stanowi wprawdzie główną różnicę między zjawiskami jedno względnie do drugiego, lecz ponieważ te nie są rzeczami samemi w sobie, więc i nie przyczynami[59] samemi w sobie, zatem nie może stanowić różnicy działania w odniesieniu do rozumu.

Możemy zatem, w ocenianiu wolnych działań co do ich przyczynowości, iść tylko aż do ich przyczyny myślnej, ale nie poza nią; możemy poznać, że ona może być wolną, t. j. określoną niezależnie od zmysłowości, i tym sposobem zmysłowo bezwarunkowym warunkiem zjawisk. Ale dlaczego charakter myślny wydaje wśród zachodzących okoliczności takie właśnie zjawiska i taki empiryczny charakter, to odpowiedź na to przechodzi wszelką władzę rozumu naszego, ba, wszelkie nawet uprawnienie jego do pytania, tak jakby się pytało: czemu przedmiot transcendentalny daje naszemu zewnętrznemu zmy-

słowemu oglądaniu jedynie ogląd w przestrzeni, a nie jakiśkolwiek inny. Atoli zagadnienie, któreśmy rozwiązać mieli, wcale nas do tego nie zobowiązuje, gdyż było ono takiem jeno: czy wolność sprzeczna jest w tejże samej czynności z koniecznością przyrody, a na to odpowiedzieliśmy dostatecznie, pokazawszy, że ponieważ wobec tamtej możliwem jest odnoszenie się do całkiem innego rodzaju warunków niż wobec tej, więc prawo tej drugiej wcale nie dotyka pierwszej, zatem obie istnieć mogą niezależnie od siebie i bez wzajemnego przeszkadzania sobie.

Trzeba zaiste zauważyć, że nie chcieliśmy przez to dowodzić rzeczywistości wolności, jako jednej z władz, zawierających w sobie przyczynę zjawisk naszego świata zmysłowego. Bo pominąwszy, iżby to nie było wcale roztrząsaniem transcendentalnem, mającem do czynienia z pojęciami tylko, nie mogłoby się też to powieść, gdyż z doświadczenia nie możemy wnioskować o czemś, co musi być pomyślanem zgoła nie według praw doświadczenia. Następnie, nie chcieliśmy nawet udowodniać możliwości wolności; bo i toby się nie powiodło, gdyż wogóle z samych jeno pojęć a priori nie możemy poznać żadnej realnej przyczyny i żadnej przyczynowości. Wolność traktowaliśmy tu tylko jako ideę transcendentalną, mocą której rozum zamyśla wręcz poczynać szereg warunków przez czynnik zmysłowo bezwarunkowy, przyczem się jednak wikła w antynomię z własnemi swemi prawami, jakie przepisuje empirycznemu użytkowaniu z rozsądku. Że tedy antynomia ta polega na złudzie jeno, i że przyroda conajmniej nie jest sprzeczną z przyczynowością z wolności, oto jedyna rzecz, jaką wykazać mogliśmy i na której nam też wyłącznie zależało.

IV. Rozwiązanie kosmologicznej idei o całkowitości uzależnienia zjawisk, co do ich bytu wogóle.

W poprzednim numerze rozpatrywaliśmy przemiany świata zmysłowego w ich szeregu dynamicznym, gdy każda zależy od drugiej, jako od swojej przyczyny. Obecnie ten szereg stanów służy nam tylko za nić przewodnią, by dotrzeć do takiego istnienia, coby mogło być najwyższym warunkiem wszelkiej przemienności, mianowicie do jestestwa koniecznego. Nie idzie tutaj o przyczynowość bezwarunkową, lecz o bezwarunkowe bytowanie samejże substancyi. A zatem szereg, jaki mamy przed sobą, jest właściwie tylko szeregiem pojęć, nie zaś oglądów, o ile jeden jest warunkiem drugiego.

Łatwo atoli spostrzedz, że ponieważ wszystko w ogóle zjawisk jest przemienne, więc w istnieniu uwarunkowane, nigdzie tedy w szeregu zależnego istnienia nie może być członа bezwarunkowego, którego bytowanie byłoby wręcz koniecznem, i że zatem, gdyby zjawiska były rzeczami samemi w sobie, a ich warunek właśnie dlatego wraz ze swym czynnikiem uwarunkowanym należał zawsze do jednego i tego samego szeregu oglądów, toby nigdy nie ukazało się jestestwo konieczne, jako warunek istnienia zjawisk świata zmysłowego.

Odwrót atoli dynamiczny ma tę właściwość, wyróżniającą go od matematycznego, że, gdy ten ma właściwie do czynienia tylko ze składaniem części w jakąś całostkę, albo też z rozkładaniem całostki na części, więc warunki tego szeregu muszą być zawsze uważane za jego części, a więc za jednorodne, zatem za zjawiska;—w odwrocie dynamicznym przeciwnie, ponieważ idzie nie o możliwość bezwarunkowej całostki z danych części, lub też bezwarunkowej części do danej całostki, lecz o wywód jakiegoś stanu z jego przyczyny, albo też przypadko-

wego istnienia samejże substancyi z substancyi koniecznej, warunek niekoniecznie musi tworzyć jeden szereg empiryczny z czynnikiem uwarunkowanym.

Pozostaje nam więc, wobec tej-tu pozornej antynomii, jeszcze jedno wyjście; mianowicie, że ponieważ oba sprzeczne ze sobą zdania mogą być zarazem prawdziwe w różnym względzie wszystkie tedy rzeczy świata zmysłowego są wprawdzie przypadkowe, więc też zawsze mają tylko empirycznie uwarunkowane bytowanie, a mimo to istnieje także nie-empiryczny warunek całego szeregu, t. j. bezwarunkowo konieczne jestestwo. Ono bowiem, jako warunek myślny, nie należałoby wcale do szeregu jako człon jego (ani nawet jako człon najwyższy) i nie tworzyłoby też empirycznie bezwarunkowym żadnego członа szeregu, lecz pozostawiłoby cały świat zmysłowy w jego empirycznie uwarunkowanem po przez wszystkie człony istnieniu. Ten sposób dawania zjawiskom bezwarunkowego istnienia za podstawę różniłby się od dotkniętej w poprzednim artykule empirycznie bezwarunkowej przyczynowości (wolności) tem, że przy wolności rzecz sama w sobie, jako przyczyna *(substantia phaenomenon)* należała jednak do szeregu warunków, a tylko jej przyczynowość pomyślaną została jako myślna: tutaj zaś jestestwo konieczne musiałoby być pomyślanem całkowicie poza szeregiem świata zmysłowego (jako *ens extramundanum)* i wyłącznie tylko jako myślne, przez co jedynie można zapobiedz, iżby ono samo nie podlegało prawu przypadkowości i zależności wszystkich zjawisk.

Kierowniczą zasadą rozumu tedy ze względu na zagadnienie nasze jest, iż wszystko w świecie zmysłowym ma istnienie empirycznie uwarunkowane i że w niem co do żadnej własności nigdzie nie zachodzi bezwarunkowa konieczność, że żaden człon szeregu warunków nie jest taki, iżby nie na-

leżało się zawsze jego empirycznego warunku w możliwem doświadczeniu spodziewać i, o ile podobna, poszukiwać, i nic nas nie uprawnia, byśmy jakiebądź istnienie wywodzili z jakiegoś warunku poza obrębem szeregu empirycznego, lub też uważali je za wręcz niezależne i samoistne w samymże szeregu;— a jednakże przez to nie poddawali zaprzeczeniu, jakoby cały szereg nie mógł mieć swej podstawy w jakiemś myślnem jestestwie (które dlatego właśnie jest wolne od wszelkiego uwarunkowania empirycznego, owszem zawiera w sobie powód możliwości wszystkich tych zjawisk).

Przytem wszelako wcale a wcale nie zamierzamy dowodzić bezwarunkowo koniecznego istnienia jestestwa jakiegoś, ani też opierać na tem choćby możliwości myślnego jeno warunku bytowania zjawisk świata zmysłowego, lecz tylko tak samo, jak ograniczamy rozum, by nie puszczał nici warunków empirycznych i nie wdawał się w objaśnienia transcendentne i niezdatne wcale do przedstawienia się *in concreto*, również z drugiej strony ograniczyć prawo empirycznego jedynie użytkowania z rozsądku w ten sposób, iżby ono nie rozstrzygało o możliwości rzeczy wogóle i nie ogłaszało czynnika myślnego za niemożliwy, z powodu iż nie podobna go nam użyć do objaśnienia zjawisk. Otóż chcieliśmy tylko wykazać, że ustawiczna przypadkowość wszystkich rzeczy przyrody i wszystkich ich (empirycznych) warunków, może doskonale istnieć obok dowolnego przypuszczenia warunku koniecznego, jakkolwiek myślnego tylko, że więc między temi twierdzeniami niema wcale istotnej sprzeczności, że zatem oba mogą być prawdziwemi. Chociażby takie wręcz konieczne jestestwo myślne samo w sobie było niemożliwe, to przecież wywnioskować tego żadną miarą niepodobna z powszechnej przypadkowości i zależności tego wszystkiego, co należy do świata zmysłowego, ani też z zasady nieustawania przy żadnym

jego członie, o ile jest przypadkowym, i powoływania się na jakąś przyczynę za obrębem świata. Rozum kroczy swoją drogą w zastosowaniu empirycznem, a odrębną drogą w zastosowaniu transcendentalnem.

Świat zmysłowy zawiera tylko zjawiska, a te są jeno wyobrażeniami, wciąż znowuż warunkowanemi zmysłowo, a ponieważ nie mamy tu nigdy rzeczy samych w sobie za nasze przedmioty, to nie dziw, że nigdy nie jesteśmy uprawnieni do uczynienia skoku od jednego członа szeregów empirycznych poza łącznością zmysłowości, jak gdyby to były rzeczy same w sobie, któreby istniały poza swym transcendentalnym powodem i któreby można było opuścić, by szukać przyczyny ich istnienia poza niemi; coby ostatecznie bądźcobądź stać się musiało wobec przypadkowych r z e c z y, ale nie wobec samych jeno w y o b r a ż e ń o rzeczach, których przypadkowość sama jest fenomenem tylko i nie może prowadzić do innego odwrotu prócz takiego, co określa fenomeny, to znaczy, jest empiryczny. A pomyślenie sobie myślnego powodu zjawisk, t. j. świata zmysłowego, i to powodu wolnego od przypadkowości tego świata, nie sprzeciwia się ani nieograniczonemu empirycznemu odwrotowi w szeregu zjawisk, ani ich nieustannej przypadkowości. I to jest jedynem, cośmy mieli zrobić dla usunięcia pozornej antynomii i co się dało tym tylko sposobem dokonać. Bo jeżeli każdorazowy warunek każdego czynnika uwarunkowanego (co do istnienia) jest zmysłowy, i właśnie dlatego należy do szeregu, to sam jest znowuż uwarunkowany (jak to wykazuje antyteza czwartej antynomii). Albo zatem musiał pozostać spór z rozumem, żądającym bezwarunkowości, albo też umieścić ją należało po za szeregiem w czynniku myślnym, którego konieczność nie wymaga, ani nawet dozwala, warunku empirycznego, a więc, ze względu na zjawiska jest bezwarunkowo konieczną.

Empiryczne zastosowanie rozumu (co do warunków istnienia w świecie zmysłowym) nie zostaje naruszonem przez przyjęcie myślnego tylko jestestwa, lecz kroczy wedle zasady nieustannej przypadkowości warunków empirycznych do coraz wyższych, które wciąż są również empirycznemi. Atoli ta kierownicza zasada nie wyklucza bynajmniej przyjęcia przyczyny myślnej, nie znajdującej się w szeregu, jeżeli idzie o czyste zastosowanie (ze względu na cele). W takim bowiem razie znaczy ona transcendentalny jeno dla nas i nieznany powód możliwości szeregu zmysłowego wogóle; a istnienie tego powodu, niezależne od wszelkich warunków zmysłowości i ze względu na nie bezwarunkowo konieczne, wcale się nie przeciwia nieograniczonej przypadkowości szeregu zmysłowego, a stąd także nigdzie nie kończącemu się odwrotowi w szeregu warunków empirycznych.

Uwaga zamykająca całą antynomię czystego rozumu.

Dopóki w naszych pojęciach rozumowych mamy za przedmiot całkowitość warunków w świecie zmysłowym i to, co ze względu na nią może posługiwać rozumowi; to idee nasze są wprawdzie transcendentalne, ale zawsze kosmologiczne. Skoro jednak czynnik bezwarunkowy (o który właściwie chodzi) umieścimy w tem, co jest za obrębem świata zmysłowego, więc za obrębem wszelkiego możliwego doświadczenia; to idee stają się transcendentnemi; służą one nie tylko do uzupełnienia użytkowania empirycznego z rozumu (które pozostaje bądźcobądź ideą nigdy uskutecznić się nie dającą, ale jednak zmuszającą iść za sobą), lecz owszem odłączają się w tej mierze całkowicie i same wytwarzają sobie przedmioty, których materyał nie jest wzięty z doświadczenia, których też przedmiotowa realność nie polega na zupełności szeregu empirycznego, ale na

czystych pojęciach a priori. Takie idee transcendentne mają przedmiot myślny tylko, który jako objekt transcendentalny, o którym zresztą nic się nie wie, wolno bądźcobądź dopuścić; do czego atoli, by go pomyśleć, jako rzecz dającą się określić swojemi odrębnemi i wewnętrznemi orzeczeniami, nie mamy po swej stronie ani podstaw możliwości (jako niezależnej od wszelkich pojęć doświadczalnych), ani najmniejszego uprawnienia, by przyjąć taki przedmiot, który zatem jest tylko rzeczą myślną. Jednakże wśród wszystkich idej kosmologicznych ta, co spowodowała czwartą antynomię, zmusza nas do ośmielenia się na krok taki. Bo istnienie zjawisk, samo na sobie zgoła nie polegające, lecz zawsze uwarunkowane, skłania nas do obejrzenia się za czemś różnem od wszelkich zjawisk, więc za przedmiotem myślnym, przy którymby ustała ta przypadkowość. Ale ponieważ, gdyśmy sobie już pozwolili przyjąć jakąś samą przez się trwale istniejącą rzeczywistość poza polem całej zmysłowości, trzeba uważać zjawiska tylko za przypadkowe sposoby wyobrażania przedmiotów myślnych przez takie jestestwa, co same są umysłowościami *[Intelligenzen]:* to nie pozostaje nam nic innego prócz analogii, służącej nam do korzystania z pojęć doświadczalnych, by sobie wyrobić jakieś pojęcie o rzeczach myślnych, o których samych w sobie najmniejszej nie posiadamy wiadomości. Ponieważ o tem, co przypadkowe, dowiadujemy się jedynie z doświadczenia, a tu mówi się o rzeczach, nie mających być zgoła przedmiotami doświadczenia; więc wiadomość o nich będziemy musieli wywodzić z tego, co samo w sobie jest konieczne, z czystych pojęć o rzeczach wogóle. Stąd pierwszy krok, jaki czynimy poza światem zmysłowym, zmusza nas do rozpoczęcia naszej nowej wiedzy od zbadania jestestwa wręcz-koniecznego i z pojęć o niem wyprowadzenia pojęć o wszystkich rzeczach, o ile są myślnemi tylko; a tę próbę przeprowadzić zamierzamy w oddziale następnym.

Drugiej księgi dyalektyki transcendentalnej

ODDZIAŁ TRZECI.

Ideał czystego rozumu.

ROZDZIAŁ PIERWSZY.

O ideale wogóle.

Widzieliśmy powyżej, że przez czyste pojęcia rozsądkowe, bez wszelkich uwarunkowań zmysłowości, nie możemy sobie wyobrazić żadnych zgoła przedmiotów, gdyż brak im warunków realności przedmiotowej i nic w nich więcej się nie napotyka prócz gołej formy myślenia. Mimo to można je przedstawić *in concreto*, gdy się je zastosuje do zjawisk, ponieważ w nich mają one właściwie materyał na pojęcie doświadczalne, będące nie czem innem, jeno pojęciem rozsądkowem *in concreto*. Idee atoli są jeszcze dalsze niż kategorye od realności przedmiotowej, gdyż niepodobna znaleźć żadnego zjawiska, w którem-by je sobie wyobrazić było można *in concreto*. Zawierają one pewną zupełność, jakiej nie dosięga żadne empiryczne poznanie, a rozum ma przy nich na widoku systematyczną tylko jedność, do której stara się przybliżyć możliwą jedność empiryczną, nigdy do niej nie dochodząc całkowicie.

Jeszcze dalej wszakże niż idee odbiegać się zdaje od realności przedmiotowej to, co nazywam ideałem, a przez co rozumiem ideę nie tylko *in concreto*, lecz także *in individuo*, t. j. jako rzecz pojedyńczą, określić się dającą, lub nawet określoną przez ideę wyłącznie.

Ludzkość, w całej doskonałości swojej, zawiera nie tylko rozszerzenie wszystkich do tej przyrody należących istotnych własności, jakie wytwarzają nasze o niej pojęcie, aż do zupełnej zgodności z jej celami, coby stanowiło naszą ideę doskonałego człowieczeństwa; lecz także to wszystko, co poza tem pojęciem należy do wyczerpującego określenia idei, gdyż ze wszystkich przeciwstawnych orzeczeń jedno tylko jedyne może się nadawać do idei najdoskonalszego człowieka. Co dla nas jest ideałem, dla Platona było ideą boskiego rozsądku, jedynym przedmiotem w czystem oglądaniu tegoż, pierwiastkiem najdoskonalszym każdego rodzaju możliwych istot i pra-przyczyną wszystkich odwzorowań [kopij, *Nachbilder*] w zjawisku.

Lecz nie zapędzając się tak daleko, musimy przyznać, że rozum ludzki mieści w sobie nie tylko idee, lecz także ideały, mające nie twórczą, jak Platońskie, ale w każdym razie praktyczną siłę (jako zasady kierownicze), i będące podstawą, umożliwiającą doskonałość pewnych działań. Pojęcia moralne nie są całkowicie czystemi pojęciami rozumu, gdyż podstawą ich jest coś empirycznego (przyjemność lub nieprzyjemność);—mimo to, co do zasady, mocą której rozum ujmuje w obręby wolność bezprawidłową samą w sobie (więc gdy się zwraca uwagę na jej formę tylko), mogą one służyć za przykład czystych pojęć rozumowych. Cnota, a z nią mądrość ludzka w całej czystości swojej są ideami. Ale mędrzec (stoika) jest ideałem, t. j. człowiekiem, istniejącym jeno w myślach, lecz zupełnie równoważnym z ideą mądrości. Jak idea podaje prawidło, tak ideał w tym razie służy za pierwowzór wyczerpującego określenia odwzorowania, i nie mamy żadnej innej miary dla naszych działań prócz zachowania się tego boskiego w nas człowieka, z którym się porównywamy, oceniamy i przez to się doskonalimy, lubo nigdy dosięgnąć go nie zdołamy. Ideałów tych,

chociażby się im nie przyznało realności przedmiotowej (istnienia), nie należy przecież z tego powodu poczytywać za urojenia; dają one nieodzowną miarę rozumowi, który potrzebuje pojęcia o tem, co jest zupełnie doskonałem w swoim rodzaju, by za jego pomocą módz ocenić i wymierzyć stopień i braki tego, co niedoskonałe. Chęć atoli realizowania ideału w jakimś przykładzie, t. j. w zjawisku, niby, dajmy na to, mędrca w jakimś romansie, naraża na niewykonalność, a nadto ma w sobie coś opacznego i mało budującego, ponieważ przyrodzone obręby, czyniące ustawicznie uszczerbek w zupełności idei, uniemożliwiają w takiej próbie wszelkie złudzenie, a przez to samo to dobro, jakie tkwi w idei, czynią podejrzanem i do zmyślenia tylko podobnem.

Tak się rzecz ma z ideałem rozumowym, który zawsze opierać się powinien na pojęciach określonych i służyć za prawidło i wzór, czy to ku naśladowaniu, czy ku ocenie. Zupełnie inaczej jest z temi tworami wyobraźni, których nikt sobie nie może wyjaśnić i zrozumiałego pojęcia o nich wyrobić, niby monogramami, które są jeno poszczególnemi, lecz żadnem przytoczyć się dającem prawidłem nieokreślonemi rzutami, tworzącemi raczej jakiś w pośrodku rozmaitych doświadczeń bujający rysunek niż obraz określony. Malarze i fizyognomowie utrzymują, iż mają takie w swej głowie, i że one stanowią jakoby nie dającą się uzewnętrznić sylwetę ich tworów lub też nawet ocen. Można je, choć co prawda niewłaściwie, nazwać ideałami zmysłowości, gdyż mają one być niedosięgalnym wzorem możliwych empirycznych oglądów, a przecie nie dają żadnego prawidła zdatnego do wyjaśnienia i wypróbowania.

Przeciwnie, rozum zamierza określić swój ideał wyczerpująco według prawideł a priori; stąd wytwarza w myśli przedmiot, który ma dać się wyczerpująco określić wedle zasad, aczkolwiek brakuje dostatecznych ku temu warunków w doświadczeniu; pojęcie zatem samo jest transcendentnem.

Oddziału trzeciego

ROZDZIAŁ DRUGI.

O ideale transcendentalnym.

(Prototypon transscendentale).

Każde pojęcie jest ze względu na to, co w niem samem się nie mieści, nieokreślone i podlega zasadzie określności *[der Bestimmbarkeit]*, że jedno tylko z dwu wręcz sprzecznych ze sobą określeń może mu przysługiwać; a opiera się ona na prawie sprzeczności, stąd jest logiczną jedynie zasadą, odrywającą się od wszelkiej treści poznania i nic innego nie ma na oku prócz jego formy logicznej.

Każda zaś rzecz, co do możliwości mojej, zależy jeszcze od zasady wyczerpującego określenia, wedle której ze wszystkich możliwych orzeczeń przedmiotów, o ile porównywane są ze swemi odwrotnikami, jedno przysługiwać jej musi. Polega ono nie tylko na prawie sprzeczności, gdyż oprócz stosunku dwu sprzecznych ze sobą orzeczeń, rozpatruje rzecz każdą jeszcze w stosunku do całej możliwości jako ogółu wszystkich orzeczeń przedmiotów wogóle, i przyjmując ją zgóry za warunek a priori, wyobraża rzecz każdą, jak ona własną swoją możliwość wywodzi z udziału, jaki posiada w owej całej możliwości.* Zasada więc wyczerpującego

* Według tej zasady każda rzecz tedy odniesioną zostaje do wspólnego współzależnika, mianowicie do całej możliwości, którąby, napotkana w rzeczy poszczególnej (t. j. jako materyał do wszelkich możliwych orzeczeń), dowodziła pokrewieństwa wszystkiego, co możliwe, mocą tożsamości podstawy jego wyczerpującego określenia. Określność każdego pojęcia podporządkowuje się powszechności (*universalitas*) prawa wyłączenia pojęcia pośredniego między

określenia dotyczy treści, nie tylko zaś formy logicznej. Jest ona zasadą syntezy wszystkich orzeczeń, mających wytworzyć zupełne pojęcie o jakiejś rzeczy, nie zaś tylko wyobrażenia analitycznego przez jedno z dwu sprzecznych orzeczeń, i zawiera w sobie założenie transcendentalne, mianowicie przypuszczenie materyi do wszelkiej możliwości, mającej mieścić dane *[data]* do szczegółowej możliwości rzeczy każdej.

Zdanie: wszystko, co istnieje, jest nawskroś określone znaczy nie tylko, że z każdej pary sprzecznych ze sobą danych, lecz i ze wszystkich możliwych orzeczeń jedno zawsze mu przysługuje; mocą tego zdania porównywają się ze sobą nie tylko orzeczenia logiczne, ale rzecz sama z ogółem wszystkich możliwych orzeczeń transcendentalnie. Wypowiada ono tedy: aby rzecz jakąś poznać zupełnie, trzeba poznać wszystko, co możliwe, i przez to je określić czy to twierdząco, czy przecząco. Wyczerpujące określenie jest więc pojęciem, którego nigdy nie możemy przedstawić *in concreto* co do jego całkowitości; opiera się zatem na idei, mającej siedzibę swoją tylko w rozumie, który przepisuje rozsądkowi prawidło jego zupełnego zastosowania.

Otóż lubo ta idea o ogóle wszelkiej możliwości, o ile on, jako warunek, jest podstawą wyczerpującego określenia każdej rzeczy, co do orzeczeń, jakieby go wytworzyć zdołały, jest jeszcze sama nieokreśloną, i przez nią mamy w myśli jedynie tylko ogół wszystkich możliwych orzeczeń: to przecież przy bliższem badaniu przekonywamy się, że idea ta, jako pra-pojęcie wyłania mnóstwo orzeczeń, które jako pochodne są już dane przez inne, lub też nie mogą stać obok siebie, i że się ona oczyszcza aż do pojęcia nawskroś a priori określonego i przez

dwoma sprzecznemi orzeczeniami; określenie zaś jakiejś rzeczy— wszystkości (*universitas*), czyli ogółowi wszystkich możliwych orzeczeń.

to staje się pojęciem o jednym-jedynym przedmiocie, który nawskroś jest określony prez samą tylko ideę, więc nazwany być musi ideałem czystego rozumu.

Rozważając wszystkie możliwe orzeczenia nie tylko logicznie, lecz i transcendentalnie, t. j. według ich treści, mogącej być w nich pomyślaną a priori, przekonywamy się, że jedne z nich wyobrażają byt, inne zaś niebyt poprostu. Przeczenie logiczne, wskazane jedynie słówkiem: nie, nie tkwi właściwie nigdy w pojęciu, lecz tylko w jego stosunku do drugiego w sądzie, nie może zatem wcale wystarczyć na to, by oznaczyć jakieś pojęcie co do jego treści. Wyrażenie: nie-śmiertelny nie może zgoła dać poznać, że przez nie zaznacza się sam jeno niebyt w przedmiocie, lecz pozostawia całą treść nienaruszoną. Natomiast przeczenie transcendentalne oznacza niebyt sam w sobie, któremu przeciwstawia się transcendentalne twierdzenie, będące czemś, czego pojęcie samo w sobie już wyraża byt i dlatego zwie się realnością (rzeczowością), gdyż przez nie tylko i tak jak daleko zasięga, przedmioty są czemś (rzeczami); przeciwstawne zaś przeczenie oznacza goły brak, i gdzie ono jedynie zostaje pomyślane,—wyobraża usunięcie wszelkiej rzeczy.

Atoli nikt nie może sobie pomyśleć przeczenia w sposób określony, jeśli nie ma przeciwstawnego twierdzenia za podstawę. Ślepy od urodzenia nie może sobie wytworzyć najmniejszego wyobrażenia o ciemności, bo nie ma żadnego o świetle; dziki—o ubóstwie, gdyż nie zna dobrobytu.* Nieuk nie ma pojęcia o swojem nieuctwie, gdyż nie ma pojęcia

* Obserwacye i obliczenia gwiazdoznawców nauczyły nas wielu rzeczy wzbudzających podziw, ale najważniejszem tu snadź jest, iż odkryli przed nami otchłań niewiadomości, którejby rozum ludzki, bez tych informacyj, nigdy nie mógł sobie wyobrazić tak wielką, a zastanawianie się nad nią musi wywołać dużą przemianę w znaczeniu celowych zamiarów użytkowania z naszego rozumu.

o nauce i t. d. Wszystkie też zatem pojęcia przeczące są pochodnemi; realności zaś zawierają dane *[data]* i że tak powiem materyę czyli treść transcendentalną do możliwości i wyczerpującego określenia wszystkich rzeczy.

Jeżeli więc wyczerpującemu określeniu w rozumie naszym służy za podstawę transcendentalne podścielisko, zawierające jakoby cały zasób materyału, skąd mogą być brane wszystkie możliwe orzeczenia przedmiotów; to podścielisko to nie jest niczem innem jeno ideą o wszechogóle realności *(omnitudo realitatis)*. Wszystkie prawdziwe przeczenia są zatem poprostu tylko obrębami *[Schranken]*, czembyśmy ich nazwać nie mogli, gdybyśmy nie mieli podstawy w czynniku wolnym od obrębów (we wszystkości).

Atoli mocą tego wszechposiadania realności wyobrażonem też zostaje pojęcie rzeczy samej w sobie jako nawskroś określone, a pojęcie o *ens realissimum* jest pojęciem o jestestwie jednostkowem, gdyż w jego określeniu napotykamy ze wszystkich możliwych przeciwstawnych orzeczeń jedno, mianowicie to, które należy wręcz do bytu. A więc jestto ideał transcendentalny, stanowiący podstawę wyczerpującego określenia, jakie z konieczności znajdujemy we wszystkiem, co istnieje, oraz tworzący najwyższe i zupełne materyalne uwarunkowanie jego możliwości, do którego musi być sprowadzonem wszelkie myślenie o przedmiotach wogóle co do ich treści. Ale jestto też jedyny właściwy ideał, na jaki zdobyć się potrafi rozum ludzki; bo w tym jedynym wypadku poznajemy powszechne samo w sobie pojęcie o jakiejś rzeczy, określone nawskroś samo przez się i jako wyobrażenie o pewnej jednostce.

Logiczne określenie jakiegoś pojęcia przez rozum polega na wniosku rozumowym rozjemczym, w którym przesłanka większa zawiera podział (podzielenie zakresu pojęcia ogólnego), mniejsza zaś ogranicza ten zakres do jednej tylko części, a wy-

nik określa pojęcie przez tę część. Ogólne pojęcie realności wogóle nie może być podzielone a priori, gdyż bez doświadczenia nie znamy wcale określonych gatunków realności, któreby objęte były w owym rodzaju. A więc transcendentalna przesłanka większa wyczerpującego określenia wszystkich rzeczy jest poprostu ogółem wszelkiej realności, a nie tylko pojęciem, które wszystkie orzeczenia co do ich transcendentalnej treści sobie podporządkowuje, lecz która obejmuje je w sobie; wyczerpujące zaś określenie każdej rzeczy polega na ograniczeniu tego wszechogółu realności, ponieważ coś z niej przyznaje się rzeczy, a resztę się z niej wyklucza; a to zgadza się z albo—albo rozjemczej przesłanki większej i z określeniem przedmiotu za pomocą jednego z członów tego podziału w przesłance mniejszej. Stąd zastosowanie rozumu, przez które on kładzie ideał transcendentalny za podstawę swego określania wszystkich możliwych rzeczy, jest analogiczne z tem, wedle którego postępuje we wnioskach rozumowych rozjemczych; i to właśnie twierdzenie uczyniłem powyżej podstawą systematycznego podziału wszystkich idej transcendentalnych, wedle której one się wytwarzają równolegle i odpowiednio trzem gatunkom wniosków rozumowych. Pojmuje się samo przez się, że rozum w tym zamiarze swoim, mianowicie, by sobie jedynie wyobrazić konieczne wyczerpujące określenie rzeczy, przypuszcza nie egzystencyę takiego jestestwa, któreby odpowiadało ideałowi, lecz tylko jego ideę, aby z bezwarunkowej całkowitości wyczerpującego określenia wyprowadzić uwarunkowaną, t. j. całkowitość tego, co jest ujęte w obręby. Ideał jest więc dla niego prawzorem *(prototypon)* wszech rzeczy, które razem wzięte, jako ułomne kopie *(ektypa)*, biorą stamtąd tworzywo do swej możliwości, i mniej lub więcej zbliżając się do niego, zawsze przecież nieskończenie są dalekie od dosięgnięcia go.

To też wszelką możliwość rzeczy (syntezy rozmaitości co do swej treści) uważamy za pochodną, a tylko możliwość tego, co zawiera w sobie wszelką realność, za pierwotną. Bo wszystkie przeczenia (będące przecież jedynemi orzeczeniami, za pomocą których daje się wszystko inne wyróżnić od jestestwa najrealniejszego), są jedynie ograniczeniami większej a wreszcie najwyższej realności, więc ją zgóry dopuszczają i co do treści są od niej tylko pochodne. Wszelka rozmaitość rzeczy jest jeno tylokrotnym sposobem ograniczenia pojęcia najwyższej realności, będącego jej wspólnem podścieliskiem: tak samo jak wszystkie figury są możliwe tylko jako rozmaite sposoby ograniczenia nieskończonej przestrzeni. Stąd znajdujący się jeno w rozumie przedmiot jego ideału nazywany też bywa pra-jestestwem *(ens originarium)*, o ile zaś nie ma już żadnego ponad sobą, jestestwem najwyższem *(ens summum)*, a o ile wszystko jako zawarunkowane od niego zależy—jestestwem jestestw *(ens entium)*. Ale to wszystko nie oznacza przedmiotowego stosunku jakiegoś rzeczywistego przedmiotu do innych rzeczy, lecz stosunek idei do pojęć,— i pod względem istnienia jestestwa o tak wyjątkowej zalecie pozostawia nas w zupełnej niewiadomości.

A ponieważ nie można też powiedzieć, że jakieś pra-jestestwo składa się z wielu jestestw pochodnych, gdyż każde z nich każe przypuszczać tamto, a więc go nie może wytworzyć; więc ideał prajestestwa trzeba również pomyśleć jako pojedyńczy.

Wyprowadzenia wszelkiej innej możliwości od tego prajestestwa nie będzie tedy można, ściśle mówiąc, uważać za ograniczenie jego najwyższej realności, jakoby za jej dzielenie; gdyż w takim razie prajestestwo musiałoby być poczytane za zbiorowisko jeno jestestw pochodnych, co wedle poprzedniego wywodu jest niemożliwe, chociażeśmy to tak początkowo wyobrażali w pierwszym grubym zary-

sie. Owszem dla możliwości wszech rzeczy najwyższa realność stanowiłaby podstawę jako powód, a nie jako ogół, a rozmaitość pierwszych nie polegałaby na ograniczeniu samego prajestestwa, lecz tylko jego zupełnego następstwa, do którego tedy należałaby też cała nasza zmysłowość, ze wszystką realnością w zjawisku; a ta do idei najwyższego jestestwa, jako część składowa, należeć przecie nie może.

Otóż idąc tak dalej za tą naszą ideą i postaciując ją, będziemy mogli to pra-jestestwo przez samo jeno pojęcie najwyższej realności określić jako jedyne, pojedyńcze, sobie wystarczające, wieczne i t. d., słowem oznaczyć je wszystkiemi predykamentami w jego bezwarunkowej zupełności. Pojęcie takiego jestestwa jest pojęciem Boga, pomyślanem w rozumieniu transcendentalnem; i tak to ideał czystego rozumu staje się przedmiotem transcendentalnej teologii, jak to już wyżej wspomniałem.

Jednakowoż takie zastosowanie idei transcendentalnej jużby przekraczało granice jej określenia i dopuszczalności. Bo rozum zrobił ją, jeno jako pojęcie o wszelkiej realności, podstawą wyczerpującego określenia rzeczy wogóle, nie żądając, iżby wszystka ta realność daną była przedmiotowo i sama stanowiła rzecz jakąś. To ostatnie jest zmyśleniem jeno, mocą którego rozmaite szczegóły idei naszej skupiamy i realizujemy w jakimś ideale, jako jakiemś osobnem jestestwie, do czego nie mamy wcale uprawnienia, a nawet do przyjęcia wprost bodaj możliwości hipotezy takiej; jak zresztą wszelkie wnioski, wypływające z takiego ideału, nie mają z wyczerpującem określeniem rzeczy wogóle, dla których jedynie potrzebną była idea, nic do czynienia i nie wywierają na nie wpływu najmniejszego.

Nie dosyć-to jednak opisać postępowanie naszego rozumu i jego dyalektykę; trzeba jeszcze starać się odkryć jej źródła, by módz objaśnić samą tę złu-

dę, jako fenomen rozsądku; bo ideał, o którym mówimy, opiera się na przyrodzonej, a nie na dowolnej jeno idei. Stąd pytam: jak przychodzi rozum do tego, by wszelką możliwość rzeczy uważać za pochodną od jednej-jedynej, będącej podstawą, mianowicie od możliwości realności najwyższej, a tę następnie przypuszczać jako zawartą w osobnem prajestestwie?

Odpowiedź nastręcza się sama z wykładów Analityki transcendentalnej. Możliwość przedmiotów zmysłowych jest stosunkiem względem myślenia naszego, w którem coś (mianowicie forma empiryczna) może zostać pomyślanem a priori, to zaś, co stanowi materyę, realność w zjawisku (odpowiadającą wrażeniu), musi być danem, bo bez tego nie mogłoby zostać zgoła pomyślanem, a więc jego możliwość wyobrażoną. Otóż przedmiot zmysłów wtedy tylko możemy nawskroś określić, gdy go porównamy ze wszystkiemi określeniami zjawiska i przez nie wyobrazimy go sobie czy to twierdząco czy przecząco. Ale ponieważ tutaj musi być danem to, co stanowi rzecz samą (w zjawisku), mianowicie czynnik realny, bez któregoby ona zgoła pomyślaną być nie mogła; to zaś, w czem czynnik realny wszystkich zjawisk jest dany, jest jednolitem, wszystko obejmującem doświadczeniem: więc dla możliwości wszystkich przedmiotów zmysłowych, musi być przyjętą materya, jako dana w jakimś ogóle, na ograniczeniu którego jedynie zasadzać się może wszelka możliwość przedmiotów empirycznych, ich różnica pomiędzy sobą i ich wyczerpujące określenie. Otóż istotnie nie mogą nam być dane żadne inne przedmioty prócz zmysłowych, i nigdzie indziej prócz w osnowie możliwego doświadczenia; zatem nic dla nas nie jest przedmiotem, jeśli zgóry nie dopuszcza ogółu wszelkiej empirycznej realności, jako warunku możliwości swojej. Wskutek przyrodzonego omamienia poczytujemy to za zasadę, która musi popłacać co do wszystkich

rzeczy wogóle, choć ona popłaca jeno właściwie co do tych, które są dane jako przedmioty zmysłów naszych. Stąd empiryczną zasadę naszych pojęć o możliwości rzeczy jako zjawisk, odrzuciwszy to ograniczenie, uważać będziemy za transcendentalną zasadę możliwości rzeczy wogóle.

A że następnie tę ideę o ogóle wszelkiej realności postaciujemy, pochodzi stąd, iż rozdzielną *[distributive]* jedność doświadczalnego użytkowania z rozsądku przemieniamy dyalektycznie na zbiorową *[collective]* jedność całości doświadczalnej, i z tej całości zjawiska tworzymy w myśli rzecz jednostkową, zawierającą w sobie wszelką empiryczną realność; co potem, za pośrednictwem wspomnianej już transcendentalnej mrzonki,[20] zamienia się na pojęcie jakiejś rzeczy, stojącej na szczycie możliwości wszech rzeczy i dającej realne warunki do ich wyczerpującego określenia.*

Trzeciego oddziału

ROZDZIAŁ TRZECI.

O dowodach rozumu spekulatywnego, skłaniających do wnioskowania o istnieniu najwyższego jestestwa.

Pomimo tej naglącej potrzeby rozumu przypuszczenia czegoś, coby mogło dla rozsądku stanowić

* Ten ideał jestestwa najrealniejszego ze wszystkich, chociaż jest tylko wyobrażeniem, zrazu zostaje tedy realizowanym, t. j. zamienionym na objekt, a potem upostaciowanym, w końcu, wskutek naturalnego dążenia rozumu do wykończenia jedności, nawet uosobionym, jakto niebawem zaznaczymy; kierownicza bowiem jedność doświadczenia polega nie na samych zjawiskach (zmysłowości tylko), lecz na powiązaniu ich rozmaitości przez rozsądek (w appercepcyi); stąd jedność najwyższej realności i wyczerpująca określność (możliwość) wszystkich rzeczy zdaje się tkwić w jakimś najwyższym rozsądku, a zatem w jakiejś umysłowości *[Intelligenz]*.

zupełną podstawę wyczerpującego określenia jego pojęć, spostrzega on przecie idealność i tylko zmyśloność takiego przypuszczenia zbyt łatwo, by mógł przez to dać się nakłonić do przyjęcia samotworu *[Selbstgeschöpf]* swego myślenia zaraz za jestestwo rzeczywiste, gdyby nie był znaglony czemś innem do szukania gdziebądź uspokojenia, w odwrocie od czynnika uwarunkowanego, nam danego, do czynnika bezwarunkowego, który wprawdzie sam w sobie i wedle swego pojęcia tylko nie jest dany jako rzeczywisty, który przecież jedynie może uzupełnić szereg warunków doprowadzonych do powodów swoich. Taki jest pochód przyrodzony, jaki obiera każdy rozum ludzki, nawet najpospolitszy, chociaż nie każdy w nim wytrwa. Nie zaczyna on od pojęć, lecz od pospolitego doświadczenia, bierze więc za podstawę coś istniejącego. Ale ta podstawa zapada się, jeśli nie spoczywa na niewzruszonej skale czynnika bezwzględnie koniecznego *[des Absolut-Nothwendigen]*. Lecz ta skała chwieje się bez podpory, jeśli poza nią i pod nią jest jeszcze próżna przestrzeń, a ona sama nie wypełnia wszystkiego i przez to nie zostawia już miejsca na żadne: dlaczego, t. j. jeśli nie jest nieskończona co do realności.

Jeżeli cokolwiekbądź istnieje, to trzeba też przyznać, że coś istnieje w sposób konieczny. Bo przypadkowość istnieje tylko pod warunkiem czegoś innego, jako swojej przyczyny, a od tej popłaca wnioskowanie coraz dalsze, aż do takiej przyczyny, która nie jest przypadkową i właśnie istnieje bez uwarunkowania w sposób konieczny. Oto argument, na którym rozum opiera swój pochód ku pra-jestestwu.

Ogląda się tedy rozum za pojęciem jestestwa, coby się nadawało do takiej wyższości istnienia, jako bezwarunkowa konieczność, nie dlatego, ażeby potem z pojęcia o niem wnioskować a priori o jego bycie (bo gdyby to zamierzał, toby powinien był wogóle poszukiwać wśród samych jeno pojęć i nie

potrzebowałby brać jakiegoś danego istnienia za podstawę), lecz tylko ażeby wśród wszystkich pojęć rzeczy możliwych znaleźć takie, coby nie miało w sobie nic sprzecznego z bezwzględną koniecznością. Bo, że coś przecie musi istnieć wręcz koniecznie, uważa on już za pewne wedle pierwszego wniosku. Otoż jeżeli zdoła odrzucić wszystko, co się z tą koniecznością nie zgadza, oprócz jednego tylko, to to jedno jest wręcz koniecznem jestestwem, czy jego konieczność będzie można pojąć, t. j. z jego pojęcia jedynie wyprowadzić, czy też nie.

Otóż zdaje się, że to, czego pojęcie na wszelkie „dlaczego“ zawiera w sobie „dlatego,“ co w żadnej cząstce ani w żadnym kierunku nie jest ułomne, co wszędzie wystarcza jako warunek, jest z tego właśnie powodu jestestwem stosownem dla bezwzględnej konieczności, gdyż posiadając w sobie wszystkie warunki wszelkich wyników możliwych, samo nie potrzebuje żadnego warunku, a nawet mieć ich nie może, a więc przynajmniej w jednej cząstce czyni zadość pojęciu bezwarunkowej konieczności, w czem żadne pojęcie nie może się z niem równać, bo to, jako niedostateczne i potrzebujące dopełnienia, nie ma w sobie takiej cechy niezależności od wszelkich dalszych warunków. Prawda, że stąd nie podobnaby wnioskować napewno, jakoby to, co nie mieści w sobie najwyższego i w każdym względzie zupełnego warunku, już przez to samo musiało być zawarunkowanem co do swego istnienia, wszelako niema w niem tego jedynego znamienia bytu bezwarunkowego, na które zdobyć się potrafi rozum, by mocą pojęcia a priori poznać jakieś jestestwo jako bezwarunkowe.

Pojęcie jestestwa o najwyższej realności najlepiej-by tedy wśród wszystkich pojęć rzeczy możliwych nadawało się na pojęcie bezwarunkowo koniecznego jestestwa; a chociaż mu nie czyni w zupełności zadość, to nie mamy nic do wyboru, lecz widzimy się zmuszonemi trzymać się go, bo niewolno

nam egzystencyi koniecznego jestestwa puścić z wiatrem; a jeżeli ją przyznamy, to na całem polu możliwości nie możemy nic znaleźć, coby mogło rościć uzasadnione prawo do takiej wyższości w istnieniu.

Taki-to jest przyrodzony pochód rozumu ludzkiego. Najprzód przeświadczył się o istnieniu jakiegoś koniecznego jestestwa. W niem poznaje istnienie bezwarunkowe. Szuka tedy pojęcia niezależności od wszelkiego warunku i znajduje je w tem, co samo jest dostatecznym warunkiem wszystkiego innego, t. j. w tem, co zawiera w sobie wszystką realność. Wszystkość atoli bez obrębów jest bezwzględną jednością i prowadzi za sobą pojęcie jednego-jedynego, mianowicie najwyższego jestestwa; i w ten sposób rozum wnioskuje, że jestestwo najwyższe, jako pra-przyczyna wszech rzeczy, istnieje w sposób wręcz konieczny.

Pojęciu temu nie można odmówić pewnej zasadności, jeżeli jest mowa o postanowieniach *[Entschliessungen]*, mianowicie, jeśli się już przyznało byt jakiegoś koniecznego jestestwa i zgodziło się na to, że trzeba się zdecydować, coby mu przypisać się chciało; gdyż wówczas nie można wybrać stosowniej, albo raczej niema wcale wyboru, tylko musi się oddać swój głos na rzecz bezwzględnej jedni realności zupełnej, jako pra-źródła możliwości. Atoli, jeśli nas nic nie znagla do postanowienia i odkładamy raczej całą sprawę na bok, dopókibyśmy nie byli zmuszeni do wyrażenia uznania wskutek całej pełni dowodów, t. j. jeżeli chodzi tylko o ocenę, ile też wiemy o tem zagadnieniu i w czem pochlebiamy sobie jeno, że wiemy; wtedy wniosek powyższy nie ukazuje się wcale w tak korzystnej postaci i potrzebuje łaski, by zastąpił braki w jego prawnych pretensyach.

Bo jeżeli to tak zostawimy, jak tutaj przed nami leży, mianowicie, że popierwsze z jakiegobądź istnienia (bodaj choćby z mojego własnego) wynika

rzetelny wniosek o istnieniu bezwarunkowo koniecznego jestestwa; powtóre, że jestestwo, zawierające w sobie wszelką realność, więc też i wszelki warunek, muszę uważać za wręcz bezwarunkowe, że zatem przez to odnajduję pojęcie rzeczy, nadające się do bezwzględnej konieczności: to jeszcze stąd bynajmniej nie można wnioskować, że pojęcie jakiegoś jestestwa obwarowanego, nie posiadającego najwyższej realności, już przez to sprzeczne jest z bezwzględną koniecznością. Bo, chociaż w jego pojęciu nie napotykam czynnika bezwarunkowego, coby mieścił w sobie wszystkość warunków, to stąd wnieść jeszcze nie można, że jego istnienie musi być właśnie przez to zawarunkowanem; podobnie jak w hipotetycznym wniosku rozumowym nie mogę powiedzieć: gdzie niema pewnego jakiegoś warunku (tu mianowicie warunku zupełności według pojęć), tam też niema czynnika uwarunkowanego. Raczej wolno nam będzie poczytywać wszystkie inne zawarowane jestestwa również za bezwarunkowo konieczne, chociaż nie możemy ich konieczności wywnioskować z ogólnego pojęcia, jakie o nich mamy. Tym atoli sposobem argument ten nie dałby nam najmniejszego pojęcia o przymiotach jestestwa koniecznego, i wogóle nie osiągnąłby nic zgoła.

Wszelako zostaje przy tym argumencie pewna doniosłość i poważanie, którego mu, z powodu tej przedmiotowej nieprzydatności, tak odrazu odebrać niepodobna. Bo, dajmy na to, że są zobowiązania, coby w idei rozumowej były zupełnie słuszne, lecz bez wszelkiej realności przystosowania do nas samych, t. j. bez pobudek, gdyby się nie przypuściło jestestwa najwyższego, któreby mogło nadać prawom praktycznym skuteczność i nacisk; to mielibyśmy też obowiązek iść za pojęciami, chociażby przedmiotowo nie były dostatecznemi, wedle miary rozumu naszego są jednak przeważającemi, i w porównaniu z któremi nie poznajemy nic lepsze-

go i bardziej przekonywającego. Obowiązek wyboru, swym praktycznym dodatkiem, wahanie się spekulacyi wyprowadziłby z równowagi; owszem rozum u samego siebie, jako najpobłażliwszego sędziego, nie znalazłby usprawiedliwienia, gdyby wśród naglących pobudek, lubo przy niedostatecznej wiedzy, nie poszedł za temi powodami sądu swego, nad które przecie lepszych nie znamy conajmniej.

Ten argument, chociaż wistocie jest transcendentalny, bo polega na wewnętrznej niedostateczności czynnika przypadkowego, jest przecież tak prosty i naturalny, że przemawia do najpospolitszego nawet rozsądku ludzkiego, skoro tylko zwróci się ku niemu. Widzimy, jak rzeczy przemieniają się, powstają i nikną; muszą więc one, a przynajmniej ich stan, mieć przyczynę. Co do każdej atoli przyczyny, jaka się kiedykolwiek ukaże w zjawisku, znowu toż samo można zadać pytanie. Gdzież tedy mamy stosowniej umieścić naczelną *[oberste]* przyczynowość, jeżeli nie tam, gdzie jest także najwyższa *[höchste]*, t. j. w tem jestestwie, które do wszelkiego możliwego skutku zawiera w sobie źródłowo powód dostateczny, a którego pojęcie bardzo łatwo powstaje mocą jedynego rysu wszystko obejmującej doskonałości. Tę najwyższą przyczynę uważamy więc za wręcz konieczną, gdyż poczytujemy za rzecz nieodzownie konieczną wznieść się aż do niej, a nie mamy wcale powodu puszczać się jeszcze dalej poza nią. Stąd widzimy u wszystkich ludów przebłyskujące poprzez najciemniejsze wieloboństwo pewne iskry monoteizmu, do czego doprowadził nie namysł i głęboka spekulacya, lecz tylko naturalny rozwój pospolitego rozsądku, stający się zwolna coraz to zrozumialszym.

Z rozumu spekulatywnego wypłynąć mogą trzy tylko rodzaje dowodów istnienia Boga.

Wszystkie drogi, jakiemi puścić się można z tym zamiarem, albo rozpoczynają od określonego doświadczenia i od poznanej przez nie szczególnej właściwości naszego świata zmysłowego, i wznoszą się potem wedle praw przyczynowości aż do najwyższej przyczyny za obrębem świata; albo biorą za podstawę empiryczną nieokreślone jeno doświadczenie, t. j. jakiebądź istnienie; albo wreszcie całkiem nie zważają na doświadczenie i całkiem a priori z samych jeno pojęć wnioskują o istnieniu najwyższej przyczyny. Pierwszy dowód jest fizyczno-teologiczny, drugi — kosmologiczny, trzeci — ontologiczny. Więcej ich niema, i więcej być też nie może.

Wykażę, iż rozum zarówno na jednej drodze (empirycznej) jak i na drugiej (transcendentalnej) nic zrobić nie zdoła i że napróżno rozpościera swe skrzydła, by się samą jeno siłą spekulacyi wynieść ponad świat zmysłowy. Co się zaś tyczy porządku, w jakim te rodzaje dowodów trzeba poddać badaniu, to będzie on właśnie wprost odwrotny temu, jaki obiera rozum coraz się bardziej rozszerzający, i w jakim je też najprzód podaliśmy. Bo się okaże, iż lubo doświadczenie pierwszy ku temu daje pochop, jednakże dopiero pojęcie transcendentalne kieruje rozumem w tem jego usiłowaniu i we wszystkich takich próbach wytyka cel przez siebie zamierzony. Rozpocznę więc od zbadania dowodu transcendentalnego, a potem zobaczę, co też empirya dodać zdoła do zwiększenia mocy jego dowodowej.

Trzeciego oddziału

ROZDZIAŁ CZWARTY.

O niemożliwości ontologicznego dowodu na istnienie Boga.

Z wykładu dotychczasowego łatwo spostrzedz, że pojęcie jestestwa bezwzględnie koniecznego jest czystem pojęciem rozumowem, t. j. ideą tylko, której realność przedmiotowa przez to, że jej rozum potrzebuje, wcale jeszcze dowiedzioną nie jest, która też daje tylko wskazówkę pewnej, lubo niemożliwej do osiągnięcia zupełności, i właściwie służy raczej ku temu, by rozsądek ograniczyć, niż go do nowych przedmiotów doprowadzić. To jednak jest tu dziwnem i opacznem, że wniosek z jakiegoś danego istnienia wogóle o jakiemś wręcz koniecznem istnieniu wydaje się naglącym i słusznym, a mimo to mamy całkowicie przeciwko sobie wszystkie warunki rozsądkowe wytworzenia pojęcia o takiej konieczności.

Po wszystkie czasy mówiono o jestestwie bezwzględnie koniecznem, a przecież zadawano sobie trud nie tyle, by zrozumieć, czy i jak możnaby sobie bodaj pomyśleć jakąś rzecz tego rodzaju, ile łożono na to, by dowieść jego istnienia. Wprawdzie wyrazowe objaśnienie tego pojęcia jest nader łatwe, mianowicie, iż istnieje coś takiego, czego niebyt jest niemożliwy; ale przez to w niczem nie stajemy się mędrsi co do warunków, uniemożliwiających poczytywanie niebytu jakiejś rzeczy za coś wręcz nie-do-pomyślenia, a będących właściwie tem, co się pragnie wiedzieć, to jest, czy coś przez to pojęcie myślimy sobie wogóle, czy też nie. Bo wszel-

kie warunki, jakich rozsądek zawsze wymaga, by coś poczytywać za konieczne, odrzucać za pomocą słówka: bezwarunkowy, nie jest to dla mnie wcale jeszcze robić zrozumiałem, czy w takim razie przez pojęcie czynnika bezwarunkowo koniecznego myślę coś jeszcze, czy też może nic zgoła.

Co więcej: pojęcie to na chybi-trafi powzięte, a w końcu z całą swobodą krążące, objaśniono, jak się zdawało, takiem mnóstwem przykładów, że wszelkie dalsze rozpytywanie o jego zrozumiałość uznano za zupełnie zbędne. Każde twierdzenie geometryczne, np. że trójkąt ma trzy kąty, jest wręcz konieczne, i tak samo też mówiono o przedmiocie, leżącym całkowicie poza obrębem naszego rozsądku, jakgdyby doskonale rozumiano, co chciano przez jego pojęcie wypowiedzieć.

Wszystkie te atoli mniemane przykłady zostały bez wyjątku wzięte z sądów, nie zaś z rzeczy i ich istnienia. Bezwarunkowa konieczność sądów nie jest przecież bezwzględną [absolutną] koniecznością rzeczy. Bo bezwzględna konieczność sądu jest jeno warunkową koniecznością rzeczy, czyli orzeczenia w sądzie. Poprzednio przytoczone twierdzenie nie mówiło, że trzy kąty są wręcz konieczne, lecz tylko pod warunkiem, iż kiedy jest (dany) trójkąt, to koniecznie są (w nim) i trzy kąty. Jednakowoż ta logiczna konieczność wykazała tak wielką potęgę omamienia, że kiedyśmy sobie wytworzyli apryoryczne pojęcie o jakiejś rzeczy, tak postawione, że według mniemania naszego w zakresie swoim mieściło i istnienie także, to sądziliśmy, że możemy z niego wnioskować bezpiecznie, iż ponieważ objektowi tego pojęcia koniecznie przysługuje istnienie, t. j. pod warunkiem, iż przyjąwszy tę rzecz jako daną (istniejącą), przyjętem też zostaje koniecznie jego istnienie (według prawa tożsamości), — zatem to jestestwo jest samo wręcz koniecznem, gdyż jego istnienie pomyślanem już także zostało w jakiemś dowolnie

przyjętem pojęciu i pod warunkiem, że i przedmiot jego stwierdzam.

Jeżeli w sądzie identycznym usuwam orzeczenie a zatrzymuję podmiot, to wynika sprzeczność, i dlatego powiadam: tamto przysługuje temu w sposób konieczny. Ale jeśli usunę podmiot wraz z orzeczeniem, to sprzeczność nie wyniknie, bo już niema nic, w czemby sprzeczność zachodzić mogła. Stawiać trójkąt a przecie odmawiać mu trzech kątów jest sprzecznością, ale usunąć trójkąt wraz z jego trzema kątami, niema w tem nic sprzecznego. Tak samo jest i z pojęciem bezwzględnie koniecznego jestestwa. Jeżeli usuwacie jego istnienie, to usuwacie rzecz samą wraz ze wszystkiemi jej orzeczeniami; skądże tedy weźmie się tu sprzeczność? Zewnętrznie nic niema, w czemby zachodziła sprzeczność, gdyż owa rzecz nie ma być konieczną zewnętrznie; wewnętrznie także nie, gdyż usunąwszy rzecz samą, usunęliście zarazem wszelką wewnętrzność. Bóg jest wszechmocny—jestto sąd konieczny. Wszechmocy nie można usunąć, jeżeli przyjmujecie bóstwo, t. j. jestestwo nieskończone, z pojęciem którego tamto jest identyczne. Ale jeśli powiem: Bóg nie istnieje, to nie jest dana ani wszechmoc, ani jakiebądź inne o nim orzeczenie, gdyż wraz z podmiotem zostały usunięte, i w tej myśli nie wykazuje się sprzeczność by- najmniejsza.

Widzieliście więc, że gdy usuwam orzeczenie jakiegoś sądu wraz z jego podmiotem, nigdy nie może się wyłonić sprzeczność wewnętrzna, choćby orzeczenie było nie wiem jakie. Nie macie teraz już innego wybiegu, tylko musicie powiedzieć: są podmioty, które nie mogą być usunięte, które zatem muszą pozostać. Ale toby znaczyło tyleż co: są wręcz konieczne podmioty,—założenie, o którego słuszności właśnie powątpiewałem, a którego możliwość chcieliście mi okazać. Bo nie mogę sobie utworzyć najmniejszego pojęcia o jakiejś rzeczy, któraby, po usu-

nięciu swojem wraz ze wszystkiemi swemi orzeczeniami, pozostawiała jakąś sprzeczność, a bez sprzeczności, mocą samych czystych pojęć a priori, nie mam wcale cechy niemożliwości.

Przeciwko tym wszystkim ogólnym wnioskom (którym się żaden człowiek obronić nie może) podjudzacie mię jedną okolicznością, wystawianą przez was jako dowód w czynie, że przecież istnieje jedno i tylko to jedno pojęcie, w którem niebyt czyli usunięcie jego przedmiotu jest sprzeczne samo w sobie, a tem jest pojęcie jestestwa najrealniejszego ze wszystkich. Ma ono, powiadacie, wszystką realność, i jesteście uprawnieni do uznania jestestwa takiego za możliwe (co nateraz przyjmuję, chociaż pojęcie nie sprzeczne z sobą wcale jeszcze nie dowodzi możliwości przedmiotu).* Ależ we wszystkiej realności mieści się także istnienie, a więc istnienie tkwi w pojęciu o czemś możliwem. Jeżeli zatem usuniętą zostanie ta rzecz, to usuniętą będzie również wewnętrzna możliwość tej rzeczy, co jest sprzecznem z sobą.

Odpowiadam: jużeście popełnili sprzeczność, kiedyście w pojęcie jakiejś rzeczy, którąście chcieli pomyśleć jedynie ze względu na jej możliwość, wnieśli już, pod jakąkolwiek ukrytą nazwą, pojęcie jej istnienia. Jeżeli się wam na to zezwoli, toście grę pozornie wygrali, wistocie jednak nic nie powiedzieli, boście dopuścili się jeno tautologii. Pytam was, czy zdanie: ta lub owa rzecz (którą, jakakolwiek jest, uważam z wami za możliwą) istnieje, czy to zdanie, powiadam, jest zdaniem analitycznem czy synte-

* Pojęcie jest zawsze możliwe, jeśli ze sobą nie jest sprzeczne. Jestto logiczna cecha możliwości i przez nią jego przedmiot odróżnia się od *nihil negativum*. Może atoli tem nie mniej być pojęciem czczem, jeżeli nie będzie osobno udowodniona realność syntezy, przez którą pojęcie powstaje; co przecież polega zawsze, jak wykazano powyżej, na zasadach możliwego doświadczenia, a nie na zasadzie analizy (na prawie sprzeczności). Jestto przestrogą, żeby z możliwości (logicznej) pojęć nie wnioskować natychmiast o możliwości (realnej) rzeczy.

tycznem? Jeżeli jest pierwszem, to przez istnienie rzeczy nic nie dodajecie do waszej myśli o tej rzeczy, ale wówczas albo myśl, która jest w was, musiałaby być samą rzeczą, albo też zgóry przyjęliście istnienie, jako należące do możliwości, a potem wedle założenia wywnioskowaliście istnienie z możliwości wewnętrznej, co jest poprostu lichą tautologią. Wyraz: realność, inaczej brzmiący w pojęciu rzeczy, niż: istnienie w pojęciu orzeczenia, nie załatwia sprawy. Bo jeśli wszelkie twierdzenie (nie określając, co twierdzicie) nazwiecie realnością, toście już rzecz wraz ze wszystkiemi jej orzeczeniami stwierdzili w pojęciu podmiotu i przyjęli za rzeczywistą, a w orzeczeniu powtarzacie to jeno. Jeżeli zaś wyznacie, jak to słusznie wyznać musi każdy rozumny, że wszelkie zdanie bytowe jest syntetyczne, to jakże możecie utrzymywać, że orzeczenie o bycie nie da się usunąć bez sprzeczności, — kiedy ta zaleta przysługuje właściwie tylko zdaniom analitycznym, bo ich znamię na tem właśnie polega?

Mógłbym się wprawdzie spodziewać, że tę pedancką gadaninę, bez wielkiego zachodu, dokładnem określeniem pojęcia istnienia, obrócę w niwecz, gdybym się nie przeświadczył, że omamienie, spowodowane pomieszaniem orzeczenia logicznego z realnem, (t. j. z określeniem jakiejś rzeczy) prawie wymyka się wszelkiemu upomnieniu. Za orzeczenie logiczne może służyć wszystko, co się chce, nawet podmiot może się stać swojem orzeczeniem, gdyż logika odrywa się od wszelkiej treści. Ale określenie jest orzeczeniem, które prześciga pojęcie podmiotu i powiększa je. Nie może więc ono już się w niem zawierać.

Byt nie jest oczywiście wcale orzeczeniem realnem, t. j. pojęciem o czemś, coby mogło zostać dodanem do pojęcia jakiejś rzeczy. Jest ono tylko stwierdzeniem jakiejś rzeczy lub pewnych określeń samych w sobie. W użyciu logicznem jest ono łą-

cznikiem jeno w sądzie. Zdanie: Bóg jest wszechmocny, zawiera dwa pojęcia, mające przedmioty swoje: Bóg i wszechmoc; słówko: jest nie stanowi wcale jakiegoś jeszcze orzeczenia, lecz to tylko, co orzeczenie przypisuje podmiotowi w sposób stosunkowy *[beziehungsweise]*. Jeśli tedy wezmę podmiot (Bóg) razem ze wszystkiemi jego orzeczeniami (pomiędzy któremi znajduje się także wszechmoc) i powiem: Bóg jest lub: jest Bóg, to nie stwierdzam żadnego nowego orzeczenia do pojęcia o Bogu, lecz tylko podmiot sam w sobie wraz ze wszystkiemi jego orzeczeniami, a mianowicie rzecz w odniesieniu do mojego pojęcia. Oboje muszą zawierać dokładnie toż samo, a zatem do pojęcia, wyrażającego jeno możliwość, nie może nic innego przybyć przez to, że jego przedmiot pomyślę sobie (wyrażeniem: on jest) jako wręcz dany. I takim sposobem czynnik rzeczywisty nie zawiera w sobie nic więcej, jak możliwy tylko. Sto rzeczywistych talarów nie zawierają ani odrobiny więcej niż sto możliwych. Bo ponieważ te oznaczają pojęcie, tamte zaś przedmiot i jego stwierdzenie samego w sobie, to w razie, gdyby ten zawierał w sobie więcej niż tamto, pojęcie moje nie wyrażałoby całego przedmiotu, więc też nie byłoby pojęciem jemu odpowiedniem. Atoli w moim stanie majątkowym sto rzeczywistych talarów znaczy więcej niż samo pojęcie o nich (t. j. o ich możliwości). Wobec bowiem rzeczywistości przedmiot jest nie tylko zawarty analitycznie w mojem pojęciu, lecz przybywa do mego pojęcia (będącego określeniem mojego stanu) syntetycznie, chociaż przez ten byt poza mojem pojęciem same te pomyślane sto talarów nie zwiększają się bynajmniej.

Jeżeli zatem pomyślę sobie rzecz jakąś za pomocą jakichkolwiek i jakbądź wielu orzeczeń (bodaj nawet w wyczerpującem określeniu), to tej rzeczy przez to, iż dodam, że ta rzecz jest, nic a nic już nie przybędzie. Bo inaczej nie istniałoby toż samo,

lecz coś więcej, niż pomyślałem w pojęciu, i nie mógłbym powiedzieć, że to właśnie istnieje przedmiot mojego pojęcia. Jeżeli nawet pomyślę w jakiejś rzeczy wszelką realność prócz jednej, to przez to, że powiem, iż taka rzecz z tym brakiem istnieje, nie przybędzie jej owa brakująca realność, lecz rzecz istnieć będzie właśnie tym brakiem nacechowana, jak ją pomyślałem, gdyż inaczej istniałoby coś innego, niż pomyślałem. Jeśli tedy pomyślę sobie jakieś jestestwo jako najwyższą realność (bez braku), to pozostanie wciąż jeszcze pytaniem, czy ono istnieje czy nie. Bo chociaż w pojęciu mojem o możliwej realnej treści jakiejś rzeczy wogóle nie brakuje nic, to przecież brak jest czegoś jeszcze w stosunku do całego mego stanu myślenia, mianowicie, że poznanie owego przedmiotu jest możliwe także a posteriori. I tutaj to pokazuje się przyczyna trudności przy tem panującej. Gdyby się mówiło o jakimś przedmiocie zmysłowym, tobym nie mógł istnienia rzeczy pomieszać z samem jeno pojęciem tej rzeczy. Bo przez pojęcie pomyślanym zostaje przedmiot tylko jako zgodny z ogólnemi warunkami możliwego empirycznego poznania wogóle; przez istnienie zaś—jako zawarty w osnowie całego doświadczenia. Przez powiązanie z treścią całego doświadczenia nie pomnaża się wprawdzie bynajmniej pojęcie o przedmiocie; lecz myślenie nasze zyskuje przezeń jedno możliwe spostrzeżenie więcej. Gdy natomiast zechcemy pomyśleć istnienie przez czystą kategoryę tylko, to nie dziw, iż nie możemy podać żadnej cechy, by je odróżnić od możliwości jedynie.

Choćby tedy pojęcie nasze o przedmiocie mieściło nie wiem co i nie wiem ile, to musimy przecie z niego się wydostać, by przedmiotowi przyznać istnienie. Wobec przedmiotów zmysłowych dokonywa się to przez złączenie z jakiembądź spostrzeżeniem mojem wedle praw empirycznych: ale co do przedmiotów czystego myślenia niema żadnego zgoła

Ex libris Dorżynkiewicz-Stroucb

środka poznania ich istnienia, gdyż trzebaby je było poznać całkiem a priori; nasza zaś świadomość wszelkiej egzystencyi (czy to przez spostrzeganie bezpośrednie, czy też za pośrednictwem wniosków, wiążących coś ze spostrzeganiem) należy najzupełniej do jedności doświadczenia; a istnienie za obrębem tego pola nie może być wprawdzie ogłoszonem wręcz za niemożliwe, lecz jest przypuszczeniem, którego niczem nie możemy usprawiedliwić.

Pojęcie najwyższego jestestwa jest ideą w pewnej mierze bardzo pożyteczną, lecz dlatego właśnie, że jest ideą tylko, nie przydaje się wcale ku temu, by za jej pośrednictwem jedynie rozszerzyć poznanie nasze ze względu na to, co istnieje. Nie zdoła ona tyle nawet zrobić, żeby nas pouczyła co do możliwości czegoś więcej *[eines mehreren]*. Analityczna cecha możliwości, polegająca na tem, że same jeno twierdzenia (realności) nie wytwarzają wcale sprzeczności, nie może mu [t. j. owemu: coś więcej] być zaprzeczona; ale ponieważ powiązanie wszystkich realnych własności w jakiejś rzeczy jest syntezą, o możliwości której nie możemy sądzić a priori, gdyż realności nie są nam dane szczegółowo, a jeśliby się to nawet stało, toby o tem żaden sąd nie był możliwy, bo cechy możliwości poznań syntetycznych szukać trzeba zawsze jeno w doświadczeniu, do którego przedmiot idei należeć przecie nie może: więc sławny Leibnitz wcale nie dokonał, co sobie pochlebnie roił, zamierzając a priori wymiarkować możliwość tak wzniosłego idealnego jestestwa.

Przy tym tedy tak sławnym ontolgicznym (kartezyańskim) dowodzie istnienia jestestwa najwyższego za pomocą pojęć okazał się daremnym trud i mozół, a człowiek nie zdołałby się z samych jeno idej wzbogacić w wiedzę tak samo, jak kupiec w majątek, gdyby dla polepszenia swego stanu chciał do zawartości swej kasy dołączyć zer kilka.

Trzeciego oddziału

ROZDZIAŁ PIĄTY.

O niemożliwości kosmologicznego dowodu na istnienie Boga.

Było coś całkiem nienaturalnego i wybrykiem jeno dowcipu szkolnego, gdy się z zupełnie dowolnie powziętej idei chciało wydłubać istnienie samegoż odpowiadającego jej przedmiotu. Istotnie, nigdyby na tej drodze nie podejmowano próby, gdyby nie poprzedziła jej potrzeba rozumu naszego przyjęcia dla egzystencyi wogóle czegoś koniecznego (przy czem-by się można było zatrzymać we wznoszeniu się w górę) i gdyby rozum ze względu, iż ta konieczność musi być bezwarunkową i pewną a priori, nie został zmuszony do szukania pojęcia, któreby, jeśli można, czyniło zadość takiemu żądaniu i dawało poznać istnienie zupełnie a priori. Mniemano, że je znaleziono w idei jestestwa najrealniejszego ze wszystkich; i użyto jej tylko do bardziej określonej wiedzy o tem, o czem już skądinąd miano przekonanie czy wmówienie, że musi istnieć, mianowicie o jestestwie koniecznem. Jednakże utajono ten naturalny pochód rozumu, i zamiast kończyć na tem pojęciu, próbowano zaczynać od niego, by wyprowadzić konieczność istnienia, chociaż ono miało ją tylko uzupełnić. Stąd to wynikł chybiony dowód ontologiczny, nie dający nic zadawalającego ani dla naturalnego a zdrowego rozsądku, ani też dla badania szkolnego.

Dowód kosmologiczny, który teraz roztrząsnąć chcemy, zatrzymuje powiązanie bezwzględnej konieczności z najwyższą realnością, lecz zamiast, jak poprzedni, z najwyższej realności wnioskować o konieczności w istnieniu, wnioskuje raczej z na-

przód przyjętej bezwarunkowej konieczności jakiegoś jestestwa o jego nieograniczonej realności i o tyle sprowadza wszystko przynajmniej na tory, nie wiem rozumnego czy rozumkującego, bądźcobądź naturalnego sposobu wnioskowania, który nie tylko do pospolitego, lecz i do spekulatywnego rozsądku przemawia najbardziej przekonywająco; jakoż widocznie kreśli on do wszystkich dowodów teologii naturalnej pierwsze zasadnicze rysy, któremi zawsze się posługiwano a i dalej posługiwać się będą, choćby je nie wiedzieć jakiemi i jak licznemi esami i floresami upiększano i zakrywano. Ten to dowód, nazwany przez Leibnitza także dowodem *a contingentia mundi* [=z przypadkowości świata], zamierzamy obecnie postawić przed oczyma i poddać badaniu.

Brzmi on tak: Jeżeli cośkolwiek istnieje, to musi także istnieć wręcz konieczne jestestwo. Otóż istnieję, co najmniej, ja sam, a więc istnieje bezwzględnie konieczne jestestwo. Przesłanka mniejsza zawiera w sobie doświadczenie, przesłanka większa—wnioskowanie z doświadczenia wogóle o istnieniu czynnika koniecznego.* Dowód więc poczyna właściwie od doświadczenia, zatem nie jest przeprowadzony całkiem a priori czyli ontologicznie, a ponieważ przedmiot wszelkiego możliwego doświadczenia zwie się światem, dlatego dowód ten nazywa się też k o s m o l o g i c z n y m. A że odrywa się od wszelkiej szczegółowej własności przedmiotów doświadczenia, przez którą świat ten wyróżniałby się od wszelkiego możliwego, więc już w nazwie swojej różni się od dowodu fizyczno-teologicznego, który bie-

* To wnioskowanie jest zbyt znane, żeby potrzeba było szeroko je tutaj wykładać. Polega ono na rzekomo transcendentalnem przyrodzonem prawie przyczynowości, że wszelka p r z y p a d k o w o ś ć ma swoją przyczynę, która, jeśli znowuż jest przypadkową, musi mieć również przyczynę, dopóki szereg wzajem sobie podporządkowanych przyczyn nie skończy się na wręcz koniecznej przyczynie, bez którejby nie osiągnął swojej zupełności.

rze argumenty z obserwacyj nad szczególną właściwością tego naszego świata zmysłowego.

Atoli dowód wnioskuje dalej: jestestwo konieczne może być określonem w jeden tylko jedyny sposób, t. j. ze względu wszystkich możliwych przeciwnych sobie określeń tylko przez jedno z nich, a zatem musi być ono nawskroś określonem przez swoje pojęcie. Otóż możliwem jest tylko jedyne pojęcie o jakiejś rzeczy, określające ją a priori nawskroś, a mianowicie pojęcie o *ens realissimum:* a więc pojęcie o jestestwie najrealniejszem ze wszystkich jest jedynem, w którem pomyśleć można jestestwo konieczne, t. j. jestestwo najwyższe istnieje w sposób konieczny.

W tym kosmologicznym dowodzie schodzi się tyle rozumkujących zasad, że zdaje się, jakoby rozum spekulatywny wywarł tutaj całą swą sztukę dyalektyczną, by wywołać możliwie największą transcendentalną złudę. Zbadanie tej sztuki atoli musimy chwilowo odłożyć na bok, by uwidocznić tylko jej chytrość, z jaką stary argument w przebranej postaci podaje za nowy i powołuje się na zgodność dwu świadków, mianowicie na czystego świadka rozumowego i na drugiego, mającego uwierzytelnienie empiryczne, chociaż jest tu tylko pierwszy sam jeden, zmieniający jeno ubiór i głos, by uchodzić za drugiego. Chcąc swą podstawę założyć bezpiecznie, dowód ten opiera się na doświadczeniu i przez to nadaje sobie pozór, jakoby się różnił od dowodu ontologicznego, pokładającego całą ufność w samych czystych pojęciach a priori. Doświadczeniem tem atoli posługuje się dowód kosmologiczny po to jeno, by uczynić krok jeden-jedyny, mianowicie ku istnie niu koniecznego jestestwa wogóle. Jakie ono ma własności, tego argument empiryczny nauczyć nie może, a rozum wtedy rozstaje się z nim całkowicie i poszukuje wśród samych pojęć jeno, jakie to bezwzględnie konieczne jestestwo wogóle powinno

mieć własności, t. j. jaka to rzecz wśród wszystkich możliwych zawiera w sobie wymagane warunki *(requisita)* do bezwzględnej konieczności. Otóż sądzi on, że w pojęciu jestestwa najrealniejszego jedynie i wyłącznie znajdzie te wymagalności i wnioskuje tedy: oto jestestwo wręcz konieczne. Widać atoli, że się przytem zgóry uznaje, iż pojęcie jestestwa o najwyższej realności czyni zupełnie zadość pojęciu bezwzględnej konieczności w istnieniu, t. j. że z tamtej daje się wnioskować o tej,—zdanie mieszczące się w dowodzie ontologicznym, które się przyjmuje w kosmologicznym i bierze za podstawę, lubo chciano przecież tego uniknąć. Bo bezwzględna konieczność jest istnieniem z samych jeno pojęć. Jeżeli tedy mówię: pojęcie o *ens realissimum* jest takiem pojęciem, i to jedynem, które odpowiada koniecznemu istnieniu i z niem zupełnie się zgadza; to muszę też przystać na to, że z niego można wywnioskować to drugie. A zatem tylko dowód ontologiczny z samych jeno pojęć nadaje właściwie tak zwanemu kosmologicznemu całą moc dowodową, a mniemane doświadczenie jest zupełnie zbędne, chyba, że jeno naprowadza nas na pojęcie bezwzględnej konieczności, nie udowodniając jej na jakiejkolwiek określonej rzeczy. Bo skoro tylko mamy to na celu, musimy zaraz porzucić wszelkie doświadczenie i szukać wśród czystych pojęć, które z nich zawiera w sobie warunki możliwości bezwzględnie koniecznego jestestwa. Ale jeśli w ten sposób wymiarkuje się jeno możliwość takiego jestestwa, to już wykazanem zostaje także jego istnienie, bo to znaczy tyle co: wpośród wszystkiego, co możliwe, jest coś, co mieści w sobie bezwzględną konieczność, czyli: to jestestwo istnieje wręcz koniecznie.

Wszystkie mamidła we wnioskowaniu najłatwiej odkryć, stawiając je przed oczyma w sposób szkolny. Oto takie wystawienie sprawy:

Jeżeli słusznem jest zdanie: każde wręcz konieczne jestestwo jest zarazem jestestwem najrealniejszem (stanowiąc *nervus probandi* [moc dowodową] argumentu kosmologicznego); to powinno dać się odwrócić, jak wszystkie sądy twierdzące, przynajmniej *per accidens* [=ze zmianą ilości sądu]; a zatem: niektóre najrealniejsze jestestwa są razem jestestwami wręcz koniecznemi. Ależ jedno *ens realissimum* nie różni się od drugiego w żadnej cząstce, i co popłaca o niektórych zawartych w tem pojęciu, to popłaca także o wszystkich. A więc będę go mógł (w tym razie) odwrócić także wprost [t. j. bez zmiany ilości], mówiąc: każde najrealniejsze jestestwo jest jestestwem koniecznem. A ponieważ sąd ten jest określony jedynie z swoich pojęć a priori, więc samo pojęcie jestestwa najrealniejszego musi też mieścić w sobie bezwzględną jego konieczność; co właśnie utrzymywał dowód ontologiczny, a czego nie chciał uznać dowód kosmologiczny, lubo jego wnioskom ulegał, chociaż ukradkiem.

Tak tedy wtóra droga, obrana przez rozum spekulatywny, by dowieść istnienia jestestwa najwyższego, nie tylko jest zwodniczą jak pierwsza, lecz ma jeszcze tę wadę, że popełnia *ignoratio elenchi* [=zapomnienie o właściwem pytaniu], bo obiecuje nam, że poprowadzi nową ścieżką, lecz po niedużem kołowaniu znowu nas wiedzie na dawną, którąśmy dla niej opuścili.

Niedawno temu powiedziałem, że w tym dowodzie kosmologicznym kryje się całe gniazdo uroszczeń dyalektycznych, które krytyka transcendentalna łatwo może odsłonić i zburzyć. Obecnie przywiodę ją tylko, pozostawiając wyćwiczonemu już czytelnikowi dalsze zbadanie zwodniczych zasad i ich usunięcie.

Otóż mieszczą się tam np. 1) transcendentalna zasada wnioskowania z przypadkowości o przyczynie, posiadająca znaczenie tylko w świecie zmysło-

wym, a poza jego obrębem nie mająca nawet najmniejszego sensu. Bo umysłowe jeno pojęcie przypadkowości nie może wytworzyć żadnego zgoła zdania syntetycznego, jak np. co do przyczynowości, a zasada tejże nie ma wcale ani znaczenia ani cechy użycia swojego poza światem zmysłów, tu zaś miała właśnie posłużyć ku sięgnięciu poza ten świat. 2) Wniosek, wywodzący z niemożliwości nieskończonego szeregu piętrzących się nad sobą przyczyn w świecie zmysłowym pierwszą przyczynę, do czego nawet w doświadczeniu nie uprawniają nas zasady użytkowania z rozumu, tem zaś mniej mogą rozciągać tę zasadę poza nie (dokąd łańcucha tego wcale nie można przedłużyć). 3) Fałszywe zadowolenie rozumu co do ukończenia tego szeregu tym sposobem, że się w końcu usuwa wszelki warunek, bez którego przecie nie może powstać żadne pojęcie konieczności, a ponieważ w takim razie nic już dalej pojmować nie można, uważa się to za wykończenie swojego pojęcia. 4) Pomieszanie logicznej możliwości pojęcia o całej zjednoczonej realności (bez sprzeczności wewnętrznej) z transcendentalną, która wymaga zasady doprowadzenia takiej syntezy do skutku, co atoli znowuż dotyczyć może jeno pola możliwych doświadczeń i t. d.

Sztuczka dowodu kosmologicznego zmierza ku temu tylko, by uniknąć apryorycznego dowodzenia bytu jestestwa najwyższego za pomocą samych pojęć, któreby trzeba było przeprowadzić ontologicznie, do czego jednak czujemy się całkiem niezdolni. W tym celu z jakiegoś istnienia rzeczywistego, wziętego za podstawę (z doświadczenia wogóle) wnioskujemy, ile to da się zrobić, o jakimbądź jego warunku wręcz koniecznym. Wtedy nie potrzebujemy już objaśniać możliwości tego warunku. Bo, jeśli się dowiodło, że on istnieje, to pytanie o jego możliwość jest całkiem zbyteczne. A jeżeli zechcemy bliżej określić to konieczne jestestwo co do jego wła-

ściwości; to szukamy nie tego, co wystarcza, by z jego pojęcia zrozumieć konieczność istnienia, bo gdybyśmy to potrafili, tobyśmy nie potrzebowali żadnej empirycznej podstawy; lecz szukamy tylko warunku przeczącego (*conditio sine qua non*), bez którego jestestwo nie byłoby bezwzględnie koniecznem. Otóż uszłoby to w każdym innym rodzaju wniosków, z danego następstwa o jego powodzie; ale tutaj na nieszczęście zdarza się, iż warunek, wymagany do bezwzględnej konieczności, można odnaleźć w jednem tylko jedynem jestestwie, któreby zatem musiało w pojęciu swojem zawierać wszystko, czego się żąda dla bezwzględnej konieczności, i umożliwiać zatem apryoryczny o niej wniosek; t. j. powinienbym módz wnioskować także odwrotnie: rzecz, której pojęcie to (najwyższej realności) przysługuje, jest wręcz konieczną;—a jeżeli nie mogę tak wnioskować (jak muszę to wyznać, jeżeli chcę wyminąć dowód ontologiczny): to mi się na nowej drodze mojej nie poszczęściło i znajduję się znowu tam, skąd-em wyszedł. Pojęcie najwyższego jestestwa czyni snadź zadość wszystkim pytaniom a priori, jakie można zadać z powodu wewnętrznych określeń jakiejś rzeczy, i jest dlatego ideałem niezrównanym, gdyż ogólne pojęcie wyodrębnia go odrazu jako indywiduum wśród wszystkich rzeczy możliwych. Ale pytaniu co do własnego swego istnienia wcale nie czyni zadość, a o to przecież właściwie tylko chodziło; i na czyjeś wywiadywanie się, kto istnienie koniecznego jestestwa przyjmował i chciał jeno wiedzieć, którą też to ze wszystkich rzeczy powinno się za nie uważać, nie można było odpowidzieć: to oto jest koniecznem jestestwem.

Wolno zaiste istnienie jestestwa o najwyższej dostateczności jako przyczynę wszystkich możliwych skutków przyjmować, by ułatwić rozumowi poszukiwaną przezeń jedność powodów wyjaśniających. Ale ośmielić się tak dalece, żeby módz nawet powie-

dzieć: takie jestestwo istnieje w sposób konieczny, to już nie skromne oświadczenie dozwolonej hipotezy, lecz zuchwałe uroszczenie apodyktycznej pewności; bo o czem się powiada, że się poznaje jako wręcz konieczne, tego i poznanie musi mieć za sobą bezwzględną konieczność.

Całe zagadnienie ideału transcendentalnego sprowadza się do tego, by albo dla bezwzględnej konieczności wynaleźć pojęcie, albo też dla pojęcia o jakiejbądź rzeczy bezwzględną jej konieczność. Jeżeli się może zrobić jedno, to musi się módz zrobić i drugie; gdyż za wręcz konieczne rozum uznaje to tylko, co ze swego pojęcia jest koniecznem. Ale jedno i drugie przewyższa wszystkie najostateczniejsze usiłowania, by rozsądek nasz w tej mierze zadowolić, ale także i wszystkie próby, by go z powodu tej jego niemocy uspokoić.

Bezwarunkowa konieczność, której tak nieodzownie potrzebujemy, jako ostatniego dźwigacza wszech rzeczy, jest prawdziwą otchłanią dla rozumu ludzkiego. Nawet wieczność, choć ją tak przerażająco wzniosłą maluje Haller,[60] nie wywiera równie zawrotnego wrażenia na umysł, gdyż mierzy jeno trwanie rzeczy, lecz ich nie dźwiga. Nie można się tej myśli obronić, ale nie można też jej znieść, iżby jakieś jestestwo, które wyobrażamy sobie jako najwyższe wśród wszystkich możliwych, mówiło niby do siebie: Jestem od wieków we wieki, poza mną niema nic prócz tego, co istnieje mocą mej woli; ale skąd ja przecie pochodzę?.... Tu zapada się wszystko pod nami, a zarówno największa jak i najmniejsza doskonałość miga bez podpory przed rozumem spekulatywnym, którego nic nie kosztuje, gdy bez najmniejszej przeszkody pozwala zniknąć tak jednej jak drugiej.

Wiele sił przyrody, uzewnętrzniających swe istnienie pewnemi skutkami, pozostaje niezbadanemi dla nas, gdyż nie możemy ich dostatecznie daleko

śledzić za pomocą obserwacyi. Przedmiot transcendentalny, będący podstawą zjawisk, a wraz z nim powód, dlaczego zmysłowość nasza ma takie raczej niż inne najwyższe warunki, są i pozostają dla nas niezgłębionemi, chociaż rzecz sama jest zresztą dana, tylko nie przenikniona. Ideał atoli czystego rozumu nie może się nazywać niezbadanym, bo nie potrzebuje wykazywać się innem uwierzytelnieniem realności swojej, prócz potrzebą rozumu wykończenia za jego pośrednictwem wszelkiej syntetycznej jedności. Ponieważ więc nie jest danym nawet jako przedmiot pomyśleć się pozwalający, nie jest więc jako taki niezbadanym; winien on raczej, jako idea tylko znaleźć i siedzibę i rozwiązanie swoje w przyrodzie rozumu, a więc módz zostać zbadanym; gdyż właśnie na tem zasadza się rozum, iż możemy zdać sprawę ze wszystkich swoich pojęć, mniemań i twierdzeń, a to na mocy powodów już to przedmiotowych, już to, jeśli one są złudą jedynie, podmiotowych.

Odkrycie i wyjaśnienie złudy dyalektycznej we wszystkich transcendentalnych dowodach bytu jestestwa koniecznego.

Oba przywiedzione dotąd dowody były transcendentalne, t. j. stawiane niezależnie od zasad empirycznych. Bo chociaż kosmologiczny bierze za podstawę doświadczenie wogóle, to jednak nie opiera się na jakiejś osobnej jego właściwości, lecz na czystych zasadach rozumowych w odniesieniu do jakiejś przez empiryczną świadomość wogóle danej egzystencyi, a nawet porzuca tę przewodniczkę, by szukać oparcia w czystych jeno pojęciach. Jakaż tedy jest w tych transcendentalnych dowodach przyczyna dyalektycznej, ale naturalnej złudy, która wiąże z sobą pojęcia konieczności i najwyższej realności, i to, co przecie może być ideą tylko, realizuje i postaciuje? Jaka jest przyczyna tej nieodzowności przyj-

mowania czegoś wśród istniejących rzeczy za konieczne samo w sobie, a jednak równocześnie odskakiwania ze drżeniem od bytu jestestwa takiego jakby od otchłani; i co począć, aby rozum pojął sam siebie w tej mierze, i z chwiejnego stanu nieśmiałych i wciąż cofanych poklasków, doszedł do wiedzy spokojnej?

Jest w tem coś nadzwyczaj godnego uwagi, że założywszy, iż coś istnieje, nie można obejść się bez zawnioskowania, iż coś istnieje w sposób konieczny. Na tym zupełnie naturalnym (lubo przez to wcale jeszcze nie pewnym) wniosku opierał się dowód kosmologiczny. Przeciwnie choć przyjmę jakiekolwiek pojęcie o jakiej rzeczy, to przekonywam się, że jej istnienia nigdy wyobrazić sobie nie mogę jako wręcz koniecznego, i że mi nic nie przeszkadza, niech sobie istnieje co chce, pomyśleć jego niebytu, że zatem muszę do czegoś istniejącego wogóle przyjąć coś koniecznego, ale ani jednej rzeczy, jako koniecznej sama przez się, nie mogę pomyśleć. To znaczy: nie mogę odwrotu ku warunkom istnienia nigdy ukończyć, nie przyjmując jestestwa koniecznego, lecz nie mogę nigdy od niego zacząć.

Jeżeli do istniejących rzeczy wogóle muszę pomyśleć coś koniecznego, żadnej zaś rzeczy samej w sobie jako konieczną pomyśleć nie jestem zdolny: to wynika stąd nieodzownie, że konieczność i przypadkowość nie mogą dotyczyć i dosięgać rzeczy samych, gdyż inaczej zaszłaby sprzeczność; że zatem żadna z tych dwu zasad nie jest przedmiotową, lecz mogą być jeno podmiotowemi zasadami rozumu, by mianowicie z jednej strony do wszystkiego, co jest dane jako istniejące, poszukiwać czegoś, co jest koniecznego, t. j. nigdzie indziej nie ustawać jeno przy apryorycznie wykończonem objaśnieniu; z drugiej zaś strony nigdy się tego wykończenia nie spodziewać, t. j. nie przyjmować nic empirycznego za bezwarunkowe, i przez to uchylić się od dalszego rodowodu.

W takiem znaczeniu obie zasady jako heurystyczne tylko i kierownicze, dbające jedynie o formalny interes rozumu, mogą wybornie trwać okok siebie. Bo jedna powiada: tak powinniście filozofować o przyrodzie, jakgdyby do wszystkiego, co się wiąże z istnieniem był konieczny pierwszy powód, dlatego, byście mogli zaprowadzić systematyczną jedność w waszem poznaniu, idąc za taką ideą, to jest za urojonym najwyższym powodem;—druga zaś ostrzega was, byście ani jednego określenia, dotyczącego egzystencyi rzeczy, nie uznawali za taki najwyższy powód, t. j. za bezwzględnie konieczny, lecz zawsze mieli przed sobą otwartą drogę do dalszego rodowodu, a więc traktowali go wciąż jeszcze jako uwarunkowany. A jeśli wszystko, co spostrzegamy w rzeczach, musimy rozpatrywać jako konieczne warunkowo; więc żadnej rzeczy (jakaby nam empirycznie została dana) niepodobna poczytywać za konieczną bezwzględnie.

Stąd atoli wynika, że przyjąć musicie czynnik bezwzględnie konieczny poza obrębem świata, gdyż ma on jedynie służyć za zasadę jaknajwiększej jedni zjawisk, jako ich najwyższy powód, a w świecie nigdy nie możecie tam dotrzeć, gdyż drugie prawidło nakazuje wam poczytywać wszystkie empiryczne przyczyny jedni wciąż za pochodne.

Filozofowie starożytności uważają wszelką formę przyrody za przypadkową, materyę zaś, wedle sądu rozumu pospolitego, za pierwotną i konieczną. Ale gdyby byli rozważali materyę nie względnie, jako podścielisko zjawisk, lecz samą w sobie, co do jej istnienia, to idea bezwzględnej konieczności znikłaby odrazu. Bo niema nic, coby wręcz wiązało rozum do tego istnienia; owszem może on je zawsze i bez sprzeczności usunąć w myślach; a przecież w myślach jeno tkwiła bezwzględna konieczność. Przekonanie to musiało tedy mieć jakąś zasadę kierowniczą za podstawę. Istotnie też rozciągłość i nieprzenikliwość (tworzące razem pojęcie materyi) są

najwyższą empiryczną zasadą jedności zjawisk, i o ile jako empiryczna jest bezwarunkową, ma w sobie przymiot zasady kierowniczej. Jednakże, ponieważ każde określenie materyi, stanowiące jej czynnik realny, więc też i nieprzenikliwość, jest skutkiem (działaniem), który musi mieć swoją przyczynę, a stąd wciąż jeszcze jest pochodnym; materya zatem nie nadaje się na ideę jestestwa koniecznego, jako zasady ku wszelkiej pochodnej jedni; gdyż każda z jej realnych własności, jako pochodna, jest konieczną warunkowo tylko, a więc sama w sobie może zostać usuniętą, ale tym sposobem usunęlibyśmy całe istnienie materyi; gdyby się to wszakże nie stało, dotarlibyśmy empirycznie do najwyższego powodu jedności, czego zakazuje druga zasada kierownicza; stąd wynika, że materya i wogóle to, co się liczy do świata, niestosowną jest na ideę pra-jestestwa koniecznego, jako zasady jeno jaknajwiększej empirycznej jedni, lecz że ono musi zostać umieszczone poza obrębem świata, ponieważ zjawiska świata i ich istnienie możemy zawsze śmiało wywodzić z innych, jakgdyby wcale nie było jestestwa koniecznego, a przecież możemy nieustannie zdążać do zupełności rodowodu, jakgdyby takie jestestwo zgóry zostało przypuszczone, jako powód naczelny.

Ideał jestestwa najwyższego, wedle tych roztrząsań, jest tedy poprostu k i e r o w n i c z ą z a s a d ą rozumu, by wszelkie połączenie w świecie tak uważać, jakby ono wypływało ze wszech-dostatecznej koniecznej przyczyny, dla oparcia na tem prawidła systematycznej, wedle powszechnych praw koniecznej jedni w ich wyjaśnieniu,—ale nie jest twierdzeniem o istnieniu koniecznem samem w sobie. Nieuchronnie jednak zarazem musimy, za pośrednictwem transcendentalnej mrzonki,[20] wyobrażać sobie tę zasadę formalną jako ustawodawczą, a tę jedność pomyśleć jako upostaciowaną. Bo jak przestrzeń, ponieważ pierwotnie umożliwia wszystkie kształty, będące jeno

rozmaitemi jego ograniczeniami, chociaż jest tylko zasadą zmysłowości, dlatego właśnie uważana bywa za coś wręcz koniecznego, istniejącego trwale samo przez się i za przedmiot dany sam w sobie a priori; tak też całkiem naturalnie dzieje się, że ponieważ systematyczna jedność przyrody w żaden sposób nie może zostać podaną za zasadę empirycznego użytkowania z naszego rozumu, dopóki nie weźmiemy idei najrealniejszego jestestwa jako przyczyny naczelnej za podstawę; tę ideę przez to wyobrażamy sobie jako przedmiot rzeczywisty, a ten znów, dlatego że jest warunkiem naczelnym, jako konieczny; a zatem przemieniamy zasadę kierowniczą w ustawodawczą. To podstawianie pojęć tem się objawia, że jeśli to naczelne jestestwo, które ze względu na świat było wręcz (bezwarunkowo) koniecznem, jako rzecz samą dla siebie rozpatruję, to ta konieczność nie zdoła wydać żadnego pojęcia, że więc odnaleźć ją musiałem w rozumie moim tylko jako formalny warunek myślenia, nie zaś jako warunek materyalny i upostaciowany.

Trzeciego oddziału

ROZDZIAŁ SZÓSTY.

O niemożliwości dowodu fizyczno-teologicznego.

Jeżeli tedy ani pojęcie o rzeczach wogóle, ani doświadczenie o jakiemś istnieniu wogóle, nie może dostarczyć tego, czego się wymaga, pozostaje jeszcze jeden środek, by sprobować, czy jakieś określone doświadczenie, więc dotyczące rzeczy świata obecnego, ich właściwość i uporządkowanie, nie da nam argumentu, coby nam mógł dopomódz do przeświadczenia się na pewno o bycie najwyższego jestestwa. Taki dowód nazwiemy fizyczno-teo-

logicznym. Jeśli i ten okaże się niemożliwym, to nigdzie już niepodobna znaleźć w spekulatywnym jeno rozumie dostatecznego dowodu bytu jestestwa, coby odpowiadało naszej idei transcendentalnej.

Po wszystkich uwagach powyższych nietrudno będzie zrozumieć, że odpowiedzi na to zapytanie można spodziewać się nader łatwej i zwięzłej. Bo jak może kiedykolwiek danem być doświadczenie, któreby odpowiadało idei? Na tem właśnie polega jej osobliwość, iż z nią nigdy i nigdzie nie może się zrównać doświadczenie. Idea transcendentalna o koniecznem wszechdostatecznem pra-jestestwie jest tak niezmiernie wielka, tak wyniesiona ponad wszelką empiryę, zawsze uwarunkowaną, że częścią nigdy w doświadczeniu niepodobna wydobyć dosyć tworzywa, by zapełnić takie pojęcie, częścią drepce się wciąż wśród warunkowości, zawsze daremnie poszukując czynnika bezwarunkowego, na który żadne prawo jakiejbądź empirycznej syntezy nie daje nam przykładu, ani też najmniejszej ku temu wskazówki.

Gdyby jestestwo najwyższe mieściło się w tym łańcuchu warunków, to byłoby też samo członem w ich szeregu i podobnie jak niższe człony, nad któremi ono stoi, wymagałoby jeszcze dalszego poszukiwania co do swego jeszcze wyższego powodu. Jeśli zaś zechcemy je oddzielić od tego łańcucha i nie obejmować go, jako jestestwa myślnego tylko, w szeregu przyczyn przyrodzonych: to jaki most w takim razie potrafi zbudować rozum, by się tam dostać? kiedy wszystkie prawa przejścia od skutków do przyczyn, ba, wszelka synteza i rozszerzenie poznania naszego wogóle może jedynie i wyłącznie opierać się na możliwem doświadczeniu, więc tylko na przedmiotach świata zmysłowego, i mieć znaczenie jeno ze względu na nie?

„Świat obecny otwiera nam tak niezmierzoną widownię rozmaitości, ładu, celowości i piękna, czy się je rozważa w nieskończoności przestrzeni, czy też

w jej nieograniczonem dzieleniu się, że nawet według tej wiedzy, jaką nasz słaby rozsądek potrafił sobie w tej mierze zdobyć, wszelki język wobec tylu i tak nieprzejrzanie wielkich cudów traci swą wyrazistość, wszystkie liczby swą siłę a nawet myśli nasze wszelką ograniczoność, tak iż sąd nasz o całości zamienić się musi w milczące, lecz tem wymowniejsze zdumienie. / Wszędy widzimy łańcuch skutków i przyczyn, celów i środków, prawidłowość w powstawaniu i ginieniu, a że nic samo przez się nie weszło w ten stan, w którym się znajduje, więc wciąż i wciąż dalej wskazuje na jakąś rzecz inną, jako na swą przyczynę, powodującą znowuż konieczność takiego dalszego zapytywania, tak iż tym sposobem cały wszechogół zapaść-by się musiał w otchłań nicości, gdyby się nie przyjęło czegoś, coby pozewnątrz tej nieskończonej przypadkowości, samo przez się bytując pierwotnie i niezależnie, utrzymywało ten ogół i jako przyczyna jego początku upewniało mu zarazem jego trwanie dalsze. / Tę najwyższą przyczynę (co do wszystkich rzeczy świata) jak wielką pomyśleć sobie potrzeba? Świata nie znamy co do całej jego treści, a tem mniej nie potrafimy ocenić jego wielkości w porównaniu ze wszystkiem, co jest możliwe. Ale cóż nam przeszkadza, gdy ze względu na przyczynowość potrzebujemy jestestwa ostatecznego i naczelnego, uznać je zarazem co do stopnia doskonałości wyższem ponad wszelką inną możliwość? A tego dokonać możemy łatwo, lubo zaiste tylko za pomocą delikatnego zarysu pojęcia abstrakcyjnego, wyobrażając sobie w niem połączoną, jako we własnej substancyi, wszelką możliwą doskonałość. / Pojęcie takie sprzyja wymaganiu rozumu naszego co do oszczędności w zasadach, nie podlega samo w sobie żadnym sprzecznościom, a nawet przydaje się ku rozszerzeniu zastosowania rozumu wśród doświadczenia, z powodu wskazówki, jaką daje taka idea względem ładu i celowości: nigdzie zaś nie

sprzeciwia się w jakiś stanowczy sposób doświadczeniu.

Dowód ten zasługuje, by go zawsze wspominano z poważaniem. Jest on najdawniejszy, najjaśniejszy i najlepiej przemawia do pospolitego rozumu ludzkiego. Ożywia on badania przyrody, biorąc właśnie z nich swe istnienie i nabywając przez nie wciąż nowej siły. Wnosi on cele i zamiary tam, gdzieby ich nasza obserwacya nie odkryła sama przez się, i rozszerza nasze wiadomości przyrodnicze wskazówką szczególnej jedni, której zasada jest poza przyrodą. Te wiadomości oddziaływają znowu na swoją przyczynę, mianowicie na powodującą je ideę, i wzmagają wiarę w najwyższego twórcę aż do nieodpartego przeświadczenia.

Byłoby więc nie tylko smutną, lecz także zupełnie daremną chęć uszczuplenia w czemkolwiek uznania dla tego dowodu. Rozum, wznoszący się nieustannie na tak potężnych a w jego ręku coraz to rosnących, lubo empirycznych argumentach, nie może żadnem powątpiewaniem subtelnej oderwanej spekulacyi zostać tak przybitym, żeby się nie zdołał otrząsnąć ze wszelkiego szperającego niezdecydowania, jakby ze snu, spoglądając na cuda przyrody i wspaniałość budowy świata, by sięgając od wielkości do wielkości, podnieść się aż do najwyższej, od czynnika uwarunkowanego do warunku, aż do naczelnego i bezwarunkowego twórcy.

Atoli chociaż nic nie mamy do zarzucenia przeciwko roztropności i pożyteczności tego postępowania, lecz owszem zalecamy je i dodajemy mu bodźca; to przecież nie możemy dlatego pochwalić uroszczeń, jakieby dowodzenie to mieć chciało co do apodyktycznej pewności i co do uznania, nie potrzebującego jakoby niczyjej łaski i obcej podpory; a nie może to żadną miarą szkodzić dobrej sprawie, gdy się dogmatyczną mowę urągającego rozumkowicza obniży do tonu umiarkowania i skromności wiary, wystar-

czającej ku uspokojeniu, lecz nie nakazującej poddania się bezwarunkowego. Utrzymuję zatem, że dowód fizyczno-teologiczny nigdy nie może sam jeden wykazać bytu jestestwa najwyższego, lecz musi zawsze pozostawić ontologicznemu (służąc mu za wstęp jedynie) uzupełnienie tego braku, że więc ten bądźcobądź mieści w sobie jedynie możliwy argument (o ile wogóle mówi się jeno o dowodzeniu spekulatywnem), którego żaden rozum ludzki ominąć nie zdoła.

Główne składniki owego fizyczno-teologicznego dowodu są następne: 1) W świecie znajdują się wszędy wyraźne znamiona uporządkowania według określonego zamiaru, wykonane z wielką mądrością i w całostce zarówno o nieopisanej rozmaitości treści, jak o nieograniczonej wielkości zakresu. 2) Rzeczom świata to celowe uporządkowanie jest zupełnie obce i tkwi w nich przypadkowo tylko, t. j. przyroda rozmaitych rzeczy nie mogłaby za pomocą wielorako łączących się ze sobą środków dostroić się do określonych celów ostatecznych, gdyby one nie zostały ku temu naumyślnie wybrane i urządzone przez porządkującą rozumną zasadę, według idej, stanowiących podstawę. 3) Istnieje więc wzniosła i mądra przyczyna (lub kilka) która nie tylko jako ślepo działająca wszechmożna przyroda mocą płodności, lecz też, jako umysłowość *[Intelligenz]* mocą wolności musi być przyczyną świata. 4) Jedność jej daje się z jedności wzajemnego odnoszenia się do siebie części świata, jako członów kunsztownej budowli, wywnioskować z wszelką pewnością co do tego, dokąd sięga obserwacya nasza, a co do dalszych rzeczy z prawdopodobieństwem, według wszelkich zasad analogii.

Nie swarząc się tutaj z rozumem naturalnym co do jego wniosku, że według analogii niektórych tworów przyrody z tem, czego dokonywa sztuka ludzka, zadająca gwałt przyrodzie i zmuszająca ją, by

nie szła za swemi celami, ale się do naszych nagi-nała (z podobieństwa ich do domów, okrętów, zegarów) wnioskuje, iż taka sama przyczynowość, mianowicie rozsądek i wola, będzie jej podstawą; i że wewnętrzną możliwość swobodnie działającej przyrody (która wszelką sztukę a może nawet sam rozum dopiero umożliwia) wywodzi z innej, lubo nadludzkiej sztuki,—które to wnioskowanie nie wytrzymałoby bodaj ostrzejszej krytyki transcendentalnej;—trzeba jednak wyznać, że jeżeli już mamy wymienić jakąś przyczynę, to nie możemy tu bezpieczniej postępować, jak według analogii z takiemi celowemi wytworami, jedynemi, których przyczyny i sposób działania zupełnie dobrze znamy. Rozum sam przed sobą nie zdołałby się usprawiedliwić, gdyby chciał od przyczynowości, znanej sobie, przejść do ciemnych i niedających się dowieść podstaw wyjaśnienia, których nie zna.

Według tego wniosku, celowość i wielka stosowność tylu urządzeń przyrodzonych musiałaby dowodzić jeno przypadkowości formy, lecz nie materyi, t. j. substancyi w świecie; bo do tego drugiego wymaganem byłoby jeszcze, żeby zdołano dowieść, iż rzeczy świata same w sobie nie nadawałyby się do takiego ładu i zgodności, według praw powszechnych, gdyby nawet co do swej substancyi nie były tworem mądrości najwyższej; do czego przecież potrzeba byłoby całkiem innych argumentów, niż ich dostarcza analogia ze sztuką ludzką. Dowód tedy mógłby wykazać conajwyżej budowniczego świata, któryby wciąż był mocno ograniczany przydatnością tworzywa, przezeń obrabianego; lecz nie stwórcę świata, którego idei wszystko jest poddane;—a to bynajmniej nie wystarcza dla wielkiego zamiaru, jaki się ma przed oczyma, mianowicie, dla dowiedzenia wszechdostatecznego pra-jestestwa. Gdybyśmy chcieli dowodzić przypadkowości materyi samej, to musielibyśmy się uciec do argumentu transcendentalnego, czego tutaj właśnie uniknąć się miało.

Wniosek zatem zdąża od dającego się nieprzerwanie w świecie zauważyć ładu i celowości, jako od całkiem przypadkowego urządzenia, do istnienia przyczyny względem niego proporcyonalnej. Pojęcie tej przyczyny atoli powinno dać poznać coś o niej zupełnie określonego; więc też nie może być innem, jak pojęciem o jestestwie, posiadającem wszech-moc, mądrość i t. d. jednem słowem wszelką doskonałość, jako jestestwo wszechdostateczne. Bo orzeczenia o bardzo wielkiej, o zadziwiającej, o niezmierzonej mocy i wyborności nie dają wcale pojęcia określonego i właściwie nie powiadają, czem jest ta rzecz sama w sobie, lecz są jedynie wyobrażeniami stosunkowemi o wielkości przedmiotu, który obserwator (świata) porównywa z sobą samym i swoją siłą pojmowania; a równie wysoko pochwalnemi się okażą, czy zwiększamy przedmiot, czy też pomniejszamy w stosunku do niego obserwujący podmiot. Gdzie chodzi o wielkość (doskonałości) rzeczy jakiejś wogóle, tam niema innego określonego pojęcia ponad to, które obejmuje całą możliwą doskonałość, i tylko wszechogół *(omnitudo)* realności jest w pojęciu określony nawskroś.

Nie spodziewam się atoli, ażeby ktoś miał śmiałość przeniknięcia stosunku obserwowanej przez siebie wielkości świata (pod względem tak zakresu jak i treści) do wszechmocy, porządku świata do najwyższej mądrości, jedni świata do bezwzględnej jedni twórcy i t. d. A więc fizyko-teologia nie może dać wcale określonego pojęcia o naczelnej przyczynie świata, a zatem stać się wystarczającą zasadą teologii, która znów ma wytworzyć podwaliny religii.

Przejście ku bezwzględnej całkowitości jest na drodze empirycznej zgoła niemożliwe. A przecież dokonywa się go w dowodzie fizyczno-teologicznym. Jakiegoż tedy środka używają, aby się ponad taką przepaścią przesunąć?

Kiedy się już dotarło aż do podziwiania wielkości, mądrości, mocy i t. d. twórcy świata i niepodobna iść dalej, opuszcza się ten argument, wysnuty z dowodów empirycznych, i przechodzi się do przypadkowości świata, wywnioskowanej zaraz na początku z jego ładu i celowości. Od tej przypadkowości atoli idzie się, wyłącznie poprzez pojęcia transcendentalne, do istnienia czynnika wręcz-koniecznego, a od pojęcia bezwzględnej konieczności przyczyny pierwszej do nawskroś określonego i określającego pojęcia czynnika owego, t. j. do wszystko-obejmującej realności. A zatem dowód fizyczno-teologiczny utknął w swem przedsięwzięciu, przeskoczył nagle w tym kłopocie do dowodu kosmologicznego, a ponieważ ten jest utajonym tylko dowodem ontologicznym, spełnił więc swój zamiar rzeczywiście jeno mocą czystego rozumu, chociaż początkowo wypierał się wszelkiego z nim pokrewieństwa i wszystko zdał na przekonywające dowody z doświadczenia.

Fizykoteologowie nie mają tedy zgoła powodu tak hardo się stawiać wobec dowodzenia transcendentalnego i spoglądać na nie pogardliwie z zarozumiałością jasnowidzących znawców przyrody, jakby na przędzę pajęczą ciemnych szperaczy. Bo gdyby wpierw zechcieli wybadać samych siebie, toby się przekonali, że uszedłszy spory kawałek na gruncie przyrody i doświadczenia i widząc się mimo to wciąż jeszcze nader dalekiemi od przedmiotu, błyskającego przed ich rozumem, opuszczają nagle ten grunt i wchodzą w państwo samych jeno możliwości, gdzie na skrzydłach idej spodziewają się zbliżyć ku temu, co się wymykało całemu ich empirycznemu poszukiwaniu. Mniemając w końcu, że tym potężnym skokiem stanęli krzepką stopą, rozciągają określone już wtedy pojęcie (w posiadanie którego weszli nie wiadomo jak) na całe pole stworzenia, i ideał, co był jedynie tworem czystego rozumu, tłomaczą, lubo dosyć licho i daleko poniżej godności przedmiotu, na mocy do-

świadczenia, nie chcąc jednak przyznać, że do tej wiadomości czy też przypuszczenia dotarli wcale inną ścieżką niż doświadczalną.

Tak więc podstawą dowodu fizyczno-teologicznego jest kosmologiczny, a tego—ontologiczny dowód istnienia pra-jestestwa jedynego jako jestestwa najwyższego; a ponieważ poza temi trzema drogami żadna więcej nie stoi dla spekulatywnego rozumu otworem: więc dowód ontologiczny, z samych jeno czystych pojęć rozumowych, jest jedynym możliwym, jeżeli zresztą wogóle możliwym jest dowód twierdzenia, tak bardzo wznoszącego się ponad wszelkie empiryczne zastosowanie rozsądku.

Trzeciego oddziału

ROZDZIAŁ SIÓDMY.

Krytyka wszelkiej teologii, opartej na spekulatywnych zasadach rozumu.

Jeśli przez teologię rozumiem poznanie pra-jestestwa, to powstaje ona albo z samego jeno rozumu *(theologia rationalis)*, albo z objawienia *(revelata)*. Pierwsza obmyśla swój przedmiot albo czystym tylko rozumem, za pomocą jedynie pojęć transcendentalnych *(ens originarium, realissimum, ens entium)* i zowie się teologią transcendentalną; albo też za pomocą pojęcia, wziętego z przyrody (naszej duszy), jako najwyższą umysłowość, i powinnaby się nazywać teologią przyrodzoną [naturalną]. Kto uznaje tylko teologię transcendentalną, mianuje się deistą; kto przyjmuje także teologię przyrodzoną—teistą. Pierwszy przyznaje, że bądźcobądź możemy poznać samym rozumem istnienie pra-jestestwa, że jednak pojęcie nasze o niem jest jeno transcenden-

talnem, to jest tylko jako o jestestwie, posiadającem wszelką realność, której atoli określić bliżej niepodobna. Drugi utrzymuje, że rozum na podstawie analogii z przyrodą zdoła określić bliżej ten przedmiot, mianowicie jako jestestwo, które mocą rozsądku i wolności mieści w sobie pra-powód [pra-podstawę, *den Urgrund*] wszystkich innych rzeczy. Tamten wyobraża sobie przez nie tylko przyczynę świata (nie rozstrzygając, czy ona wynika z konieczności jego przyrody, czy z wolności); ten—twórcę świata.

Teologia transcendentalna jest albo taką, co zamierza wywieść byt pra-jestestwa z doświadczenia wogóle (nie określając nic bliżej co do świata, w którym się ono odbywa) i zowie się kosmoteologią; lub też mniema, iż pozna jego istnienie siłą samych pojęć, bez pomocy by-najmniejszego doświadczenia i mianuje się ontoteologią.

Teologia naturalna wnioskuje o przymiotach i istnieniu twórcy świata z właściwości, ładu i jedności, napotykanych na tym świecie, w którym musimy przyjąć dwojaką przyczynowość i jej prawidło, mianowicie przyrodę i wolność. Stąd od tego świata wznosi się ona ku najwyższej umysłowości, albo jako ku zasadzie wszelkiego przyrodzonego, albo wszelkiego moralnego ładu i doskonałości. W pierwszym razie zwie się fizyko-teologią, w drugim teologią moralną.*

Ponieważ przez pojęcie o Bogu przywykliśmy rozumieć nie tylko snadź ślepo działającą odwieczną przyrodę, jako rdzeń rzeczy, lecz najwyższe jestestwo, które mocą rozsądku i wolności powinno być twórcą rzeczy, i ponieważ takie tylko pojęcie nas interesuje: to ściśle biorąc, możnaby odmówić dei-

* Nie zaś moralnością teologiczną, bo ta zawiera prawa moralne, nakazujące przyjąć istnienie najwyższego rządcy świata; gdy tymczasem teologia moralna jest przeświadczeniem o bycie najwyższego jestestwa, opartem na prawach moralnych.

ście wszelkiej wiary w Boga, a pozostawić mu jeno uznawanie pra-jestestwa czyli naczelnej przyczyny. Jednakowoż, gdy nikogo nie należy obwiniać za to, że nie śmie czegoś utrzymywać, choćby się tego nawet zapierał; łagodniej tedy a słuszniej da się powiedzieć, iż deista wierzy w Boga, a teista— w Boga żywego *(summam intelligentiam)*. — Teraz wyszukajmy możliwe źródła wszystkich tych zakusów rozumu.

Poprzestanę tutaj na objaśnieniu, że poznaniem teoretycznem jest takie, przez które poznaję, co jest, praktycznem zaś takie, przez które wyobrażam sobie, co być powinno. Stąd teoretycznem użytkowaniem z rozumu jest takie, przez które poznaję a priori (jako konieczność), że coś jest; praktycznem zaś takie, przez które poznaję a priori, co stać się powinno. Jeżeli zaś jest niewątpliwie pewnem, lecz przecie uwarunkowanem tylko, że coś jest, lub stać się powinno; to albo może jakiś określony warunek ku temu być wręcz koniecznym, albo też można go poczytywać za dowolny jeno i przypadkowy. W pierwszym razie warunek jest wymagany *(per thesin)*, w drugim przypuszczany *(per hypothesin)*. Ponieważ są prawa praktyczne, będące wręcz koniecznemi (moralne); to, jeżeli one każą koniecznie przyjąć jakieś istnienie, jako warunek możliwości swojej mocy obowiązującej, trzeba wymagać *(postuliren)* takiego istnienia, dlatego, że sam czynnik uwarunkowany, od którego wniosek przechodzi do tego określonego warunku, poznajemy a priori jako wręcz konieczny. W przyszłości okażemy, że prawa moralne nie tylko pozwalają przyjąć byt najwyższego jestestwa, lecz nadto, ponieważ przy dalszem roztrząsaniu stają się one wręcz koniecznemi, wymagają go słusznie, lubo zaiste praktycznie tylko: teraz ten rodzaj wnioskowania odkładamy jeszcze na bok.

Ponieważ, gdy się mówi o tem tylko, co jest (nie o tem, co być powinno), czynnik uwarunkowa-

ny, dany nam w doświadczeniu, zawsze pomyślany bywa jako przypadkowy także: więc odnoszący się do niego warunek nie może z tego poznanym być jako wręcz konieczny, lecz służy jeno za względnie konieczne, albo raczej potrzebne, ale samo w sobie i a priori dowolne założenie, celem rozumowego poznania czynnika uwarunkowanego. Jeżeli zatem w poznaniu teoretycznem ma się poznać bezwzględną konieczność jakiejś rzeczy, to mogłoby się to stać jedynie z pojęć a priori, lecz nigdy jako przyczyny w odniesieniu do istnienia, danego przez doświadczenie.

Poznanie teoretyczne jest s p e k u l a t y w n e, jeżeli rozciąga się na jakiś przedmiot lub takie pojęcia o jakimś przedmiocie, do jakich dotrzeć nie można w żadnem doświadczeniu. Przeciwstawia się je poznaniu p r z y r o d z o n e m u, nie rozciągającemu się do żadnych innych przedmiotów lub orzeczeń o nich, prócz tych, jakie mogą zostać dane w możliwem doświadczeniu.

Zasada wnioskowania z tego, co się dzieje (empirycznej przypadkowości) jako ze skutku, o przyczynie, jest zasadą poznania przyrodzonego, a nie spekulatywnego. Bo gdy na nią, jako na zasadę, zawierającą warunek możliwego doświadczenia, nie zważamy i odrzucając wszelki czynnik empiryczny, zechcemy ją orzec o przypadkowości wogóle; to nie będziemy mieli najmniejszego usprawiedliwienia na takie zdanie syntetyczne, by z niego wymiarkować, jakim sposobem od czegoś, co jest, mogę przejść do czegoś całkiem odmiennego (nazwanego przyczyną): owszem, pojęcie przyczyny, tak samo jak przypadkowości, traci w takiem spekulatywnem jeno użyciu wszelkie znaczenie, któregoby przedmiotowa realność dała się zrozumieć *in concreto*.

Jeżeli tedy z istnienia r z e c z y w świecie wnioskuje się o ich przyczynie, należy to nie do przyrodzonego, lecz do spekulatywnego zastosowania rozu-

mu, gdyż tamto nie rzeczy same (substancye), ale to tylko, co się staje, więc ich stany, jako empirycznie przypadkowe, odnosi do jakiejś przyczyny; że substancya sama (materya) jest przypadkową co do istnienia, musiałoby być spekulatywnem jeno poznaniem rozumowem. Ale choćby nawet była mowa tylko o formie świata, o sposobie jego połączenia i o jego kolejnej zmianie, a chciałbym z tego wnioskować o przyczynie, całkiem różnej od świata; to i to byłoby znowuż sądem spekulatywnego jeno rozumu, gdyż przedmiot nie jest tu wcale objektem możliwego doświadczenia. Wtedy atoli zasada przyczynowości, popłacająca tylko na polu doświadczeń, a poza niem bez użytku, a nawet bez znaczenia będąca, całkiemby się mijała ze swem przeznaczeniem.

Utrzymuję tedy, że wszystkie zakusy spekulatywnego jeno zastosowania rozumu względem teologii są zupełnie bezowocne i co do swej wewnętrznej właściwości nijakie i nicwarte, że natomiast zasady jego zastosowania przyrodzonego nie prowadzą do żadnej zgoła teologii, że zatem, jeżeli się praw moralnych nie weźmie za podstawę lub też za nić przewodnią, to nigdzie nie może istnieć teologia rozumowa. Bo wszystkie syntetyczne zasady rozsądku mają zastosowanie immanentne, a do poznania jestestwa najwyższego wymaga się ich zastosowania transcendentnego, do czego nasz rozsądek nie jest zgoła przysposobiony. Jeśli empirycznie-popłatne prawo przyczynowości ma prowadzić do pra-jestestwa; to jestestwo to musiałoby współnależeć do łańcucha przedmiotów doświadczenia; ale wtedy byłoby, tak samo jak wszystkie zjawiska, również znowu uwarunkowane. A gdybyśmy nawet pozwolili na skok poza granicę doświadczenia, za pośrednictwem dynamicznego prawa odnoszenia skutków do ich przyczyn, to jakiegoż pojęcia dostarczyłoby nam takie postępowanie? Bynajmniej nie pojęcia o najwyższem jestestwie, gdyż doświadczenie nigdy nam nie przed-

stawia największego ze wszystkich możliwych skutków (jako mającego dać świadectwo o swojej przyczynie). Jeśli nam dlatego jeno, ażeby nie pozostawić żadnej próżni w rozumie naszym, wolno będzie wypełnić ten brak zupełnego określenia samą tylko ideą najwyższej doskonałości i pierwotnej konieczności; to można się na to wprawdzie zgodzić z łaski, ale nie można tego wymagać z prawa dowodu nieodpartego. Dowód fizyczno-teologiczny zdołałby zatem może innym dowodom (jeśli je mieć uda się) udzielić dobitności, wiążąc spekulacyę z oglądem; sam przez się jednak raczej przygotowuje rozsądek do poznania teologicznego i nadaje mu prosty i naturalny w tej mierze kierunek, niż żeby sam jeden mógł załatwić całą sprawę.

Widać stąd wyraźnie, że pytania transcendentalne pozwalają na transcendentalne jeno odpowiedzi, t. j. z samych pojęć a priori, bez najmniejszej przymieszki empirycznej. Pytanie zaś jest tu widocznie syntetyczne i wymaga rozszerzenia poznania naszego poza wszelkie granice doświadczenia, mianowicie aż do istnienia jestestwa, mającego odpowiadać naszej tylko idei, której nigdy żadne doświadczenie dorównać nie może. Otóż według naszych poprzednich dowodzeń, wszelkie syntetyczne poznanie a priori staje się możliwem przez to tylko, że wyraża formalne warunki możliwego doświadczenia; wszystkie więc zasady mają ważność immanentną, t. j. odnoszą się jedynie do przedmiotów empirycznego poznania, czyli zjawisk. A zatem i transcendentalne postępowanie nic nie dokonywa na rzecz teologii spekulatywnego jeno rozumu.

Jeśliby atoli zechciano wszystkie powyższe dowodzenia Analityki podać raczej w wątpliwość, niż pozwolić na odebranie sobie przekonania o doniosłości tak długo używanych argumentów; to nie podobna się uchylić od zadośćuczynienia wymaganiu, gdy żądam obowiązku usprawiedliwienia się przynajmniej

z tego, jak i za pośrednictwem jakiego oświecenia *[Erleuchtung]* ma się śmiałą ufność prześcignąć wszelkie możliwe doświadczenie mocą samych idej tylko. Prosiłbym jednak, żeby mi oszczędzono jakichś nowych dowodów, albo też lepszego obrobienia starych. Bo, chociaż w tem niema się wiele do wyboru, gdyż ostatecznie wszystkie spekulatywne dowody kończą się przecież na jednym-jedynym, mianowicie ontologicznym, i nie powinienem się tedy lękać, by mię płodność dogmatycznych szermierzy owego oswobodzonego od zmysłów rozumu osobliwie zasypała; aczkolwiek prócz tego, nie chełpiąc się swą walecznością, nie chcę unikać wyzwania, by w każdym zakusie tego rodzaju wykryć mylnik i udaremnić przez to jego uroszczenie: to jednak nigdy się przez to całkowicie nie zniszczy nadziei lepszego powodzenia u tych, co przywykli już do dogmatycznych wmówień *[Ueberredungen];* a stąd trzymam się jedynego słusznego żądania, żeby się ogólnie i z przyrody rozsądku ludzkiego, wraz ze wszystkiemi innemi źródłami poznania, usprawiedliwiono z tego, jak zamierzono sobie począć, by swoje poznawanie rozszerzyć całkiem a priori tylko i rozciągnąć je aż tam, dokąd nie sięga żadne możliwe doświadczenie, a więc i żaden środek zapewnienia przedmiotowej realności jakiemukolwiek przez nas samych wymyślonemu pojęciu. Jakimbądź sposobem rozsądek dobrał się do tego pojęcia, to istnienie jego przedmiotu nie może być przecież w niem odnalezione analitycznie, gdyż właśnie poznanie istnienia przedmiotu na tem polega, że ono stwierdza się samo przez się pozewnątrz myśli. Całkiem zaś jest niemożliwem wyjść samemu z pojęcia, i nie idąc za powiązaniem empirycznem (przez które zawsze tylko zjawiska zostają dane), dobrać się do odkrycia nowych przedmiotów i niesłychanych jestestw.

Chociaż jednak rozum w spekulatywnem jeno zastosowaniu bynajmniej nie przydaje się do tego tak wielkiego zamiaru, t. j. do dotarcia ku istnieniu

naczelnego jestestwa; to wielki przecie daje pożytek tem, że poznanie tego jestestwa, w razie, gdyby można je było zaczerpnąć skądinąd, zdoła sprostować, zharmonizować je z samem sobą i każdym myślnym zamiarem i oczyścić je ze wszystkiego, coby mogło być przeciwnem pojęciu pra-jestestwa, i ze wszelkiej przymieszki ograniczeń empirycznych.

A zatem teologia transcendentalna, pomimo całej swej niedostateczności, ma bardzo ważne zastosowanie ujemne i jest wytrwałą nadzorczynią *[Censur]* rozumu naszego, jeśli ten ma do czynienia z samemi jeno czystemi ideami, nie dopuszczającemi dlatego właśnie żadnej innej miary do oceny prócz transcendentalnej. Bo gdyby kiedyś w dalszym, może praktycznym względzie przypuszczenie najwyższego i wszechdostatecznego jestestwa jako umysłowości naczelnej osiągnęło swą niezaprzeczalną ważność; to największą doniosłość miałoby dokładne określenie tego pojęcia po jego stronie transcendentalnej, jako pojęcia o jestestwie koniecznem i najrealniejszem, oraz odrzucenie tego, co jest przeciwne najwyższej realności, co należy do zjawiska jeno (do antropomorfizmu w szerszem znaczeniu) i usunięcie równocześnie wszystkich sprzecznych z tem zapatrywań, czy to ateistycznych, czy deistycznych czy antropomorfistycznych; co przy takiem krytycznem opracowaniu jest bardzo łatwe, gdyż te same powody, mocą których unaoczniamy nieudolność rozumu ludzkiego w sprawie stwierdzenia bytu jestestwa takiego, z konieczności wystarczają także ku dowiedzeniu nieprzydatności każdego przeciwtwierdzenia. Bo skądże ktoś czystą spekulacyą rozumu posiądzie wiedzę, że niema wcale najwyższego jestestwa, jako pra-przyczny wszystkiego, albo też że mu nie przysługuje żaden z przymiotów, które my, według ich następstw, wyobrażamy sobie jako analogiczne z realnościami dynamicznemi jestestwa myślącego, albo że one, w tym drugim wypadku,

musiałaby podlegać także wszystkim ograniczeniom, jakie zmysłowość nakłada nieuchronnie na umysłowości *[Intelligenzen]*, znane nam z doświadczenia?

Najwyższe jestestwo pozostaje tedy dla spekulatywnego jeno zastosowania rozumu ideałem tylko, lecz wolnym od błędów, pojęciem, które zamyka i wieńczy całe poznanie ludzkie. Jego przedmiotowej realności nie można wprawdzie na tej drodze dowieść, ale też nie można jej odeprzeć; a jeśli ma być jakaś teologia moralna, mogąca ten brak dopełnić, to wtedy problematyczna jeno poprzednio teologia transcendentalna wykazuje swoją nieodzowność, określając jej pojęcie i nieustanny odbywając nadzór *[Censur]* nad zwodzonym dość często przez zmysłowość i niezawsze z własnemi swemi ideami zgodnym rozumem. Konieczność, nieskończoność, jedność, istnienie poza obrębem świata (nie zaś jako dusza świata), wieczność, bez warunków czasu, wszechobecność, bez warunków przestrzeni, wszechmoc i t. d. są to same transcendentalne orzeczenia, a stąd ich oczyszczone pojęcie, którego każda teologia tak bardzo potrzebuje, można wydobyć jedynie z teologii transcendentalnej.

Przydatek do Dyalektyki transcendentalnej.

O kierowniczem zastosowaniu idej czystego rozumu.

Wynik wszystkich prób dyalektycznych czystego rozumu nie tylko potwierdza to, czegośmy już dowiedli w Analityce transcendentalnej, mianowicie, że wszystkie nasze wnioski, zmierzające ku wyprowadzeniu nas poza pole możliwego doświadczenia, są zwodnicze i bezpodstawne; lecz równocześnie poucza nas i o tej osobliwości, że rozum ludzki ma przy tem przyrodzoną skłonność do przekraczania tej granicy, że idee transcendentalne są mu tak przy-

rodzone, jak kategorye rozsądkowi, lubo z tą różnicą, że jak te prowadzą do prawdy, t. j. do zgodności pojęć naszych z przedmiotem, tak tamte powodują złudę tylko, lecz złudę nieuchronną, której zwodniczość ledwie można powstrzymać najostrzejszą krytyką.

Wszystko, co ma podstawę w przyrodzie sił naszych, musi być celowe i zgodne z należytem ich użyciem, jeśli tylko ustrzeżemy się pewnego nieporozumienia i potrafimy odnaleźć właściwy ich kierunek. A zatem idee transcendentalne będą miały wedle wszelkiego prawdopodobieństwa dobre, a więc immanentne zastosowanie, chociaż jeśli ich znaczenie źle się zrozumie, biorąc je za pojęcia o rzeczach rzeczywistych, mogą być w użyciu transcendentnemi i właśnie dlatego zwodniczemi. Bo nie idea sama w sobie, lecz tylko jej użycie może być co do całego możliwego doświadczenia albo przesięgającem (transcendentnem *[überfliegend]*), albo zasiedziałem (immanentnem *[einheimisch]*), stosownie do tego, czy ją skierujemy wprost na przedmiot rzekomo jej odpowiadający, czy też jeno do użytkowania z rozsądku wogóle pod względem przedmiotów, z któremi on ma do czynienia; a wszystkie błędy mrzonki[20] należy zawsze przypisywać brakowi rozwagi, nigdy zaś rozsądkowi lub rozumowi.

Rozum nigdy nie odnosi się wprost do przedmiotu, lecz tylko do rozsądku i za jego pośrednictwem do swego empirycznego zastosowania, nie tworzy więc wcale pojęć (o przedmiotach), lecz je porządkuje tylko i nadaje im tę jedność, jaką w conajwiększem rozszerzeniu swojem mieć mogą, t. j. w odniesieniu do całkowitości szeregów, na którą rozsądek zgoła nie patrzy, tylko na to powiązanie, mocą którego wszelakie szeregi warunków według pojęć powstają. Rozum ma właściwie za swój przedmiot tylko rozsądek i jego celowe urządzenie; a jak ten jednoczy za pomocą pojęć rozmai-

tość w przedmiocie, tak tamten ze swej strony jednoczy, za pomocą idej, rozmaitość w pojęciach, stawiając pewną zbiorową *[collective]* jedność za cel działań rozsądkowych, zajętych skądinąd tylko jednością rozdzielczą *[distributive]*.

Stąd utrzymuję: idee transcendentalne nigdy nie mają zastosowania ustawodawczego, tak żeby przez nie dawane bywały pojęcia o pewnych przedmiotach; a w razie, gdy się je tak rozumie, są one tylko pojęciami rozumkującemi (dyalektycznemi). Natomiast mają wyborne i nieuchronnie konieczne zastosowanie kierownicze, mianowicie zwracając rozsądek ku pewnemu celowi, wobec którego kierunkowe linie wszystkich jego prawideł zbiegają się w jednym punkcie, który lubo jest tylko ideą (*focus imaginarius* [=ognisko wymyślone]), t. j. punktem, z którego pojęcia rozsądkowe nie wychodzą rzeczywiście, ponieważ leży on całkowicie poza granicami możliwego doświadczenia, służy wszelako do tego, by im nadać jaknajwiększą jedność obok jaknajwiększego rozszerzenia. Wyłania się stąd wprawdzie omamienie, jakoby owe linie kierunkowe wychodziły z samego przedmiotu, leżącego poza polem empirycznem możliwego poznania (tak jak widać przedmioty za powierzchnią zwierciadła); lecz złudzenie to (któremu można nie dozwolić, żeby nas oszukiwało) jest przecież nieodzownie konieczne, jeżeli oprócz przedmiotów, stojących nam przed oczyma, zechcemy widzieć zarazem i te, co daleko stamtąd poza plecami leżą naszemi, t. j. jeżeli, w tym wypadku, zechcemy rozsądek nasz wyćwiczyć ponad wszelkie dane doświadczenie (część wszelkiego możliwego doświadczenia), a więc i do jaknajwiększego i najostateczniejszego rozszerzenia.

Obejrzawszy nasze poznania rozsądkowe w całym ich zakresie, przekonywamy się, że to, co rozum w tej mierze, zupełnie po swojemu rozporządza i do skutku doprowadzić się stara, jest czynnikiem sy-

stematycznym poznania, t. j. jego łącznością na podstawie jakiejś zasady. Ta jednia rozumowa każe się zawsze domyślać idei, mianowicie idei formy całostki poznania, wyprzedzającej określone poznanie części i zawierającej warunki określenia a priori dla każdej części—jej stanowiska i stosunku do reszty. Ta idea wymaga tedy zupełnej jedni poznania rozsądkowego, przez którą ono staje się nie jakiemś przypadkowem jeno zbiorowiskiem, lecz spójnym wedle praw koniecznych systematem. Właściwie nie można powiedzieć, iż idea ta jest pojęciem o przedmiocie, lecz tylko o nieprzerwanej jedni tych pojęć, o ile ta służy rozsądkowi za prawidło. Takie pojęcia rozumowe nie są poczerpnięte z przyrody; raczej rozpatrujemy przyrodę wedle tych idej i uważamy poznanie nasze za ułomne, dopóki z niemi nie jest zupełnie zgodne. Przyznaje się, że trudno znaleźć czystą ziemię, czystą wodę, czyste powietrze i t. d. A przecież potrzebuje się pojęć o tem (mających zatem, o ile się tyczy zupełnej czystości, źródło swe w rozumie tylko), aby należycie określić udział, jaki każda z tych rzeczy przyrodzonych ma w zjawisku; i tak sprowadza się wszystkie materye do ziem (niby samego brzemienia tylko), soli i jestestw palnych (jako do siły), wreszcie do wody i powietrza jako taczki (niby maszyn, za pomocą których tamte działają), aby według idei mechanizmu wyjaśnić wzajemne na siebie działania chemiczne materyj. Bo jakkolwiek w rzeczywistości tak się nie wyrażamy, to przecież nader łatwo wykryć taki wpływ rozumu na podziały przyrodoznawców.

Jeżeli rozum jest władzą wywodzenia szczegółu z ogółu, to albo ogół już sam w sobie jest pewny i dany, a wtedy potrzebną jest tylko rozwaga dla dokonania podciągnięcia, a szczegół określonym przez to zostaje w sposób konieczny. Nazwę to apodyktycznem użyciem rozumu. Albo też ogół przyjmujemy jeno problematycznie i jest on ideą tylko; szczegół

zaś jest pewny, lecz powszechność prawidła do takiego wyniku jest jeszcze zagadnieniem; więc wiele szczegółowych wypadków, będących pewnemi, wypróbowuje się wobec prawidła, czy z niego wypływają, a w razie, gdy to wygląda tak, iż wszystkie przytoczyć się dające szczegółowe wypadki z niego wynikają, wnioskujemy o powszechności prawidła, a z niego następnie o wszystkich wypadkach chociażby nie danych jako takie. Nazwę to hipotetycznem użyciem rozumu.

Hipotetyczne użytkowanie rozumu z idej wziętych za podstawę, jako pojęć problematycznych, jest właściwie nie ustawodawczem, to jest nie takiem, żeby przez nie, gdy się chce wydać sąd z całą ścisłością, wynikała prawdziwość powszechnego prawidła, przyjętego za hipotezę; bo jakże tu się dowiedzieć o wszystkich możliwych następstwach, które, wynikając z tejże samej przyjętej zasady, dowodzą jej powszechności? Jest ono tylko kierowniczem, by za jego pomocą, o ile to podobna, zaprowadzić jednię w szczegółowych poznaniach i przez to przybliżyć prawidło ku powszechności.

Hipotetyczne użycie rozumu tedy rozciąga się na systematyczną jednię poznań rozsądkowych; ta zaś jest kamieniem probierczym prawdziwości prawideł. Naodwrót jednia systematyczna (jako idea tylko) jest jeno zamierzoną *[projectirte]* jednią, którą samą w sobie uważać trzeba nie za daną, lecz tylko za zagadnienie. Służy zaś ona ku temu, by wynaleźć zasadę dla rozmaitego i szczegółowego użytkowania z rozsądku, i przez to rozciągnąć je co do takich nawet wypadków, które nie są dane, i uczynić je spójnem.

Widać atoli stąd to jeno, że jednia systematyczna czyli rozumowa jest logiczną zasadą rozmaitego poznania rozsądkowego, by tam, gdzie rozsądek sam przez się nie dochodzi do prawideł, dopomódz mu ideami, a zarazem nadać różnorodności jego pra-

widełł (systematyczną) zgodność według jakiejś zasady, a przez to i spójność, o ile tego dokonać można. Atoli, czy właściwość przedmiotów, czy też przyroda rozsądku, poznającego je jako takie, sama w sobie jest przeznaczona do jedni systematycznej, i czy jej można w pewnej mierze wymagać a priori, nawet bez względu na taki interes rozumu; a więc czy możnaby powiedzieć: wszystkie możliwe poznania rozsądkowe (wśród nich i empiryczne) mają jednię rozumową i ulegają wspólnym zasadom, z których pomimo swej różnorodności, dają się wyprowadzić: toby [rozwiązanie tego pytania] było transcendentalną zasadą rozumu, któraby systematyczną jednię uczyniła nie tylko podmiotowo i logicznie, jako metodę, lecz i przedmiotowo-konieczną.

Postaramy się to wyjaśnić za pomocą jednego wypadku zastosowania rozumowego. Do różnych rodzajów jedni według pojęć rozsądkowych należy także rodzaj przyczynowości substancyi, zwany siłą. Różne zjawiska tej samej substancyi na pierwszy rzut oka przedstawiają tyle niejednorodności, że początkowo przyjmować się musi tyleż prawie ich sił, ile się uwydatnia skutków, jako w umyśle ludzkim: wrażenie, świadomość, urojenie, wspomnienie, dowcip, zdolność rozróżniająca, przyjemność, żądza i t. d. Początkowo logiczna maksyma nakazuje tę różnorodność, o ile tylko da się, ścieśniać tym sposobem, że przez porównywanie wykrywa się utajoną tożsamość i roztrząsa, czy też urojenie, połączone ze świadomością, wspomnienie, dowcip, zdolność rozróżniająca nie jest bodaj rozsądkiem i rozumem. Idea siły zasadniczej *[Grundkraft]*, o której jednak logika wcale nie powiada, czy taka istnieje, jest conajmniej zagadnieniem systematycznego wyobrażania rozmaitości sił. Logiczna zasada rozumowa wymaga doprowadzenia tej jedni jak można najdalej, a im bardziej zjawiska jednej i drugiej siły okażą się identycznemi między sobą, tem prawdopodobniejszem się sta-

nie, że są one tylko różnemi uzewnętrznieniami tej samej siły, która (porównawczo) może się nazywać ich siłą zasadniczą. Podobnież postępuje się z innemi. Porównawcze siły zasadnicze potrzeba znowuż porównywać pomiędzy sobą, by zgodność ich odkrywając, przybliżyć je do jednej-jedynej źródłowej, t. j. bezwzględnej siły zasadniczej.

Ale ta jednia rozumowa jest tylko hipotetyczną. Nie utrzymujemy, iż taką istotnie napotkać się musi, lecz że jej na rzecz rozumu, mianowicie dla wzniesienia pewnych zasad, dla niektórych prawideł, jakich dostarczyć może doświadczenie, trzeba szukać, a jeśli się to powiedzie, zaprowadzić tym sposobem systematyczną jednię w poznaniu.

Pokazuje się atoli, bacząc na transcendentalne użycie rozsądku, że ta idea siły zasadniczej wogóle nie tylko jako zagadnienie przeznaczona jest do użytku hipotetycznego, lecz zapowiada realność przedmiotową, przez co systematyczna jednia wielu sił jednej substancyi staje się wymaganą i apodyktyczna zasada rozumowa ustanowioną. Bo, chociażeśmy nawet nie wypróbowali zgodności tych i owych sił, ba, choćby pomimo wszystkich prób, nie udało się nam jej odkryć; to utrzymujemy zgóry, że się ona odnajdzie; i to nie tylko, jak w przytoczonym wypadku, z powodu jedności substancyi, lecz tam nawet, gdzie się ich napotyka wiele, lubo w pewnym stopniu jednorodnych, jak w materyi wogóle, rozum przypuszcza zgóry systematyczną jednię rozmaitych sił, ponieważ szczegółowe prawa przyrody zależą od ogólniejszych, a szczędzenie zasad staje się nie tylko ekonomicznem prawidłem rozumu, lecz wewnętrznem prawem przyrody.

Istotnie nie podobna też pojąć, jakby mogła istnieć logiczna zasada jedni rozumowej prawideł, gdyby się nie przypuściło transcendentalnej, mocą której taką systematyczną jednię, jako przysługującą samymże przedmiotom, poczytujemy a priori za ko-

nieczną. Bo jakiem prawem rozum w logicznem użyciu może żądać, by rozmaitość sił, którą nam daje poznać przyroda, traktowano jako utajoną tylko jedność i wyprowadzano, ile się jeno da, z jakiejś siły zasadniczej, gdyby wolno mu było przyznać, że również możliwem jest, iż wszystkie siły są niejednorodne, a systematyczna jednia ich rodowodu nie jest zgodna z przyrodą? bo wtedy postępowałby właśnie wbrew swemu przeznaczeniu, stawiając sobie za cel ideę, całkiem sprzeczną z urządzeniem przyrody. A nie można też powiedzieć, że z przypadkowej właściwości przyrody wyprowadził tę jednię według zasad rozumu. Bo prawo rozumu poszukiwania jej jest konieczne, gdyż bez niego nie mielibyśmy zgoła rozumu, bez tego znowuż nie mielibyśmy spójnego użytkowania z rozsądku, a przy jego braku — żadnej dostatecznej cechy prawdy empirycznej; więc ze względu na to musimy systematyczną jednię przyrody zgóry uznać wręcz za przedmiotowo ważną i konieczną.

Znajdujemy też to transcendentalne założenie cudnym sposobem utajone w zasadach filozofów, choć go sami nie zawsze poznali lub przed samemi sobą przyznali. Że wszystka rozmaitość poszczególnych rzeczy nie wyklucza tożsamości gatunku; że niektóre gatunki trzeba rozważać tylko jako różnorakie określenia niewielu r o d z a j ó w, te zaś jako—wyższych jeszcze r o d ó w *[Geschlechter]* i t. d.; że zatem trzeba szukać pewnej systematycznej jedni wszystkich możliwych pojęć empirycznych, o ile można je wyprowadzić z wyższych i ogólniejszych; jest prawidłem szkolnem czyli zasadą logiczną, bez której nie możnaby zgoła użytkować z rozumu, ponieważ z ogółu o tyle jeno wnioskować możemy o szczególe, o ile weźmie się za podstawę ogólne własności rzeczy, od których zależą szczegółowe.

Że jednak i w przyrodzie napotyka się taka zgodność, przypuszczają to zgóry filozofowie w zna-

nym przepisie szkolnym, że początków („principiów“) nie należy mnożyć ponad potrzebę *(entia praeter necessitatem non esse multiplicanda)*. W tem powiedziano, że przyroda rzeczy sama dostarcza tworzywa do jedni rozumowej, a pozorna nieskończona różnorodność nie powinna powstrzymywać nas od domyślania się poza nią jedni we własnościach zasadniczych, z których można wyprowadzić rozmaitość mocą jedynie obfitszego określenia. Za tą jednią, chociaż jest ideą tylko, ubiegano się po wszystkie czasy tak żarliwie, że miano powód miarkowania raczej żądzy ku niej, aniżeli pobudzania jej. Było to już wiele, że kunstmistrze rozbioru potrafili wszystkie sole sprowadzić do dwu głównych rodzajów, kwaśnych i ługowych [alkalicznych]; próbują oni jeszcze i tę różnicę poczytywać jeno za odmianę *[Varietät]* czyli odmienny przejaw tegoż samego zasadniczego tworzywa *[Grundstoff]*. Różne rodzaje ziem (tworzywo kamieni, a nawet metali) starano się sprowadzić powoli do trzech, w końcu do dwóch; lecz niezadowoleni tem jeszcze, nie mogą się odjąć myśli, żeby poza temi odmianami nie przypuszczać jedynego tylko rodzaju, ba, wspólnego pierwiastku dla ziem i soli. Możnaby snadź mniemać, że to jeno ekonomiczny zabieg rozumu, by sobie, o ile to podobna, oszczędzić trudu, że to hipotetyczna próba, która, jeśli się powiedzie, nada tą jednią prawdopodobieństwo przypuszczonemu sposobowi objaśnienia. Atoli taki samolubny zamiar bardzo łatwo odróżnić od idei, wedle której każdy zgóry przypuszcza, iż ta rozumowa jednia odpowiada samejże przyrodzie, i że rozum nie żebrze tutaj, lecz rozkazuje, nie mogąc wszakże określić granic tej jedności.

Gdyby pomiędzy nastręczającemi się nam zjawiskami istniała tak wielka różnorodność, nie powiem co do formy (bo w tem mogłyby do siebie być podobne), lecz co do treści, t. j. rozmaitości jestestw bytujących, żeby najbystrzejszy nawet rozsądek ludz-

ki, nie zdołał przez porównywanie jednych z drugiemi odnaleźć najmniejszego podobieństwa (wypadek, który pomyśleć sobie wolno): toby prawo logiczne rodzajów zgoła się nie ukazało, ba, nie byłoby żadnego ogólnego pojęcia, a nawet rozsądku, gdyż ten z niemi tylko ma do czynienia. Logiczna zasada rodzajów tedy każe przypuszczać transcendentalną, jeśli ma być zastosowaną do przyrody (przez którą rozumiem tutaj jeno przedmioty, jakie nam zostały dane). Według niej też domyślamy się koniecznie jednorodności w rozmaitych szczegółach możliwego doświadczenia (lubo nie możemy jej stopnia określić a priori), gdyż bez niej niemożliwemi byłyby pojęcia empiryczne, a więc i doświadczenie.

Naprzeciw logicznej zasadzie rodzajów, wymagającej tożsamości, staje druga, mianowicie zasada gatunków, która żąda rozmaitości i różnorodności rzeczy, pomimo ich łącznej zgody w tym samym rodzaju, i zaleca rozsądkowi, ażeby nie mniej baczenia dawał na tę jak i na tamtą. Ta zasada (bystrości czyli zdolności wyróżniania) bardzo ogranicza lekkomyślność pierwszej (dowcipu), a rozum okazuje tutaj podwójny sporny w sobie interes, z jednej strony interes zakresu (ogólności) ze względu na rodzaje, z drugiej zaś—interes treści (określoności) ze względu na rozmaitość gatunków, gdyż rozsądek wprawdzie w pierwszym razie wiele myśli podciąga pod swoje pojęcia, ale w drugim tem więcej mieści w nich. Przejawia się to w bardzo różnym sposobie myślenia przyrodoznawców, z których jedni (przeważnie spekulatywni), jakby wrogowie niejednorodności, zmierzają wciąż do jedności rodzajów, drudzy zaś (przeważnie głowy empiryczne) starają się ustawicznie łupać przyrodę na tyle rozmaitych drobiazgów, że niemal przychodzi tracić nadzieję, by się jej zjawiska dało ocenić według zasad ogólnych.

Ten drugi sposób myślenia ma widocznie także za podstawę zasadę logiczną, zmierzającą do syste-

matycznej zupełności wszystkich poznań, kiedy poczynając od rodzaju zstępuję ku rozmaitym szczegółom, jakie się w niem mieszczą, i tym sposobem staram się nadać systematowi rozległość, jak w pierwszym razie, gdym wznosił się ku rodzajowi, nadawałem mu prostotę. Bo z zakresu pojęcia, oznaczającego rodzaj, tak samo jak z przestrzeni, którą materya zająć zdoła, nie można wymiarkować, jak daleko ciągnąć się daje ich dzielenie. Stąd każdy rodzaj wymaga różnych gatunków, a te—różnych podgatunków, a ponieważ niema wśród tychże żadnego, któryby znowuż nie miał swej dziedziny (zakresu, jako *conceptus communis);* więc rozum w całej swojej rozciągłości żąda, żeby nie poczytywać żadnego gatunku za najniższy sam w sobie, ponieważ, będąc przecież wciąż pojęciem, zawierającem to tylko, co jest wspólne różnym rzeczom, nie może też być on odniesionym zaraz do jakiejś jednostki, a zatem zawsze mieścić w sobie musi inne pojęcia, t. j. podgatunki. To prawo uszczególniania *[Gesetz der Specification]* możnaby tak wyrazić: *entium varietates non temere esse minuendas* [=nie należy lekkomyślnie umniejszać odmian jestestw].

Łatwo atoli spostrzedz, że i to prawo logiczne nie miałoby sensu i zastosowania, gdyby mu nie służyło za podstawę transcendentalne prawo uszczególniania, które nie żąda wprawdzie od rzeczy, mogących stać się naszemi przedmiotami, rzeczywistej nieskończoności pod względem różnych odmian, bo do tego nie daje wcale pochopu zasada logiczna, zastrzegająca jeno nieokreśloność logicznego zakresu ze względu na możliwy podział;—nakazuje wszakże rozsądkowi doszukiwać się pod każdym gatunkiem, nam się ukazującym, podgatunków, a w każdej odmianie—mniejszych odmian. Bo gdyby nie było pojęć niższych, toby nie było też i wyższych. Otóż rozsądek poznaje wszystko jeno mocą pojęć; a zatem, jak daleko tylko sięga w po-

dziale, nigdy nie dokonywa tego przez sam ogląd, lecz wciąż zawsze przez pojęcia niższe. Poznanie zjawisk w ich wyczerpującem określeniu (możliwem tylko przez rozsądek) wymaga nieustannie dokonywać się mającego uszczególniania pojęć i pochodu do coraz to dalszych nieuwzględnionych jeszcze odmian, na co w pojęciu gatunku, a jeszcze bardziej w pojęciu rodzaju, nie zważano.

A to prawo uszczególniania nie może też być wzięte z doświadczenia, gdyż ono nie zdoła dać tak daleko idących odkryć. Uszczególnianie empiryczne rychło się zatrzymuje w rozróżnianiu rozmaitości, jeśli niem nie kieruje uprzednio istniejące transcendentalne prawo uszczególniania, jako zasada rozumu, by go poszukiwał i domyślał się wciąż, nawet gdy się zmysłom nie objawia. Ze ziemie wchłaniające wilgoć [*absorbirende*] są jeszcze różnego gatunku (wapno i ziemie muryatyczne[61]), do odkrycia tego potrzeba było uprzedniego prawidła rozumu, nakazującego rozsądkowi obowiązkowo poszukiwać odmian, ponieważ zgóry uznawał przyrodę za tak obfitą, że się ich domyślał. Boć tylko zarówno przez przypuszczenie różnych odmian w przyrodzie mamy rozsądek, jak i pod warunkiem, iż jej przedmioty mają w sobie jednorodność, ponieważ właśnie rozmaitość tego, co można objąć w jednem pojęciu, stanowi o użytku tego pojęcia i zatrudnieniu rozsądku.

Rozum przygotowuje tedy dla rozsądku pole: 1) przez zasadę jednorodności rozmaitych szczegółów wśród wyższych rodzajów; 2) przez zasadę odmienności [*Varietät*] jednorodnych rzeczy wśród niższych gatunków; a by dopełnić systematycznej jedni, dodaje jeszcze 3) prawo pokrewieństwa [*Affinität*] wszystkich pojęć, orzekające o nieprzerwanem przechodzeniu od jednego gatunku do drugiego przez stopniowe narastanie odmian. Możemy je nazwać zasadami: jednorodności [*Homogenität*], uszczególnienia [*Specification*] i ciągłości [*Con-*

tinuität] form. Ostatnia zasada powstaje ze zjednoczenia dwu pierwszych, kiedy zarówno we wznoszeniu się ku wyższym rodzajom, jak w zstępowaniu do niższych gatunków dopełniło się systematycznej łączności w idei, gdyż wtedy wszystkie rozmaite szczegóły są ze sobą spokrewnione, przechodząc ogółem poprzez wszystkies topnie rozszerzonego określenia od jedynego naczelnego rodzaju.

Można sobie uzmysłowić tę systematyczną jednię pod trzema zasadami logicznemi w sposób następny. Każde pojęcie można uważać za punkt, który, jako stanowisko widza, ma swój widnokrąg, t. j. mnogość rzeczy, które z niego wyobrazić sobie można i jakby obejrzeć. W obrębie tego widnokręgu trzeba módz naznaczyć mnóstwo punktów w nieskończoność, z których każdy znowuż ma swój ciaśniejszy widnokrąg; to jest, każdy gatunek mieści w sobie podgatunki, wedle zasady uszczególniania, a widnokrąg logiczny składa się tylko z mniejszych widnokręgów (podgatunków), nie zaś z punktów, które nie mają żadnego zakresu (jednostki). Ale do rozmaitych widnokręgów, t. j. rodzajów, określonych tylomaż pojęciami, daje się w myśli nakreślić widnokrąg wspólny, z którego je ogląda się ogółem jako z punktu środkowego; a który jest wyższym rodzajem, aż nakoniec najwyższy rodzaj jest powszechnym i prawdziwym widnokręgiem, który określony zostaje ze stanowiska pojęcia najwyższego i obejmuje w sobie wszech-rozmaitość, jako rodzaje, gatunki i podgatunki.

Do tego najwyższego stanowiska prowadzi mię prawo jednorodności, do wszystkich niższych i ich największej odmienności prawo uszczególniania. Ale ponieważ tym sposobem w całym zakresie wszystkich możliwych pojęć niema próżni, a poza nim niczego napotkać niepodobna, więc z założenia owego powszechnego widnokręgu i z wyczerpującego jego podziału wypływa zasada: *non datur vacuum forma-*

rum, t. j. niema różnych pierwotnych i pierwszych rodzajów, któreby były jakby odosobnione i oddzielone od siebie (próżnym jakimś obszarem); lecz wszystkie rozmaite rodzaje są tylko oddziałami jedynego naczelnego i powszechnego rodzaju. A z tej zasady, której bezpośredni wynik: *datur continuum formarum*, t. j. wszystkie odmienności gatunków graniczą z sobą i nie pozwalają na przechodzenie w siebie za pomocą skoku, lecz tylko poprzez wszystkie mniejsze stopnie różnic, przez jakie od jednej do drugiej dostać się można; jednem słowem, niema wcale gatunków i podgatunków, któreby (w pojęciu rozumu) były sobie najbliższe, lecz wciąż są jeszcze możliwe gatunki pośrednie, których różnica od jednego i drugiego jest mniejsza niż ich różnica pomiędzy sobą.

Pierwsze prawo zatem chroni od wysforowania się w rozmaitość różnych pierwotnych rodzajów i zaleca jednorodność: drugie natomiast ogranicza znowuż tę skłonność do zgodności i nakazuje wyróżnianie podgatunków, zanim się ze swojem ogólnem pojęciem zwrócimy do jednostek. Trzecie jednoczy oba poprzednie, przepisując wobec największej rozmaitości jednorodność przez stopniowe przechodzenie od jednego gatunku do drugiego, co wskazuje jakieś pokrewieństwo różnych gałęzi, gdyż ogółem z jednego pnia wyrosły.

To logiczne prawo *continui specierum (formarum logicarum)* każe atoli przypuszczać, że istnieje prawo transcendentalne: (*lex continui in natura* [=prawo ciągłości w przyrodzie]), bez którego użycie rozsądku tylko w błądby zostało przez ów przepis wprowadzone, bo możeby obrało drogę wprost przeciwną przyrodzie. A więc prawo to musi polegać na powodach czystych transcendentalnych, nie zaś empirycznych. Bo w tym drugim razie przyszłoby później niż systemy; a ono-to właściwie dopiero wydało czynnik systematyczny w poznaniu przyrody. Poza temi prawami nie kryją się też snadź jakieś zamiary co

do próby z niemi, jako zakusami jeno, wykonać się mającej; lubo zaiste łączność ta, gdzie się iści, stanowi potężną podstawę do uważania hipotetycznie obmyślonej jedni za uzasadnioną; a więc i w tym także zamiarze zapewniają korzyść; lecz wyraźnie w nich widać, że oszczędność w przyczynach zasadniczych, rozmaitość skutków i wynikające stąd pokrewieństwo członów przyrody poczytują same w sobie za zgodne z rozumem i odpowiednie przyrodzie; zasady te więc mają w sobie zalety bezpośrednie, a nie tylko jako środki metodyczne.

Łatwo atoli spostrzedz, że ta ciągłość form jest ideą tylko, której całkiem odpowiedni przedmiot nie może być zgoła wskazany w doświadczeniu, n i e t y l k o dlatego, że gatuki w przyrodzie są rzeczywiście oddzielone, a stąd muszą tworzyć w sobie *quantum discretum*, i gdyby stopniowy rozwój w ich pokrewieństwie był nieprzerwany, musiałyby też mieścić w sobie prawdziwą nieskończoność członów pośrednich, zawartych w obrębie dwu danych gatunków, co jest niemożliwe;—l e c z t a k ż e i z powodu że z tego prawa wcale nie możemy zrobić określonego empirycznego użytku, gdyż przez nie nie zostaje wskazana by-najmniejsza cecha pokrewieństwa, wedle której i dopókąd mamy poszukiwać stopniowania jej odmienności, ale jedynie ogólny przepis, że powinniśmy go szukać.

Jeżeli teraz przełożymy przytoczone zasady co do ich porządku, by je uporządkować stosownie do u ż y c i a d o ś w i a d c z a l n e g o, to zasady systematycznej j e d n i tak się chyba przedstawią: r o z m a i t o ś ć, p o k r e w i e ń s t w o i j e d n o ś ć; każda z nich atoli wzięta jako idea w najwyższym stopniu swojej zupełności. Rozum każe się domyślać, że już są poznania rozsądkowe, które przedewszystkiem zastosowane zostają do doświadczenia, i poszukuje ich jedni według idej, rozciągających się daleko dalej, aniżeli sięgnąć może doświadczenie. Pokrewieństwo

rozmaitości, nienaruszoną pozostawiając jej odmienność, z zasady jedni, dotyczy nie tylko rzeczy, lecz o wiele więcej jeszcze—przymiotów i sił rzeczy. Stąd, jeżeli nam doświadczenie (nie sprawdzone jeszcze całkowicie) przedstawia bieg planet jako kołowy, a znajdujemy różnice, to domyślamy się ich w tem, co może według stałego prawa poprzez nieskończone stopnie pośrednie odmienić go na obieg od tamtych różniący się, t. j. ruchy planet, nie będące kołami, zbliżać się snadź będą do jego własności mniej lub więcej, i przypadną do elipsy. Komety okazują większą jeszcze odmienność w swych drogach, gdyż nie wracają nawet w kształcie kołowym (o ile sięga obserwacya); ale domyślamy się w nich biegu parabolicznego, spokrewnionego przecież z elipsą, i jeżeli długa oś tejże bardzo daleko się ciągnie, to nie możemy jej we wszystkich obserwacyach naszych wyróżnić od paraboli. Tak-to, wedle wskazówki owych zasad, dochodzimy do jedni rodzajów dróg tych w ich kształtach, a przez to znowuż dalej do jedni przyczyny wszystkich praw ruchu (ciążenia); a odtąd następnie rozciągamy zdobycze nasze i staramy się nawet wszystkie odmiany i pozorne odstąpienia od owych prawideł wyjaśnić z tejże zasady; w końcu nawet dodajemy więcej, niż doświadczenie kiedykolwiek może potwierdzić, myślimy wedle prawideł pokrewieństwa nawet o hiperbolicznych drogach komet, na których ciała te zupełnie opuszczają nasz świat słoneczny i wędrując od słońca do słońca, jednoczą w biegu swoim odleglejsze części ograniczonego dla nas systematu wszechświata, trzymanego w spójni tąż samą siłą poruszającą.

Co w tych zasadach jest godnem uwagi i co nas też wyłącznie zajmuje, to to, że wydają się transcendentalnemi i chociaż zawierają tylko idee dla przeprowadzenia użytkowania empirycznego z rozumu, w czem ono może postąpić jakby asymptotycznie[62] tylko, t. j. jedynie w przybliżeniu, nigdy nie mogąc

ich dosięgnąć; to przecież, jako syntetyczne zdania a priori, mają ważność przedmiotową, ale nieokreśloną, i służą za prawidło możliwego doświadczenia; a nawet rzeczywiście przy jego obrabianiu używa się ich, jako zasad heurystycznych, z powodzeniem, aczkolwiek niepodobna dokonać ich transcendentalnego wywodu, co, jak wyżej okazano, wobec idej nigdy nie jest możliwem.

W Analityce transcendentalnej wyróżniliśmy wśród zasad rozsądku dynamiczne, jako kierownicze jedynie zasady oglądu, od matematycznych, będących względem niego ustawodawczemi. Mimo to wspomniane prawa dynamiczne są bądźcobądź ustawodawczemi, względem doświadczenia, umożliwiając a priori pojęcia, bez których niema doświadczenia. Zasady czystego rozumu nie mogą natomiast nawet względem pojęć empirycznych być ustawodawczemi, gdyż niepodobna im dać wcale odpowiedniego schematu zmysłowości, więc nie mogą mieć żadnego przedmiotu *in concreto*. Jeżeli tedy zaniecham takiego empirycznego z nich, jako z zasad ustawodawczych, użytkowania, jakże im przecie zapewnię użytkowanie kierownicze a wraz z niem niejaką przedmiotową ważność, i jakie mieć ono może znaczenie?

Rozsądek stanowi dla rozumu przedmiot tak samo, jak zmysłowość dla rozsądku. Jednię wszystkich możliwych empirycznych działań rozsądkowych uczynić systematyczną--oto zajęcie rozumu, tak jak rozsądek za pomocą pojęć wiąże z sobą i poddaje prawom empirycznym rozmaite szczegóły zjawisk. Lecz działania rozsądkowe, bez schematów zmysłowości, są nieokreślone; tak też i jednia rozumowa nawet co do warunków, pod któremi, i co do stopnia, w jakim, rozsądek ma systematycznie połączyć swoje pojęcia, jest sama w sobie nieokreślona. Atoli, lubo dla nieprzerwanej systematycznej jedni wszystkich pojęć rozsądkowych niepodobna

w oglądzie odnaleźć żadnego schematu, to może i powinien być dany podobnik /*Analogon*/ takiego schematu, czem jest idea *maximum* podziału i zjednoczenia poznania rozsądkowego w jakiejś zasadzie. Bo największość i bezwzględna zupełność daje się pomyśleć określnie, gdyż odrzucamy wszystkie ścieśniające warunki, powodujące nieokreśloną rozmaitość. A więc idea rozumu jest podobnikiem schematu zmysłowości, z tą jednak różnicą, że zastosowanie pojęć rozsądkowych do schematu rozumu nie jest zarazem poznaniem samegoż przedmiotu (jak przy zastosowaniu kategoryj do ich schematów zmysłowych), lecz tylko prawidłem albo zasadą systematycznej jedni wszelkiego użytkowania z rozsądku. A ponieważ każda zasada, ustalająca a priori dla rozsądku nieprzerwaną jednię jego użycia, popłaca także, lubo pośrednio jeno, co do przedmiotu doświadczenia; więc zasady czystego rozumu będą miały również i ze względu na to przedmiotową realność, lecz nie w tej mierze, iżby coś tu określały, tylko aby wskazywały postępowanie, wedle którego empiryczne i określone doświadczalne użycie rozsądku może się ze sobą nawskroś zgadzać przez połączenie z zasadą nieprzerwanej jedni, o ile to tylko jest możliwe, i przez uzależnienie go od niej.

Wszystkie podmiotowe zasady, powzięte nie z właściwości przedmiotu, lecz z interesu rozumu, ze względu na jakąś możliwą doskonałość poznania przedmiotu tego, nazywam maksymami rozumu. I tak są maksymy rozumu spekulatywnego, polegające jedynie na jego interesie spekulatywnym, choćby się mogło wydawać, jakoby to były zasady przedmiotowe.

Gdy kierownicze jedynie zasady są uważane za ustawodawcze, to jako zasady przedmiotowe mogą być z sobą sporne; ale gdy się je poczytuje tylko za maksymy, to niema tu prawdziwego sporu, lecz tylko różny interes rozumu, powodujący rozdzielenie

[Trennung] sposobu myślenia. W istocie, rozum ma interes jednolity, a spór jego maksym jest tylko odmianą i wzajemnem ograniczaniem się metod, by interesowi temu uczynić zadość.

Tym sposobem u jednego rozumkowicza bierze górę interes rozmaitości (wedle zasady uszczegółniania), u drugiego zaś interes jedni (wedle zasady gromadzenia). Każdy z nich mniema, że sąd swój wziął z wniknięcia [*Einsicht*] w przedmiot, a przecież opiera go tylko na większem lub mniejszem przywiązaniu do jednej z dwu zasad, z których żadna nie polega na podstawach przedmiotowych, lecz jeno na interesie rozumu; lepiejby je tedy nazywać maksymami, a nie zasadami. Widząc, jak światli mężowie wiodą spór z sobą o charakterystykę ludzi, zwierząt lub roślin, a nawet ciał świata kopalnego, kiedy jedni np. przyjmują osobne i na pochodzeniu ugruntowane charaktery ludów, albo też stanowcze i dziedziczne różnice rodzin, ras i t. d.; drudzy przy tem się upierają, że przyroda w tej mierze utworzyła zupełnie jednakowe usposobienia, i że wszelka różnica zasadza się tylko na zewnętrznych okolicznościach:—to dość mi jeno wziąć pod rozwagę właściwość przedmiotu, by zrozumieć, że on dla obu zbyt głęboko jest ukryty, żeby mogli mówić z wniknięcia w przyrodę przedmiotu. Jest tu jedynie tylko dwojaki interes rozumowy, z którego ten jedną, a tamten drugą część bierze do serca, lub też tylko udaje, a stąd odmienność maksym o rozmaitości przyrody lub o jedności przyrody, dających się bardzo dobrze pogodzić; lecz dopóki są uważane za wniknięcia przedmiotowe, to nie tylko powodują spór, lecz i przeszkody, długo zawadzające prawdzie, aż się znajdzie środek pojednania spornego interesu i zadowolenia rozumu w tym względzie.

Tak samo jest i z utrzymywaniem lub obalaniem osławionego, puszczonego przez Leibnitza w obieg, a przez Bonneta[63] ślicznie przystrojonego prawa

nieprzerwanej drabiny stworzeń, co jest tylko rozwinięciem zasady pokrewieństwa opartej na interesie rozumu, gdyż obserwacya i wnikanie w urządzenie przyrody nie mogły go dostarczyć jako twierdzenia przedmiotowego. Szczeble takiej drabiny, jak je nam przedstawić może doświadczenie, są zbyt odległe od siebie, a nasze rzekomo małe różnice są w samej-że naturze zazwyczaj tak dużemi przepaściami, że nic zgoła, jako na podpatrywanie przyrody, nie można liczyć na takie obserwacye (zwłaszcza wobec tak wielkiej rozmaitości rzeczy, gdzie zawsze łatwo odnaleźć pewne podobieństwa i zbliżenia). Natomiast metoda poszukiwania ładu w przyrodzie, wedle takiej zasady, oraz maksyma uważania go za ugruntowany w przyrodzie wogóle, lubo bez określenia, gdzie i w jakiej mierze, jest bądźcobądź uprawnioną i przydatną zasadą kierowniczą rozumu, która atoli, jako taka, sięga znacznie dalej, niż żeby doświadczenie i obserwacya mogły iść z nią w parze: nic ona przecie nie określa, lecz wskazuje im tylko drogę do systematycznej jedności.

O celu ostatecznym przyrodzonej Dyalektyki rozumu ludzkiego.

Idee czystego rozumu nigdy nie mogą być same w sobie dyalektycznemi; nadużycie ich jeno musi sprawiać, że z nich wynika dla nas mamiąca złuda; są one nam bowiem narzucone przez przyrodę rozumu naszego, a ten najwyższy trybunał wszystkich praw i pretensyj spekulacyi naszej nie podobna, ażeby sam mieścił w sobie źródłowe zwodzenia i mamidła. Domyślać się więc wolno, że mają one dobre i celowe przeznaczenie w przyrodzonem usposobieniu rozumu naszego. Tłuszcza rozumkowiczów atoli wrzeszczy, jak zazwyczaj, o niedorzeczności i sprzecznościach i urąga zarządowi, nie zdolna wniknąć w jego najgłębsze zamiary, których dobroczyn-

nym wpływom winien zawdzięczać nawet własne zachowanie i tę uprawę [*Cultur*], co go uzdatniła do ganienia go i potępiania.

Nie można bezpiecznie posługiwać się żadnem apryorycznem pojęciem, nie dokonawszy jego wywodu transcendentalnego. Idee czystego rozumu nie pozwalają wprawdzie wcale na taki wywód, jak kategorye; ale jeśli mają posiadać, lubo nieokreśloną, lecz bodaj najmniejszą przedmiotową ważność, a nie wyobrażać czcze jeno rzeczy myślne *(entia rationis ratiocinantis);* to musi być bądźcobądź możliwym jakiś ich wywód, choćby wielce się oddalał od tego, jaki da się przedsięwziąć co do kategoryj. Jestto wykończenie krytycznego zadania rozumu czystego, i teraz się niem zajmiemy.

Wielka-to różnica, czy coś dane zostaje rozumowi mojemu jako przedmiot wręcz, czy też tylko jako przedmiot widei. W pierwszym wypadku pojęcia moje zmierzają do określenia przedmiotu; w drugim—jestto rzeczywiście schemat jeno, któremu bezpośrednio nie jest dodany żaden przedmiot, nawet bodaj w sposób hipotetyczny; ale który służy do tego tylko, żeby sobie wyobrazić inne przedmioty, przez odniesienie ich do tej idei, według jej systematycznej jedni, a zatem pośrednio. I tak powiadam: pojęcie najwyższej umysłowości jest ideą tylko, t. j. jego przedmiotowa realność nie na tem ma polegać, iż odnosi się wprost do jakiegoś przedmiotu (bo w takiem znaczeniu nie moglibyśmy usprawiedliwić jego przedmiotowej ważności), lecz jest ono tylko ułożonym wedle warunków największej jedni rozumowej schematem o pojęciu jakiejś rzeczy wogóle, służącem do tego jeno, by zachować jak największą systematyczną jednię w empirycznem użyciu rozumu naszego, niby wyprowadzając przedmiot doświadczenia z wymyślonego przedmiotu tej idei, jako jego powodu czyli przyczyny. Wtedy powiada się np. rzeczy tego świata trzeba tak rozpatrywać,

jakgdyby byt swój wzięły od najwyższej umysłowości. Tym sposobem idea jest właściwie pojęciem tylko poszukującem [*heuristischer*], nie zaś pokazującem [*ostensiver*] i daje do zrozumienia, nie jakim jest przedmiot, lecz jak mamy, pod jego przewodnictwem, szukać właściwości i powiązania z sobą przedmiotów doświadczenia wogóle. Jeżeli tylko można wykazać, że, chociaż trojakie idee transcendentalne (psychologiczna, kosmologiczna i teologiczna) nie dają się odnieść bezpośrednio do żadnego im odpowiadającego przedmiotu i jego określenia, jednak jako prawidło empirycznego użycia rozumu przez przyjęcie takiego przedmiotu w idei prowadzą do jedni systematycznej i rozszerzają wciąż poznanie doświadczalne, nigdy zaś nie mogą mu być przeciwne:—to jest konieczną maksymą rozumu, by według takich idej postępować. I to jest transcendentalnym wywodem wszystkich idej rozumu spekulatywnego, nie jako ustawodawczych zasad rozszerzenia poznania naszego do większej liczby przedmiotów, niż ich dać może doświadczenie, lecz jako kierowniczych zasad systematycznej jedni rozmaitości empirycznego poznania wogóle, które przez to we własnych granicach swoich więcej się ukrzepi i sprostuje, niżby się to stać mogło bez takich idej mocą tylko zużytkowania zasad rozsądkowych.

Postaram się uczynić to wyraźniejszem. Idąc za wymienionemi ideami, jako zasadami, chcemy popierwsze (w psychologii) wszystkie zjawiska, działania i wrażliwość umysłu naszego tak ze sobą powiązać wedle wskazówki doświadczenia wewnętrznego, jakby on był substancyą pojedyńczą, która z osobową tożsamością trwale (przynajmniej w ciągu życia) istnieje, gdy tymczasem jej stany, do których stany ciała należą tylko jako warunki zewnętrzne, nieustannie się zmieniają. Powtóre, winniśmy (w kosmologii) warunki zarówno wewnętrznych jak i zewnętrznych zjawisk przyrodzonych śledzić w ta-

kiem nigdzie zakończyć się nie dającem badaniu, jakby ono samo w sobie było nieskończonem i bez pierwszego czyli naczelnego członu; chociaż nie wolno nam z tego powodu, poza obrębem wszelkich zjawisk, odrzucać myślnych jeno pierwszych ich podstaw, nigdy ich przecież, ponieważ ich nie znamy, nie wplatając w łączność z objaśnieniami przyrodzonemi. Nakoniec i potrzecie winniśmy (co do teologii) wszystko, co tylko wiązać się może z możliwem doświadczeniem, tak roztrząsać, jakgdyby ono tworzyło bezwzględną, lecz nawskroś zależną i wciąż jeszcze w obrębie świata zmysłowego zawarunkowaną jednię: zarazem atoli jakoby ogół wszystkich zjawisk (sam świat zmysłowy) miał jedyny naczelny i wszechdostateczny powód poza swoim zakresem, mianowicie niejako samoistny, pierwotny i twórczy rozum, w odniesieniu do którego wszelkiem empirycznem użytkowaniem z naszego rozumu w jego największem rozszerzeniu tak kierujemy, jakgdyby saneż przedmioty wytrysły z owego prawzoru rozumu wszelkiego. To znaczy: nie z pojedyńczej myślącej substancyi wyprowadzać wewnętrzne zjawiska duszy, lecz te z siebie nawzajem według idei jestestwa pojedyńczego; nie z najwyższej umysłowości wyprowadzać porządek świata i jego jednię systematyczną, lecz z idei najmądrzejszej przyczyny wydobyć prawidło, wedle którego rozum przy powiązaniu przyczyn ze skutkami w świecie ma być najlepiej użyty dla własnego swego zaspokojenia.

Otóż niema bynajmniej przeszkody, żebyśmy te idee przyjęli nawet za przedmiotowe i upostaciowane [*hypostatisch*], z wyjątkiem jeno kosmologicznej, gdzie rozum potyka się o antynomię, jeżeli tak ją sobie chce wystawić (psychologiczna i teologiczna nie zawierają takich). Niema w nich bowiem sprzeczności; któżby więc mógł nam zaprzeć ich przedmiotową realność, gdy o ich możliwości wie równie mało, by ją zaprzeczyć, jak my, by ją stwierdzić?

Jednakże, ażeby coś przyjąć, nie dosyć jest, gdy przeciwko temu niema żadnej dodatniej [*positive*] przeszkody; i nie może nam być wolno jestestwa myślne, prześcigające wszystkie pojęcia nasze, lubo z żadnem z nich nie sprzeczne, wprowadać jedynie tylko na rzecz spekulatywnego rozumu, pragnącego wykończyć swe zadanie, jako przedmioty rzeczywiste i określone. A więc nie należy ich przyjmować samych w sobie, lecz tylko ma popłacać ich realność, jako schematu kierowiczej zasady jedni systematycznej wszelkiego poznania przyrody; zatem trzeba je brać za podstawę tylko jako podobniki [*Analoga*] rzeczy rzeczywistych, ale nie jako takie same w sobie. Z przedmiotu idei zdejmujemy warunki, które ograniczają nasze pojęcia rozsądkowe, lecz też zarazem jedynie czynią możliwem, że o jakiejbądź rzeczy zdołamy mieć określone pojęcie. I oto myślimy sobie jakieś Coś [*ein Etwas*], o czem żadnego nie mamy pojęcia, czem ono jest samo w sobie, ale czego stosunek do ogółu zjawisk wystawiamy sobie przecie podobnym [*analogisch*] do tego, jaki zachodzi pomiędzy samemi zjawiskami.

Przyjmując tedy takie idealne jestestwa, nie rozszerzamy właściwie naszego poznania poza przedmioty możliwego doświadczenia, lecz tylko jego empiryczną jednię za pomocą jedni systematycznej, do której daje nam schemat idea, ważna zatem nie jako zasada ustawodawcza, lecz tylko jako kierownicza. Bo że stwierdzamy odpowiadającą idei rzecz, jakieś Coś, czyli rzeczywiste jestestwo, to nie znaczy, iżbyśmy nasze poznanie rzeczy chcieli rozszerzyć transcendentalnemi pojęciami; gdyż to jestestwo bierze się za podstawę w idei tylko, a nie samo w sobie; zatem, aby tylko wyrazić jednię systematyczną, mającą nam służyć za kierownicę w empirycznem użytkowaniu z rozumu, nic o tem nie orzekając, jaką jest podstawa tej jedności, lub też wewnętrzna własność takiego jestestwa, na którem ona się opiera jako na przyczynie.

I tak transcendentalne i jedyne określone pojęcie, jakie nam daje spekulatywny rozum o Bogu, jest deistyczne w najściślejszem znaczeniu; t. j. rozum nie ręczy nawet za przedmiotową ważność takiego pojęcia, lecz tylko za ideę o Czemś, na czem wszelka empiryczna realność opiera swą najwyższą i konieczną jednię, i czego nie możemy sobie pomyśleć inaczej, jak według podobieństwa z rzeczywistą substancyą, któraby była wedle praw rozumowych przyczyną wszech rzeczy; o ile oczywiście zamierzamy wystawiać to sobie jako przedmiot odrębny, nie zaś, zadawalając się ideą tylko kierowniczej zasady rozumu, wolimy raczej odłożyć na bok wykończenie wszystkich warunków myślenia jako niedościgione dla rozsądku ludzkiego, co przecież nie da się pogodzić z zamiarem doskonałej systematycznej jedni w naszem poznawaniu, której żadnych przynajmniej obrębów rozum nie kładzie. Stąd pochodzi, że przyjmując jestestwo boże, nie mam wprawdzie najmniejszego pojęcia ani o wewnętrznej możliwości doskonałości jego najwyższej, ani o konieczności jego istnienia, lecz przecie mogę wtedy uczynić zadość wszystkim innym pytaniom, dotyczącym czynnika przypadkowego, i zdołam najzupełniej zaspokoić rozum co do odszukać się mającej największej jedni w jego empirycznem użyciu, choć nie co do samegoż tego założenia; a to dowodzi, że jego interes spekulatywny, a nie jego wiedza, uprawnia go do wychodzenia z punktu, tak oddalonego od jego dziedziny, ażeby stamtąd rozpatrywać jej przedmioty w zupełnej całości.

Tu się pokazuje atoli różnica w sposobie myślenia, wobec tegoż samego założenia, która jest dosyć subtelna, lecz niezmiernie doniosła w filozofii transcendentalnej. Mogę mieć powód dostateczny do przyjęcia czegoś względnie *(suppositio relativa)*, nie będąc uprawnionym do przyjęcia tego wręcz *(suppositio absoluta)*. To rozróżnienie jest potrzebne, gdzie

idzie tylko o zasadę kierowniczą, przez którą poznajemy wprawdzie konieczność samą w sobie, lecz nie jej źródło, i ku której przyjmujemy powód naczelny *[einen obersten Grund]* w tym jeno zamiarze, by tem określniej pomyśleć powszechność zasady, jeśli np. myślę sobie jakieś jestestwo jako istniejące, choć ono odpowiada samej tylko idei i to transcendentalnej. Bo wtedy nigdy nie mogę przyjąć istnienia tej rzeczy samego w sobie, ponieważ nie starczą ku temu pojęcia, mocą których mogę sobie pomyśleć określnie przedmiot jakikolwiek, a warunki przedmiotowej ważności pojęć moich wykluczone są przez samąż ideę. Pojęcia realności, substancyi, przyczynowości, nawet konieczności w istnieniu, poza tem, że umożliwiają empiryczne poznanie przedmiotu, nie mają żadnego zgoła znaczenia, któreby jakiś przedmiot określało. Można ich tedy użyć do wyjaśnienia możliwości rzeczy w świecie zmysłowym, lecz nie do wyjaśnienia możliwości samejże całostki świata, gdyż ten powód wyjaśniający musiałby być za obrębem świata, więc nie być przedmiotem możliwego doświadczenia. Otóż mogę jednak przyjąć takie niepojęte jestestwo, przedmiot idei tylko, względnie co do świata, chociaż nie samo w sobie. Bo jeżeli możliwie jaknajwiększemu empirycznemu użyciu mego rozumu służy za podstawę idea (systematyczno-zupełnej jedni, o której pomówię wnet dokładniej), nie mogąca sama w sobie nigdy zostać przedstawioną całkiem odpowiednio w doświadczeniu; chociaż jest konieczną nieodzownie, by jednię empiryczną przybliżyć do możliwie jaknajwyższego stopnia: to nie tylko będę uprawniony, lecz nawet zmuszony do zrealizowania tej idei, t. j. do stwierdzenia dla niej przedmiotu rzeczywistego, ale tylko jako czegoś wogóle, czego nie znam samego w sobie i czemu jedynie, jako podstawie wszelkiej jedni systematycznej, w odniesieniu do niej nadaję takie własności, jakie są analogiczne z pojęciami rozsądkowemi w użyciu em-

pirycznem. A więc według analogii realności w świecie, substancyj, przyczynowości i konieczności pomyślę sobie jestestwo, posiadające to wszystko w najwyższej doskonałości; a ponieważ idea ta opiera się tylko na moim rozumie, będę mógł sobie pomyśleć to jestestwo, jako rozum samoistny, który mocą idej największej harmonii i jedni jest przyczyną całostki świata; tak, że odrzucam wszystkie warunki ograniczające ideę, byleby tylko, pod opieką takiej pra-podstawy, umożliwić systematyczną jednię rozmaitości w całostce świata, a za jej pośrednictwem możliwie jaknajwiększe empiryczne użytkowanie z rozumu, patrząc na wszystkie połączenia tak, jakby one były rozporządzeniami najwyższego rozumu, którego nasz jest słabą kopią. Myślę wtedy o tem najwyższem jestestwie mocą samych pojęć, mających zastosowanie właściwie tylko w świecie zmysłowym; ale ponieważ i owo transcendentalne założenie służy mi jedynie do użytku względnego, mianowicie że stanowić ma podścielisko jaknajwiększej jedni doświadczalnej, więc wolno mi jestestwo, które wyróżniam od świata, bardzo dobrze pomyśleć sobie za pomocą własności, należących jedynie do świata zmysłowego. Bo nie wymagam bynajmniej i nie mam też prawa wymagać poznania przedmiotu tego mojej idei takim, jakim jest sam w sobie, gdyż nie posiadam żadnych po temu pojęć, a nawet pojęcie realności, substancyi, przyczynowości, ba, konieczności w istnieniu tracą wszelkie znaczenie i są próżnemi rubrykami na pojęcia, bez żadnej treści, jeżeli się z niemi ośmielam wyjść poza pole zmysłów. Obmyślam sobie jeno stosunek nieznanego mi zgoła jestestwa do jaknajwiększej systematycznej jedni całostki świata, byleby je tylko uczynić schematem kierowniczej zasady możliwie największego empirycznego użytkowania z mego rozumu.

Otóż rzucając okiem na transcendentalny przedmiot idei naszej, widzimy, że nie możemy przyjąć

jego rzeczywistości samej w sobie według pojęć o realności, substancyi, przyczynowości i t. d., gdyż pojęcia te najmniejszego nie mają zastosowania w tem, co jest całkiem różne od świata zmysłów. A więc przypuszczenie rozumu co do najwyższego jestestwa, jako przyczyny naczelnej, jest tylko względne, pomyślane na rzecz systematycznej jedni świata zmysłowego; i jest jeno jakiemś czemś w idei, o czem nie mamy żadnego pojęcia, czem jest samo w sobie. Tem się też tłomaczy, czemu w odniesieniu do tego, co jest dane zmysłom, jako istniejące, potrzebujemy wprawdzie idei pra-jestestwa koniecznego samego w sobie, nigdy jednak nie możemy mieć najmniejszego pojęcia o niem w jego bezwzględnej konieczności.

Teraz dopiero możemy wyraźnie postawić przed oczyma wynik całej Dyalektyki transcendentalnej i dokładnie określić ostateczny zamiar idej czystego rozumu, które jedynie wskutek nieporozumienia i nieoględności stają się dyalektycznemi. Czysty rozum istotnie zajmuje się wyłącznie tylko samym sobą i nie może też mieć żadnego innego zajęcia, gdyż dane mu są nie przedmioty dla jedni pojęcia doświadczalnego, lecz poznania rozsądkowe dla jedni pojęcia rozumowego, t. j. łączności w jakiejś zasadzie. Jednia rozumowa jest jednią systemu, a ta jednia systematyczna służy rozumowi nie przedmiotowo za jakąś zasadę do rozciągnięcia jej na przedmioty, lecz podmiotowo jako maksyma, by ją rozciągnąć na wszelkie możliwe empiryczne poznawanie przedmiotów. Mimo to systematyczna łączność, jaką nadać może rozum empirycznemu użyciu rozsądku nie tylko dopomaga do jego rozszerzenia, lecz nadto zabezpiecza zarazem jego słuszność; a zasada takiej systematycznej jedności jest także przedmiotową, lubo w sposób nieokreślony *(principium vagum)*, nie jako zasada ustawodawcza, by coś określić ze względu na jej bezpośredni przedmiot, lecz by jako kierownicza je-

no zasada i maksyma, posunąć i umocnić w nieskończoność (nieokreśloność) empiryczne użytkowanie z rozumu, przez otwarcie nowych dróg, nieznanych rozsądkowi, nie przeciwiąc się przytem bynajmniej prawom użytkowania empirycznego.

Rozum atoli nie może pomyśleć tej systematycznej jedni inaczej, jak dając równocześnie idei swojej jakiś przedmiot, który przez żadne doświadczenie nie może zostać dany, gdyż doświadczenie nigdy nie dostarcza przykładu doskonałej systematycznej jedni. To jestestwo rozumowe *(ens rationis ratiocinatae)* jest zaiste ideą tylko i dlatego nie zostaje przyjęte wręcz i samo w sobie jako coś rzeczywistego, lecz bierze się je za podstawę tylko problematycznie (gdyż go nie zdołamy dosięgnąć mocą żadnych pojęć rozsądkowych), by na wszelkie powiązanie rzeczy świata zmysłowego tak patrzeć, jakgdyby ono w tem jestestwie rozumowem miały swój powód, lecz tylko w tym zamiarze, aby na tem oprzeć systematyczną jednię, która niezbędną jest dla rozumu, a dla empirycznego poznania rozsądkowego ze wszech miar korzystną, a w żadnym razie nigdy zawadzać nie może.

Przekręca się natychmiast znaczenie tej idei, gdy się ją uważa za stwierdzenie, albo za przypuszczenie bodaj rzeczy rzeczywistej, którejby się zamierzało przypisać powód systematycznego układu świata; raczej wcale tego nie rozstrzygamy, jaką ma sam w sobie właściwość ten jego powód wymykający się pojęciom naszym i bierzemy ideę tylko za punkt widzenia, z którego jedynie i wyłącznie można rozwinąć ową jednię, dla rozumu tak istotną a dla rozsądku tak zbawienną; krótko mówiąc: ta rzecz transcendentalna jest tylko schematem owej kierowniczej zasady, mocą której rozum, o ile go stać, rozciąga na całe doświadczenie jednię systematyczną.

Pierwszym przedmiotem takiej idei jestem ja sam, rozważany jeno jako przyroda myśląca (dusza). Chcąc odnaleźć własności, z jakiemi myślące jeste-

stwo samo w sobie istnieje, muszę spytać doświadczenia, i ze wszystkich kategoryj nie mogę ani jednej zastosować do tego przedmiotu, o ile ich schemat nie jest dany w oglądzie zmysłowym. Przez to jednak nigdy nie docieram do systematycznej jedni wszystkich zjawisk zmysłu wewnętrznego. Zamiast więc pojęcia doświadczalnego (o tem, czem jest dusza rzeczywiście), nie mogącego nas daleko zaprowadzić, rozum bierze pojęcie empirycznej jedni wszelkiego myślenia, i pomyślawszy sobie tę jednię jako bezwarunkową i pierwotną, robi z niego pojęcie rozumowe (ideę) o substancyi pojedyńczej, która sama w sobie niezmienna (osobowo identyczna), ma obcowanie z innemi rzeczywistemi rzeczami pozewnątrz niej; jednem słowem: ideę o pojedyńczej samoistnej umysłowości. Przytem atoli nie ma nic innego przed oczyma prócz zasad systematycznej jedni w wyjaśnianiu zjawisk duszy, mianowicie: żeby wszystkie określenia, jako zawarte w jednym-jedynym podmiocie, wszystkie siły, o ile tylko można, jako pochodzące od jednej-jedynej siły głównej, wszelką zmianę kolejną jako należącą do stanów tegoż samego trwałego jestestwa rozpatrywać, a wszystkie zjawiska w przestrzeni jako od działań myślenia całkiem różne przedstawiać. Owa pojedyńczość substancyi i t. d. miała być tylko schematem do tej kierowniczej zasady, i nie przypuszcza się zgóry, jakoby była rzeczywistym powodem własności duszy. Bo te mogą też polegać na całkiem innych powodach, których wcale nie znamy; tak samo jak nie moglibyśmy poznać właściwie duszy samej w sobie mocą owych przyjętych orzeczeń, choćbyśmy chcieli je wręcz jej przypisać, gdyż one wytwarzają ideę tylko, której zgoła nie możemy wyobrazić sobie *in concreto*. Z takiej psychologicznej idei może zaiste wyniknąć korzyść jeno, jeśli tylko strzedz się będziemy, by jej nie uważać za coś więcej niż za ideę, t. j. przyznawać jej ważność względnie jedynie do

systematycznego użytkowania z rozumu co do zjawisk duszy naszej. Bo wtedy żadne empiryczne prawa zjawisk cielesnych, będące całkiem innego rodzaju, nie mieszają się do wyjaśnień tego, co należy jeno do zmysłu wewnętrznego; wtedy nie dopuszczają się żadne wietrzne hipotezy o płodzeniu, niszczeniu i odradzaniu się *[Palingenesie]* dusz i t. d.; i tym sposobem rozważanie tego przedmiotu zmysłu wewnętrznego podejmie się zupełnie czysto, bez przymieszki niejednorodnych własności; a prócz tego badanie rozumowe skieruje się ku temu, by powody wyjaśniające w tym podmiocie sprowadzić, o ile to podobna, do jedynej zasady; co wszystko dokonanem zostaje najlepiej, a nawet jedynie i wyłącznie przez taki schemat, jakgdyby on był jestestwem rzeczywistem. To też idea psychologiczna nie może znaczyć nic innego tylko schemat pojęcia kierowniczego. Bo gdybym chciał jeno zapytać, czy też dusza sama w sobie nie jest przyrody duchowej, to pytanie takie nie miałoby żadnego sensu. Przez to pojęcie odrzucam nie tylko przyrodę cielesną, lecz wogóle wszelką przyrodę, t. j. wszelkie orzeczenia jakiegokolwiek możliwego doświadczenia, więc wszelkie warunki pomyślenia sobie jakiegoś przedmiotu do takiego pojęcia; a to przecież jedynie i wyłącznie sprawia, że się mówi, iż ma sens jakiś.

Drugą kierowniczą ideą spekulatywnego jeno rozumu jest pojęcie świata wogóle. Bo przyroda jest właściwie jedynym tylko danym przedmiotem, co do którego rozum potrzebuje zasad kierowniczych. Przyroda ta jest dwojaka, albo myśląca, albo cielesna. Ale dla tej drugiej, by ją sobie pomyśleć pod względem jej wewnętrznej możliwości, t. j. by określić zastosowanie do niej kategoryj, nie potrzebujemy wcale idei, t. j. wyobrażenia przekraczającego doświadczenie; nie jest też co do niej żadna możliwą, gdyż kieruje nami w niej jeno zmysłowy ogląd; nie tak jak w psychologicznem pojęciu głównem (Ja), zawie-

rającem a priori pewną formę myślenia, mianowicie jego jednię. A zatem dla czystego rozumu pozostaje nam tylko przyroda wogóle i zupełność warunków w niej według jakiejś zasady. Bezwzględna całkowitość szeregów warunków tych, w rodowodzie ich członów, jest ideą, która w empirycznem użyciu rozumu nigdy wprawdzie nie może całkowicie się ukazać, służy jednak za prawidło, jak mamy ze względu na nią postępować, mianowicie w wyjaśnianiu danych zjawisk (w odwrocie lub wstępowaniu) tak, jakgdyby szereg był sam w sobie nieskończony, t. j. *in indefinitum;* tam zaś gdzie sam rozum uważamy za przyczynę określającą (w wolności), więc wobec zasad praktycznych, jakgdybyśmy mieli przed sobą nie przedmiot zmysłów, lecz czystego rozsądku, gdzie warunki mogą być umieszczone już nie w szeregu zjawisk, lecz pozewnątrz nich, a szereg stanów można tak rozpatrywać, jakgdyby poczynał się wręcz (mocą przyczyny myślnej); a to wszystko dowodzi, że idee kosmologiczne będąc tylko zasadami kierowniczemi, dalekiemi są od tego, by, jako niby ustawodawcze, stwierdzały rzeczywistą całkowitość takich szeregów. Reszty poszukać można na swojem miejscu pod Antynomią czystego rozumu.

Trzecią ideą czystego rozumu, zawierającą względne jeno przypuszczenie jestestwa jako jedynej i wszechdostatecznej przyczyny wszystkich szeregów kosmologicznych, jest pojęcie rozumowe o Bogu. Nie mamy najmniejszej podstawy do przyjęcia przedmiotu tej idei wręcz (przypuszczania go jako samego w sobie); bo co nas może ku temu uzdolnić, lub przynajmniej uprawnić choćby, byśmy wierzyli w jestestwo o najwyższej doskonałości i z przyrody swojej wręcz konieczne, z samego jeno pojęcia o niem, lub uznawali za istniejące samo w sobie, gdyby nie świat, w odniesieniu do którego przypuszczenie to jedynie może być koniecznem. I tu jasno się okazuje, że idea tegoż jak wszystkie idee

spekulatywne, nic innego wypowiedzieć nie chciała, tylko, że rozum nakazuje wszelkie powiązania świata rozważać według zasad systematycznej jedni, jakgdyby one ogółem wypłynęły z jednego-jedynego wszystko obejmującego jestestwa, jako naczelnej i wszechdostatecznej przyczyny. Z tego widać, że rozum przytem nie może mieć nic innego na względzie jak tylko swoje formalne prawidło w rozszerzeniu swego zastosowania empiryczego, nigdy zaś— rozszerzenia poza wszelkie granice zastosowania empirycznego; że zatem pod tą ideą nie ukrywa się wcale jakaś zasada ustawodawcza jej zastosowania, zwróconego ku możliwemu doświadczeniu.

Najwyższą jednią formalną, polegającą wyłącznie na pojęciach rozumowych, jest celowa jednia rzeczy, a spekulatywny interes rozumu wymaga koniecznie, by wszelki ład w świecie tak rozpatrywać, jakgdyby wypływał z zamiaru rozumu najwyższego. Zasada taka otwiera mianowicie rozumowi naszemu w jego zastosowaniu do pola doświadczeń zupełnie nowe widoki powiązania rzeczy świata według praw teleologicznych i dotarcia przez to do ich jaknajwiększej systematycznej jedni. Przypuszczenie naczelnej umysłowości, jako jedynej przyczyny całostki świata, lecz tylko snadź w idei, może tedy rozumowi być zawsze pożytecznem, nigdy zaś nie zaszkodzi. Bo jeżeli ze względu na kształt ziemi (okrągły, ale nieco spłaszczony),* gór i mórz i t. d.

* Zalcta, wynikła z kulistego kształtu ziemi, jest dosyć znana; lecz niewielu wie, że jej spłaszczenie [przy biegunach] jako sferoidy, przeszkadza właśnie temu, żeby wyniosłości lądu stałego albo też mniejszych, może trzęsieniem ziemi wyrzuconych gór, nie przesuwały, ciągle i w niebardzo długim czasie znacznie, osi ziemi, gdyby wydęcie ziemi pod równikiem *[unter der Linie]* nie było tak potężną górą, że napór żadnej innej góry nigdy jej nie może dostrzegalnie z jej położenia wysadzić ze względu na oś. A jednak bez wahania się objaśniają to tak mądre urządzenie, powołując się na równowagę płynnej niegdyś masy ziemi.

przyjmiemy same mądre zamiary jakiegoś twórcy, to na tej drodze możem zrobić mnóstwo odkryć. Jeśli przy tem przypuszczeniu wytrwamy jako przy zasadzie kierowniczej tylko, to nawet taki błąd nic nam nie zaszkodzi. Bo stąd nic więcej bądźcobądź nie może wyniknąć, tylko że tam, gdzieśmy oczekiwali łączności teleologicznej *(nexus finalis)*, napotka się jeno mechaniczna czy fizyczna *(nexus effectivus)*, przez co w takim razie nie otrzymamy jakiejś jedni więcej, lecz nie popsujemy jedni rozumowej w jej empirycznem zastosowaniu. Ale nawet to przekreślenie nie może dotknąć samegoż prawa co do ogólnego i teleologicznego zamiaru wogóle. Bo chociaż można rozczłonkowywaczowi wykazać błąd, jeśli jakiś członek ciała zwierzęcego odnosi do jakiegoś celu, o którym wyraźnie dowieść da się, iż stamtąd nie wynika: to przecież zgoła niepodobna w pewnym wypadku przekonać, iż jakieś urządzenie przyrody, jakiekolwiek byłoby, żadnego nie ma celu. Stąd też fizyologia (lekarska) rozszerza swoją bardzo ograniczoną empiryczną znajomość celów w budowie członków ciała organicznego na mocy zasady, podanej tylko przez czysty rozum, tak daleko, że nader śmiało, a zarazem za zgodą wszystkich rozsądnych, przyjmuje się w niej, iż wszystko w zwierzęciu ma swój użytek i dobry zamiar. Przypuszczenie to, gdyby miało być ustawodawczem, idzie daleko dalej, niż nas może uprawnić obserwacya dotychczasowa; z czego należy wnieść, że jest ona tylko zasadą kierowniczą rozumu, by dotrzeć do najwyższej systematycznej jedni za pośrednictwem idei przyczynowości celowej w naczelnej przyczynie świata, jakgdyby ta, jako najwyższa umysłowość, była przyczyną wszystkiego wedle najmędrszego zamiaru.

Jeżeli jednak uchyliny się od tego zacieśnienia idei do kierowniczego tylko użycia, to rozum wielorako w błąd popadnie, gdyż opuści wtedy grunt doświadczalny, który musi przecież zawierać wska-

źniki jego pochodu, i przerzuci się poza niego ku temu, co niepojęte i niezbadalne, a na tej wyżynie z konieczności dostanie zawrotu, bo się na tem stanowisku ujrzy całkowicie odciętym od wszelkiego zastosowania, zgodnego z doświadczeniem.

Pierwszym błędem, wynikającym stąd, że idei najwyższego jestestwa używa się nie tylko kierowniczo, lecz także (sprzecznie z przyrodą idei) ustawodawczo, jest ospalstwo rozumu *(ignava ratio)*.* Tak można nazwać każdą zasadę, sprawiającą, że swoje badanie przyrody gdziekolwiekbądź uważamy za wręcz ukończone, i rozum tedy udaje się na spoczynek, jakgdyby w zupełności dokonał swego zadania. Stąd nawet idea psychologiczna, jeśli użytą zostanie jako zasada ustawodawcza do wyjaśnienia zjawisk duszy naszej; a potem i do rozszerzenia poznania naszego względem tego podmiotu jeszcze poza wszelkiem doświadczeniem (stanu duszy po śmierci), to choć bardzo dogadza rozumowi, lecz też psuje i niszczy wszelkie przyrodzone jego użycie wedle wskazówki doświadczenia. I tak spirytualista dogmatyczny jedność osoby, trwającą niezmiennie poprzez wszelkie kolejne zmiany stanów, objaśnia jednością myślącej substancyi, którą dostrzega jakoby bezpośrednio w jaźni; interes, jaki budzą w nas rzeczy, mające się dziać dopiero po naszej śmierci—świadomością niematerialnej przyrody naszego myślącego podmiotu i t. d.—i wyrzeka się wszelkiego przyrodniczego badania przyczyny tych naszych zjawisk wewnętrznych z fizycznych podstaw wyjaśniających, omijając jakgdyby ukazem transcendentnego rozumu immanentne źródła

* Tak nazwali starożytni dyalektycy zdradnik [sofiznat], w ten sposób brzmiący: Jeżeli los przeznaczył ci, że z tej choroby wyzdrowiejesz, to tak się stanie, czy wezwiesz lekarza czy też nie. Cyceron powiada, że ten sposób wnioskowania stąd ma swą nazwę, że jeżeli się za nim pójdzie, to nie będzie już zgoła zastosowania rozumu w życiu. To jest powodem, że sofistyczne dowodzenie czystego rozumu tą samą nazwą oznaczam.

poznania doświadczalnego, na rzecz swojej wygody, lecz z utratą wszelkiego wniknięcia w sprawę. Jeszcze wyraźniej wpada w oczy to niekorzystne następstwo wobec dogmatyzmu naszej idei o najwyższej umysłowości i błędnie na tem opartego teologicznego systemu przyrody (fizykoteologii). Bo tu wszystkie cele, ukazujące się w przyrodzie, częstokroć przez nas samych tylko tem uczynione, do tego jeno służą, by nam wielce ulżyć w zbadaniu przyczyn, mianowicie byśmy zamiast ich poszukiwać w ogólnych prawach mechanizmu materyi, powoływali się wprost na niezbadane zrządzenie najwyższej mądrości i uważali wysiłek rozumu za skończony wtedy, gdy się wyrzekamy jego użycia, które nigdzie przecież indziej nie znajdzie nici przewodniej tylko tam, gdzie mu ją wręczy porządek przyrody i szereg przemian według ich praw wewnętrznych i powszechnych. Można błędu tego uniknąć, jeśli nie tylko niektóre rzeczy przyrodzone, jak np. podział lądu stałego, jego budowę, właściwość i położenie gór, lub też tylko organizacye w królestwie roślinnem i zwierzęcem rozważamy ze stanowiska celów, lecz tę systematyczną jednię przyrody, w odniesieniu do idei umysłowości najwyższej, czynimy całkiem powszechną. Bo wtedy bierzemy za podstawę celowość wedle powszechnych praw przyrody, z pod których żadne osobne urządzenie nie jest wyjęte, lecz tylko mniej lub więcej widocznie dla nas niemi się cechuje; i mamy zasadę kierowniczą systematycznej jedni teleologicznego powiązania, której atoli nie określamy zgóry, lecz zamierzamy tylko, spodziewając się jej, śledzić fizyczno-mechaniczne powiązanie według praw powszechnych. Tak jeno bowiem zasada celowej jedności może użytkowanie z rozumu co do doświadczenia wciąż rozszerzać, nie czyniąc mu uszczerbku w żadnym razie.

Drugim błędem, wynikającym z mylnego rozumienia wspomnianej zasady jedni systematycznej, jest

opaczność rozumu *(perversa ratio, ὕστερον πρότερον rationis)*. Idea jedni systematycznej miała do tego jeno służyć, by jako zasada kierownicza poszukiwać tej jedni w połączeniu rzeczy wedle powszechnych praw przyrody, i o ile się coś z niej napotka na drodze empirycznej, o tyle też tylko wierzyć, że się zbliżyliśmy do zupełności jej zastosowania, chociaż nie osiągniemy jej nigdy. Zamiast tego odwraca się rzecz naopak i zaczyna się od tego, że się bierze za podstawę rzeczywistość zasady jedni celowej jakby upostaciowaną, określa się pojęcie takiej najwyższej umysłowości, gdy całkowicie jest nie-do-zbadania, antropomorficznie, i narzuca się tedy przyrodzie cele gwałtownie i po dyktatorsku, zamiast ich szukać, jak słuszna, na drodze fizycznego badania; tak, że nie tylko teleologia, która na to jeno służyć miała, by uzupełnić jednię przyrodzoną wedle praw powszechnych, teraz ku temu raczej zmierza, by ją usunąć: lecz nadto sam rozum chybia swego celu, by mianowicie wedle niego z przyrody dowieść istnienia takiej rozumnej *[intelligenten]* naczelnej przyczyny. Bo jeżeli nie można przypuścić najwyższej celowości w przyrodzie a priori, t. j. jako należącej do jej istoty, to jakże chcemy mieć uprawnienie ku szukaniu jej i po jej drabinie zbliżeniu się do najwyższej doskonałości twórcy, jako doskonałości wręcz koniecznej, a więc dającej się poznać a priori? Zasada kierownicza wymaga przypuszczenia systematycznej jedni jako jedni przyrodzonej, którą nie tylko empirycznie poznajemy, lecz przyjmujemy, lubo jeszcze nieokreślnie, a priori, jako wypływającą wręcz, zatem z istoty rzeczy. Atoli, jeśli wprzód wezmę za podstawę najwyższe porządkujące jestestwo, to jednia przyrodzona zostanie istotnie usuniętą. Bo ona jest przyrodzie rzeczy zupełnie obca i przypadkowa, i nie można też jej poznać z powszechnych praw tejże. Stąd wynika koło błędne w dowodzeniu, bo się to zgóry przyjmuje, co miało być właściwie udowodnionem.

Kierowniczą zasadę systematycznej jedni przyrody brać za ustawodawczą i to, co w idei tylko położono za podstawę jednozgodnego użytkowania z rozumu, przyjmować upostaciowanym trybem za przyczynę, znaczy to jedynie gmatwać rozum. Badanie przyrodnicze w pochodzie swoim trzyma się łańcucha przyczyn przyrodzonych wedle ich praw powszechnych, zmierzając wprawdzie ku idei twórcy, lecz nie po to, by celowość, śledzoną przez siebie wszędy, z niego wyprowadzać, lecz by z tej celowości, poszukiwanej w istocie rzeczy przyrodzonych, poznać jego istnienie, o ile podobna, także w istocie wszystkich rzeczy wogóle, więc jako wręcz konieczne. Czy się to ostatnie powiedzie czy nie, idea zawsze pozostanie słuszną, a tak samo i jej zastosowanie, jeśli się je zacieśni do warunków zasady kierowniczej jeno.

Zupełna celowa jednia jest doskonałością (wręcz rozpatrywaną). Jeżeli jej nie znajdujemy w istocie rzeczy, stanowiących cały przedmiot doświadczenia, t. j. wszelkiego naszego przedmiotowo-ważnego poznania, więc w powszechnych i koniecznych prawach przyrody; to jakże chcemy wnioskować stąd właśnie o idei doskonałości najwyższej i wręcz koniecznej, pra-jestestwa, będącego źródłem wszelkiej przyczynowości? Jaknajwiększa systematyczna, więc też i celowa jednia jest szkołą a nawet podwaliną możliwości jaknajwiększego użytkowania z rozumu ludzkiego. Jej idea jest więc nierozłącznie związana z istotą naszego rozumu. Taż sama idea jest tedy dla nas prawodawczą, zatem bardzo to naturalnem, że się przyjmuje odpowiadający jej prawodawczy rozum *(intellectus archetypus* [= umysłowość pra-wzór]), z którego wyprowadzać wypadnie wszelką systematyczną jednię przyrody, jako przedmiotu rozumu naszego.

Z okoliczności antynomii czystego rozumu powiedzieliśmy, że wszystkie pytania, przezeń zadawane, muszą wręcz być takiemi, na które odpowiedzieć

można, i że wymawianie się obrębami poznania naszego, równie nieuniknione jak słuszne w wielu zagadnieniach przyrody, tutaj dopuszczalnem nie jest, gdyż tu nie zachodzą pytania o przyrodzie rzeczy, lecz je stawia przyroda rozumu i to co do swego jedynie wewnętrznego urządzenia. Teraz możemy to zuchwałe na pierwszy pozór twierdzenie umocnić co do dwu pytań, wobec których czysty rozum ma interes największy, i tym sposobem doprowadzić do ostatecznego wykończenia rozważanie nasze nad jego dyalektyką.

Jeżeli tedy zapytają (co do teologii transcendentalnej)* p o p i e r w s z e: czy istnieje coś odrębnego od świata, co zawiera w sobie powód ładu wszechświatowego i jego łączności wedle praw powszechnych, to odpowiemy: b e z w ą t p i e n i a. Bo świat jest sumą zjawisk; musi więc być jej powód transcendentalny, t. j. dający się pomyśleć jedynie czystemu rozsądkowi. Jeżeli p o w t ó r e pytają: czy to jestestwo jest substancyą o największej realności, konieczną i t. d., to odpowiadam, że t o p y t a n i e n i e m a ż a d n e g o z g o ł a z n a c z e n i a. Bo wszystkie kategorye, mocą których próbuję sobie wytworzyć pojęcie o takim przedmiocie, nie posiadają żadnego innego zastosowania prócz empirycznego i nie mają zgoła sensu, jeśli nie odnoszą się do przedmiotów możliwego doświadczenia, t. j. do świata zmysłów. Poza tem polem są one jeno rubrykami na pojęcia, które można uznać, ale przez które nic zrozumieć niepodobna. Jeżeli wreszcie p o t r z e c i e pytają: czy nam nie wolno przynajmniej pomyśleć sobie tego

* To, com już poprzednio powiedział o idei psychologicznej i jej właściwem przeznaczeniu, jako zasady do kierowniczego jeno użycia rozumu, zwalnia mię od obszerniejszego raz jeszcze wykładu omamienia transcendentalnego, wedle którego owa systematyczna jednia wszelkiej rozmaitości zmysłu wewnętrznego przedstawia się upostaciowaną. Postępowanie jest przytem bardzo podobne do tego, jakie krytyka zachowuje względem ideału teologicznego.

jestestwa odrębnego od świata według analogii z przedmiotami doświadczenia? to odpowiedź brzmi: zapewne *[allerdings]*, lecz tylko jako przedmiot w idei, nie zaś w realności, mianowicie o tyle jeno, o ile jest nieznanem nam podścieliskiem systematycznej jedni, ładu i celowości urządzenia świata, które musi sobie rozum uczynić kierowniczą zasadą swego badania przyrody. Co więcej, możemy nawet bez obawy i bez nagany zezwolić na pewne w tej idei antropomorfizmy, sprzyjające wspomnianej zasadzie kierowniczej. Boć to zawsze idea tylko, którą odnosimy nie bezpośrednio do jakiegoś jestestwa odrębnego od świata, lecz do kierowniczej zasady jedni systematycznej świata, i to tylko za pośrednictwem jej schematu, mianowicie naczelnej umysłowości, będącej jej twórcą wedle mądrych zamiarów. Czem jest ta pra-podstawa jedni świata sama w sobie, tego przez to wcale nie mamy sobie pomyśleć, tylko jak ją, a raczej jej ideę winniśmy zastosować ze względu na systematyczne użytkowanie z rozumu co do rzeczy tego świata.

Tym atoli sposobem możemy przecie (pytać będą dalej) przyjąć jedynego mądrego i wszechmocnego twórcę świata? Bez żadnej wątpliwości, i nie tylko to, lecz musimy takiego twórcę przypuszczać. Ależ w takim razie rozszerzamy poznanie nasze poza pole możliwego doświadczenia? Bynajmniej. Bośmy przypuścili jeno coś, o czem żadnego nie mamy pojęcia, czem jest samo w sobie (przedmiot transcendentalny jeno); w odniesieniu wszakże do systematycznego i celowego ładu w budowie świata, jaki, studyując przyrodę, musimy zgóry przyjąć, pomyśleliśmy sobie owo nieznane nam jestestwo tylko według analogii z umysłowością (pojęciem empirycznem), t. j. ze względu na cele i doskonałość, opierające się na niem, obdarzyliśmy je takiemi własnościami, które wedle warunków rozumu naszego mogą zawierać w sobie podstawę takiej jedni systematycznej. Idea ta więc względnie do światowe-

go użytkowania z naszego rozumu jest całkowicie uzasadniona. Gdybyśmy atoli chcieli jej nadać wręcz przedmiotową ważność, to zapomnielibyśmy, że pomyśleliśmy sobie jestestwo w idei tylko, i że zaczynając tedy od podstawy, nie dającej się zgoła określić przez rozważanie świata, uniemożliwilibyśmy sobie zastosowanie tej zasady zgodnie z empirycznem użyciem rozumu.

Ależ (zapytają następnie) tym sposobem mogę przecie zrobić użytek w rozumowem rozważaniu świata z pojęcia i przypuszczenia jestestwa najwyższego? Tak jest; ku temu też właściwie rozum wziął tę ideę za podstawę. Czy wolno mi atoli celowo wyglądające urządzenia uważać za zamiary, wywodząc je z woli boskiej, lubo za pośrednictwem osobnych ku temu w świecie ustanowionych uzdolnień *[Anlagen]?* Tak, i to możecie uczynić, lecz w ten sposób, iżby dla was jednako znaczyło, czy kto powie, że mądrość boska tak wszystko urządziła ku swoim naczelnym celom, czy też, że idea najwyższej mądrości jest kierownicą w badaniu przyrody i zasadą jej systematycznej i celowej jedni wedle powszechnych praw przyrodzonych, tam nawet, gdzie jej nie dostrzegamy; t. j. powinno tam, gdzie ją spostrzegacie, być wam wszystko jedno, powiedzieć: Bóg tak chciał w mądrości swojej, albo: przyroda tak to mądrze urządziła. Bo jaknajwiększa systematyczna i celowa jednia, której jako zasady kierowniczej we wszelkiem badaniu przyrody wymagał wasz rozum, byście ją wzięli za podstawę, była tem właśnie, co was upoważniało do wzięcia idei umysłowości najwyższej jako schematu zasady kierowniczej za podstawę, i o ile, według niej, napotykacie celowości w świecie, o tyle macie potwierdzoną prawowitość idei waszej. Ale ponieważ wspomniana zasada nie miała nic innego na celu, jak tylko poszukiwanie koniecznej i jaknajwiększej jedni przyrody, to tę zawdzięczać wprawdzie będziemy, o ile ją jeno osiągniemy, idei najwyższego jestestwa; lecz nie może-

ny, nie popadając w sprzeczność z samemi sobą, pominąć powszechnych praw przyrody, ze względu na które wziętą została właśnie ta idea za podstawę, i nie możemy tej celowości przyrody poczytywać za przypadkową i nadprzyrodzoną *[hyperphysisch]* co do swego źródła, bośmy nie mieli uprawnienia do przyjęcia ponad przyrodą jestestwa o wspomnianych własnościach, lecz tylko do położenia jego idei za podstawę, by według analogii przyczynowego określania uważać zjawiska za powiązane ze sobą systematycznie.

Stąd także mamy prawo pomyśleć sobie przyczynę świata w idei nie tylko wedle subtelniejszego antropomorfizmu (bez którego nicby zgoła nie dało się o niem pomyśleć), mianowicie jako jestestwo, mające rozsądek, zadowolenie i niezadowolenie, oraz odpowiednią mu żądzę i wolę i t. d., lecz przyznać mu także nieskończoną doskonałość, przewyższającą więc ogromnie to, do czego może nas uprawnić empiryczna znajomość porządku świata. Bo prawo kierownicze jedni systematycznej żąda, byśmy tak studyowali przyrodę, jakgdybyśmy wszędy w nieskończoność napotykali systematyczną i celową jednię, przy możliwie największej rozmaitości. Chociaż bowiem niewiele jeno z tej doskonałości świata wyśledzimy, czy osiągniemy, to przecież do ustawodawstwa rozumu naszego należy poszukiwać jej i domyślać się wszędzie; i zawsze to dla nas winno stać się korzystnem, nigdy zaś nie może być szkodliwem, gdy wedle tej zasady prowadzić będziemy roztrząsanie przyrody. Przy takiem atoli wyobrażeniu idei najwyższego twórcy, wziętej za podstawę, widać także jasno, że biorę za podstawę nie istnienie i znanie takiego jestestwa, lecz tylko jego ideę, że więc właściwie nic nie wywodzę z tego jestestwa, lecz jedynie z jego idei, t. j. z przyrody rzeczy świata, według takiej idei. Zdaje się nawet, że jakaś, lubo niero-zwinięta świadomość rzetelnego użytkowania z tego naszego pojęcia rozumowego stała się powodem skro-

mnej i słusznej mowy filozofów, gdy mądrość i przezorność przyrody oraz boską mądrość biorą za wyrażenia równoznaczne, owszem przekładają nawet pierwsze wyrażenie, dopóki chodzi tylko o rozum spekulatywny, gdyż ono powstrzymuje uroszczenia do większych twierdzeń niż te, do których jesteśmy uprawnieni, a zarazem odprawia rozum na właściwe mu pole, do przyrody.

Tak tedy czysty rozum, który z początku obiecywać się nam zdawał ni mniej ni więcej jeno rozszerzenie wiedzy poza wszelkie granice doświadczenia, zawiera, jeżeli go dobrze pojmiemy, kierownicze tylko zasady, które nakazują wprawdzie większą jedność, niż ją osiągnąć może empiryczne zastosowanie rozsądku, lecz właśnie przez to tak dalekie odsunięcie punktu jego przybliżenia się, doprowadzają do najwyższego stopnia zgodność jego z samym sobą za pomocą jedni systematycznej. Ale jeśli się je pojmuje błędnie i uważa za ustawodawcze zasady poznań transcendentnych, to wywołują one, mocą świetnej wprawdzie, lecz mamiącej złudy, niby-przekonanie i urojoną wiedzę, ale też wraz z nią wieczne sprzeczności i zwady.

I tak wszelkie poznanie ludzkie poczyna od oglądów, przechodzi potem do pojęć, a kończy na ideach. Aczkolwiek co do wszystkich trzech pierwiastków posiada ono apryoryczne źródła poznawcze, które na pierwszy rzut oka zdają się gardzić granicami wszelkiego doświadczenia, przekonywa jednak dokonana krytyka, że żaden rozum w użyciu spekulatywnem nigdy nie może z temi pierwiastkami wyjść poza pole możliwego doświadczenia, i że właściwem przeznaczeniem tej najwyższej władzy poznawczej jest posługiwać się wszystkiemi swemi metodami i zasadami po to tylko, by wedle wszelkich możliwych zasad jedni, w której jednia celów jest najprzedniejsza, dotrzeć aż do najgłębszego wnętrza przy-

rody, nigdy jednak nie przekraczać jej granicy, poza którą dla nas niema nic innego jeno próżna przestrzeń. Zaiste, roztrząśnięcie krytyczne wszystkich twierdzeń, mogących rozszerzyć poznanie nasze poza rzeczywiste doświadczenie, przekonało nas w Analityce transcendentalnej dostatecznie, że one nigdy nam do niczego więcej nie zdołają dostarczyć wskazówek, jak tylko do możliwego doświadczenia, a gdybyśmy nie byli nieufni nawet wobec najjaśniejszych abstrakcyjnych i ogólnych twierdzeń, gdyby nas urocze i pokaźne widoki nie wabiły do odrzucenia przymusu pierwszych: tobyśmy się mogli byli bądźcobądź zwolnić od nużącego przesłuchiwania wszystkich świadków dyalektycznych, których powołuje transcendentny rozum dla poparcia swoich uroszczeń; bośmy już zgóry wiedzieli z zupełną pewnością, że wszelkie jego zapewnienie może w uczciwej wprawdzie myśli podawanem było, lecz musi być wręcz nic-wartem, gdyż dotyczy wiadomości, jakiej nigdy żaden człowiek osiągnąć nie zdoła. Ale ponieważ nigdy nie będzie końca gadaniu, jeśli się nie dojdzie prawdziwej przyczyny złudy, która może omamić nawet najrozumniejszego, a rozkład wszelkiego transcendentnego poznania na jego pierwiastki (jako studyum naszej przyrody wewnętrznej) nie małą ma wartość sam w sobie, a dla filozofa jest nawet obowiązkiem; było więc nie tylko potrzebnem zbadać wyczerpująco tę całą, lubo daremną robotę rozumu spekulatywnego aż do jego pierwszych źródeł, lecz także, gdy złuda dyalektyczna jest, co do sądu, mamiącą, a co do interesu, jaki tu mamy w sądzie, powabną, a zawsze naturalną i taką pozostanie na całą przyszłość, należało owszem sporządzić obszernie akta niejako tego procesu i złożyć je w archiwum rozumu ludzkiego dla zapobieżenia przyszłej błąkaninie podobnego rodzaju.

II.

TRANSCENDENTALNA NAUKA

o metodzie.

Patrząc na ogół wszelkich poznań czystego i spekulatywnego rozumu jak na budowlę, której ideę przynajmniej mamy w sobie, mogę powiedzieć, żeśmy w transcendentalnej nauce o pierwiastkach poznania nacechowali i określili materyał budowlany co do tego, na jaką starczy on budowlę, o jakiej wysokości i mocy. Zaiste okazało się, że lubo chcieliśmy wznieść wieżę, mającą sięgać bodaj nieba, to zapas tworzywa wystarczał zaledwie na dom mieszkalny, który dla naszych zajęć na powierzchni doświadczenia dosyć był obszerny i wysoki, by ją objąć okiem; że jednak owo śmiałe przedsięwzięcie musiało z braku materyału spełznąć na niczem, nie mówiąc już nawet o tem pomieszaniu języków, które musiało pracowników nieuchronnie co do planu rozdwoić i po całym świecie rozproszyć, by się każdy wedle swego zamysłu osobno pobudował.

Obecnie zająć się mamy nie tak materyałem, jak raczej planem, a ponieważ już nas przestrzeżono, żebyśmy się nie ważyli na jakiś dowolny ślepy projekt, któryby może przewyższał całą naszą możność, nie możemy się przecież mimo to wyrzec wzniesienia mocnej siedziby; zrobić więc wypadnie zarys bu-

dowli, zastosowany do zapasu, jaki nam jest dany i zarazem potrzebie naszej odpowiedni.

Przez transcendentalną naukę o metodzie rozumiem tedy określenie formalnych warunków całkowitego systematu rozumu czystego. W tym celu będziemy mieli do czynienia z karnością,[64] kanonem, architektoniką, z dziejami wreszcie czystego rozumu i w zamiarze transcendentalnym spełnimy to, czego pod nazwą logiki praktycznej ze względu na użycie rozsądku wogóle szukano w szkołach, ale co źle spełniano. Logika bowiem ogólna, nie będąc ograniczoną do żadnego szczegółowego rodzaju poznania rozsądkowego (np. do czystego), ani też do pewnych przedmiotów, nie może, nie pożyczając zasobów od innych umiejętności, nic więcej uczynić, jak tylko wyłożyć rubryki do możliwych metod tudzież wyrażenia techniczne, któremi posługujemy się ze względu na systematyczność w różnorodnych umiejętnościach, wyrażenia, zgóry zaznajamiające ucznia z nazwami, których znaczenie i użycie ma poznać dopiero w przyszłości.

Transcendentalnej nauki o metodzie

ODDZIAŁ PIERWSZY.

Karność czystego rozumu.

Sądy przeczące, które są takiemi nie tylko co do formy logicznej, lecz także i co do treści, nie doznają szczególnego poważania od ciekawości ludzkiej; uważa się je owszem za wrogów zawistnych naszego popędu poznawczego, zmierzającego nieustannie do rozszerzenia się, i potrzeba niemal apologii, by im zapewnić tolerancyę, a więcej jeszcze, by uzyskać dla nich łaskę i poszanowanie.

Można wprawdzie logicznie wszystkie zdania, jakie się zechce, wyrazić przecząco; lecz ze względu na treść poznania naszego wogóle, czy się ono przez sąd jakiś rozszerzy, czy ograniczy, zdania przeczące mają właściwe sobie zadanie powstrzymywania jeno od błędu. Stąd też sądy przeczące, które mają powstrzymać błędne poznanie tam, gdzie przecie omyłka nie jest możliwą, są zaiste nader prawdziwe, ale czcze, t. j. nie odpowiednie swemu celowi, i właśnie dlatego częstokroć śmieszne,—jak owo zdanie mówcy szkolnego, że Aleksander bez wojska nie mógłby był wcale krajów zdobywać.

Gdzie atoli obręby naszego możliwego poznania są bardzo ciasne, pokusa do sądzenia wielka, nastręczająca się złuda—nader mamiąca, a uszczerbek z błędu—znaczny: tam przecząca część upomnienia, która posłużyć winna jedynie ku zabezpieczeniu nas przed omyłkami, ma więcej doniosłości, niż niejedno twierdzące pouczenie, przez któreby mogło doznać przyrostu poznawanie nasze. Przymus, mocą którego stała skłonność do odstępowania od pewnych prawideł bywa ograniczaną, a wreszcie wytępianą, nazywają karnością [*Disciplin*]. Różni się ona od uprawy [*Cultur*], bo ta ma wyrobić jedynie pewną biegłość, nie tłumiąc w tym celu innej, już istniejącej. Do wykształcenia więc talentu, mającego już sam przez się popęd do przejawiania się, karność da przyczynek ujemny,* uprawa zaś i nauka [*Doctrin*]—dodatni.

Ze temperament, oraz że talenty, pozwalające sobie łatwo na ruch swobodny i nieograniczony (jak

* Wiem dobrze, iż w języku szkolnym wyraz: *Disciplin* używa się zwykle jako równoznaczny z ćwiczeniem *[Unterweisung]*. Atoli istnieje natomiast tyle innych wypadków, kiedy pierwszy wyraz jako karność *[Zucht]* starannie wyróżniany bywa od drugiego, jako pouczenia *[Belehrung]*, a sama przyroda rzeczy nakazuje zachować na tę różnicę jedyne stosowne wyrazy, iż pragnąłbym, aby nigdy nie dozwolono używać owego słowa w innem niż przeczącem znaczeniu.

wyobraźnia i dowcip) potrzebują karności w niejednym względzie, zgodzi się na to każdy bez trudu. Ale że rozum, mający właściwie za obowiązek przepisywać karność wszystkim innym dążeniom, sam jeszcze jej potrzebuje, to się może wydać zaiste dziwnem; i wistocie dlatego tylko uniknął on dotąd takiego upokorzenia, że wobec uroczystości i niezachwianej powagi, z jaką występował, nikt nie mógł łatwo wpaść na podejrzewanie go o lekkomyślną grę urojeniami zamiast pojęć, i słowami zamiast rzeczy.

Niepotrzebna jest krytyka rozumu w użyciu empirycznem, gdyż jego zasady ulegają ciągłemu sprawdzaniu kamieniem probierczym doświadczenia; podobnież i w matematyce, gdzie jego pojęcia czystego oglądu trzeba natychmiast przedstawiać *in concreto*, a wszelkie nieuzasadnienie i dowolność przez to wnet się stają oczywistemi. Ale gdzie ani empiryczny ani czysty ogląd nie utrzymują rozumu na widocznym torze, mianowicie w jego zastosowaniu transcendentalnem, według gołych pojęć; tam on potrzebuje karności, coby jego skłonność do rozszerzania się po za ciasne granice możliwego doświadczenia hamowała i powstrzymywała od wybryków i zboczeń, i to potrzebuje tak dalece, że nawet cała filozofia czystego rozumu ma do czynienia tylko z tym ujemnym pożytkiem. Poszczególnym błędom można zaradzić za pomocą surowej oceny [*Censur*], a przyczynom ich za pomocą krytyki. Gdzie wszakże, jak w czystym rozumie, napotyka się cały systemat zwodnictw i namideł, połączonych ze sobą i zjednoczonych pod wspólnemi zasadami; tam wydaje się pożądanem osobne i to ujemne prawodawstwo, co by pod nazwą karności wydobyło z przyrody rozumu i przedmiotów jego czystego zastosowania systemat niejako oględności i samobadania, przed którym nie może się ostać żadna fałszywa rozumkująca złuda, lecz się natychmiast odkryć musi pomimo wszystkich uniewinniających pozornie powodów.

Trzeba jednak zauważyć, że ja w tej drugiej części Krytyki transcendentalnej zwracam przepisy karności czystego rozumu nie ku treści, lecz tylko ku metodzie poznania z czystego rozumu. Pierwszego dokonałem już w nauce o pierwiastkach poznania. Lecz użycie rozumu, do jakiegokolwiek przedmiotu będzie zastosowane, zawiera w sobie tyle podobieństwa, a przecież, o ile ma być transcendentalnem, tak się równocześnie od wszelkiego innego zasadniczo różni, że bez ostrzegawczej nauki ujemnej [*Negativlehre*] o osobno ku temu przeznaczonej karności, niepodobna zapobiedz błędom, jakie koniecznie wypłynąć muszą z niestosownego wykonania takich metod, przystających zresztą do rozumu, ale tylko nie tutaj.

Pierwszego oddziału

ROZDZIAŁ PIERWSZY.

Karność czystego rozumu w zastosowaniu dogmatycznem.

Matematyka daje świetny przykład czystego rozumu, rozszerzającego się pomyślnie przez samego siebie, bez pomocy doświadczenia. Przykłady są zaraźliwe, zwłaszcza dla tej samej władzy, pochlebiającej sobie naturalnie, że znajdzie w innych wypadkach toż samo powodzenie, jakie się w jednym wypadku stało jej udziałem. Stąd czysty rozum w zastosowaniu transcendentalnem ma nadzieję, że się będzie mógł równie szczęśliwie i gruntownie rozszerzyć, jak mu się powiodło w matematycznem, jeśli zwłaszcza tam użyje tej samej metody, która tutaj wykazała pożytek tak widoczny. Wiele nam zależy więc na tem, by wiedzieć, czy metoda dotarcia do pewności apodyktycznej, zwana w tej drugiej umie-

jętności matematyczną, jest jednorodna z tą, z pomocą której szukamy tej samej pewności w filozofii, i którąby w niej należało nazwać dogmatyczną.

Poznanie filozoficzne jesto poznanie rozumowe z pojęć; matematyczne zaś—z konstrukcyi pojęć. A konstruować pojęcie znaczy przedstawiać odpowiadający mu ogląd a priori. Do konstrukcyi pojęcia zatem wymaga się oglądu nieempirycznego, który tedy, jako ogląd jest przedmiotem poszczególnym, ale mimo to, jako konstrukcya pojęcia (ogólnego wyobrażenia) musi w wyobrażeniu wyrażać powszechną ważność dla wszystkich możliwych oglądów, podciągniętych pod toż samo pojęcie. I tak konstruuję trójkąt, przedstawiając odpowiedni temu pojęciu przedmiot, albo samą jeno wyobraźnią w oglądzie czystym, albo też według niej na papierze w oglądzie empirycznym, w obu zaś razach całkiem a priori, nie zapożyczając ku temu wzoru z jakiegobądź doświadczenia. Poszczególna wyrysowana figura jest empiryczna, a jednak służy do wyrażenia pojęcia bez szkody dla jego ogólności, gdyż przy tym empirycznym oglądzie wciąż zważano tylko na czynność konstrukcyi pojęcia, dla którego wiele określeń, np. wielkość boków i kątów jest zupełnie obojętnych; dlatego też pominięto te odrębności, nie zmieniające pojęcia trójkąta.

Poznanie filozoficzne rozważa tedy szczegół tylko w ogóle; matematyka zaś ogół w szczególe, a nawet w jednostce, mimo to jednak a priori i mocą rozumu, tak że jak ta jednostka wśród pewnych ogólnych warunków konstrukcyi jest określona, tak też przedmiot pojęcia, któremu ta jednostka odpowiada tylko jako schemat, musi być pomyślany jako określony ogólnie.

Na tej tedy formie polega istotna różnica tych dwu rodzajów poznania rozumowego; nie zasadza się zaś na różnicy ich materyi czyli przedmiotów. Ci, którzy zamierzali tem wyróżnić filozofię od mate-

matyki, że o tamtej powiadali, jakoby miała za przedmiot tylko jakość, a ta—tylko ilość, brali skutek za przyczynę. Forma matematyki jest przyczyną, że się ona rozciągać może tylko do ilostek [*quanta*]. Bo tylko pojęcie o wielkościach daje się konstruować t. j. przedstawić a priori w oglądzie; jakości zaś nie dają się wystawiać w żadnym innym oglądzie prócz empirycznego. Stąd poznanie ich rozumowe nigdy przez same pojęcia umożliwić się nie da. I tak nikt nie zdoła oglądu odpowiadającego pojęciu: realność wziąć skądinąd, jak z doświadczenia; nigdy zaś nie osiągnie go a priori z siebie samego i przed empiryczną jego świadomością. Kształt stożkowy można unaocznić wyłącznie według pojęcia, bez żadnej empirycznej pomocy: ale barwa tego stożka musi nam być dana wprzód w tem czy innem doświadczeniu. Pojęcia przyczyny wogóle nie mogę żadnym sposobem przedstawić w oglądzie inaczej jak na przykładzie, dostarczonym mi przez doświadczenie, i t. d. Zresztą filozofia rozprawia o wielkościach tak samo jak matematyka, np. o całkowitości, o nieskończoności i t. d. Matematyka zajmuje się także różnicą linij i powierzchni jako przestrzeni o różnej jakości, ciągłością rozciągłości, jako jedną z jej jakości. Atoli chociaż w takich wypadkach mają przedmiot wspólny; to sposób obrabiania go mocą rozumu jest przecie inny w filozoficznem niż w matematycznem roztrząsaniu. Tamto trzyma się jeno pojęć ogólnych, to niczego dokonać nie może samem pojęciem, lecz śpieszy corychlej do oglądu, gdzie rozpatruje pojęcie *in concreto*, nie empirycznie wszelako, ale w takim tylko oglądzie, które przedstawiło a priori t. j. skonstruowało, i w którym to, co wynika z ogólnych warunków konstrukcyi, musi też ogólnie popłacać o przedmiocie skonstruowanego pojęcia.

Proszę dać filozofowi pojęcie o trójkącie i kazać mu, żeby według swego sposobu dowiedział się, jak też się ma suma jego kątów do kąta prostego. Ma-

on tylko pojęcie o jakiejś figurze, zamkniętej między trzema liniami prostemi, a w niej pojęcie o tyluż kątach. Choćby nie wiem jak długo rozmyślał nad tem pojęciem, nic nowego nie wydobędzie. Może pojęcie linii prostej, albo kąta, albo liczbę trzy rozczłonkowywać i uwyraźniać, ale nie może wpaść na jakieś inne własności, które w pojęciach tych wcale się nie mieszczą. Niechże geometra weźmie przed się to pytanie. Rozpocznie zaraz od tego, że skontruuje trójkąt. Wiedząc, że dwa kąty proste razem tyleż wynoszą, ile wszystkie razem wzięte kąty przyległe, jakie z jednego punktu na linii prostej mogą być poprowadzone: przedłuża jeden bok swego trójkąta i otrzymuje dwa kąty przyległe, równe dwu kątom prostym. Potem dzieli zewnętrzny z tych kątów, prowadząc linię równoległą do przeciwległego boku trójkąta, i widzi, że tu powstaje przyległy kąt zewnętrzny, równy wewnętrznemu i t. d. Tym trybem przy pomocy łańcucha wniosków, wciąż kierowany oglądem, dociera do zupełnie przekonywającego a zarazem ogólnego rozwiązania zagadnienia.

Matematyka wszakże konstruuje nie tylko wielkości *(quanta)*, jak w geometryi, lecz także samą wielkość *(quantitatem)*, jak w algebrze, gdzie całkiem się nie zważa na właściwość przedmiotu, jaki trzeba sobie pomyśleć wedle takiego pojęcia ilościowego. Wybiera sobie wtedy jakąś oznakę wszelkich konstrukcyj ilości wogóle (liczby), jak: dodawania, odejmowania i t. d., wyciągania pierwiastków; a oznaczywszy także ogólne pojęcie wielkości wedle rozmaitych ich stosunków, przedstawia w oglądzie, według pewnych ogólnych prawideł, wszelkie obrobienie, wywołane i zmienione przez wielkość; gdzie pewna wielkość ma być podzielona przez drugą, układa cechy obu według znamiennej formy dzielenia i t. d. i za pośrednictwem konstrukcyi symbolicznej tak samo, jak geometrya przez okazową czyli geometryczną (samychże przedmiotów) dociera tam, dokąd dyskursy-

wne poznanie za pomocą pojęć samych nigdyby dotrzeć nie mogło.

Cóż za przyczyna tego tak odmiennego położenia, w jakiem się znajdują dwaj sztukmistrze rozumu, z których jeden obiera drogę według pojęć, a drugi według oglądów, przedstawiając je a priori zgodnie z pojęciami? Podług powyżej wyłożonych transcendentalnych twierdzeń zasadniczych, przyczyna jest jasna. Nie chodzi tu o zdania analityczne, mogące powstać przez samo rozczłonkowywanie pojęć (tu filozof miałby bez wątpienia wyższość nad swym współzawodnikiem), lecz syntetyczne i to takie, które mają być poznane a priori. Bo nie powinienem patrzeć na to, co rzeczywiście myślę w swojem pojęciu o trójkącie (to jest poprostu tylko definicyą), lecz raczej powinienem wyjść poza nie ku własnościom, nie mieszczącym się w tem pojęciu, a jednak należącym do niego. A tego nie można dokonać inaczej, jak przez określenie mego przedmiotu według warunków oglądu czy to empirycznego czy też czystego. Pierwszy dałby mi tylko zdanie empiryczne (przez wymierzenie jego kątów), nie zawierając powszechności, a tem mniej konieczności, a o czemś podobnem niema tu wcale mowy. Drugie postępowanie zaś jest matematyczną, a jak tu, geometryczną konstrukcyą, za pośrednictwem której dodaję w czystym oglądzie, tak samo jak w empirycznym, rozmaitość, należącą do schematu trójkąta wogóle, więc do jego pojęcia, przez co bądźcobądź muszą się skonstruować ogólne zdania syntetyczne.

Napróżnobym więc filozofował nad trójkątem, t. j. rozmyślał pojęciowo, nie mogąc bynajmniej posunąć się dalej jak do definicyi tylko, od której przecie powinienbym był zacząć. Co prawda, istnieje synteza transcendentalna z samych jeno pojęć, w której znowuż jedynie filozofowi się powodzi; ale ona nie dotyczy nigdy czegoś więcej ponad rzecz wogóle, pod jakiemi-by warunkami jej spostrzeżenie mogło należeć do możliwego doświadczenia. Lecz w zagad-

nieniach matematycznych wcale niema o to pytania i wogóle o istnienie, lecz o własnościach przedmiotów samych w sobie, i to tylko o ile te z ich pojęciem są złączone.

W podanym przykładzie chcieliśmy jeno uwydatnić, jak wielka zachodzi różnica między dyskursywnem użyciem rozumu według pojęć a naocznem— za pomocą konstrukcyi pojęć. Otóż pytamy naturalnie, co za przyczyna wywołuje konieczność takiego dwojakiego użytkowania z rozumu i z jakich warunków poznać-by można, czy ukazuje się tylko pierwsze, czy też i drugie?

Wszelkie poznanie nasze odnosi się przecie ostatecznie do możliwych oglądów; przez nie bowiem jedynie dawany bywa przedmiot. Otóż pojęcie a priori (pojęcie nie-empiryczne) zawiera w sobie albo już czysty ogląd, a wtedy może być skonstruowane, albo też jedynie tylko syntezę możliwych oglądów, nie danych a priori, a wtedy można wprawdzie za jego pomocą sądzić syntetycznie i a priori, lecz tylko dyskursywnie, według pojęć, nigdy zaś naocznie przez konstrukcyę pojęcia.

Ze wszelkich atoli oglądów żaden nie jest dany a priori, prócz gołej formy zjawisk, przestrzeni i czasu, a pojęcie o nich, jako o ilostkach *[quanta]* daje się albo wraz z ich jakością (ich kształtem), albo też tylko ich ilość (sama jeno synteza jednorodnej rozmaitości) przedstawić a priori w oglądzie przez liczbę, t. j. daje się skonstruować. Materyę zaś zjawisk, przez którą dane nam zostają r z e c z y w przestrzeni i czasie, możemy wyobrazić sobie tylko w spostrzeżeniu, więc a posteriori. Jedynem pojęciem, wyobrażającem a priori tę empiryczną zawartość zjawisk, jest pojęcie r z e c z y wogóle, a syntetyczne jej poznanie a priori nie może dostarczyć nic więcej ponad prawidło jeno syntezy tego, co może dać a posteriori spostrzeżenie, nigdy zaś nie nasunie nam a priori oglądu przedmiotu realnego, gdyż taki ogląd musi być koniecznie empirycznym.

Zdania syntetyczne, rozciągające się na rzeczy wogóle, których ogląd nie może być zgoła dany a priori, są transcendentalnemi. Stąd zdania transcendentalne nigdy nie mogą powstać przez konstrukcyę pojęć, lecz tylko według pojęć a priori. Zawierają jeno prawidło, wedle którego mamy szukać empirycznie pewnej syntetycznej jedni tego, co nie może być wyobrażonem a priori naocznie (spostrzeżeń). Nie mogą atoli ani jednego ze swych pojęć a priori w żadnym wypadku przedstawić, lecz czynią to tylko a posteriori, za pośrednictwem doświadczenia, umożliwionego dopiero przez owe zasady syntetyczne.

Jeśli ma się sądzić o jakiemś pojęciu syntetycznie, to trzeba wyjść poza to pojęcie, i to ku oglądowi, w którym ono jest dane. Bo gdybyśmy się zatrzymali przy tem, co się mieści w pojęciu, sąd byłby tylko analitycznym i wyjaśnieniem jeno myśli, według tego, co się w niej rzeczywiście zawiera. Mogę jednak przejść od pojęcia do odpowiadającego mu czystego lub empirycznego oglądu, aby je w nim rozważyć *in concreto* i poznać a priori lub a posteriori to, co jego przedmiotowi przysługuje. Pierwsze jest poznaniem rozumowem czyli matematycznem za pomocą konstrukcyi pojęcia; drugie—poznaniem tylko empirycznem (mechanicznem), nie mogącem nigdy wydać sądów koniecznych i apodyktycznych. I tak mógłbym swoje empiryczne pojęcie o złocie rozczłonkowywać, nic przez to więcej nie zyskując, po nad to, że mogę wyliczyć to wszystko, co przy tem słowie rzeczywiście myślę; przez co w poznawaniu mojem zachodzi wprawdzie logiczne polepszenie, lecz nie zyskuje się ani pomnożenia ani przyczynku. Natomiast biorę materyę, znaną pod tą nazwą, i robię nad nią spostrzeżenia, których wynikiem będą różne syntetyczne, lecz empiryczne zdania. Matematyczne pojęcie trójkąta mógłbym skonstruować, t. j. dać a priori w oglądzie, i tą drogą osiągnąć poznanie syntetyczne, lecz rozumowe. Ale

gdy mi jest dane pojęcie transcendentalne realności, substancyi, siły i t. d., to nie oznacza ono ani empirycznego, ani czystego oglądu, lecz tylko syntezę oglądów empirycznych (nie mogących zatem być danemi a priori); więc też, ponieważ synteza nie zdoła przejść a priori do odpowiadającego mu oglądu, nie może z niego wypłynąć żadne określające zdanie syntetyczne, lecz tylko zasada syntezy* możliwych empirycznych oglądów. A więc zdanie transcendentalne jest syntetycznem poznaniem rozumowem według samych jeno pojęć, a stąd dyskursywnem, gdyż przez nie dopiero wszelka syntetyczna jednia poznania empirycznego staje się możliwą, żaden atoli ogląd przez to nie jest dany a priori.

I tak tedy istnieje dwojakie użycie rozumu, pomimo ogólności poznania i jego apryorycznego pochodzenia, jakie im jest wspólne, lecz w dalszem rozwinięciu bardzo odmienne, a to dlatego, że w zjawisku, przez które dawane nam są wszystkie przedmioty, dwie są strony: forma oglądu (przestrzeń i czas), mogąca być poznaną i określoną całkiem a priori, i materya (fizyczność) czyli zawartość, znacząca coś, co się napotyka w przestrzeni i czasie, więc zawiera istnienie i odpowiada wrażeniu. Co do tego drugiego, co nam nigdy w sposób określony nie może zostać dane inaczej jak empirycznie, nie możemy mieć nic a priori prócz nieokreślonych pojęć syntezy możliwych wrażeń, o ile należą do jedności appercepcyi (w możliwem doświadczeniu). Co do pierwszego możemy pojęcia nasze określić a priori w oglądzie, stwarzając sobie w przestrzeni i czasie

* Za pomocą pojęcia przyczyny wychodzę rzeczywiście poza empiryczne pojęcie o jakiemś zdarzeniu (gdzie się coś dzieje), lecz nie ku oglądowi, przedstawiającemu pojęcie przyczyny *in concreto*, tylko ku warunkom czasowym wogóle, jakieby się dały odnaleźć w doświadczeniu zgodnie z pojęciem przyczyny. Postępuję więc tylko według pojęć, a nie mogę postępować przy pomocy konstrukcyi pojęć, gdyż pojęcie jest prawidłem syntezy spostrzeżeń, nie będących wcale oglądami czystemi, więc też a priori d a n e m i być nie mogą.

sameż przedmioty mocą jednostajnej syntezy, gdy rozważamy je tylko jako *quanta*. Tamto nazywa się użyciem rozumu według pojęć, gdy nie możemy nic więcej uczynić ponad to, że zjawiska wedle ich treści realnej podciągamy pod pojęcia, które też następnie mogą zostać określone nie inaczej jak tylko empirycznie, t. j. a posteriori (lecz zgodnie z owemi pojęciami jako prawidłami syntezy empirycznej);—to zaś jest użycie rozumu przy pomocy konstrukcyi pojęć, gdy te, jako już rozciągające się na ogląd a priori, właśnie dlatego mogą określnie w czystym oglądzie zostać przedstawionemi a priori i bez żadnych empirycznych danych *[data]*. Wszystko, co istnieje (rzecz w przestrzeni lub czasie) rozważyć, czy i o ile jest ilostką czy nie, żeby w niem można było sobie wyobrazić istnienie lub brak jego; jak dalece to coś (wypełniające przestrzeń lub czas) jest pierwszem podścieliskiem, lub też określeniem tylko; czy jego istnienie odnosi się do czegoś innego, jako przyczyny lub skutku, i czy wreszcie stoi odosobnione czy też we wzajemnej zależności z innemi ze względu na istnienie; rozważyć możliwość tego istnienia, rzeczywistość i konieczność, lub też odwrotniki tychże: to wszystko należy do poznania rozumowego z pojęć, nazywanego filozoficznem. Ale określić a priori w przestrzeni jakiś ogląd (kształt), dzielić czas (trwanie), albo też tylko poznać czynnik ogólny syntezy jednego i tegoż samego w czasie i przestrzeni, i wypływającą stąd wielkość oglądu wogóle (liczbę): jestto zajęcie rozumowe przy pomocy konstrukcyi pojęć, a zowie się matematycznem.

Wielkie powodzenie, jakie osiąga rozum za pośrednictwem matematyki, naprowadza całkiem naturalnie na domysł, że jeśli nie jej samej, to jej przecie metodzie poszczęści się również i poza obrębem pola ilostek, gdy wszystkie swoje pojęcia przemienia na oglądy, które może dać a priori i przez które staje się, że tak powiem, panią przyrody; tymczasem

czysta filozofia z dyskursywnemi pojęciami a priori partaczy wciąż w przyrodzie, nie mogąc realności ich a priori unaocznić i przez to właśnie uwierzytelnić. A jednak mistrzom w tej sztuce nie brak bynajmniej, jak się zdaje, ufności w samych siebie a ogółowi ludzi—wielkich nadziei co do ich zręczności, gdyby się jeno tem zająć mieli. Bo ponieważ nigdy chyba nie filozofowali nad swoją matematyką (ciężkie zadanie!), więc im zgoła nie przychodzi do głowy ani na myśl różnica gatunkowa jednego użycia rozumu od drugiego. Utarte i empirycznie stosowane prawidła, zapożyczone od rozumu pospolitego, uchodzą u nich tedy za pewniki. Skąd im się dostają pojęcia o przestrzeni i czasie, któremi się zajmują (jako jedynemi pierwotnemi ilostkami), nic a nic im na tem nie zależy; równie bezużytecznem wydaje się im badanie źródła czystych pojęć rozsądkowych, a stąd i zakresu ich ważności; wystarcza im posługiwać się niemi. I postępują w tem wszystkiem zupełnie słusznie, jeśli tylko nie przekraczają wskazanej sobie granicy, t. j. granicy przyrody. Inaczej bowiem z pola zmysłowości dostają się niepostrzeżenie na niepewny grunt pojęć czystych, a nawet transcendentalnych, gdzie dno (*instabilis tellus, innabilis unda* [=niestała ziemia, nieprzepłyniona woda]) nie pozwala im ani stać, ani pływać, tak że mogą ulotne jeno stawiać kroki, z których czas najmniejszego nie zachowuje śladu;—gdy przeciwnie ich pochód w matematyce tworzy gościniec, którym najdalsza nawet potomność stąpać może z ufnością.

Ponieważ wzięliśmy na siebie obowiązek określić dokładnie i niewątpliwie granice czystego rozumu w użyciu transcendentalnem, a ten rodzaj dążenia to ma w sobie szczególnego, że pomimo najdosadniejszych i najjaśniejszych ostrzeżeń, wciąż jeszcze żywi nadzieję, zanim całkowicie porzuci zamiar dostania się poza granice doświadczenia w nęcące okolice świata myślnego *[des Intellectuellen]*; więc

trzeba koniecznie odjąć jeszcze jakby ostatnią kotwicę bogatej w fantazyę nadziei i pokazać, że zastosowanie metody matematycznej w tym rodzaju poznania nie może zapewnić najmniejszej korzyści, chyba tę jeno, iżby sam odkrył tem wyraźniej swą goliznę; że sztuka miernicza i filozofia są-to dwie rzeczy całkiem różne, aczkolwiek w przyrodoznawstwie podają sobie wzajem ręce; że więc postępowanie jednej nigdy nie może być naśladowane przez drugą.

Gruntowność matematyki polega na definicyach, pewnikach, okazowych dowodzeniach *[Demonstrationen]*. Poprzestanę na wykazaniu, że żadnego z tych środków w znaczeniu, w jakiem je bierze matematyk, nie może dostarczyć filozofia, ani ich naśladować; że geometra, według swojej metody, nic innego w filozofii nie zbuduje ponad domki z kart, filozof zaś według swojej w dziedzinie matematyki wywołać może jeno szemranie, jakkolwiek filozofia na tem właśnie się zasadza, żeby znała swoje granice, a i matematyk nawet, jeśli talentu jego nie uszczupliła już przyroda, ograniczywszy go jedynie do jego zawodu, nie może pominąć ostrzeżeń filozofii, ani też wynieść się ponad nie.

1. O definicyach. Definiować, jak sam wyraz wskazuje, ma właściwie znaczyć tyle jeno, co: dokładne pojęcie jakiejś rzeczy w obrębie jego granic zasadniczo przedstawić.* Wedle takiego wymagania pojęcie empiryczne nie może być wcale zdefiniowane, lecz tylko wyłuszczone [*explicirt*]. Bo ponieważ mamy w niem niektóre tylko znamiona ja-

* Dokładność *[Ausführlichkeit]* oznacza jasność i dostateczność znamion; granice—ścisłość, że tych znamion niema więcej, niż ich trzeba do dokładnego pojęcia; zasadniczo *[ursprünglich]* zaś, że to określenie granic nie jest pochodnem z czegoś innego, a więc że potrzebowałoby jeszcze dowodu; coby rzekome wyjaśnienie niezdatnem uczyniło do stania na czele wszystkich sądów o jakimś przedmiocie *[de-finire* od *finis*=kres, granica].

kiegoś rodzaju przedmiotów zmysłowych, to nigdy się nie jest pewnym, czy przez wyraz, oznaczający ten przedmiot, myśliny raz więcej, a drugi raz mniej jego znamion. I tak w pojęciu o złocie jeden może prócz wagi, barwy, ciągliwości, pomyśleć sobie jeszcze własność nie-rdzewienia, o której ktoś drugi snadź nie wie. Posługujemy się pewnemi znamionami dopóty jeno, dopóki wystarczają dla odróżnienia; nowe obserwacye natomiast odrzucają niektóre z nich, a przydają inne; tak więc pojęcie nigdy nie mieści się wśród bezpiecznych granic. I na coby się też zdało definiowanie takiego pojęcia, kiedy, jeśli np. mówimy o wodzie i jej własnościach, to się nie zatrzymamy przy tem, co myślimy przez wyraz woda, lecz kroczymy ku doświadczeniom, a słowo wraz z temi niewielu znamionami, co mu przysługują, ma wytworzyć tylko oznaczenie [*Bezeichnung*], nie zaś pojęcie rzeczy; zatem rzekoma definicya jest po prostu jeno określeniem wyrazu. Powtóre, mówiąc ściśle, żadnego też pojęcia, danego a priori, nie można definiować, np. substancyi, przyczyny, prawa, słuszności i t. d. Bo nigdy nie mogę być pewnym, że wyraźne wyobrażenie danego (w sposób zagmatwany jeszcze) pojęcia zostało dokładnie rozwinięte, dopóki nie wiem, że ono jest zupełnie zgodne z przedmiotem. Ale ponieważ pojęcie tegoż, tak jak jest dane, może zawierać wiele ciemnych wyobrażeń, które w rozczłonkowywaniu pomijamy, choć ich wciąż używamy w zastosowaniu: więc dokładność rozczłonkowania pojęcia mojego jest zawsze wątpliwa, i może być uczyniona, przez wielorako trafne przykłady, pewną przypuszczalnie, nigdy zaś apodyktycznie. Zamiast wyrazu definicya chętniejbym używał wyrazu: wykład [*Exposition*], który zawsze zachowuje się ostrożnie, i przy którym krytyk może mu przyznać ważność do pewnego stopnia, a jednak mieć wciąż jeszcze wątpliwość co do jego dokładności.

Ponieważ tedy pojęcia, ani empirycznie ani a priori, dane nie mogą mieć definicyi, to pozostają już tylko dowolnie pomyślane, na których można tej sztuczki próbować. W takim razie mogę pojęcie swoje definiować zawsze, boć przecie muszę wiedzieć, com chciał pomyśleć, gdyż utworzyłem je sam umyślnie, a nie zostało mi ono dane ani przez przyrodę mego rozsądku, ani przez doświadczenie; lecz nie mogę powiedzieć, iżbym przez to zdefiniował jakiś prawdziwy przedmiot. Bo jeżeli pojęcie zasadza się na warunkach empirycznych, np. zegar okrętowy, to przedmiot i jego możliwość nie zostają jeszcze dane przez to dowolne pojęcie; nie wiem nawet z niego, czy ma ono gdziekolwiek przedmiot, a moje objaśnienie może raczej nazywać się wyjawieniem (mojego projektu) aniżeli definicyą jakiegoś przedmiotu. A zatem niema innych pojęć, przydatnych do definicyi, prócz tych, co zawierają w sobie dowolną syntezę, którą można skonstruować a priori; a więc matematyka tylko posiada definicye. Bo przedmiot, przez siebie pomyślany, przedstawia a priori w oglądzie także, a ten nie może napewno zawierać ani mniej ani więcej, jak pojęcie, gdyż pojęcie to o przedmiocie danem zostało w wyjaśnieniu zasadniczo, t. j. bez wyprowadzania wyjaśnienia z czegobądź innego. Język niemiecki na wyrażenia: *expositio* (wykład), *explicatio* (wyłuszczenie), *declaratio* (wyjawienie) i *definitio* ma jedno tylko słowo: *Erklärung* (wyjaśnienie); a stąd musimy z surowości wymagania, wzbraniającego wyjaśnieniom filozoficznym zaszczytnej nazwy definicyi, nieco spuścić, i całą tę uwagę ograniczyć do tego, że definicye filozoficzne powstają tylko jako wykłady pojęć danych, matematyczne zaś jako konstrukcye pojęć zasadniczo urobionych; tamte tylko analitycznie przez rozczłonkowanie (którego zupełność nigdy nie jest pewna apodyktycznie), te— syntetycznie, więc tworzą samoż pojęcie, gdy przeciwnie tamte wyjaśniają je tyko. Stąd wynika:

a) że w filozofii nie trzeba naśladować matematyki dawaniem definicyj zgóry, chyba na próbę jeno. Bo ponieważ są one rozczłonkowaniami pojęć danych, więc też pojęcia te, lubo jeszcze zagmatwane, idą naprzód, a wykład niezupełny idzie przed zupełnym, tak że z kilku znamion, jakieśmy wydobyli z nieukończonego jeszcze rozczłonkowania, możemy wywnioskować to i owo wprzódy, zanim dotrzemy do wykładu zupełnego, t. j. do definicyi; jednem słowem, że w filozofii definicya, jako odmierzona [*abgemessene*] wyraźność, powinna raczej zamykać dzieło, aniżeli je otwierać.* Przeciwnie w matematyce nie mamy żadnego pojęcia przed definicyą, bo przez nią dopiero pojęcie zostaje danem; od niej więc musi też i może ona zawsze zaczynać.

b) Definicye matematyczne nie mogą nigdy się mylić. Bo ponieważ pojęcie zostaje dopiero danem przez definicyę, więc zawiera właśnie to jeno, co definicya chce, aby przez nie było pomyślanem. Atoli, chociaż co do treści nic tam niewłaściwego zajść nie może, niekiedy przecież, lubo rzadko tylko, można pobłądzić w formie (w wysłowieniu), mianowicie pod względem ścisłości. I tak pospolite wyjaśnienie okręgu koła, że jestto linia krzywa, której wszystkie punkty od jednego (środkowego) są równo oddalone, ma tę wadę, że określenie: krzywa, niepotrzebnie tu wpleciono. Bo powinno być osobne twierdzenie, które

* Filozofia roi się od błędnych definicyj, zwłaszcza takich, co rzeczywiście zawierają pierwiastki do definicyi, ale jeszcze nie w zupełności. Otóż, gdyby się nic zgoła nie mogło począć z jakiemś pojęciem, zanimby się go nie zdefiniowało, toby bardzo źle było z wszelkiem filozofowaniem. Ale ponieważ, o ile starczą pierwiastki (rozczłonkowania), zawsze da się zrobić z nich dobry i bezpieczny użytek, więc z korzyścią można się posługiwać i ułomnemi definicyami, t. j. zdaniami, które nie są jeszcze właściwie definicyami, ale zresztą prawdziwe, a więc przybliżeniami ku nim. W matematyce definicya należy *ad esse* [=do bytu], w filozofii—*od melius esse* [=do lepszego bytu]. Pięknie jest, ale częstokroć bardzo trudno dobrać się do tego. (Prawnicy wciąż jeszcze poszukują definicyi do swego pojęcia o prawie.

wywnioskowuje się z definicyi i łatwo może zostać dowiedzionem, że każda linia, której wszystkie punkty od jednego są równo oddalone, jest krzywą (żadna jej część nie jest prostą). Definicye analityczne natomiast mogą się mylić wielorako, czy to wprowadzając znamiona, które rzeczywiście w pojęciu nie tkwiły, czy też szwankując pod względem dokładności, stanowiącej istotę definicyi, gdyż nie można być całkiem pewnym zupełności jego rozczłonkowania. Z tego powodu metoda matematyki w definiowaniu nie daje się naśladować w filozofii.

2. O pewnikach. Są one syntetycznemi zasadami a priori, o ile są bezpośrednio pewne. Otóż pojęcie nie daje się połączyć z drugiem syntetycznie a jednak bezpośrednio, bo ażebyśmy mogli wyjść poza jakieś pojęcie, potrzebnem jest trzecie pośredniczące poznanie. A że filozofia jest tylko poznaniem rozumowem według pojęć, więc nie znajdziemy w niej żadnej zasady, zasługującej na nazwę pewnika. Matematyka natomiast może mieć pewniki, gdyż za pośrednictwem konstrukcyi pojęć zdoła w unaocznieniu przedmiotu powiązać z sobą jego orzeczenia a priori i bezpośrednio, np. że trzy punkty leżą zawsze na jednej płaszczyźnie. Przeciwnie zdanie syntetyczne z samych jeno pojęć nigdy nie może być bezpośrednio pewnem, np. zdanie: wszystko, co się dzieje, ma swoją przyczynę; bo muszę się obejrzeć za czemś trzeciem, mianowicie za warunkiem określenia czasowego w doświadczeniu, a nie mogłem poznać takiej zasady wprost bezpośrednio z samych pojęć tylko. Myślowe więc zasady są czemś zupełnie innem, aniżeli naoczne, t. j. pewniki. Tamte wymagają zawsze jeszcze jakiegoś wywodu, bez którego te drugie mogą się obejść najzupełniej; a ponieważ te z tej samej przyczyny są oczywiste, czego zasady filozoficzne, przy całej pewności swojej, nigdy przecie osiągnąć nie zdołają, więc nieskończenie wiele brakuje do tego, ażeby jakiekolwiek zdanie syntetyczne

czystego i transcendentalnego rozumu, było tak oczywistem (choć tak uparcie wyrażać się zwykło) jak zdanie, że dwa a dwa—to cztery. W Analityce, przy wykazie zasad czystego rozsądku, wspomniałem wprawdzie także o niejakich pewnikach oglądu, ale tamże przywiedziona zasada nie była sama pewnikiem, lecz do tego jeno służyła, by podać zasadę możliwości pewników wogóle, a sama była jeno zasadą z pojęć. Bo nawet możliwość matematyki musi być wykazana w filozofii transcendentalnej. Filozofia tedy nie ma wcale pewników i nie wolno jej nigdy swoich zasad a priori nakazywać wręcz, lecz musi ona przystać na to, żeby swoje prawo do nich uzasadniła gruntownym wywodem.

3. O dowodzeniach okazowych. Tylko dowód apodyktyczny, o ile jest naocznym, może się zwać dowodzeniem okazowem *(demonstratio)*. Doświadczenie uczy nas wprawdzie, że coś jest, lecz nie uczy, że to innem wcale być-by nie mogło. Stąd też empiryczne zasady dowodowe nie mogą dostarczyć dowodu apodyktycznego. Z pojęć zaś a priori (w poznawaniu dyskursywnem) nigdy nie może wypłynąć pewność oglądowa, t. j. oczywistość, choćby zresztą sąd był apodyktycznie pewnym. Więc matematyka tylko zawiera dowodzenia okazowe, gdyż poznanie swoje wydobywa nie z pojęć, lecz z ich konstrukcyi, t. j. z oglądu, jaki może dać a priori zgodnie z pojęciami. Nawet postępowanie algebry z jej równaniami, z których przez redukcyę wysnuwa prawdę wraz z dowodem, nie jest wprawdzie geometryczną, lecz znamienną przecie konstrukcyą, w której za pomocą znaków przedstawia się w oglądzie—pojęcia, zwłaszcza o stosunku wielkości, i nie zważając nawet na czynnik wynajdywania *[das Heuristiche]*, wszystkie wnioski zabezpiecza od błędów w ten sposób, że każdy z nich kładzie nam przed oczyma. Poznawanie filozoficzne przeciwnie musi się wyrzec tej korzyści, bo musi rozważać ogół zawsze *in abstracto*

(za pomocą pojęć), kiedy matematyka może roztrząsać ogół *in concreto* (w poszczególnym oglądzie) a jednak za pomocą czystego wyobrażenia a priori, przy czem każdy mylny krok widocznym się staje. Wolałbym więc pierwsze nazwać raczej dowodami akroamatycznemi (dyskursywnemi [wykładowemi]), gdyż przeprowadzić się dają tylko za pomocą samych wyrazów (przedmiotu w myślach), niż dowodzeniami okazowemi, które, jak zapowiada już samo wyrażenie, rozwijają się przez unaocznienie przedmiotu.

Z tego wszystkiego wynika tedy, że nie przystoi naturze filozofii, zwłaszcza na polu czystego rozumu chełpić się chodem dogmatycznym i stroić się w tytuły i wstęgi matematyki, do zakonu której zgoła przecie nie należy, chociaż ma wszelkie powody do nadziei siostrzanego z nią zjednoczenia. Tamto są próżne uroszczenia, które się nigdy nie ziszczą, owszem muszą udaremnić jej zamiar, by wykryć mamidła rozumu zapominającego o swych granicach, i za pośrednictwem dostatecznego wyjaśnienia pojęć naszych sprowadzić zarozumiałość spekulacyi do skromnego, ale gruntownego samopoznania. Rozum tedy nie będzie mógł w swoich transcendentalnych zakusach tak ufnie patrzyć przed siebie, jakgdyby odbyta już przezeń droga prowadziła prosto do celu; i nie będzie mógł na wzięte przez się za podstawę przesłanki liczyć tak odważnie, iżby nie potrzeba już było nieraz się jeszcze oglądać poza siebie i baczyć pilnie, czy w rozwinięciu wniosków nie wykażą się błędy, przeoczone w zasadach, wymagając koniecznie albo ściślejszego ich określenia, albo też całkowitej przemiany.

Wszystkie zdania apodyktyczne (czy są dowodliwe czy też bezpośrednio pewne) dzielę na *dogmata i mathemata.*† Zdanie bezpośrednio syntetyczne

† [δόγμα od δοκέω = mniemam; μάθημα od μανθάνω = uczę się, poznaję].

z pojęć jestto *dogma;* natomiast takież zdanie z konstrukcyi pojęć jestto *mathema.* Sądy analityczne nie uczą nas właściwie o przedmiocie nic więcej ponad to, co się już mieści w pojęciu, jakie o nim mamy, ponieważ nie rozszerzają one poznania poza pojęcie podmiotu, lecz tylko objaśniają to pojęcie. Nie mogą więc zwać się słusznie dogmatami (który to wyraz możeby się dało przetłomaczyć przez wyrzeczenia [*Lehrsprüche*]). Z pomiędzy zaś dwu wspomnianych rodzajów zdań syntetycznych a priori, według zwykłego sposobu mówienia, tylko te, co należą do poznawania filozoficznego, mogą mieć tę nazwę; i z trudnością chyba twierdzenia arytmetyczne czy geometryczne dałoby się nazwać dogmatami. I tak ten zwyczaj potwierdza dane przez nas wyjaśnienie, że tylko sądy z pojęć, nie zaś z konstrukcyi pojęć, zwać się mogą dogmatycznemi.

Otóż cały czysty rozum w swojem spekulatywnem jedynie użyciu nie posiada ani jednego bezpośrednio syntetycznego sądu z pojęć. Bo przez idee nie zyskuje on, jak-eśmy wykazali, żadnych syntetycznych sądów, coby miały ważność przedmiotową; przez pojęcia rozsądkowe zaś ustala on wprawdzie niewątpliwe zasady, lecz nie bezpośrednio z pojęć, tylko zawsze pośrednio przez odniesienie tych pojęć do czegoś zupełnie przypadkowego, mianowicie do możliwego doświadczenia, gdyż one, przypuściwszy je (coś jako przedmiot możliwych doświadczeń), mogą być zaiste apodyktycznie pewne, lecz same w sobie (bezpośrednio) nie mogą nawet zostać poznane a priori. I tak nikt zdania: wszystko, co się dzieje, ma swoją przyczynę, nie może gruntownie zrozumieć z samego jeno tego danego pojęcia. Stąd nie jest ono dogmatem, chociaż na innem stanowisku, mianowicie na jedynem polu swego możliwego zastosowania, t. j. w doświadczeniu, może być doskonałe i apodyktycznie dowiedzionem. Nazywa się zasadą [*Grundsatz*], nie zaś twierdzeniem [*Lehr-*

satz], lubo dowiedzionem być musi dlatego, że ma tę szczególną własność, iż ono dopiero samo umożliwia swój argument, mianowicie doświadczenie i przy niem zawsze zgóry musi być przypuszczone.

Jeżeli zaś w użyciu spekulatywnem czystego rozumu niema wcale dogmatów i co do treści, więc wszelka metoda dogmatyczna, czy zapożyczona u matematyka, czy też mająca przybrać właściwy sobie zakrój [Manier], jest sama przez się niestosowną. Bo ona zakrywa jeno omyłki i błędy i zwodzi filozofię, której właściwem zadaniem jest ukazywać wszystkie kroki rozumu w najjaśniejszem ich świetle. Mimo to metoda może być bądźcobądź systematyczną. Bo rozum nasz (podmiotowo) sam jest systematem, ale w czystem użyciu swojem, za pośrednictwem pojęć jeno; systematem tylko poszukiwania zasad jedni, do której doświadczenie wyłącznie dostarczyć może tworzywa. O właściwej zaś metodzie filozofii transcendentalnej nic tu powiedzić się nie da, ponieważ mamy tu do czynienia tylko z krytyką naszych zasobów, czy możemy gdziekolwiek się zabudowywać i jak wysoko wznieść zdołamy budowlę naszą z tego tworzywa, jakie posiadamy (z czystych pojęć a priori).

Pierwszego oddziału

ROZDZIAŁ DRUGI.

Karność czystego rozumu ze względu na jego użycie polemiczne.

Rozum we wszystkich przedsięwzięciach swoich powinien się poddać krytyce i nie może czynić uszczerbku jej wolności żadnym zakazem, jeśli nie chce zaszkodzić sobie samemu i ściągnąć szkodliwego na się podejrzenia. Niema tu nic tak ważnego,

co do pożytku, nic tak świętego, coby się śmiało uchylać od tej badawczej i mustrującej rewizyi, która nie zna żadnych względów dla osoby. Na tej wolności polega nawet istnienie rozumu, nie posiadającego powagi dyktatorskiej, bo jego wyrok jest zawsze tylko jednogłośną zgodą obywateli wolnych, z których każdy powinien módz wyrazić swoje wątpliwości, a nawet swoje *veto* [= nie pozwalam].

Ale chociaż rozum nigdy nie może się uchylać od krytyki, to niezawsze też ma powód lękać się jej. Atoli czysty rozum w swem użyciu dogmatycznem (nie matematycznem) nie tak bardzo jest świadom najściślejszego zachowywania praw swoich naczelnych, żeby się nie musiał z nieśmiałością, ba, z całkowitem odrzuceniem wszelkiej uroszczonej dogmatycznej powagi, stawić przed ktytycznem okiem rozumu wyższego a sędziowskiego.

Inaczej jednak zupełnie jest wtedy, gdy nie z oceną sędziego, lecz z pretensyami swych współobywateli ma do czynienia, i przeciw nim jedynie ma się bronić. Bo ponieważ ci chcą być również dogmatycznemi, lubo w zaprzeczeniu, jak tamten w twierdzeniu, zachodzi więc usprawiedliwienie κατ ἄνθρωπον [= *ad hominem*, dowodzenie ściągające się do osoby], ubezpieczające przeciwko wszelakiemu uszczerbkowi i zapewniające posiadanie oparte na tytule prawnym *[einen titulirten Besitz]*, które nie potrzebuje się lękać żadnych cudzych uroszczeń, aczkolwiek nie może być dostatecznie dowiedzionem κατ' ἀλήθειαν [*ad veritatem*, = co do prawdy rzetelnej].

Przez polemiczne użycie rozumu czystego pojmuję tedy obronę jego zdań przeciw dogmatycznym ich zaprzeczeniom. Nie chodzi tu więc o to, czy jego twierdzenia nie są może również mylne, lecz tylko o to, że nikt nigdy nie zdoła z apodyktyczną pewnością (a nawet bodaj z większym jeno pozorem) utrzymywać czegoś odwrotnego. Wówczas bowiem nie jesteśmy przecie posiadaczami z łaski *[bittweise]*,

kiedy mamy przed sobą jakiś, choćby niewystarczający tytuł posiadania, i kiedy pewnem jest, że nikt nie potrafi nigdy dowieść nieprawności tego posiadania.

Jest coś zasmucającego i przygnębiającego w tem, że wogóle istnieje antytetyka czystego rozumu i że ten, co wyobraża najwyższy trybunał dla wszystkich kłótni, ma sam z sobą w spór popadać. Wprawdzie roztoczyła się przed nami powyżej taka jego pozorna antytetyka; ale okazało się, że polegała na nieporozumieniu, ponieważ mianowicie, zgodnie z pospolitem uprzedzeniem, brano zjawiska za rzeczy same w sobie, i wymagano tedy bezwzględnej zupełności ich syntezy, w ten lub inny sposób (chociaż ona niemożliwą była jednakowo na oba sposoby), czego przecież zgoła się nie można spodziewać po zjawiskach. Nie było więc wówczas wcale rzeczywistej sprzeczności rozumu z sobą samym wobec zdań: szereg danych samych w sobie zjawisk ma bezwzględnie pierwszy początek—i: szereg ten jest wręcz i sam w sobie bez wszelkiego początku; bo oba zdania utrzymują się wybornie obok siebie, gdyż zjawiska co do istnienia swego (jako zjawiska) są same w sobie niczem t. j. są czemś sprzecznem w sobie, a więc ich pojęcie musi naturalnie pociągnąć za sobą sprzeczne wnioski.

Ale takiemu nieporozumieniu nie można zapobiedz i przez to spór rozumu załatwić, gdyby się dajmy na to utrzymywało teistycznie: istnieje najwyższe jestestwo—i naodwrót ateistycznie: niema najwyższego jestestwa; albo też, w psychologii: wszystko, co myśli, ma bezwzględną trwałą jedność, a więc różni się od wszelkiej przemijającej materyalnej jedności, któremu to zdaniu przeciwstawiłoby się drugie: dusza nie jest niemateryalną jednością i nie może zostać wyjęta zpod przemienności. Bo przedmiot pytania jest tu wolny od wszelkiego czynnika obcego, sprzecznego z jego przyrodą, a rozsądek ma do czynienia tylko z rzeczami samemi

w sobie; a nie ze zjawiskami. Znalazłaby się tu zaiste sprzeczność prawdziwa, gdyby jeno czysty rozum po stronie przeczącej miał coś takiego do powiedzenia, coby się zbliżało do podstawy jakiegoś zapatrywania; gdyż co się tyczy krytyki argumentów twierdzenia dogmatycznego, na tę można mu swobodnie zezwolić, nie porzucając przez to zdań swoich, mających za sobą bądźcobądź interes rozumu, na co przeciwnik powołać się nie może.

Nie podzielam ja, co prawda, mniemania, wygłaszanego tak często przez wybornych i rozważnych mężów (np. Sulzera),[65] gdy uczuwali słabość dowodów dotychczasowych, jakoby można się było spodziewać, iż kiedyś wynajdzie się jeszcze oczywiste dowodzenia dwu zdań kardynalnych naszego czystego rozumu: jest Bóg, jest życie przyszłe. Raczej pewny jestem, że się to nigdy nie stanie. Bo skąd weźmie rozum podstawę do takich syntetycznych zapatrywań, co się nie odnoszą do przedmiotów doświadczenia i ich wewnętrznej możliwości? Ale apodyktycznie pewnem też jest, iż nigdy nie wystąpi żaden człowiek, któryby mógł udowodnić z najmniejszym choćby pozorem prawdy, a cóż dopiero dogmatycznie, zdanie odwrotne. Bo ponieważ mógłby tego dokonać czystym jeno rozumem, to musiałby wziąć na się dowodzenie, że jestestwo najwyższe, że myślący w nas podmiot, jako czysta umysłowość, są niemożliwe. Ale skąd poweźmie wiadomości, coby go uprawniły do sądzenia syntetycznie o rzeczach poza wszelkiem możliwem doświadczeniem? Możemy więc być zupełnie bez troski, co do tego, żeby ktoś kiedykolwiek dowiódł zdania odwrotnego; stąd nie potrzebujemy też dumać nad szkolarskiemi dowody, lecz wciąż możemy przyjmować owe zdania, które doskonale się wiążą ze spekulatywnym interesem naszego rozumu w empirycznem użyciu, a nadto są jedynemi środkami zjednoczenia go z interesem praktycznym. Dla przeciwnika (którego tu trakto-

wać należy nie tylko jako ktytyka) mamy w pogotowiu swoje non liquet [=to nie jest jasne],[66] które go nieochybnie musi zmieszać, my zaś nie lękamy się zwrócenia tego zarzutu do nas, mając ustawicznie w zapasie podmiotową maksymę rozumu, jakiej przeciwnikowi z konieczności brakuje, a pod której ochroną możemy przypatrywać się spokojnie i obojętnie wszystkim jego ciosom zadawanym w powietrze.

Tym sposobem nie ma właściwie wcale antytetyki czystego rozumu. Bo jedynego dla niej bojowiska szukać-by trzeba na polu czystej teologii i psychologii; ten grunt atoli nie utrzyma żadnego szermierza w całem jego uzbrojeniu i z orężem, którego-by się lękać należało. Może on tylko wystąpić z szyderstwem i przechwałkami, co wyśmiać można jako zabawę dziecinną. Ta pocieszająca uwaga przywraca męstwo rozumowi, bo na czemżeby się on zresztą oparł, gdyby, mając jedyne powołanie do usuwania wszelkich zbłąkań, sam w sobie się rozprzągł, nie mogąc się spodziewać spokoju i bezpiecznego posiadania?

Wszystko, co przyroda sama rozporządza, jest dobrem w jakimś celu. Nawet trucizny służą ku temu, by przemagały nad truciznami, tworzącemi się we własnych sokach naszych; nie powinno ich tedy brakować w całkowitym zbiorze środków leczniczych (aptece). Zarzuty przeciwko wmówieniom i zarozumiałości naszego spekulatywnego jeno rozumu są podane przez samąż przyrodę tego rozumu, muszą więc mieć jakieś dobre przeznaczenie i zamiar, których nie należy puszczać z wiatrem. Czemu Opatrzność niektóre przedmioty, chociaż się one wiążą z najwyższym interesem naszym, postawiła tak wysoko, że nam niemal dozwolono tylko spotykać je w niewyraźnem i przez nas samych w wątpliwość podawanem spostrzeganiu, przez co śledcze spojrzenia są raczej podrażnione niż zaspokojone? Czy pożytecznem jest, ze względu na takie widoki, ośmielać się na zuchwałe

określenia, to co najmniej rzecz wątpliwa, a może nawet szkodliwa. W każdym atoli razie i bez wątpienia pożytecznem jest dać zarówno badającemu jak oceniającemu rozumowi zupełną wolność, by mógł bez przeszkody zająć się własnym interesem, który doznaje poparcia zarówno przez to, gdy się wiedzy rozumu naznacza obręby, jak i gdy się go rozszerza, a który zawsze cierpi, jeśli się cudze ręce mieszają, by wbrew przyrodzonemu pochodowi rozumu, kierować nim wedle zamiarów wymuszonych.

Dozwólcie więc, aby wasz przeciwnik mówił jeno rozumnie, i zwalczajcie go tylko bronią rozumu. Zresztą pozbądźcie się troski o dobrą sprawę (interesu praktycznego), gdyż ta w spekulatywnym jeno sporze nigdy w grę nie wchodzi. Spór nie odkrywa wtedy nic innego, tylko pewną antynomię rozumu, która, zasadzając się na jego przyrodzie, musi zostać koniecznie przesłuchaną i ocenioną. Spór ją rozwija przez rozpatrzenie jej przedmiotu z dwu stron, i prostuje jej sąd przez jego ograniczenie. Co tutaj jest spornem, to nie sprawa, lecz ton. Bo zawsze wam jeszcze pozostanie dosyć, byście przemawiali usprawiedliwionym wobec najostrzejszego rozumu językiem silnej wiary, chociaż musieliście zaniechać języka wiedzy.

Gdyby się miało zapytać chłodnego, do równowagi sądu jakby stworzonego Dawida Hume'a: co was spowodowało, żeście mozolnie wydłubanemi wątpliwościami podkopali tak pocieszające dla człowieka i tak pożyteczne wmówienie, iż jego przenikliwość rozumowa wystarcza do uznania i do określonego pojęcia jestestwa najwyższego: toby on odpowiedział: Nic, jeno zamiar posunięcia rozumu dalej w jego samopoznaniu, a zarazem pewna niechęć do przymusu, jaki chcą zadać rozumowi, przechwalając się nim, a równocześnie przeszkadzając mu, by złożył szczere wyznanie swoich ułomności, jakie mu się uwidoczniły przy badaniu siebie samego. — Gdy-

byście natomiast zapytali oddanego jedynie zasadom empirycznego użytkowania z rozumu, i niechętnego wszelkiej transcendentnej spekulacyi Priestley'a,[67] jakie on miał pobudki do zaprzeczenia naszej duszy wolności i nieśmiertelności (nadzieja życia przyszłego jest u niego oczekiwaniem tylko cudu zmartwychwstania), do poderwania dwu takich filarów wszelkiej religii, on, co jest sam pobożnym i gorliwym nauczycielem religii; toby nic innego odpowiedzieć nie mógł, tylko że pobudką był mu interes rozumu, tracącego na tem, gdy pewne przedmioty chcemy usunąć zpod praw przyrody materyalnej, jedynych, jakie dokładnie znamy i określić możemy. Wydawałoby się niesłusznem zniesławiać takiego, co swoje paradoksalne zapatrywania umie zjednoczyć z zamiarem religijnym i krzywdzić dobrze myślącego męża dlatego, że nie umie sobie poradzić, skoro tylko zejdzie z pola nauki o przyrodzie. Ale taż sama łaska powinna stać się również udziałem niemniej dobrze usposobionemu i w swoim charakterze moralnym nieskalanemu Hume'owi, który swojej oderwanej spekulacyi dlatego nie może porzucić, iż słusznie utrzymuje, że jej przedmiot leży całkiem poza granicami przyrodoznawstwa na polu czystych idej.

Cóż tedy tutaj zrobić, zwłaszcza ze względu na niebezpieczeństwo, jakie stąd grozić się zdaje dobru ogólnemu? Niema nic naturalniejszego, nic słuszniejszego nad postanowienie, które winniście powziąć z tego powodu. Niech sobie ci ludzie pracują; jeśli tylko mają talent; jeśli okazują głębokie i nowe poszukiwania; jednem słowem, jeśli tylko okazują rozum: to bądźcobądź rozum na tem zyskuje. Chwytając się innych środków, niż środków nieskrępowanego rozumu, wrzeszcząc o zbrodni stanu, zwołując pospólstwo, nie znające się zgoła na tak subtelnych robotach, jakgdyby do gaszenia pożaru, ośmieszacie się jeno. Bo niema tu wcale mowy o tem, co dla dobra ogólnego jest korzystnem czy szkodliwem,

lecz tylko o tem, jak dalece zajść też może rozum w swojej spekulacyi odrywającej się od wszelkiego interesu, i czy można na nią wogóle cośkolwiek liczyć, lub też raczej zaniechać jej zupełnie na rzecz praktyczności. Zamiast więc wyskakiwać z szablą i płatać, przypatrujcie się owszem spokojnie z bezpiecznego siedzenia krytyki temu sporowi, który dla walczących musi wypaść mozolnie, dla was zajmująco, a wobec bezkrwawego napewno zakończenia, dla waszych wiadomości korzystnie. Bo jestto wielką niedorzecznością oczekiwać oświecenia od rozumu, a przepisywać mu zgóry, po której stronie ono koniecznie paść powinno. Prócz tego rozum już sam przez się jest tak skrępowany przez rozum i trzymany w obrębach, że zgoła nie potrzebujecie zwoływać straży, ażeby tej stronie, której domyślna przewaga wydaje się wam niebezpieczną, przeciwstawić opór obywatelski. W dyalektyce tej niema zwycięstwa, któregobyście się mieli powód obawiać.

Wielce nawet potrzebuje rozum takiego sporu, i byłoby do życzenia, żeby go wcześniej podjęto i z nieograniczonem publicznem przyzwoleniem prowadzono. Bo tem rychlej byłaby się pojawiła dojrzała krytyka, przy ukazaniu się której wszystkie te sprzeczki muszą upaść, ponieważ spierający się poznają przez nią swoje zaślepienie i uprzedzenia, które ich rozdwoiły.

Istnieje jakaś w przyrodzie ludzkiej nieszczerość, która jednak ostatecznie, jak wszystko, co pochodzi od przyrody, musi zawierać usposobienie do dobrych celów; jestto mianowicie skłonność do ukrywania swoich prawdziwych usposobień, a do popisywania się jakiemiś przybranemi, które się poczytują za dobre i chwalebne. Niewątpliwie wskutek tego pociągu, zarówno do tajenia się, jak i przybierania pozoru korzystnego dla siebie, ludzie nietylko się cywilizowali, lecz nawet zwolna, w pewnej mierze, umoralniali, bo nikt pod barwiczkę przystojności, uczciwo-

ści i obyczajności nie mógł przeniknąć, więc w rzekomo istotnych przykładach dobrego, jakie widział wkoło, znajdował dla samego siebie szkołę udoskonalenia. Atoli to usposobienie do przedstawiania się lepiej, niż się jest, i do okazywania usposobień, jakich się nie ma, służy jakby tymczasowo jeno ku temu, by wyprowadzić człowieka z dzikości i kazać mu przybrać najpierw przynajmniej zakrój tego dobrego, jakie zna; następnie bowiem, gdy sie rzetelne zasady już rozwinęły i przeszły w sposób myślenia, wszelką fałszywość powoli zwalczać trzeba silnie, gdyż psuje ona serce i nie pozwala wzejść dobrym usposobieniom pod chwastowiskiem pięknego pozoru.

Przykro mi, że tęż samą nieszczerość, udawanie i obłudę spostrzegam także w przejawach spekulatywnego sposobu myślenia, gdzie przecież ludzie daleko mniej chyba mają przeszkód ani żadnej korzyści w słusznie otwartem i szczerem odkryciu i wyznaniu myśli swoich. Bo cóż może być szkodliwszego dla wiedzy nad to, gdy nawet myśli same udzielamy sobie sfałszowane, gdy ukrywamy wątpliwości, jakie czujemy wobec naszych własnych zapatrywań, lub gdy argumentom, które nie zadawalają nas samych, nadajemy pokost oczywistości? Dopóki atoli urządza te tajemne zamachy próżność jeno prywatna (co zazwyczaj bywa w sądach spekulatywnych, które nie budzą szczególnego interesu i niełatwo się nadają do apodyktycznej pewności); to opiera się im przecie próżność innych za publicznem przyzwoleniem, a sprawy w końcu tam dochodzą, dokądby je, lubo znacznie wcześniej, doprowadził najotwartszy sposób myślenia i szczerość. Gdzie jednak społeczeństwo mniema, że wykrętni rozumkowicze zmierzają ni mniej ni więcej jeno do zachwiania głównej twierdzy pomyślności publicznej, tam wydaje się nie tylko zgodnem z roztropnością, lecz też dozwolonem, a nawet chwalebnem przyjść dobrej sprawie na pomoc raczej z pozorne-

mi dowodami, aniżeli domniemanym jej przeciwnikom pozostawiać choćby tę tylko wyższość, by ton nasz obniżali do miary praktycznego jeno przeświadczenia i zmuszali nas do wyznania braku spekulatywnej i apodyktycznej pewności. Myślałbym wszelako, że z zamiarem podtrzymywania dobrej sprawy nic w świecie gorzej nie da się złączyć jak podstęp, udanie i oszukaństwo. Że w odważaniu dowodów rozumowych samej jeno spekulacyi wszystko dziać się winno uczciwie, to chyba jest najmniej, czego wymagać można. Ale gdyby można było napewno liczyć choć tylko na to „najmniej,“ tedy spór rozumu spekulatywnego o ważne pytania co do Boga, nieśmiertelności (duszy) i wolności byłby już albo oddawna rozstrzygnięty, lub też niebawem mógłby dobiedz swego końca. Tak to częstokroć szczerość usposobienia zostaje w odwrotnym stosunku do słuszności sprawy samej, i ta ma może otwartych i prawych przeciwników więcej, niż obrońców.

Przypuszczam tedy, że mam czytelników którzyby nie chcieli, iżby słusznej sprawy broniono niesłusznemi środkami. Wobec takich czytelników jest już więc rozstrzygniętem, że wedle naszych zasad krytyki, jeśli się patrzy nie na to, co się dzieje, lecz co rzetelnie dziać się ma, nie powinno być właściwie wcale polemiki czystego rozumu. Bo jakże mogą dwie osoby prowadzić spór o rzecz, której realności żadna z nich nie zdoła przedstawić w doświadczeniu rzeczywistem, a choćby nawet możliwem tylko, nad ideą której ślęczą jeno, aby z niej wydobyć coś więcej niż ideę, mianowicie rzeczywistość samegoż przedmiotu? Jakim środkiem chcą oni wyplątać się ze sporu, kiedy żaden z nich nie zdoła uczynić swej sprawy wprost zrozumiałą i pewną, tylko potrafi sprawę swego przeciwnika zaczepiać i odpierać? Bo taki jest los wszystkich zapatrywań czystego rozumu, że wychodząc poza warunki wszelkiego możliwego doświadczenia, za obrębem którego nie podo-

bna nigdzie znaleźć żadnego dokumentu prawdy, a mimo to zmuszone posługiwać się prawami rozsądkowemi, które przeznaczone są jedynie do użytku empirycznego, lecz bez których nie da się zrobić ani kroku w myśleniu syntetycznem, odkrywają wciąż przeciwnikowi słabiznę swoją i nawzajem mogą też tylko słabiznę przeciwnika na swą korzyść wyzyskać.

Można uważać krytykę czystego rozumu za prawdziwy trybunał dla wszelkich jego z sobą samym zatargów, gdyż nie jest ona w nie, jako bezpośrednio ściągające się do przedmiotów, także wwikłaną, lecz na to zaprowadzoną, by należytości rozumu wogóle określała i osądzała według zasad swego pierwszego ustanowienia *[ihrer ersten Institution]*.

Bez niej rozum jest jakoby w stanie natury, i nie może zapatrywaniom swoim i pretensyom nadać ważności, lub je zabezpieczyć inaczej, jak tylko z pomocą wojny. Krytyka natomiast, czerpiąca wszystkie swoje decyzye z zasadniczych prawideł swego własnego ustanowienia, których powagi nikt nie może w wątpliwość podawać, zapewnia nam spokój stanu prawnego, gdzie zatargu naszego nie możemy inaczej załatwić, jak za pomocą procesu. W pierwszym stanie kończy kłótnie zwycięstwo, którem się przechwalają obie strony, po którem po większej części następuje niepewny jeno pokój, zaprowadzany przez zwierzchność, narzucającą się na pośredniczkę;— w drugim stanie — wyrok, który uderzając w samo źródło zatargów, musi sprowadzić pokój wieczysty. Nieskończone zatargi dogmatycznego jeno rozumu zmuszają w końcu szukać uspokojenia w jakiejś krytyce tegoż rozumu i w prawodawstwie, które się na niej opiera; tak jak utrzymuje Hobbes,[68] że stan natury jestto stan bezprawia i przemocy i że trzeba go koniecznie porzucić, by się poddać przymusowi prawnemu, który wolność naszą o tyle jeno ogranicza, żeby się z wolnością każdego innego zgadzała i przez to właśnie mogła się pogodzić z dobrem ogółu.

Do tej wolności należy także swoboda wystawiania publicznie swoich myśli, swoich wątpliwości, których sami nie możemy rozstrzygnąć, ku osądzeniu, nie narażając się przez to na osławę niespokojnego i niebezpiecznego obywatela. Leży to już w pierwotnem prawie rozumu ludzkiego, nie uznającego żadnego innego sędzi, tylko znowuż tenże rozum ludzki, w którym każdy ma głos; a ponieważ od niego wychodzić musi wszelkie polepszenie, ku jakiemu stan nasz się nadaje, więc prawo takie jest święte i nie powinno być uszczuplane. Jest też to bardzo niemądrze pewne śmiałe zapatrywania lub też zuchwałe napady na tych, co już mają po swej stronie przychylność największej i najlepszej części społeczeństwa, okrzykiwać jako niebezpieczne; bo to znaczy nadawać im ważność, jakiejby mieć zgoła nie powinny. Słysząc, że jakaś niepospolita głowa miała niby wykazać naocznie, że wolność woli ludzkiej, nadzieja życia przyszłego i istnienie Boga są urojeniem, pożądam książkę jego odczytać, gdyż po talencie jego spodziewam się, iż posunie dalej moją wiedzę. A zgóry wiem już całkiem napewno, że z tego wszystkiego nic nie dokona, nie dlatego, jakobym snadź mniemał, że jestem już posiadaczem niezwalczonych dowodów na te ważne twierdzenia, lecz dlatego, że transcendentalna krytyka, wykrywszy mi cały zasób naszego czystego rozumu, przekonała mnie najzupełniej, że jak nie wystarcza on bynajmniej do twierdzących zapatrywań na tem polu, tak też samo, a nawet mniej jeszcze wiedzieć będzie, by módz o tych pytaniach przecząco cośkolwiek ustalić. Bo skądże ów przypuszczalny wolnomyślnik zaczerpie wiadomości, że np. niema wcale najwyższego jestestwa? Zdanie to leży poza obrębem możliwego doświadczenia, a stąd też i poza granicami wszelkiej ludzkiej wiedzy. — Dogmatycznego obrońcy dobrej sprawy przeciwko temu wrogowi nie czytałbym wcale, gdyż wiem zgóry, że dlatego jeno zaczepiać będzie pozorne jego argumen-

ty, by zrobić wejście dla swoich własnych; prócz tego złuda codzienna nie daje przecież tyle materyału do nowych uwag, ile zadziwiająca i dowcipnie obmyślona. Natomiast dogmatyczny również na swój sposób przeciwnik religii dostarczyłby krytyce mojej pożądanego zatrudnienia i pobudziłby do niejednego sprostowania jej zasad, a co do siebie samego nie wywołałby najmniejszych obaw.

Ależ młodzież, poruczoną nauczaniu akademickiemu, należy chyba conajmniej strzedz przed takiemi pismami i powstrzymywać od zawczesnej znajomości z tak niebezpiecznemi zdaniami, zanim nie dojrzeje jej rozwaga, a raczej zanim się w niej mocno nie zakorzeni nauka, którą chcemy w nią wpoić, by mogła silnie się oprzeć wszelkiemu wmawianiu do odwrotnego twierdzenia, skądkolwiekby pochodziło?

Gdyby w sprawach czystego rozumu trzeba było pozostać przy postępowaniu dogmatycznem, i gdyby załatwianie się z przeciwnikami musiało być właściwie polemicznem t. j. takiem, żeby się wdawało w potyczkę i zbroiło w dowodzenia wprost przeciwnych twierdzeń; to zapewne niby lepszego nie było na razie, lecz zarazem nic pustszego i bezowocniejszego na stałe, jak umieścić rozum młodzieży na czas jakiś pod opieką, i na tak długo przynajmniej uchronić od uwiedzenia. Atoli jeśli następnie, czy to ciekawość, czy modny ton wieku wciśnie jej do rąk takie pisma; to czy wtedy owo młodociane wmówienie zdoła się obronić natarciu! Ten, kto przynosi z sobą broń dogmatyczną tylko, by stawić opór napadom swego przeciwnika, i nie umie rozwikłać ukrytej dyalektyki, jaka tkwi nie mniej we własnej jego piersi, jak w piersi strony przeciwnej, zobaczy dowody pozorne, mające zaletę nowości, stawione przeciw dowodom pozornym, już jej nie posiadającym, lecz raczej obudzającym podejrzenia o nadużycie łatwowierności młodzieży. Mniema on, że nie może lepiej okazać, iż wyrósł już z pod karno-

ści dziecinnej, jak odrzucając owe poczciwe ostrzeżenia, a mając nałóg dogmatyczny, spija truciznę, niszczącą dogmatycznie jego zasady, wielkiemi łykami.

Zupełnie coś odwrotnego temu, co się tutaj doradza, dziać się winno w wykształceniu akademickiem, ale tylko zaiste zastrzegając zgóry gruntowne zgłębienie krytyki czystego rozumu. Bo, ażeby jej zasady wprowadzić w wykonanie jak można najwcześniej i okazać jej dostateczną przydatność przy jaknajwiększej złudzie dyalektycznej, niezbędnie potrzeba skierować tak straszne dla dogmatyka napady przeciwko słabemu jeszcze co prawda, lecz przez krytykę oświeconemu rozumowi młodzieńca i pozwolić mu zrobić próbę zbadania bezpodstawnych twierdzeń przeciwnika punkt po punkcie według owych zasad. Nie może mu być wcale trudno obrócić je w czczą parę, a tym sposobem wcześnie poczuje on własną swą siłę, by się ubezpieczyć całkowicie przed takiemi szkodliwemi mamidłami, które w końcu utracić muszą dla niego wszelki pozór łudzący. A chociaż coprawda też same ciosy, co walą budynek wroga, muszą być również zgubnemi dla jego własnej spekulatywnej budowli, jeśli wznieść ją może zamyślał; to zgoła się tem nie martwi, ponieważ nie potrzebuje wcale w niej mieszkać, lecz ma jeszcze przed sobą widoki na pole praktyczne, gdzie zasadnie może się spodziewać mocniejszego gruntu, by na nim wystawić swój rozumny i zbawienny systemat.

A zatem niema wcale właściwej polemiki na polu czystego rozumu. Obie strony są szampierzami powietrznymi, co się borykają ze swym cieniem, gdyż wychodzą poza przyrodę, gdzie dla ich dogmatycznych chwytów niema nic, coby się dało objąć i utrzymać. Walczą naprożno; cienie, przerąbywane przez nich, zrastają się jak bohaterowie w Walhalli w jednej chwili znowuż, by się módz napowrót zabawiać w bojach niekrwawych.

Atoli niema też wcale dopuszczalnego sceptycznego użytkowania z czystego rozumu, któreby nazwać można było zasadą neutralności wobec wszelkich jego zatargów. Podjudzać rozum przeciw sobie samemu, dostarczać mu broni z obu stron, a potem jego najgorętszej potyczce przypatrywać się spokojnie i szyderczo, nie dobrze to wygląda z dogmatycznego punktu widzenia, owszem, ma w sobie odcień złośliwego i drwiącego nastroju. Jeżeli się jednak przyjrzymy niepokonanemu zaślepieniu i przechwałkom rozumkowiczów, nie dającym się umiarkować żadnej krytyce; to rzeczywiście niema innej rady, jak chełpliwości z jednej strony przeciwstawić drugą, opartą na takich samych prawach, byleby tylko wprawić rozum w zdziwienie przynajmniej oporem nieprzyjaciela, ażeby wsączyć niejaką wątpliwość w jego uroszczenia i dać posłuch krytyce. Lecz na tych wątpliwościach poprzestać całkowicie i ku temu zmierzać, by przekonanie i wyznanie swojej niewiadomości zalecić nie tylko jako środek leczniczy na zarozumiałość dogmatyczną, lecz także jako sposób zakończenia sporu rozumu samego z sobą: to przedsięwzięcie zupełnie daremne i żadną miarą nie zda się na to, by zapewnić rozumowi uspokojenie, lecz co najwyżej jest środkiem tylko do obudzenia go z jego słodkiego snu dogmatycznego, aby jego stan poddać staranniejszemu zbadaniu.

Ale ponieważ ten sceptyczny sposób wydobycia się z przykrej kłótni rozumu wydaje się przecie niby krótką drogą do osiągnięcia trwałej filozoficznej spokojności, a przynajmniej gościńcem, obieranym chętnie przez tych, co w szyderczej pogardzie dla wszelkich poszukiwań tego rodzaju, nadają sobie, swem zdaniem, powagę filozoficzną: uważam więc za potrzebne wystawić ten sposób myślenia w jego świetle właściwem.

O niemożności sceptycznego zaspokojenia rozumu czystego, rozdwojonego z samym sobą.

Świadomość niewiadomości mojej (jeśli jej nie uznamy równocześnie za konieczną) zamiast coby miała zakończyć moje badania, jest raczej właściwym powodem ich rozbudzenia. Wszelka niewiadomość tyczy się albo rzeczy, albo też określenia i granic mojego poznania. Jeżeli tedy niewiadomość jest przypadkowa, to powinna pobudzać mię w pierwszym razie badać rzeczy (przedmioty) dogmatycznie, w drugim — granice mego możliwego poznania krytycznie. Że niewiadomość moja jest wręcz konieczną, a stąd zwalnia mię od wszelkiego poszukiwania, wykazać to się daje nie empirycznie, z obserwacyi, lecz tylko krytycznie przez zgłębienie pierwszych źródeł poznania naszego. A więc określenia granic rozumu naszego można dokonać jedynie według podstaw a priori; jego zaś ograniczenie, które jest poznaniem, lubo nieokreślonem, niepewności, nigdy usunąć się nie dającej, można poznać także a posteriori przez to, co nam przy całej wiedzy wciąż jeszcze do wiedzenia pozostaje. Owo mocą krytyki rozumu samego jedynie możliwe poznanie swojej niewiadomości jest tedy umiejętnością, a ta jest poprostu jeno spostrzeganiem, o którem niepodobna powiedzieć, jak daleko sięgać będzie wniosek z niego wyprowadzony. Wystawiając sobie (zgodnie ze zmysłowym pozorem) powierzchnię ziemi jako talerz, nie mogę wiedzieć, jak daleko się rozciąga. Ale doświadczenie uczy mię, że gdziekolwiek zajdę, widzę wciąż przestrzeń wkoło siebie, ku której mógłbym dalej podążyć; stąd znam obręby swojej za każdym razem rzeczywistej znajomości ziemi, lecz nie granice wszelkiego możliwego ziemiopisu. Jeżeli zaś posunąłem się tak dalece, że wiem, iż ziemia jest kulą a jej powierzchnia powierzchnią kulistą, to mogę nawet z ma-

łej jej części, np. z wielkości jednego stopnia poznać ściśle i według zasad a priori, jej średnicę, a przez nią całkowite granice ziemi, t. j. jej zewnętrzną powierzchnię; a chociaż co do przedmiotów na tej powierzchni się mieszczących jestem nieświadom, to przecież nie jestem nieświadom co do obszaru przez nią zajmowanego, co do jej wielkości i obrębów.

Ogół wszystkich możliwych dla poznania naszego przedmiotów wydaje się nam płaszczyzną, mającą swój pozorny widnokrąg, mianowicie to, co obejmuje cały jej obszar, a co przez nas nazwanem zostało rozumowem pojęciem bezwarunkowej całkowitości. Dosięgnąć go empirycznie niepodobna, a określić go a priori wedle jakiejś zasady okazało się daremnem we wszelkich próbach. Tymczasem wszystkie przecie pytania naszego czystego rozumu rozciągają się na to, co leży poza obrębem tego widnokręgu, lub bodaj choćby na jego linii granicznej.

Sławny Dawid Hume był jednym z tych geografów rozumu ludzkiego, co to z pytaniami owemi załatwił się, jak mniemał, ogółem dostatecznie w ten sposób, że je wyrzucił poza obręb jego widnokręgu, którego jednak nie mógł określić. Zatrzymał się on głównie przy zasadzie przyczynowości i zauważył zupełnie trafnie, że jej prawdziwość (a nawet choćby przedmiotowa wartość pojęcia sprawczej przyczyny wogóle) nie opiera się na żadnem wniknięciu t. j. poznaniu a priori, że zatem bynajmniej nie konieczność tego prawa, lecz tylko powszechna jego przydatność w biegu doświadczenia i wypływająca stąd konieczność podmiotowa, nazwana przezeń przyzwyczajeniem, wytwarza całe jego poważanie. Otóż z niemożności naszego rozumu zrobienia z tej zasady użytku, wybiegającego poza wszelkie doświadczenie, wywnioskował on nicość wszystkich uroszczeń rozumu wogóle wybiegania poza empiryę.

Postępowanie tego rodzaju w poddawaniu faktów rozumu egzaminowi a w miarę potrzeby—naga-

nie, można nazwać surową oceną *[Censur]* rozumu. Niema wątpliwości, że ta surowa ocena prowadzi nieodwołalnie do zwątpienia o wszelkiem transcendentnem użyciu zasad. Ale to dopiero krok drugi, wcale jeszcze nie kończący dzieła. Pierwszy krok w sprawach czystego rozumu, odznaczający wiek jego dzieciństwa, jest dogmatyczny. Dopiero co wymieniony krok drugi jest sceptyczny i świadczy o ostrożności rozwagi zaostrzonej przez doświadczenie. Otóż potrzebny jest jeszcze krok trzeci, przysługujący jeno dojrzałej i męskiej rozwadze, która bierze sobie za podstawę silne i co do powszechności swojej wypróbowane maksymy, mianowicie, by nie fakta rozumu, lecz sam rozum, co do całej jego możności i przydatności ku czystym apryorycznym poznaniom poddać oszacowaniu, co już nie jest surową oceną, lecz krytyką rozumu, przez co nie już obręby, lecz określone jego granice, nie sama niewiadomość co do jednej i drugiej części, lecz ze względu na wszystkie możliwe pytania pewnego rodzaju, i to nietylko domyślnie, lecz dowodnie z zasad zostaje wykazane. Tak tedy sceptycyzm jest miejscem wypoczynku dla rozumu ludzkiego, gdzie się może nad swoją dogmatyczną wędrówką zastanowić i zrobić sobie plan okolicy, w jakiej się znajduje, by módz dalszą swą drogę obrać z większem bezpieczeństwem; ale nie jest miejscem zamieszkania na stały pobyt, gdyż takie odnaleźć można dopiero w zupełnej pewności, czy to co do poznania samychże przedmiotów, czy też granic, wśród których zamyka się wszelkie nasze poznanie tych przedmiotów.

Rozum nasz nie jest snadź jakąś nieokreślnie daleko rozciągającą się równiną, której obręby poznawałoby się ogólnie jeno; musi być raczej porównany do kuli, której promień daje się obliczyć z krzywizny łuku na jej powierzchni (z przyrody syntetycznych zdań a priori), a stąd też napewno podać można jej zawartość i ograniczenie. Prócz tej kuli (po-

la doświadczenia) nic dla niego nie jest przedmiotem; owszem nawet pytania o takie rzekome przedmioty dotyczą jedynie zasad podmiotowych wyczerpującego określenia stosunków, jakie zachodzić mogą w obrębie tej kuli pomiędzy pojęciami rozsądkowemi.

Jesteśmy rzeczywiście w posiadaniu syntetycznego poznania a priori, jak to wykazują zasady rozsądkowe, które antycypują doświadczenie. Choć ktoś nie może zgoła pojąć ich możliwości, to wolno mu wprawdzie wątpić z początku, czy one rzeczywiście istnieją w nas a priori, ale nie może jeszcze podawać tego za ich niemożliwość mocą jedynie sił rozsądku, i poczytywać wszystkich kroków, jakie rozum czyni według ich wskazówki, za nic-warte. Może tylko powiedzieć: gdybyśmy pojmowali ich źródło i rzetelność, tobyśmy mogli określić obszar i granice rozumu naszego; zanim się jednak to stanie, wszystkie twierdzenia tegoż są rzucone naślepo. I tym sposobem nieprzerwane wątpienie o wszelkiej filozofii dogmatycznej, kroczącej bez dokonania krytyki samegoż rozumu, byłoby doskonale uzasadnione; lecz przez to niepodobna-by przecie odmówić całkiem rozumowi takiego dalszego rozwinięcia, gdyby ono zostało przygotowane i ubezpieczone przez lepsze założenie podwaliny. Boć wszystkie pojęcia, ba, wszystkie pytania, zadawane nam przez czysty rozum, nie tkwią snadź w doświadczeniu, lecz znowuż właśnie w rozumie tylko; powinny więc módz zostać rozwiązanemi i pojętemi w swojej ważności czy nicości. Nie jesteśmy też uprawnieni tych zagadnień, jakoby ich rozwiązanie rzeczywiście tkwiło w przyrodzie rzeczy, odrzucać pod pozorem naszej niemożności i wzbraniać się od dalszego ich badania; rozum-to bowiem sam począł te idee w swem łonie, więc ma obowiązek zdać sprawę z ich ważności czy też złudy dyalektycznej.

Wszelkie sceptyczne polemizowanie zwraca się właściwie tylko przeciw dogmatykowi, co nie ży-

wiąc nieufności do swych pierwotnych zasad przedmiotowych, t. j. bez krytyki, kroczy swoją drogą majestatycznie,—a to żeby mu pomieszać szyki i przywieść go do samopoznania. Samo w sobie nie dokonywa ono niczego ze względu na to, co wiemy a czego przeciwnie wiedzieć nie możemy. Wszystkie nieudałe dogmatyczne zakusy rozumu są-to fakta, które poddawać surowej ocenie zawsze jest pożytecznem. Ale to wcale nie może rozstrzygać o oczekiwaniach rozumu, o nadziei lepszego powodzenia w przyszłych jego wysiłkach i zakładaniu na tem jego pretensyj; sama jeno surowa ocena nie może tedy nigdy sporu o należytości rozumu ludzkiego doprowadzić do końca.

Ponieważ Hume jest bodaj najlotniejszym z pomiędzy wszystkich sceptyków a bezzaprzeczenia najznakomitszym pod względem wpływu, jaki mieć może postępowanie sceptyczne na rozbudzenie gruntownego zbadania rozumu: warto więc zadać sobie trud wystawienia, o ile to odpowiada memu zamiarowi, pochodu jego wniosków oraz błędów tak bystrego i szanownego męża, błędów, które przecież od śladu prawdy zaczęły.

Hume miał może na myśli, chociaż nigdy tego całkowicie nie rozwinął, że w sądach pewnego rodzaju wychodzimy poza nasze pojęcie o przedmiocie. Tego rodzaju sądy nazwałem syntetycznemi. Jak mógłbym poza pojęcie swoje, jakie miałem do tej pory, wyjść za pośrednictwem doświadczenia, to nie budzi żadnych wątpliwości. Doświadczenie jest samo taką syntezą spostrzeżeń, pomnażającą moje pojęcie, jakie mam za pośrednictwem takiego spostrzegania, innem, do tamtego się przyłączającem. Atoli mniemamy, że możemy i a priori także wyjść poza nasze pojęcie i rozszerzyć poznawanie nasze. Próbujemy tego albo czystym rozsądkiem ze względu na to, co może być przynajmniej przedmiotem doświadczenia, lub też nawet czystym rozumem

ze względu na takie własności rzeczy, albo i na istnienie takich przedmiotów, które się nigdy nie mogą ukazać w doświadczeniu. Nasz sceptyk nie rozróżnił tych dwu rodzajów sądów, jak był powinien to zrobić, i to pomnożenie pojęć z siebie samego i to, że tak powiem samorodztwo naszego rozsądku (wraz z rozumem), bez zapłodnienia przez doświadczenie, poczytał wprost za niemożliwe, więc wszystkie rzekome jego zasady apryoryczne za urojone, i sądził, że są one poprostu przyzwyczajeniem tylko, wynikłem z doświadczenia i jego praw, a zatem prawidłami jeno empirycznemi, t. j. przypadkowemi same w sobie, którym my przyznajemy mniemaną konieczność i powszechność. By zaś to zadziwiające zdanie podtrzymać, powoływał się na ogólnie uznaną zasadę o stosunku przyczyny do skutku. Bo ponieważ żadna władza rozsądkowa nie może nas od pojęcia jakiejś rzeczy prowadzić do istnienia jakiejś innej, któraby przez to daną była w sposób powszechny i konieczny: więc sądził, że może stąd wywnioskować, iż bez doświadczenia nie posiadamy nic, coby zdołało pomnożyć pojęcie nasze i uprawnić do takiego sądu rozszerzającego się sam przez się a priori. Że światło słoneczne, oświetlające wosk, topi go równocześnie, gdy przeciwnie glinę czyni twardą, tego rozsądek nie mógłby odgadnąć z pojęć, jakieśmy wprzódy mieli o tych rzeczach, a tem mniej nie mógłby wywnioskować prawidłowo; i doświadczenie tylko może nas nauczyć tego prawa. Natomiast widzieliśmy w Logice transceudentalnej, że lubo nigdy nie zdołamy wyjść bezpośrednio poza treść pojęcia nam danego, możemy przecież całkiem a priori, co prawda w odniesieniu do czegoś trzeciego, mianowicie do możliwego doświadczenia, więc bądźcobądź a priori, poznać prawo powiązania z innemi rzeczami. Kiedy zatem twardy poprzednio wosk topnieje, to mogę poznać a priori, że coś musiało zajść wprzódy (np. ciało słoneczne), poczem to nastąpiło

według prawa stałego, aczkolwiek, bez doświadczenia, nie mógłbym ani ze skutku poznać przyczyny, ani też z przyczyny skutku poznać a priori i bez wskazówki doświadczalnej w sposób określony. Otóż z przypadkowości naszego określania według prawa zawnioskował on mylnie o przypadkowości samegoż prawa, i wychodzenie z pojęcia o jakiejś rzeczy do możliwego doświadczenia (co dzieje się a priori i wytwarza jego przedmiotową realność) pomieszał z syntezą przedmiotów rzeczywistego doświadczenia, która zaiste jest wciąż empiryczną; a przez to z zasady pokrewieństwa, mającej swą siedzibę w rozsądku i orzekającą konieczne powiązanie, uczynił prawidło kojarzenia się, które napotyka się tylko w wyobraźni odtwarzającej i przedstawiać może przypadkowe jeno, wcale nie przedmiotowe połączenia.

Sceptyczne atoli błędy tego zresztą tak nadzwyczajnie bystrego męża wynikły głównie z pewnego braku, spólnego mu ze wszystkiemi dogmatykami, mianowicie, że nie ogarnął systematycznie wszystkich rodzajów apryorycznej syntezy rozsądku. Wówczas bowiem, że tu o innych nie wspomnę, uznałby np. zasadę trwałości za taką, która podobnie jak zasada przyczynowości, antycypuje doświadczenie. Przez to mógłby także wytknąć określone granice rozsądkowi, rozszerzającemu się a priori, i czystemu rozumowi. Ale ponieważ on ujmuje rozsądek nasz tylko w obręby, nie zaś w granice i wytwarza wprawdzie ogólną nieufność, lecz nie daje określonej znajomości o nieuniknionej dla nas niewiedzy: ponieważ niektóre zasady rozsądku poddaje surowej ocenie, lecz nie kładzie tego rozsądku co do całej jego możności na próbnej wadze krytyki, i odmawiając mu tego, czego on rzeczywiście dostarczyć nie może, idzie dalej i zaprzecza mu wszelkiej władzy do rozszerzenia się a priori, lubo nie poddał całej tej władzy oszacowaniu: więc spotyka go to, co

zawsze jest pognębieniem sceptycyzmu, mianowicie że on sam ulega powątpiewaniu, gdyż zarzuty jego opierają się tylko na faktach, które są przypadkowe, nie zaś na zasadach, które mogą wywołać zrzeczenie się prawa do twierdzeń dogmatycznych.

A że przytem nie zna on różnicy między uzasadnionemi pretensyami rozsądku a dyalektycznemi uroszczeniami rozumu, przeciwko którym przecie głównie zwrócone były jego napady: więc rozum, którego całkiem osobliwy polot nie doznał tu bynajmniej zatamowania, lecz tylko przeszkody, czuje przestrzeń do swego rozszerzenia się nie zamkniętą i nie może być nigdy całkowicie powstrzymanym od zakusów swoich, chociaż tu i owdzie doznaje szarpnięcia. Bo przeciwko napadom przybiera się w rynsztunek ku obronie i tem bardziej podnosi głowę, by żądania swe przeprowadzić. Zupełny atoli obrachunek całego jego majątku i wypływające stąd niewątpliwe przeświadczenie o szczupłem posiadaniu, przy czczości wyższych pretensyj, usuwa spór wszelki i skłania do zadowolenia się w spokoju ograniczoną wprawdzie, lecz bezsporną własnością.

Dla niekrytycznego dogmatyka, który nie zmierzył dziedziny swego rozsądku, więc nie określił według zasad granic swego możliwego poznania, który zatem nie wie już zgóry, co może, lecz zamierza dowiedzieć się o tem za pomocą prób jedynie, te sceptyczne napady są nie tylko niebezpieczne, lecz nawet zgubne. Bo jeśli go się pochwyci bodaj na jednem tylko twierdzeniu, którego nie może udowodnić, a jego złudy nie potrafi rozwikłać według zasad, to pada podejrzenie na wszystkie inne, choćby nie wiem jak były ponętne.

Tak więc sceptyk jest dozorcą karcącym *[Zuchtmeister]* dogmatycznego rozumkowicza i zwraca go ku zdrowej krytyce samegoż rozsądku i rozumu. Jeżeli dotarł aż tam, to nie potrzebuje się lękać żadnej napaści; bo wówczas wyróżnia posiadłość swo-

ją od tego, co leży całkiem poza nią, do czego żadnych nie rości pretensyj i o co też nie może być uwikłany w żadne kłótnie. Sceptyczne tedy postępowanie samo w sobie nie zaspokaja wprawdzie pytań rozumu, lecz ćwicząc przygotowuje go, by rozbudzić jego ostrożność i wskazać gruntowne środki, mogące go ubezpieczyć w jego prawowitych posiadłościach.

Pierwszego oddziału

ROZDZIAŁ TRZECI.

Karność czystego rozumu ze względu na hipotezy.

Skoro już z krytyki rozumu naszego tyle w końcu wiemy, że w jego czystem i spekulatywnem zastosowaniu istotnie nic a nic wiedzieć nie możemy; to czyby nie powinna ona otworzyć tem szerszego pola dla hipotez, gdzie przynajmniej dozwolono dumać i mniemać, chociaż nie twierdzić na pewno?

Jeśli wyobraźnia nie ma wprost marzyć *[schwärmen]*, lecz pod surowym nadzorem rozumu dumać *[dichten]*; to powinno być zawsze wprzódy coś zupełnie pewnego i nie urojonego, czyli nie samo jeno mniemanie, a tem jest możliwość samegoż przedmiotu. Wówczas co do jego rzeczywistości wolno jest zaiste uciekać się do mniemania, które jednak, by nie być bezpodstawnem, powinno z tem, co jest rzeczywiście danem a więc pewnem, wiązać się ściśle jako powód wyjaśniający, i wtedy zowie się hipotezą.

A ponieważ o możliwości dynamicznego powiązania a priori nie możemy sobie wyrobić najmniejszego pojęcia, a kategorya czystego rozsądku nie służy do tego, by takie powiązanie wymyślać, lecz tylko by je zrozumieć tam, gdzie się ono napotyka

w doświadczeniu; nie możemy więc ani jednego przedmiotu wedle jakiejś nowej i empirycznie wykazać się nie dającej właściwości, zgodnie z temi kategoryami źródłowo wymyślić i wziąć go za podstawę jakiejś dozwolonej hipotezy; bo toby znaczyło poddawać rozumowi czcze urojenia mózgu, zamiast pojęć o rzeczach. I tak nie wolno wydumywać sobie jakichś nowych pierwotnych sił, np. rozsądku, któryby zdolnym był oglądać przedmiot swój bez zmysłów, lub też jakiejś siły przyciągania bez wszelkiego zetknięcia, lub nowego rodzaju substancyj, np. takiej, któraby zajmowała przestrzeń bez nieprzenikliwości, a więc także i takiego obcowania substancyj, coby się różniło od wszystkich tych, jakich dostarcza doświadczenie; żadnej obecności innej jak w przestrzeni, żadnego trwania jak tylko w czasie. Jednem słowem: rozum nasz zdolen jest tylko posługiwać się warunkami możliwego doświadczenia jako warunkami możliwości rzeczy; żadną zaś miarą, całkiem od nich niezależnie tworzyć sobie nie jako swoje własne, gdyż takie pojęcia byłyby wprawdzie bez sprzeczności, ale też i bez przedmiotu.

Pojęcia rozumowe są, jak się powiedziało, ideami tylko i nie mają zaiste żadnego przedmiotu w jakiembądź doświadczeniu, ale też nie oznaczają przeto wydumanych a zarazem za możliwe przyjętych przedmiotów. Są one pomyślane jeno problematycznie, ażeby w odniesieniu do nich (jako heurystycznych zmyśleń) ugruntować kierownicze zasady systematycznego użycia rozsądku na polu doświadczenia. Jeżeli na to nie zważamy, to są one tylko rzeczami myślnemi, których możliwość nie jest dowodna, które zatem w wyjaśnianiu zjawisk rzeczywistych za pomocą hipotezy nie mogą zostać wzięte za podstawę. Pomyśleć sobie duszę jako pojedyńczą, wolno jest, ażeby według tej idei zupełną i konieczną jedność wszystkich sił umysłowych, chociaż jej nie można ogarnąć *in concreto*, uczynić zasadą

naszego sądu o jej wewnętrznych zjawiskach. Ale przyjmować duszę jako pojedyńczą substancyę (pojęcie transcendentne) byłoby zdaniem, które nie tylko dowieśćby się nie dało (jak wiele hipotez fizycznych), lecz grzeszyłoby dowolnością i zaślepieniem, gdyż pojedyńczość nie może się ukazać w żadnem a żadnem doświadczeniu, a jeśli tu przez substancyę rozumie się trwały przedmiot zmysłowego oglądu, to niepodobna zgoła pojąć możliwości jakiegoś zjawiska pojedyńczego. Myślne tylko jestestwa albo też myślne tylko własności rzeczy świata zmysłowego dają się z uzasadnionem uprawnieniem rozumu przyjmować jako mniemanie, a równocześnie (ponieważ o ich możliwości lub niemożliwości nie mamy żadnych pojęć) nie podobna ich zaprzeczyć dogmatycznie na mocy jakiegoś rzekomo lepszego wniknięcia w sprawę.

Dla wyjaśnienia danych zjawisk nie można przytaczać żadnych innych rzeczy i powodów wyjaśniających prócz tych, które zostały powiązane z danemi według znanych już praw zjawisk. A zatem hipoteza transcendentalna, w którejby gołą ideę rozumu wzięto ku wyjaśnieniu rzeczy przyrodzonych, żadnem nie byłaby objaśnieniem, gdyż to, czego się nie rozumie należycie ze znanych zasad empirycznych, objaśnioneby zostało tem, z czego się nic zgoła nie rozumie. Zasada też takiej hipotezy posłużyłaby właściwie tylko ku zaspokojeniu rozumu, nie zaś ku ulepszeniu użytkowania z rozsądku ze względu na przedmioty. Porządek i celowość w przyrodzie należy objaśniać znowuż tylko z podstaw przyrodzonych i wedle praw natury, i tu najdziksze nawet hipotezy, jeśli są jeno fizycznemi, są znośniejsze, niż jakaś hiperfizyczna, t. j. powołanie się na boskiego twórcę, którego się w tym celu zgóry przypuszcza. Byłoby to bowiem zasadą ospałego rozumu (*ignava ratio*), wszystkie przyczyny, których przedmiotową realność, przynajmniej co do możliwości, można po-

znać tylko przez coraz dalsze doświadczenie, tak sobie poprostu pomijać, by odpocząć w gołej idei, bardzo dla rozumu dogodnej. A co się tyczy bezwzględnej całkowitości powodu wyjaśniającego w szeregu przyczyn, nie może to stanowić przeszkody ze względu na przedmioty świata, bo ponieważ te są zjawiskami tylko, nie można się w nich nigdy spodziewać czegoś ukończonego w syntezie szeregu warunków.

Transcendentalne hipotezy spekulatywnego użycia rozumu i wolność posługiwania się bądźcobądź nadprzyrodzonemi powodami wyjaśniającemi, dla zastąpienia braku powodów przyrodzonych, nie mogą być dozwolone, częścią dlatego, że przez to rozum nie posuwa się zgoła dalej, lecz raczej cały dalszy pochód swego zastosowania przecina; częścią dlatego, że swoboda taka musiałaby w końcu przyprawić rozum o stratę wszystkich owoców pracy na właściwym mu gruncie, mianowicie, w doświadczeniu. Bo kiedy nam tu i owdzie trudnem się staje wyjaśnienie przyrody, to mamy wciąż na podorędziu transcendentny powód wyjaśniający, co zwalnia nas od owego poszukiwania i zamyka nasze badanie przyrody nie wniknięciem w rzecz, ale zupełną niezrozumiałością zasady, tak już zgóry obmyślanej, iżby mieściła w sobie pojęcie czegoś bezwzględnie pierwszego.

Drugiem znamieniem, wymaganem od hipotezy, ażeby zasługiwała na przyjęcie, jest jej dostateczność dla apryorycznego według niej określenia następstw, które są dane. Jeśli w tym celu zmuszeni jesteśmy przybierać jakieś hipotezy pomocnicze, to budzą one podejrzenie, że są prostem jeno zmyśleniem, gdyż każda z nich sama w sobie wymaga takiegoż usprawiedliwienia, jakiego potrzebowała myśl, wzięta za podstawę, a stąd nie może wcale wydać dzielnego świadka. Jeśli przyjąwszy zgóry nieograniczenie doskonałą przyczynę, nie zbraknie nam, co prawda, powodów wyjaśniających wszelką celowość, ład i wiel-

kość, jakie się w świecie znajdują, to jednak wobec ukazujących się odstępstw i klęsk, przynajmniej według pojęć naszych, potrzebować ona będzie nowych jeszcze hipotez, by przeciwko nim, jako zarzutom, ocalić się dała. Jeżeli pojedyńcza samoistność duszy ludzkiej, wzięta za podstawę jej zjawisk, zostanie zachwianą trudnościami, wynikłemi z jej zjawisk, podobnych do zmian materyi (wzrostu i zanikania), to trzeba przywołać na pomoc nowe hipotezy, mające zaiste pewien łudzący pozór, lecz bez nijakiego uwierzytelnienia, prócz tego, jakie im daje mniemanie, wzięte za główną podstawę, za którem one mimoto przemawiać mają.

Jeżeli tutaj przykładowo podane twierdzenia rozumowe (niecielesna jedność duszy i istnienia najwyższego jestestwa) mają uchodzić nie za hipotezy, lecz za dogmata dowiedzione a priori; to wówczas zgoła niema o nich mowy. W takim wypadku atoli trzeba być na to przygotowanym, żeby dowód miał apodyktyczną pewność dowodzenia okazowego. Bo chcieć rzeczywistość idej takich uczynić prawdopodobną tylko, jest przedsięwzięciem niedorzecznem, tak samo, jakgdyby się zamierzało jakieś twierdzenie geometryczne dowodzić jako prawdopodobne jeno. Rozum, odłączony od wszelkiego doświadczenia, może wszystko poznawać tylko a priori i jako konieczne, albo też nie poznawać nic zgoła; zatem jego sąd nigdy nie jest mniemaniem, lecz albo powstrzymaniem się od wszelkiego sądu, lub też apodyktyczną pewnością. Mniemania i sądy prawdopodobne o tem, co przysługuje rzeczom, mogą zachodzić jeno jako wyjaśniające powody tego, co jest danem rzeczywiście, albo jako następstwa, wedle praw empirycznych, tego, co jako rzeczywiste stanowi podstawę, a więc tylko w szeregu przedmiotów doświadczenia. Poza tem polem, mniemać znaczy tyle, co igrać myślami; wypadłoby więc, że się na mniemanie jeno o jakiejś niepewnej drodze sądu, iż może na niej znajdzie się prawdę.

Jakkolwiek wobec spekulatywnych jeno pytań czystego rozumu nie przyjmuje się hipotez by na nich opierać sądy; są one jednak całkiem dopuszczalne, by tych sądów bronić tylko, t. j. nie w dogmatycznem, lecz w polemicznem jedynie zastosowaniu. Przez obronę zaś rozumiem nie pomnożenie argumentów dla naszego twierdzenia, lecz tylko udaremnienie pozornych rozumowań przeciwnika, mających czynić uszczerbek zdaniu przez nas utrzymywanemu. Otóż wszystkie zdania syntetyczne z czystego rozumu mają tę własność, że, jeśli ten, co utrzymuje realność pewnych idej, nigdy nie wie tyle, by sąd swój uczynić niewątpliwym, to i z drugiej strony przeciwnik również nie może wiedzieć tyle, aby podeprzeć twierdzenie odwrotne. Ta równość losu rozumu ludzkiego nie wspiera wprawdzie w poznawaniu spekulatywnem ani jednego ani drugiego, i tu też jest rzetelne bojowisko nigdy nie kończących się zatargów. Okaże się jednak w dalszym ciągu, że ze względu na użycie praktyczne, rozum ma przecie prawo przyjmowania czegoś, czegoby żadną miarą na polu samej jeno spekulacyi nie był uprawniony przypuszczać bez dostatecznych dowodów, gdyż wszystkie takie przypuszczenia czynią uszczerbek doskonałości spekulacyi, o jaką się atoli interes praktyczny zgoła nie troszczy. Tam więc ma on posiadłość, której prawowitości dowodzić nie potrzebuje, i co do której istotnie nie mógłby przeprowadzić dowodu. A zatem dowód złożyć powinien przeciwnik. Ale ponieważ ten nic również nie wie o przedmiocie podanym w wątpliwość, by dowieść jego nieistnienia, jak i pierwszy, popierający jego rzeczywistość: więc pokazuje się tutaj wyższość po stronie tego, kto utrzymuje coś jako praktycznie konieczne założenie *(melior est conditio possidentis* [=lepszem jest położenie posiadającego]). Wolno mu mianowicie jakby w koniecznej obronie użyć dla swej dobrej sprawy tychże samych środków, co i przeciwnik przeciw niej, t. j. hipotez, które nie

na to mają służyć, by wzmocnić dowodzenie, lecz tylko by pokazać, że przeciwnik zbyt mało wie o przedmiocie sporu, iżby mógł sobie pochlebiać co do wyższości swej w spekulatywnem wyrozumieniu w stosunku do naszego.

Hipotezy więc na polu czystego rozumu są dozwolone jedynie jako oręż wojenny, nie po to, by na nich oprzeć jakieś prawo, lecz tylko by go bronić. Przeciwnika zaś powinniśmy tu wciąż szukać w sobie samych. Bo rozum spekulatywny w swojem transcendentalnem użyciu jest sam w sobie dyalektycznym. Zarzuty, jakichby się lękać wypadało, tkwią w nas samych. Powinniśmy je wyszukiwać niby dawne jakieś, lecz nigdy nie przedawnione pretensye, by na ich zniszczeniu oprzeć pokój wieczysty. Spokój zewnętrzny jest pozornym tylko. Zarodek waśni, leżący w przyrodzie rozumu ludzkiego, trzeba wyrwać z korzeniem; ale jakże go wyrwać możemy, jeśli nie damy mu swobody, ba, karmi nawet, by zielem wystrzelił i w ten sposób się odkrył, dając nam możność wyplenienia go z gruntu? Więc wymyślajcie takie nawet zarzuty, na jakie nie wpadł jeszcze żaden przeciwnik; owszem pożyczajcie mu broni, albo też odstępujcie mu najdogodniejszego miejsca, jakiego jeno zapragnie. Niema się tu czego obawiać, ale można się spodziewać, mianowicie, że zdobędziemy posiadłość, nie podległą nigdy już na całą przyszłość jakimś napaściom.

Do zupełnego więc uzbrojenia należą też hipotezy czystego rozumu, które, choć to ołowiany jeno oręż (bo go nie zahartowało żadne prawo doświadczalne), tyle przecież zawsze potrafią co i te, jakiemi się zechce posłużyć względem was jakibądź przeciwnik. Jeżeli wam tedy przeciwko przyjętej (w jakimkolwiek innym, nie spekulatywnym względzie) niemateryalnej i żadnemu cielesnemu przekształceniu niepodległej przyrodzie duszy, nasunie się wątpliwość, że przecież doświadczenie zdaje się wykazy-

wać zarówno wzniesienie jak i rozstrój naszych sił duchowych jako różnorodnej tylko modyfikacyi narządów naszych: to moc tego dowodu możecie osłabić, uznając, że ciało nasze jest poprostu zjawiskiem zasadniczem *[Fundamentalerscheinung]*, do którego jako do warunku, odnosi się w obecnym naszym stanie (w życiu) cała władza zmysłowości a wraz z nią i wszelkie myślenie. Oddzielenie się od ciała niech będzie końcem tego zmysłowego użycia waszej siły poznawczej a początkiem umysłowego. Ciało zatem trzebaby uważać nie za przyczynę myślenia, lecz tylko za ścieśniający je warunek, więc za pomoc wprawdzie w życiu zmysłowem i zwierzęcem, lecz tem bardziej za przeszkodę — w czystem i duchowem; a zależność myślenia od właściwości cielesnej wcaleby nie dowodziła zależności całego życia od stanu narządów naszych.

Możecie atoli pójść jeszcze dalej i wynaleźć zupełnie nowe, albo wcale nie podejmowane, albo też niezbyt daleko posuwane wątpliwości. Przypadkowość zapłodnień, zależąca wśród ludzi, jak i wśród stworzeń bezrozumnych, od sposobności, a prócz tego także często od utrzymania, od rządu, od jego zachcianek i konceptów, nieraz nawet od występku, sprawia wielką trudność względem mniemania o trwaniu na wieczność całą rozciągającem się istoty, której życie poczęło się w tak nieznacznych i wolności naszej tak najzupełniej pozostawionych okolicznościach. Co się tyczy trwania całego rodzaju (tutaj na ziemi), to trudność ta względem niego nie jest wielka, gdyż przypadek w szczegółach tem nie mniej podlega prawidłu w całości; lecz ze względu na każdą jednostkę oczekiwanie tak potężnego skutku po tak drobnych przyczynach wydaje się bądźcobądź wątpliwem. Ale przeciwko temu możecie wysunąć hipotezę transcendentalną, iż wszelkie życie jest właściwie tylko myślnem, niepodległem wcale zmianom czasu, i że ani się zaczęło wraz z urodzeniem, ani też się skończy śmier-

cią;—że życie to jest poprostu zjawiskiem jeno, t. j. zmysłowem wyobrażeniem o życiu czystem duchowem, że cały świat zmysłowy jest jeno obrazem, unoszącym się przed naszym obecnym sposobem poznawania, i jako senne marzenie nie ma sam w sobie wcale przedmiotowej realności; — że gdybyśmy mieli oglądać rzeczy i samych siebie, jakiemi są, tobyśmy się ujrzeli w świecie natur duchowych, z których nasze jedynie prawdziwe obcowanie ani się poczęło przez urodzenie, ani też nie ustanie przez śmierć ciała (jako zjawisk tylko) i t. d.

Otóż lubo o tem wszystkiem, czem się tu przeciw napaści hipotetycznie zasłaniamy, nie wiemy nic a nic, ani też nie utrzymujemy tego poważnie; lecz wszystko to nie jest nawet ideą rozumową, tylko pojęciem wymyślonem *[ausgedachter]* ku obronie jedynie; postępujemy wszelako przy tem całkiem zgodnie z rozumem, ponieważ przeciwnikowi, mniemającemu, że wyczerpnął wszelką możliwość, podając mylnie brak jej empirycznych warunków za dowód całkowitej niemożliwości przedmiotu wiary naszej, wykazujemy tylko, że on samemi prawami doświadczalnemi nie potrafi rozmierzyć pola rzeczy możliwych samych w sobie tak samo, jak my poza obrębem doświadczenia nie możemy osiągnąć w sposób uzasadniony nic zgoła dla naszego rozumu. Kto takie hipotetyczne środki zaradcze zwraca przeciwko uroszczeniom zuchwale przeczącego szampierza, nie powinien już przez to samo uważanym być za takiego, coby je chciał sobie przyswoić jako własne oczywiste mniemania. Porzuca on je, skoro przytarł rogów dogmatycznej zarozumiałości przeciwnika. Bo chociaż wygląda to tak niby skromnie i umiarkowanie, gdy ktoś wobec cudzych twierdzeń zachowuje się odpornie i przecząco; to przecież zawsze, skoro tylko on te swoje zarzuty chce udać za dowody czegoś odwrotnego, pretensya jego jest nie mniej dumną a urojoną, jak gdyby chwycił się strony twierdzącej i jej zapatrywania.

Widać więc z tego, że w użyciu spekulatywnem rozumu nie mają hipotezy ważności jako mniemania same w sobie, lecz tylko względnie do wprost przeciwnych transcendentnych uroszczeń. Bo rozciągnięcie zasad możliwego doświadczenia na możliwość rzeczy wogóle jest równie transcendentne, jak popieranie przedmiotowej realności takich pojęć, które przedmiotów swoich nie mogą znaleźć nigdzie, prócz chyba za granicą wszelkiego możliwego doświadczenia. O czem czysty rozum wydaje sąd asertoryczny, musi być (jak wszystko, co poznaje rozum) koniecznem, albo jest niczem zgoła. Stąd wistocie nie mieści on w sobie żadnych mniemań. Wspomniane zaś hipotezy są tylko sądami problematycznemi, których nie da się przynajmniej odeprzeć, chociaż zaiste i dowieść ich niczem niepodobna; a tak są czystemi mniemaniami prywatnemi, ale obejść się bez nich snadnie (nawet dla wewnętrznego uspokojenia) przeciwko podnoszącym się skrupułom nie można. W tym atoli charakterze trzeba je utrzymać, a nawet zastrzedz pilnie, żeby nie występowały jako udowodnione same w sobie i o bezwzględnej ważności, i nie utopiły rozumu wśród urojeń i mamideł.

Oddziału pierwszego

ROZDZIAŁ CZWARTY.

Karność czystego rozumu ze względu na jego dowody.

Dowody zdań transcendentalnych a syntetycznych mają tę osobliwość, wśród wszystkich dowodów syntetycznego poznania a priori, że rozum przy nich za pośrednictwem swych pojęć nie może się zwracać wprost do przedmiotu, lecz winien wprzódy wykazać a priori przedmiotową ważność pojęć i możliwość ich syntezy. Jestto snadź nie tylko potrzebnem

jeno prawidłem ostrożności, lecz dotyczy istoty i możliwości samychże dowodów. Kiedy mam wyjść a priori poza pojęcie o jakimś przedmiocie, jest to niemożliwem bez osobnej i za obrębem tego pojęcia znajdującej się wskazówki. W matematyce syntezą moją kieruje ogląd a priori, i tam wszystkie wnioski mogą być wyprowadzone bezpośrednio z czystego oglądu. W poznawaniu transcendentalnem, dopóki ma się do czynienia tylko z pojęciami rozsądku, takim wskaźnikiem jest możliwe doświadczenie. Mianowicie dowód nie pokazuje, że dane pojęcie (np. o tem, co się dzieje) prowadzi wprost do innego pojęcia (jakiejś przyczyny); bo takie przejście byłoby skokiem, któryby się nie dał wcale usprawiedliwić; lecz pokazuje, że samoż doświadczenie, więc i przedmiot doświadczenia, byłyby mimowoli bez takiego powiązania. A zatem dowód musiał zarazem wykazać możliwość dotarcia syntetycznie i a priori do jakiegoś poznania rzeczy, jakie nie mieściło się w pojęciu o nich. Bez tej baczności dowody przepływają jak woda, roztrącając swe brzegi, dziko i bokiem tam, dokąd je przypadkowo skieruje skłon utajonego kojarzenia się. Pozór przeświadczenia, polegający na podmiotowych przyczynach kojarzenia, a poczytywany za zrozumienie przyrodzonego pokrewieństwa, nie może stanowić przeciwwagi względem powątpiewania, jakie się słusznie pojawić musi co do takich zuchwałych kroków. Stąd też wszystkie próby udowodnienia prawa dostatecznej przyczyny, wedle jednomyślnego wyznania znawców, były daremne, i zanim wystąpiła krytyka transcendentalna, powoływano się uporczywie, nie mogąc wyrzec się takiej zasady, raczej na zdrowy rozsądek ludzki (ucieczka świadcząca zawsze, że o sprawie rozumu zrozpaczono), niż kuszono się o nowe dowodzenia dogmatyczne.

Atoli jeśli zdanie, którego dowód dać mamy, jest twierdzeniem czystego rozumu, i jeśli zwłaszcza za pośrednictwem idej tylko zamierzam wyjść poza

swoje pojęcia doświadczalne, to powinnoby daleko bardziej jeszcze mieścić w sobie usprawiedliwienie takiego kroku syntezy (gdyby to zresztą było możliwe), jako warunek konieczny swojej mocy dowodowej. Jakkolwiek tedy łudzącym byłby rzekomy dowód pojedyńczej przyrody substancyi naszej myślącej z jedności appercepcyi; przeciwstawia mu się wszakże nieuchronnie ta wątpliwość, że, ponieważ bezwzględna pojedyńczość nie jest przecie pojęciem, któreby mogło zostać bezpośrednio odniesionem do jakiegoś spostrzeżenia, lecz musi być jedynie wywnioskowane jako idea, niepodobna zrozumieć, jakim sposobem goła świadomość, zawarta w każdem myśleniu lub zawierać się w niem mogąca, chociaż jest o tyleż pojedyńczem wyobrażeniem, ma mię przeprowadzić do świadomości i znania jakiejś rzeczy, w której wyłącznie może się mieścić myślenie. Bo gdy sobie wyobrażam siłę jakiegoś ciała w ruchu, to jest ono dla mnie o tyle bezwzględną jednością, i moje o niem wyobrażenie jest pojedyńcze; stąd też mogę je wyrazić ruchem punktu, gdyż jego objętość nic tu nie znaczy, i może zostać pomyślana, bez zmniejszenia siły, bodaj jak najmniejszą, a więc i mieszczącą się w jednym punkcie. Z tego jednak nie zawnioskuję przecie, że gdy mi nie jest danem nic więcej prócz poruszającej siły ciała, to ciało mogę sobie pomyśleć jako pojedyńczą substancyę, dlatego, że jego wyobrażenie odrywa się od wszelkiej wielkości treści przestrzennej, a zatem jest pojedyńcze. Otóż stąd, że pojedyńczość w abstrakcyi różni się najzupełniej od pojedyńczości w przedmiocie, i że Ja, które w pierwszem rozumieniu nie obejmuje w sobie nic zgoła rozmaitego, w drugiem, gdzie oznacza samąż duszę, może być pojęciem bardzo złożonem, mianowicie bardzo wiele pod siebie garnąc i oznaczając,—odkrywam paralogizm. Atoli, ażeby go przeczuć zgóry (gdyż bez takiego tymczasowego domysłu nie powzięłoby się żadnego podejrzenia względem

dowodu), potrzeba koniecznie mieć na podorędziu trwały sprawdzian możliwości takich zdań syntetycznych, co mają dowodzić więcej, niż dać zdoła doświadczenie; a polega on na tem, że przeprowadza się dowód nie wprost co do żądanego orzeczenia, lecz tylko zapomocą zasady możliwości rozszerzenia naszego danego pojęcia a priori aż do idej i do realizowania tychże. Jeżeli takiej ostrożności zawsze trzymać się będziemy, jeżeli zanim pokusimy się o dowód, zastanowimy się wprzódy, jakim sposobem i z jaką podstawą nadziei możemy oczekiwać takiego rozszerzenia mocą czystego rozumu, i skąd w takim razie poweźmiemy te wiadomości, których nie można rozwinąć z pojęć, ani też antycypować w odniesieniu do możliwego doświadczenia: — to możemy sobie oszczędzić wielu mozolnych a jednak bezowocnych wysiłków, nie żądając od rozumu nic takiego, co widocznie przechodzi jego władzę, albo raczej nakładając na rozum, niechętnie ulegający ograniczeniom przy zachciankach swej żądzy rozszerzenia się spekulatywnego, karność powściągliwości.

Pierwszem tedy prawidłem jest nie kusić się o dowody transcendentalne, zanim wprzódy nie rozważymy i nie usprawiedliwimy się w danym razie, skąd zamierzamy wziąć zasady, na których wznieść je chcemy, i jakiem prawem możemy po nich spodziewać się dobrego powodzenia wniosków. Jeżeli to są zasady rozsądku (np. przyczynowość), to napróżno chcemy dotrzeć za ich pośrednictwem do idej czystego rozumu, gdyż tamte popłacają tylko co do przedmiotów możliwego doświadczenia. Jeżeli mają to być zasady z czystego rozumu, to także trud jest daremny. Bo rozum ma je wprawdzie, lecz jako zasady przedmiotowe są one wszystkie dyalektycznemi, i mogą popłacać bądźcobądź tylko jako kierownicze zasady systematycznie łącznego użytkowania z doświadczenia. Jeżeli zaś takie mniemane dowody już istnieją, to przeciwstawcie zwodniczemu przeświadczeniu *non*

liquet swojej dojrzałej rozwagi, a chociaż nie możecie jeszcze przeniknąć nawskroś ich mamidła, macie przecież zupełne prawo żądać wywodu użytych w nich zasad, którego nikt wam nigdy dostarczyć nie może, jeżeli one mają wypływać z samego jeno rozumu. Tak więc nie tylko nie potrzebujecie się zaprzątać rozwikływaniem i odpieraniem jakiejkolwiek bezpodstawnej złudy, lecz możecie całą dyalektykę, niewyczerpaną w kruczkach, odpalić odrazu ryczałtem wobec trybunału rozumu krytycznego, który praw wymaga.

Drugą osobliwością dowodów transcendentalnych jest, że na każde zdanie transcendentalne można odnaleźć jeden tylko jedyny dowód. Jeżeli mam wnioskować nie z pojęć lecz z oglądu, odpowiadającemu jakiemuś pojęciu, czy to będzie ogląd czysty, jak w matematyce, czy empiryczny, jak w przyrodoznawstwie: to wzięty za podstawę ogląd daje mi materyał różnorodny do zdań syntetycznych, który mogę wiązać z sobą więcej niż jednym sposobem, a ponieważ wolno mi wychodzić więcej niż z jednego punktu, mogę dotrzeć do tegoż samego zdania różnemi drogami. Otóż każde zdanie transcendentalne wychodzi z jednego tylko pojęcia i orzeka syntetyczną możliwość przedmiotu, według tego pojęcia. Argument więc może być tylko jeden-jedyny, gdyż oprócz tego pojęcia niema nic innego, przez coby przedmiot mógł zostać określonym; dowód zatem nic więcej nie może zawierać, tylko określenie jakiegoś przedmiotu wogóle według tego pojęcia, które także jest jedno-jedyne. W Analityce transcendentalnej mieliśmy np. zasadę: wszystko, co się dzieje, ma przyczynę, wyciągniętą z jedynego warunku przedmiotowej możliwości pojęcia o tem, co się dzieje wogóle, iż określenie jakiegoś zdarzenia w czasie, więc też zdarzenie jako należące do doświadczenia, byłoby niemożliwe, gdyby nie podlegało takiemu dynamicznemu prawidłu. I to jest też jedyny możliwy argument,

gdyż przez to jeno, że za pośrednictwem prawa przyczynowości określonym zostaje przedmiot dla pojęcia, wyobrażone zdarzenie zyskuje ważność przedmiotową t. j. prawdziwość. Próbowano wprawdzie innych jeszcze dowodów tej zasady, np. z przypadkowości; ale gdy ten rozpatrzymy przy świetle, to nie zdołamy wynaleźć żadnej innej cechy przypadkowości prócz d z i a n i a s i ę, t. j. istnienia, przed którem był niebyt przedmiotu; i tak znowu wracamy do tego samego argumentu. Gdy trzeba dowieść zdania: wszystko, co myśli, jest pojedyńcze, to nie zatrzymujemy się przy rozmaitości myślenia, tylko trwamy wyłącznie przy pojęciu Ja, które jest pojedyńcze i do którego odnosi się wszelkie myślenie. Tak samo rzecz się ma z transcendentalnym dowodem istnienia Boga, polegającym jedynie na współodpowiedniości *[Reciprocabilität]* pojęć o jestestwie najrealniejszem i koniecznem; nigdzie go też indziej szukać niepodobna.

Przez tę ostrzegającą uwagę sprowadza się krytyka twierdzeń rozumowych do bardzo szczupłych rozmiarów. Gdzie rozum załatwia swą sprawę mocą pojęć tylko, tam możliwym jest jeden-jedyny dowód, jeżeli wogóle możliwym jest jakikolwiek. Stąd, widząc dogmatyka występującego z dziesięcioma dowodami, można już napewno wierzyć, że nie ma on żadnego zgoła. Bo gdyby miał jakiś, któryby (jak to być powinno w rzeczach czystego rozumu) dowodził apodyktycznie, to nacóżby potrzebował innych? Zamiar jego jest takiż, jak u owego rzecznika parlamentu: ten argument dla tego, drugi dla tamtego, mianowicie by wyciągnąć dla siebie korzyść ze słabostek sędziów swoich, którzy, nie zagłębiając się w sprawę i byleby jej się pozbyć czemprędzej, chwytają pierwsze lepsze dowodzenie, jakie ich zastanawia, i według niego rozstrzygają.

Trzeciem osobliwem prawidłem czystego rozumu, jeśli się go poddaje karności ze względu na dowody transcendentalne, jest, że dowody jego nigdy nie po-

winny być apagogiczne,[69] lecz zawsze tylko wskazujące *[ostensiv]*. Bezpośrednim czyli wskazującym dowodem we wszelkiem rodzaju poznania jest ten, który wraz z przeświadczeniem o prawdziwości łączy zarazem wglądnięcie w jej źródła; apagogiczny natomiast może wprawdzie wywołać pewność, lecz nie zrozumienie prawdy ze względu na łączność z podstawami jej możliwości. Stąd te drugie dowody są raczej pomocą w biedzie, niż postępowaniem, czyniącem zadość wszystkim zamiarom rozumu. Mają one jednak wyższość oczywistości nad dowodami bezpośredniemi, w tem, że sprzeczność bądźcobądź sprowadza więcej jasności w wyobrażeniu, niż najlepsze powiązanie, i przez to bardziej się zbliża do unaocznienia demonstrancyi.

Właściwa przyczyna używania dowodów apagogicznych w różnych umiejętnościach jest następna. Gdy podstawy, z których ma być wywiedzione jakieś poznanie, są zbyt rozmaite lub też głęboko ukryte: próbujemy wtedy, czy go nie osiągniemy, przy pomocy następstw. Otóż *modus ponens* [=sposób twierdzący] wnioskowania o prawdziwości poznania z prawdziwości jego następstw, wtedy jeno jest dozwolony, gdy wszystkie możliwe stąd następstwa są prawdziwe, wówczas bowiem możliwą jest dla nich jedna tylko podstawa, która zatem jest także prawdziwą. To wszakże postępowanie nie da się przeprowadzić, gdyż przechodzi nasze siły ogarnięcia wszystkich możliwych następstw jakiegobądź przyjętego zdania. Używa się jednak tego sposobu wnioskowania, lubo zaiste z pewnem pobłażaniem, kiedy chodzi o dowiedzenie czegoś jako hipotezy jedynie, przystając na wniosek według analogii, że jeśli tyle następstw, ile się ich tylko próbowało, zgadza się z przyjętą podstawą, to i wszystkie inne możliwe zgadzać się z nią będą. Stąd też tą drogą nigdy nie można hipotezy przemienić na prawdę dowiedzioną. *Modus tollens* [=sposób przeczący] wniosków rozumowych, wniosku-

jących z następstw o powodach, dowodzi nietylko całkiem ściśle, ale także nadzwyczaj łatwo. Bo choćby tylko jedno-jedyne błędne następstwo wydobyć się dało z jakiegoś zdania, to zdanie takie jest błędne. Zamiast tedy przebiegać cały szereg powodów w dowodzie wskazującym, mogący doprowadzić do prawdziwości jakiegoś poznania za pośrednictwem zupełnego wniknięcia w jego możliwość, należy tylko wpośród następstw, wypływających z odwrotnego twierdzenia, wynaleźć jedno-jedyne błędne, a wtedy i cały ten odwrotnik jest błędny, więc poznanie, którego dowieść się miało, prawdziwe.

Apagogiczny sposób dowodzenia może być jednak dozwolony w tych jeno umiejętnościach, gdzie niepodobna p o d s u w a ć *[unterschieben]* czynnika podmiotowego wyobrażeń naszych — przedmiotowemu, mianowicie poznaniu tego, co jest w przedmiocie. Ale gdzie to właśnie panuje, tam częstokroć zdarzać się musi, że odwrotnik pewnego zdania albo sprzecznym jest tylko z podmiotowemi warunkami myślenia, ale nie z przedmiotem, albo też oba zdania sprzeczne są z sobą tylko pod warunkiem podmiotowym, uważanym mylnie za przedmiotowy, a ponieważ warunek jest błędny, oba też mogą być mylne, tak że z mylności jednego niepodobna wnioskować o prawdziwości drugiego.

W matematyce taka mrzonka[20] jest niemożliwą; stąd dowody apagogiczne mają w niej miejsce sobie właściwe. W przyrodoznawstwie, gdzie się wszystko opiera na oglądach empirycznych, można się po większej części ustrzedz tej mrzonki przy pomocy licznych porównywanych z sobą obserwacyj: ale dowodzenie owo jest tu najczęściej bez większego znaczenia. Transcendentalne natomiast zakusy czystego rozumu odbywają się wszystkie w obrębie właściwego środowiska złudy dyalektycznej, t. j. czynnika podmiotowego, który się rozumowi w jego przesłankach podaje, albo nawet narzuca jako przedmiotowy. Otóż

tutaj, co się tyczy zdań syntetycznych, nie może być dozwolonem udowodnianie twierdzeń swoich przez odpieranie twierdzenia odwrotnego. Bo albo to odparcie jest poprostu tylko wyobrażeniem sporu przeciwnych sobie mniemań z podmiotowemi warunkami zrozumienia przez nasz rozum, co wcale nie upoważnia do odrzucenia samejże rzeczy (tak np. bezwarunkowej konieczności w istnieniu jakiegoś jestestwa wręcz nie możemy pojąć, i dlatego opieramy się podmiotowo każdemu spekulatywnemu dowodowi koniecznego naczelnego jestestwa—i to słusznie, lecz niesłusznie co do możliwości takiego pra-jestestwa samego w sobie); albo też obie strony, zarówno twierdząca jak przecząca, oszukane złudą transcendentalną, biorą za podstawę jakieś niemożliwe pojęcie o przedmiocie, a wtedy popłaca prawidło: *non entis nulla sunt praedicata* [=co nie istnieje, niema wcale orzeczeń], t. j. zarówno to, co twierdząco, jak i to, co przecząco utrzymywano o przedmiocie, jest niesłuszne, i nie można apagogicznie przez odparcie mniemania odwrotnego dotrzeć do poznania prawdy. Tak np. jeżeli przypuściny, że świat zmysłowy sam w sobie dany jest co do swej całkowitości, to fałszem jest, że on musi być albo nieskończony co do przestrzeni, albo skończony i ograniczony, gdyż i to i tamto jest mylne. Bo zjawiska (jako wyobrażenia tylko), któreby jednak dane były same wsobie (jako przedmioty), są czemś niemożliwem, a nieskończoność tej urojonej całości byłaby wprawdzie bezwarunkową, lecz byłaby sprzeczną (bo w zjawiskach wszystko jest uwarunkowane) z bezwarunkowem określeniem wielkości, którą przecież przypuszcza się zgóry w pojęciu.

Apagogiczny sposób dowodzenia jest też właściwem mamidłem, które wciąż zachwycało podziwiających gruntowność naszych dogmatycznych rozumkiewiczów; jest on niejako szampierzem, chcącym wykazać cześć i bezsporne prawo bronionej przez siebie strony tym trybem, że obowiązuje się rąbać z każdym,

ktoby o tem powątpiewał; aczkolwiek taką fanfaronadą nie zyskuje się nic dla sprawy, a tylko coś dla względnej siły przeciwnika i to tylko po stronie tego, kto występuje zaczepnie. Widzowie, spostrzegając, że każdy w szeregu swoim już to jest zwycięzcą, już to pokonanym, biorą stąd częstokroć pochop do powątpiewania sceptycznie o samymże przedmiocie sporu. Ale nic ich do tego nie upoważnia, i dosyć jest krzyknąć ku nim: *non defensoribus istis tempus eget* [=nie takich to obrońców czas wymaga]. Każdy powinien sprawę swą popierać prawowitym dowodem, wynikającym z transcendentalnego wywodu argumentów, t. j. bezpośrednio, ażeby widziano, na co mogą się powołać same przez się jego pretensye rozumowe. Bo jeśli jego przeciwnik oprze się na powodach podmiotowych, to łatwo go wprawdzie odeprzeć, lecz bez korzyści dla dogmatyka, który zazwyczaj również trzyma się podmiotowych przyczyn sądu i takimże trybem jak i jego przeciwnik może zostać w kozi róg zapędzonym. Ale jeśli obie strony postępują wprost, to albo sami zauważą trudność, ba, niemożliwość odnalezienia tytułu do swoich twierdzeń, i będą mogli odwołać się jedynie w końcu na przedawnienie, albo też krytyka łatwo odkryje złudę dogmatyczną i zmusi czysty rozum do zaniechania swoich zbyt wysoko posuniętych uroszczeń w zastosowaniu spekulatywnem, i do cofnięcia się w granice właściwego sobie gruntu, mianowicie zasad praktycznych.

Transcendentalnej nauki o metodzie

ODDZIAŁ DRUGI.

Kanon czystego rozumu.

Jest to upokarzającem dla rozumu ludzkiego, że w swojem czystem zastosowaniu nie dokonywa

nic, a nawet potrzebuje jeszcze karności, by jego wybryki hamowała, i od mamideł, stąd wynikających, chroniła. Z drugiej jednak strony podnosi go i zaufaniem ku sobie samemu napawa to, że karność tę sam wykonywać może i powinien, nie dozwalając cudzego nad sobą nadzoru *[Censur]*, oraz że granice, jakie musi zakreślić swemu spekulatywnemu zastosowaniu, równocześnie stanowią obręby dla rozumkujących uroszczeń każdego przeciwnika, a stąd wszystko, co jeno jeszcze jej pozostało z jego przesadnych dawniejszych wymagań, może zabezpieczyć przeciwko wszelkim napaściom. Największy tedy a może jedyny pożytek wszelkiej filozofii czystego rozumu jest snadź ujemny tylko, gdyż służy ona mianowicie nie za organon, ku rozszerzeniu, lecz za naukę karności, dla określenia granic, i zamiast odkrywać prawdę, ma cichą jeno zasługę chronienia od błędów.

Jednakowoż musi być gdzieś przecie źródło poznań dodatnich, należących do dziedziny czystego rozumu, które może tylko wskutek niezrozumienia dają pochop do błędów, wistocie zaś stanowią cel usiłowań rozumu. Bo jakiejże przyczynie mamy przypisać nie dającą się poskromić żądzę znalezienia bądźcobądź gdzieśkolwiek twardego gruntu poza granicą doświadczenia? Przeczuwa on przedmioty, wzbudzające w nim wielki interes. Wchodzi na drogę samej jeno spekulacyi, aby się do nich przybliżyć, lecz one uciekają przed nim. Przypuszczalnie spodziewać się można, że mu się lepiej powiedzie na jednej jeszcze drodze, jaka mu pozostaje, mianowicie na drodze zastosowania praktycznego.

Przez kanon rozumiem ogół apryorycznych zasad właściwego użycia pewnych władz poznawczych wogóle. I tak logika ogólna w swej części analitycznej jest kanonem dla rozsądku i rozumu wogóle, lecz tylko co do formy, gdyż odrywa się ona od wszelkiej treści. Tak Analityka transcendentalna by-

ła kanonem czystego rozsądku, bo on jedynie uzdolniony jest do prawdziwych syntetycznych poznań a priori. Gdzie atoli nie jest możebnem właściwe użycie siły poznawczej, tam niema wcale kanonu. Otóż wedle wszystkich dotąd przeprowadzonych dowodów, zupełnie jest niemożliwem jakiebądź syntetyczne poznanie czystego rozumu w jego użyciu spekulatywnem. Niema więc wcale kanonu na jego użycie spekulatywne (gdyż jest ono nawskroś dyalektycznem); lecz cała Logika transcendentalna jest w tej mierze nauką karności tylko. A zatem, jeżeli wogóle istnieje właściwe zastosowanie czystego rozumu, w którym to razie musi być też jego kanon; to dotyczyć on będzie nie spekulatywnego, lecz praktycznego użycia rozumu; co teraz zbadać zamierzamy.

Kanonu czystego rozumu

ROZDZIAŁ PIERWSZY.

O ostatecznym celu czystego użytkowania z rozumu naszego.

Rozum skłonnością przyrody swojej zostaje pobudzony do wychodzenia poza użytkowanie doświadczalne, do wychylania się w czystem jeno użyciu i z pomocą samych idej tylko poza najdalsze granice wszelkiego poznania, i do znajdowania spokoju dopiero w ukończeniu swego koła, w całostce systematycznej, istniejącej sama przez się. Czy to dążenie opiera się tylko na jego spekulatywnym, czy też raczej jedynie i wyłącznie na jego praktycznym interesie?

Los, jakiego doznaje czysty rozum w swym spekulatywnym zamiarze, odłożę teraz na bok, i zapytam tylko o zagadnienia, których rozwiązanie stanowi cel

jego ostateczny, czy go osięga czy też nie, i wobec którego wszystkie inne mają wartość środków jedynie. Te najwyższe cele będą musiały, wedle przyrody rozumu, mieć znowuż jednię, by w połączeniu popierać ten interes ludzkości, który nie jest podporządkowany żadnemu wyższemu.

Ostateczny zamiar, ku któremu zdąża spekulacya rozumu w użyciu transcendentalnem, dotyczy trzech przedmiotów: wolności woli, nieśmiertelności duszy i istnienia Boga. Co do wszystkich trzech, spekulatywny jeno interes rozumu jest bardzo drobny, i ze względu nań chyba nie podejmowano-by zmudnej, z ustawicznemi przeszkodami borykającej się pracy transcendentalnego badania; ze wszystkich bowiem odkryć, jakichby tu dokonać się dało, nie można przecie zrobić żadnego użytku, któryby okazał swą przydatność *in concreto*, t. j. w badaniu przyrody. Niech sobie wola będzie wolną, to obchodzić przecież może tylko myślną przyczynę naszego chcenia. Bo co się tyczy zjawisk jej uzewnętrznienia, t. j. działań; to wedle nietykalnej zasadniczej maksymy, bez której wcale nie możemy posługiwać się rozumem w użyciu empirycznem, musimy je zawsze objaśniać zupełnie tak samo jak wszystkie inne zjawiska przyrody, mianowicie podług praw jej niezmiennych. Powtóre, dajmy na to, że zdołamy zrozumieć duchową przyrodę duszy (a wraz z tem i jej nieśmiertelność); to przecież na tem nie można bynajmniej się oprzeć ani co do zjawisk tego życia jako na powodzie wyjaśniającym, ani też co do szczególnej właściwości stanu przyszłego; gdyż pojęcie nasze o przyrodzie niecielesnej jest tylko ujemnem i ani trochę nie rozszerza poznania naszego, ani też nie przedstawia przydatnego materyału do wnioskowań, chyba snadź do takich, co uchodzić mogą jedynie za zmyślenia, ale na które filozofia nie zezwala. Gdyby, po trzecie, zostało nawet dowiedzionem istnienie najwyższej umysłowości; tobyśmy wprawdzie wytłómaczyli sobie przez to całość w urządze-

niu świata i ład wogóle, lecz bynajmniej nie bylibyśmy upoważnieni do wyprowadzania stąd jakiegoś szczegółowego porządku i ładu, albo jeśli go gdzieś nie dostrzeżemy, do wnioskowania o nim śmiało, ponieważ koniecznem prawidłem spekulatywnego użycia rozumu jest: nie pomijać przyczyn przyrodzonych i nie zaniedbywać tego, o czem pouczyć nas może doświadczenie, po to, ażeby to, co znamy, wywodzić z tego, co całkowicie prześciga wszelkie wiadomości nasze. Jednem słowem, trzy te twierdzenia pozostają dla rozumu spekulatywnego zawsze transcendentnemi i nie mają zgoła zastosowania immanentnego, t. j. dla przedmiotów doświadczenia dopuszczalnego, zatem dla nas w jakiś sposób użytecznego, lecz są, rozważane same w sobie, próżnemi a przytem jeszcze niesłychanie ciężkiemi wysiłkami rozumu naszego.

Jeśli zatem te trzy zdania zasadnicze nie są nam wcale potrzebne do wiedzy, a jednak natarczywie zaleca je nam nasz rozum: to doniosłość ich musi właściwie obchodzić tylko praktykę.

Praktycznem jest wszystko, co jest możliwem na mocy wolności. Jeżeli jednak warunki wykonania naszej wolnej samowoli są empiryczne, to rozum nie może mieć w tem żadnego innego zastosowania prócz kierowniczego i służyć tylko do wywołania jedni praw empirycznych; jak np. w nauce roztropności zjednoczenie wszystkich celów, narzuconych nam przez nasze skłonności, w jednym: w szczęśliwości, i zharmonizowanie środków dla jej osiągnięcia, stanowi całe zajęcie rozumu, który z tego powodu może dostarczyć jedynie pragmatycznych[70] praw wolnego zachowania się dla dojścia do celów zalecony nam przez zmysły, a zatem nie może dać wcale praw czystych, zupełnie a priori określonych. Natomiast czyste praktyczne prawa, których cel dany jest przez rozum zupełnie a priori, i które rozkazują nie pod uwarunkowaniem empirycznem, ale wręcz, były-

by wytworami czystego rozumu. Takiemi zaś są prawa moralne, a zatem one jedynie należą do praktycznego użytkowania z czystego rozumu, i pozwalają na kanon.

Całe więc przygotowanie się rozumu w opracowaniu, które nazwać można czystą filozofią, zwrócone jest wistocie tylko ku trzem wspomnianym zagadnieniom. Ale one same mają znowuż zamiar odleglejszy, mianowicie, co trzeba czynić, jeżeli wola jest wolna, jeżeli istnieje Bóg i świat przyszły. A ponieważ to dotyczy naszego zachowania się względem celu najwyższego, więc ostateczny zamiar mądrze opiekującej się nami przyrody, przy urządzeniu rozumu naszego, ściąga się właściwie tylko do czynnika moralnego.

Potrzeba tu jednak ostrożności, byśmy, zwracając baczność swoją na przedmiot, który dla filozofii transcendentalnej jest obcy,* nie puścili się na epizody i nie uszkodzili jedni systematu; z drugiej zaś strony, byśmy, zbyt mało mówiąc o nowym swoim materyale, nie uchybili wyraźności lub sile przeświadczenia. Mam nadzieję, że uczynię zadość obu wymaganiom, trzymając się jak można najbliżej transcentalności, a odkładając całkowicie na bok to, co snadź byłoby tu psychologicznem, t. j. empirycznem.

I oto trzeba najprzód zauważyć, że nateraz posługiwać się będę pojęciem wolności w praktycznem jeno rozumieniu, a pojęcie to w znaczeniu trascendentalnem, ponieważ nie może być empirycznie przypuszczonem jako wyjaśniający powód zjawisk, lecz jest samo zagadnieniem dla rozumu, odłożę tutaj na

* Wszystkie pojęcia praktyczne rozciągają się na przedmioty podobania się lub niepodobania się t. j. przyjemności i nieprzyjemności, więc, przynajmniej pośrednio, na przedmioty uczucia naszego. A ponieważ ono nie jest wcale siłą wyobrażającą rzeczy, lecz mieści się poza całą siłą poznawczą, więc pierwiastki sądów naszych, o ile się te odnoszą do przyjemności i nieprzyjemności, czyli sądów praktycznych, nie należą do zawartości filozofii transcendentalnej, mającej do czynienia tylko z czystemi poznaniami a priori.

bok, jako obrobione już powyżej. Otóż samowola jest tylko zwierzęca *(arbitrium brutum)*: nie można jej określić inaczej jak tylko przez zmysłowe popędy, t. j. patologicznie. Ta zaś, która niezależnie od popędów zmysłowych, więc przez pobudki, wyobrażane jedynie przez rozum, może zostać określoną [nakłonioną do działania], zowie się wolną samowolą *(arbitrium liberum)*, a wszystko, co się z nią wiąże, czy to jako powód czy jako następstwo, nazywamy praktycznem. Wolności praktycznej dowieść można doświadczeniem. Bo nie tylko to, co drażni, t. j. pobudza zmysły bezpośrednio, określa samowolę ludzką, lecz mamy także możność zwalczania wrażeń naszej zmysłowej władzy pożądania za pomocą wyobrażeń o tem, co dopiero na dalszą metę jest pożytecznem lub szkodliwem; a takie zastanowienia nad tem, co ze względu na cały nasz stan jest godnem pożądania, t. j. dobrem i pożytecznem, polegają na rozumie. Ten daje więc także prawa, które są rozkaźnikami *[Imperativen]*, t. j. przedmiotowemi prawami wolności i które orzekają, co dziać się powinno, chociaż może się nie dzieje, i różnią się tem od praw przyrody, mówiących o tem tylko, co się dzieje; stąd też zowią się prawami praktycznemi.

Czy atoli rozum nawet w tych działaniach, któremi przepisuje prawa, nie jest znowuż określony przez dalsze wpływy, i czy to, co ze względu na popędy zmysłowe zowie się wolnością, nie jest, ze względu na wyższe i odleglej działające przyczyny, znowuż przyrodą—to nas wcale nie obchodzi w praktyce, gdzie pytamy rozum przedewszystkiem tylko o przepis postępowania; lecz stanowi spekulatywne jeno pytanie, które możemy odłożyć na bok, dopóki zamiar nasz zwraca się jedynie ku działaniu lub zaniechaniu działania. Z doświadczenia tedy poznajemy wolność praktyczną jako jedną z przyczyn naturalnych, mianowicie jako przyczynowość rozumu

w określaniu woli; gdy tymczasem wolność transcendentalna żąda niezależności samegoż tego rozumu (ze względu na jego przyczynowość rozpoczynania szeregu zjawisk) od wszelkich określających przyczyn świata zmysłowego, i o tyle wydaje się przeciwną prawu przyrody, więc wszelkiemu możliwemu doświadczeniu; a zatem pozostaje zagadnieniem. Zagadnienie to wszakże nie dotyczy rozumu w użyciu praktycznem: więc w kanonie czystego rozumu mamy do czynienia z dwoma tylko pytaniami, obchodzącemi praktyczny interes czystego rozumu, i co do których możliwym być musi kanon jego użycia: mianowicie: czy jest Bóg? czy jest życie przyszłe? Pytanie co do wolności transcendentalnej dotyczy jedynie wiedzy spekulatywnej; możemy je jako całkiem obojętne odłożyć na bok, kiedy chodzi o praktykę: a o niem w Antynomii czystego rozumu można odnaleźć wykład już dostateczny.

Kanonu rozumu czystego

ROZDZIAŁ DRUGI.

O ideale najwyższego dobra, jako powodzie określającym ostateczny cel czystego rozumu.

Rozum w swojem spekulatywnem zastosowaniu prowadził nas przez pole doświadczeń, a ponieważ nigdy tam nie mógł znaleźć zupełnego zaspokojenia, wiódł ku ideom spekulatywnym, które jednak w końcu znowuż zawróciły do doświadczenia, a zatem dokonały swego zamiaru w sposób pożyteczny wprawdzie, lecz oczekiwaniu naszemu nieodpowiedni. Atoli pozostaje nam jeszcze jedna próba, mianowicie: czy i w zastosowaniu praktycznem da się odszukać czysty rozum, czy w niem prowadzi do idej, osiągających najwyższe cele czystego rozumu, jakie właśnie

przywiedliśmy, i czy tenże zatem ze stanowiska praktycznego swego interesu nie zdoła nam udzielić tego, czego nam najzupełniej odmawia ze względu na interes spekulatywny.

Cały interes mego rozumu (zarówno spekulatywny jak praktyczny) skupia się w trzech następnych pytaniach:

1. Co mogę wiedzieć?
2. Co powinienem czynić?
3. Czego mam się spodziewać?

Pierwsze pytanie jest spekulatywnem jeno. Wyczerpaliśmy (jak sobie pochlebiam) wszystkie możliwe na nie odpowiedzi i w końcu znaleźliśmy tę, którą rozum zaspokoić się coprawda musi, i jeśli się nie ogląda na praktykę, ma nawet powód być zadowolonym. Tak daleko jednak pozostały one odległe od dwu wielkich celów, ku którym właściwie zwracało się całe to dążenie czystego rozumu, jakgdybyśmy dla wygody zaraz z początku uchylili się od tej pracy. Jeżeli więc chodzi o wiedzę, to tyle przynajmniej pewnem jest i rozstrzygniętem, że nigdy się ona nie może stać naszym udziałem co do dwu owych zagadnień.

Drugie pytanie jest praktycznem tylko. Jako takie może ono wprawdzie dotyczyć czystego rozumu, ale wówczas nie jest przecie transcendentalnem, lecz moralnem, więc nie może samo w sobie zatrudniać krytyki naszej.

Trzecie pytanie, mianowicie: jeżeli czynię, com powinien, czego się wtedy mam spodziewać? jest praktycznem i teoretycznem zarazem, tak że praktyka jako nić przewodnia jeno prowadzi do odpowiedzi na teoretyczne pytanie, a jeśli ta wysoko szybuje, na spekulatywne. Bo wszelka nadzieja zmierza do szczęśliwości i jest ze względu na praktykę i prawo moralne tem samem, co wiedza i prawo przyrodzone ze względu na teoretyczne po-

znawanie rzeczy.† Tamta [praktyka] w końcu sprowadza się do wniosku, że coś jest (co określa ostatni możliwy cel) dlatego, że coś działać się powinno; ta zaś [wiedza], że coś jest (co działa jako przyczyna naczelna) dlatego, że coś się dzieje.

Szczęśliwość jest zaspokojeniem wszystkich naszych skłonności (zarówno *extensive* co do ich rozmaitości, jak *intensive*, co do ich stopnia, a także *protensive*, co do trwania). Prawo praktyczne z podniety szczęśliwości nazywam pragmatycznem (prawidłem roztropności); to zaś prawo, o ile jest takie, które za podnietę niema nic innego prócz zasługiwania na szczęście, moralnem (prawem obyczajowem). Pierwsze doradza, co mamy czynić, jeśli chcemy osiągnąć szczęśliwość, drugie nakazuje, jak powinniśmy postępować, ażeby się stać godnemi szczęśliwości. Pierwsze opiera się na zasadach empirycznych, gdyż inaczej jak za pośrednictwem doświadczenia nie mogę ani wiedzieć, jakie-to skłonności zaspokojenia żądają, ani też jakie-to są przyczyny przyrodzone, mogące wywołać ich zaspokojenie. Drugie nie zważa na skłonności i przyrodzone środki ich zaspokojenia, a rozpatruje tylko wolność rozumnego jestestwa wogóle oraz konieczne warunki, pod któremi ona jedynie zgadza się z rozdawaniem szczęśliwości według zasad; może zatem przynajmniej polegać na samych jeno ideach czystego rozumu i zostać poznanem a priori.

Przyjmuję, że istnieją rzeczywiście czyste prawa moralne, określające zupełnie a priori (bez względu na empiryczne pobudki, t. j. na szczęśliwość) działanie i zaniechanie działania, t. j. użycie wolności rozumnego jestestwa wogóle, i że te prawa rozkazują wręcz (nie tylko hipotetycznie, przypuszczając

† [Proponowana przez Adickesa poprawka brzmi.... „i jest wraz z prawem moralnem ze względu na praktykę tem samem, co wiedza ...“ — „spodziewanie się“ bowiem może odpowiadać „wiedzy,“ lecz nie odpowiada wyrażeniu: „prawo przyrodzone“].

inne empiryczne cele), a zatem są konieczne w całej pełni. Zdanie to mogę słusznie dopuścić, powołując się nie tylko na dowodzenia najoświeceńszych moralistów, lecz także na sąd moralny każdego człowieka, kiedy chce sobie wyraźnie pomyśleć takie prawo.

Czysty rozum zawiera tedy, wprawdzie nie w swem spekulatywnem, ale w pewnem praktycznem, mianowicie moralnem zastosowaniu, zasady możliwości doświadczenia, to znaczy takich działań, któreby zgodnie z przepisami obyczajowemi można było odnaleźć w dziejach człowieka. Bo ponieważ rozum nakazuje, ażeby takie czynności działy się, to muszą one mieć możność dziania się i musi być zatem możliwym osobny rodzaj jedni systematycznej, mianowicie moralna, gdy tymczasem systematycznej jedni przyrodzonej nie dało się dowieść według spekulatywnych zasad rozumu, dlatego, że rozum wywiera wprawdzie przyczynowość ze względu na wolność wogóle, lecz nie ze względu na całą przyrodę, a moralne zasady rozumowe mogą wprawdzie wydać wolne działanie, lecz nie mogą wydać praw dla przyrody. Stąd więc zasady czystego rozumu w swojem zastosowaniu praktycznem, mianowicie zaś moralnem, posiadają realność przedmiotową.

Swiat, o ileby zgodnym był ze wszystkiemi prawami obyczajowemi (jakim przecie, wedle wolności jestestw rozumnych, być może, a wedle koniecznych praw obyczajowości, być powinien), nazywam światem moralnym. Pomyślanym zostaje jako świat myślny jeno o tyle, że w nim nie zważa się wcale na żadne warunki (cele) a nawet na żadne przeszkody moralności (słabostki lub nieszczerość przyrody ludzkiej). O tyle też jest on więc ideą jeno, lecz ideą praktyczną, która wpływ swój na świat zmysłowy rzeczywiście mieć może i powinna, by go o ile tylko można uczynić zgodnym z tą ideą. Idea świata moralnego ma zatem realność przedmiotową, nie

jakoby rozciągała się na przedmiot jakiegoś myślnego oglądu (takiego nie możemy sobie zgoła pomyśleć), tylko na świat zmysłowy, lecz jako na przedmiot czystego rozumu w jego zastosowaniu praktycznem, i na *corpus mysticum* [=ciało mistyczne] jestestw rozumnych w nim, o ile ich wolna wola pod prawami moralnemi posiada sama przez się nieprzerwaną systematyczną jednię zarówno sama z sobą, jak i z wolnością każdego innego.

To było odpowiedzią na pierwsze z tych dwu pytań czystego rozumu, które dotyczyły interesu praktycznego. Czyń to, przez co stajesz się godnym szczęścia. Drugie pyta tedy: jeżeli więc tak postępuję, że nie jestem niegodny szczęśliwości, czy wolno mi też się spodziewać, że przez to będę mógł stać się jej uczestnikiem? W odpowiedzi na nie chodzi o to, czy zasady czystego rozumu, przepisujące a priori prawo, łączą z niem tę nadzieję w sposób konieczny.

Powiadam zatem, że jak zasady moralne wedle rozumu w jego praktycznem użyciu są konieczne, tak samo koniecznem też jest wedle rozumu w jego użyciu teoretycznem uznać, że każdy ma się spodziewać szczęśliwości w tej samej mierze, w jakiej postępowaniem swojem stał się jej godnym, i że tedy system obyczajowości jest nierozdzielnym od systemu szczęśliwości, złączonym jednak tylko w idei czystego rozumu.

Otóż w świecie myślnym t. j. moralnym, w pojęciu którego odrywamy się od wszelkich przeszkód obyczajowości (skłonności), daje się taki system proporcyonalnej szczęśliwości połączonej z moralnością pomyśleć także jako konieczny, gdyż wolność prawami moralnemi już to w ruch wprawiana, już to ścieśniana, byłaby sama przyczyną powszechnej szczęśliwości; a więc jestestwa rozumne, pod kierunkiem takich zasad byłyby same twórcami swojej własnej a zarazem i cudzej trwałej pomyślności. Lecz ten sy-

stemat moralności nagradzającej samą siebie jest ideą tylko, której wykonanie polega na warunku, żeby każdy czynił, co powinien, t. j. żeby wszystkie działania jestestw rozumnych tak się dokonywały, jakgdyby wypływały z jakiejś woli naczelnej, ogarniającej wszelką wolę prywatną w sobie, lub pod sobą. Ale ponieważ zobowiązanie z prawa moralnego ważnem pozostaje dla każdego osobnego użytkowania z wolności, chociażby inni nie postępowali zgodnie z tem prawem; więc ani przyroda rzeczy świata tego, ani też przyczynowość samychże działań i ich stosunek do obyczajowości nie określają, jak się jej następstwa zachowają względem szczęśliwości; a wspomniane konieczne powiązanie nadziei zostania szczęśliwym z nieustannem dążeniem do zasłużenia na szczęśliwość nie może być poznanem przez rozum, gdy się bierze za podstawę tylko przyrodę, lecz spodziewać się go wolno jedynie, gdy rozum najwyższy, rozkazujący wedle praw moralnych, weźmiemy za podstawę równocześnie także jako przyczynę przyrody.

Ideę takiej umysłowości, w której moralnie najdoskonalsza wola, złączona z najwyższą błogością, jest przyczyną wszelkiej szczęśliwości w świecie, o ile zostaje w ścisłym stosunku z obyczajowością (jako zasługiwaniem na szczęście), nazywam ideałem najwyższego dobra. A więc czysty rozum może jeno w ideale najwyższego pierwotnego dobra odnaleźć podstawę praktycznie koniecznego powiązania dwu pierwiastków najwyższego pochodnego dobra, mianowicie świata myślnego, t. j. moralnego. A ponieważ musimy siebie samych wyobrażać sobie mocą rozumu w sposób konieczny i jako należących do takiego świata, lubo nam zmysły przedstawiają jedynie świat zjawisk; więc będziemy musieli przyjąć świat tamten jako następstwo naszego zachowania się w świecie zmysłowym, ponieważ tenże nie wykazuje takiego powiązania, za świat dla nas przyszły. Bóg zatem i życie przyszłe są to dwa założenia, nie dające się wedle

zasad czystego rozumu oddzielić od zobowiązania, jakie na nas tenże rozum nakłada.

Obyczajowość sama w sobie tworzy systemat, ale nie tworzy go szczęśliwość, chyba że ta jest dokładnie przystosowana do moralności. Lecz to możliwem jest tylko w świecie myślnym pod mądrym twórcą i rządcą. Rozum widzi się zmuszonym przyjąć takiego wraz z życiem w takim świecie, które musimy uważać za przyszłe;—albo też poczytać prawa moralne za czcze urojenia mózgu, gdyż konieczny praw tych wynik, łączony z niemi przez tenże rozum, bez takiego założenia, musiałby odpaść. Dlatego też każdy uznaje prawa moralne za przykazania, czemby przecie być nie mogły, gdyby nie wiązały a priori odpowiednich następstw ze swem prawidłem i nie prowadziły za sobą obietnic i pogróżek. A tego nie mogą też czynić, jeśli nie tkwią w jestestwie koniecznem, jako najwyższem dobru, które samo tylko umożliwić zdoła taką celową jedność.

Leibnitz nazwał świat, kiedy się w nim zwraca baczność jedynie na jestestwa rozumne i ich łączność wedle praw moralnych pod zarządem najwyższego dobra, królestwem Łaski i odróżnił go od królestwa Przyrody,[71] gdzie ludzie podlegają wprawdzie prawom moralnym, lecz żadnych innych następstw swego postępowania nie oczekują, prócz tych, jakie płyną z biegu przyrody naszego świata zmysłowego. Widzieć się zatem w królestwie Łaski, gdzie oczekuje nas wszelka szczęśliwość, chyba że sami ograniczymy nasz w niej udział nie zasłużywszy na szczęście, jest praktycznie konieczną ideą rozumu.

Prawa praktyczne, o ile stają się zarazem podmiotowemi powodami działań, t. j. podmiotowemi zasadami, zowią się maksymami. Osądzenie obyczajowości co do jej czystości i następstw odbywa się według idej, wykonywanie zaś jej praw—według maksym.

Koniecznem jest, żeby cały nasz tryb życia podporządkował się maksymom obyczajowym; lecz zara-

zem jest niemożliwem, żeby się to stało, jeśli rozum z prawem moralnem, będącem ideą tylko, nie powiąże przyczyny sprawczej, określającej postępowaniu według niego naszym najwyższym celom dokładnie odpowiadający wynik, czy to w tem, czy też w innem życiu. A zatem bez Boga i niewidzialnego obecnie dla nas, lecz oczekiwanego świata, wspaniałe idee moralności są wprawdzie przedmiotami uznania i podziwu, lecz nie są sprężynami postanowienia i wykonania, gdyż nie spełniają całkowitego celu, jaki dla każdego rozumnego jestestwa jest naturalnym, a przez ten sam rozum czysty jest określony a priori i konieczny.

Sama tylko szczęśliwość nie jest dla rozumu naszego bynajmniej dobrem zupełnem. On jej nie pochwala (jakkolwiekby skłonność mocno jej sobie życzyła), jeśli się ona nie jednoczy z zasłużeniem na szczęście, t. j. z moralnie dobrem postępowaniem. Sama moralność tylko, a wraz z nią samo zasługiwanie na szczęście, również nie jest wcale dobrem zupełnem. Ażeby ono było zupełnem, musi ten, co postępował nie bez zasłużenia na szczęśliwość, módz się spodziewać, że ją osiągnie. Nawet rozum, wolny od wszelkiego prywatnego zamiaru, gdyby, nie zwracając przytem uwagi na własny interes, postawił się na miejscu jestestwa, coby wszelką szczęśliwość miało innym wydzielać, nie może sądzić inaczej; bo w idei praktycznej oba względy łączą się z sobą zasadniczo, chociaż w ten sposób, iż usposobienie moralne, jako warunek, umożliwia dopiero udział w szczęśliwości, nie zaś naodwrót liczenie na szczęśliwość naprowadza na moralne usposobienie. Bo w tym drugim razie nie byłoby ono moralnem, a więc i nie godnem całej szczęśliwości, która wobec rozumu nie uznaje żadnego innego ograniczenia prócz tego, jakie wynika z naszego własnego niemoralnego postępowania.

Szczęśliwość zatem, w ściśle równej mierze z obyczajowością jestestw rozumnych, przez które

one stają się godnemi tamtej, stanowi jedynie najwyższę dobro świata, do którego wedle przepisów czystego, lecz praktycznego rozumu całkiem przenieść się winniśmy, a który zaiste jest tylko światem myślnym, gdyż świat zmysłowy z przyrody rzeczy nie obiecuje nam takiej systematycznej jedni celów. Realność owego świata nie może się też oprzeć na czem innem, jeno na przypuszczeniu najwyższego pierwotnego dobra, gdzie samoistny rozum, uzbrojony w całkowitą dostateczność przyczyny naczelnej, według najdoskonalszej celowości zaprowadza, utrzymuje i spełnia powszechny, lubo w świecie zmysłowym dla nas bardzo zakryty, ład rzeczy.

Ta teologia moralna ma tedy tę właściwą sobie wyższość nad spekulatywną, że naprowadza nieodwołalnie na pojęcie jedynego, wszechdoskonałego i rozumnego pra-jestestwa, którego nam teologia spekulatywna nawet nie wskazuje na zasadzie podstaw przedmiotowych, nie mówiąc już o tem, żeby nas mogła o niem przeświadczyć. Bo ani w transcendentalnej, ani w naturalnej teologii, jakkolwiekby daleko prowadził nas rozum, nie znajdujemy jakiej znaczącej podstawy do przyjęcia jednego tylko jestestwa, którebyśmy nad wszystkiemi przyczynami przyrodzonemi przełożonem uczynili i mieli dostateczny powód do zrobienia tychże zależnemi od niego we wszystkich względach. Natomiast, jeżeli ze stanowiska jedni moralnej, jako koniecznego prawa świata, rozważamy przyczynę, mogącą mu jedynie nadać odpowiednią doniosłość, a więc i siłę nas zobowiązującą: to musi istnieć jedna naczelna wola, obejmująca w sobie te wszystkie prawa. Bo jakżebyśmy inaczej wśród rozmaitych chceń odnaleźli doskonałą jedność celów? Wola ta winna być wszechpotężną, by jej podlegała cała przyroda i jej odnoszenie się do obyczajowości w świecie; wszechwiedną, ażeby poznawała najgłębsze wnętrze usposobień i moralną ich wartość; wszechobec-

ną, ażeby się stykała bezpośrednio z wszelką potrzebą, jakiej się domaga najwyższe dobro świata; wieczną, ażeby w żadnym czasie nie brakło tej harmonii między przyrodą a wolnością, i t. d.

Atoli ta systematyczna jednia celów w tym świecie umysłowości, który lubo jako przyroda tylko, jest światem zmysłowym, lecz jako system wolności może być nazwany światem myślnym, t. j. moralnym *(regnum gratiae)* prowadzi nieuchronnie także do celowej jedni wszech rzeczy, stanowiących tę wielką całość, według powszechnych praw przyrody, tak jak pierwsza według powszechnych i koniecznych praw moralnych, i jednoczy rozum praktyczny ze spekulatywnym. Świat trzeba wyobrażać sobie jako wynikły z jednej idei, jeżeli ma się zgadzać z tem zastosowaniem rozumu, bez którego uważalibyśmy się za niegodnych samegoż nawet rozumu, mianowicie moralnem, gdyż to polega wyłącznie na idei dobra najwyższego.

Przez to wszelkie badanie przyrody skierowuje się ku formie systematu celów i staje się w najwyższem rozwinięciu swojem fizyko-teologią. A że ta rozpoczynała przecież od ładu moralnego, jako jedni gruntującej się na istocie wolności, nie zaś ustanowionej przypadkowo przez zewnętrzne nakazy, więc sprowadza celowość przyrody do podstaw, które a priori wiązać się muszą nierozłącznie z wewnętrzną możliwością rzeczy, a przez to do teologii transcendentalnej, biorącej sobie ideał najwyższej ontologicznej doskonałości za zasadę jedni systematycznej, za zasadę, wiążącą wedle powszechnych i koniecznych praw przyrody wszystkie rzeczy, gdyż wszystkie one mają swe źródło w bezwzględnej konieczności jedynego pra-jestestwa.

Jakiż możemy zrobić użytek z naszego rozsądku, nawet wobec doświadczenia, jeżeli sobie celów nie zakładamy? Najwyższemi zaś celami są cele moralności, a te może nam dać poznać czysty rozum

jedynie. Zaopatrzeni w nie i za ich wskazówką, nie możemy jednak ze znajomości samejże przyrody zrobić celowego użytku ze względu na poznanie, gdzie sama przyroda nie zaprowadziła celowej jedności; gdyż bez tej nie mielibyśmy nawet wcale rozumu, ponieważ nie posiadalibyśmy szkoły dla niego i uprawy za pośrednictwem przedmiotów, któreby dostarczały tworzywa do takich pojęć. Owa celowa jedność jest atoli konieczną i na samej istocie woli ufundowaną; ta więc, która mieści w sobie warunek zastosowania jej *in concreto*, musi być także konieczną; i tym sposobem transcendentalne wzmożenie się *[Steigerung]* naszego poznania rozumowego byłoby nie przyczyną, lecz tylko skutkiem celowości praktycznej, wskazanej nam przez czysty rozum.

Stąd też w dziejach rozumu ludzkiego widzimy, że zanim pojęcia moralne należycie oczyszczono, określono i zanim dojrzano systematycznej jedni celów według nich i to z zasad koniecznych, znajomość przyrody a nawet znaczniejszy stopień uprawy rozumu w niektórych innych umiejętnościach już to mogły wydać surowe zaledwie i obłędne pojęcia o bóstwie, już to okazywały nawet dziwną obojętność wogóle względem tego pytania. Większe obrobienie idej obyczajowych, które wskutek niezmiernie czystego prawa moralnego religii naszej stało się koniecznem, zaostrzyło rozum co do tego przedmiotu, zmuszając go do zainteresowania się tymże; i lubo ani rozleglejsze poznanie przyrody, ani też trafne i niewątpliwe rozumowania transcendentalne (tych brakło po wszystkie czasy) nie przyczyniły się do tego, wytworzyło się pojęcie o jestestwie boskiem, uważane przez nas obecnie za słuszne, nie dlatego, że o jego słuszności przekonywa nas rozum spekulatywny, lecz dlatego, że ono doskonale się zgadza z moralnemi zasadami rozumowemi. I tak w końcu przecież zawsze tylko czysty rozum, lecz w praktycznem jeno zastosowaniu swo-

jem, ma tę zasługę, że poznanie, o którem spekulacya mogła roić tylko, nie mogąc mu nadać ważności, wiąże z najwyższym interesem naszym i przez to czyni je nie dowiedzionym dogmatem wprawdzie, ale jednak wręcz koniecznem przypuszczeniem wobec swoich najistotniejszych celów.

Atoli jeśli rozum praktyczny dotarł do tego wysokiego punktu, mianowicie do pojęcia jednej-jedynej pra-istoty, jako najwyższego dobra, to nie wolno mu się przechwalać, jakoby się wyniósł ponad wszelkie empiryczne warunki w jego zastosowaniu i jakoby przedarł się do bezpośredniego znania nowych przedmiotów, tak żeby mógł z tego pojęcia wychodzić i z niego wyprowadzać sameż prawa moralne. One-to bowiem właśnie wewnętrzną praktyczną koniecznością swoją doprowadziły nas do przypuszczenia przyczyny samoistnej, czy mądrego rządcy świata, aby prawom owym nadać skuteczność *[Effect]*; i dlatego nie możemy ich znowuż według tego pojęcia rządcy świata uważać za przypadkowe i z samej woli tylko wynikłe, szczególniej takiej woli, o której nie mielibyśmy żadnego zgoła pojęcia, gdybyśmy jej nie ukształtowali zgodnie z owemi prawami. Dokąd rozum praktyczny ma prawo nas prowadzić, będziemy poczytywali działania za obowiązujące nie dlatego, że są przykazaniami boskiemi, lecz dlatego je uważać będziemy za boskie przykazania, że jesteśmy wewnętrznie do tego zobowiązani. Będziemy rozpatrywali wolność wśród celowej jedni według zasad rozumu, i o tyle tylko wierzyć będziem, że zgodnie z wolą boską postępujemy, o ile prawo moralne, którego uczy nas rozum z przyrody samychże działań, uznajemy za święte, wierząc, że mu służymy tym jedynie sposobem, iż przykładamy się do największego dobra świata *[das Weltbeste]* w sobie i w innych.

A zatem teologia moralna ma tylko immanentne zastosowanie, mianowicie, byśmy przeznaczenie nasze tu na tym świecie spełnili, zastosowując się

do systematu wszech celów i nie opuszczając po marzycielsku lub nawet występnie przewodniej nici moralnie prawodawczego rozumu w dobrym trybie życia, na to, by ją uwiązać bezpośrednio u idei najwyższego jestestwa, coby było już zastosowaniem transcendentnem, które tak samo, jak zastosowanie samej jeno spekulacyi, musiałoby ostateczne cele rozumu wykrzywić i udaremnić.

Kanonu rozumu czystego

ROZDZIAŁ TRZECI.

O mniemaniu, wiedzy i wierze.

Uważanie czegoś za prawdę jest zdarzeniem w rozsądku naszym, które choćby polegało na podstawach przedmiotowych, wymaga także powodów podmiotowych w umyśle tego, kto sąd wydaje. Jeżeli popłaca ono u każdego, kto jeno ma rozum, to jego podstawa jest przedmiotowo wystarczającą, a uważanie za prawdę zwie się wówczas przekonaniem *[Ueberzeugung]*. Jeżeli zaś ma ono podstawę swoją tylko w szczególnej właściwości podmiotu, to nazywamy je wmówieniem *[Ueberredung]*.

Wmówienie jest złudą jeno, gdyż podstawę sądu, tkwiącą tylko w podmiocie, poczytujemy za przedmiotową. Sąd taki ma zatem popłatność jeno prywatną, a uważanie za prawdę nie daje się udzielić komu innemu. Prawda zaś polega na zgodności z przedmiotem, wobec którego zatem sądy każdego rozsądku muszą być zgodne *(consentientia uni tertio consentiunt inter se* [=pojęcia zgodne z jakiemś trzeciem zgodne są z sobą]). Kamieniem probierczym uważania czegoś za prawdę, czy ono jest przekonaniem czy też wmówieniem tylko, jest tedy zewnętrz-

nie — możliwość udzielenia go i uznania za ważne dla rozumu każdego człowieka; ponieważ wówczas jest przynajmniej domysł, iż podstawa zgodności wszystkich sądów, pomimo różnic podmiotów między sobą, opiera się na podstawie wspólnej, mianowicie na przedmiocie, z którym będą się one zgadzały i przez to dowodziły prawdziwości sądu.

Wmówienia tedy nie można wprawdzie odróżnić od przekonania podmiotowo, gdy podmiot ma przed oczyma uważanie za prawdę jako zjawisko jeno swego własnego umysłu; próba atoli, dokonywana z jego podstawami, dla nas popłatnemi, na rozsądku innych, czy one ten sam skutek wywierają na cudzy rozum, jak na nasz, jest podmiotowym wprawdzie tylko, lecz bądźcobądź przecież środkiem, nie sprawienia przekonania, ale odkrycia prywatnej popłatności sądu, t. j. czegoś w nim, co jest wmówieniem tylko.

Jeżeli nadto możemy rozwikłać podmiotowe powody sądu, które bierzemy za jego przedmiotowe podstawy, a stąd zwodnicze uważanie za prawdę, jako zdarzenie w umyśle naszym, nie potrzebując ku temu właściwości przedmiotu; to obnażamy złudę i już się jej podejść nie damy, chociaż ona kusić nas jeszcze będzie wciąż do pewnego stopnia, jeśli podmiotowy powód złudy tkwi w przyrodzie naszej.

Nie mogę nic utrzymywać *[behaupten]*, t. j. wypowiadać jako sąd dla każdego ważny koniecznie, prócz tego, co przejmuje przekonaniem. Wmówienie mogę zachować dla siebie, jeśli mi z niem dobrze, ale nie mogę i nie powinienem chcieć uczynić je popłatnem poza mną.

Uważanie za prawdę czyli podmiotowa popłatność sądu w stosunku do przekonania (popłacającego zarazem przedmiotowo) ma następne trzy szczeble: mniemanie, wiarę i wiedzę. Mniemanie *[Meinen]* jestto świadome uważanie czegoś za prawdę,

niedostateczne zarówno podmiotowo jak przedmiotowo. Jeżeli to uważanie za prawdę jest dostatecznem podmiotowo tylko, a przedmiotowo uważa się je równocześnie za niedostateczne, nazywa się wiarą [*Glauben*]. Nakoniec uważanie za prawdę, dostateczne zarówno podmiotowo jak przedmiotowo, zowie się wiedzą [*Wissen*]. Podmiotowa dostateczność nazywa się przekonaniem (dla mnie samego), przedmiotowa—pewnością (dla każdego). Nie zatrzymuję się nad wyjaśnianiem pojęć tak zrozumiałych.

Nie wolno mi nigdy się chwalić, że coś mniemam, jeśli przynajmniej nie wiem czegoś, za pośrednictwem czego sąd, sam w sobie problematyczny jeno, osiąga powiązanie z prawdą, która chociaż nie jest zupełną, to przecież jest czemś więcej niż dowolnem zmyśleniem. Prócz tego prawo takiego powiązania musi być pewnem. Bo jeżeli ze względu na to nie mam także nic ponad mniemanie; to wszystko jest jeno igraszką wyobraźni bez najmniejszego związku z prawdą. W sądach z czystego rozumu mniemać nie wolno zgoła. Bo ponieważ one nie opierają się na podstawach doświadczalnych, lecz wszystko w nich poznać trzeba a priori, gdzie wszystko jest konieczne; zasada więc powiązania wymaga powszechności i konieczności, zatem zupełnej pewności; w przeciwnym bowiem razie nie znajdzie się żadnego przewodnictwa ku prawdzie. Stąd niedorzecznością jest mniemać coś w czystej matematyce; trzeba tu wiedzieć, albo też powstrzymać się od wszelkiego sądzenia. Tak samo rzecz się ma także z zasadami moralności, gdzie nie godzi się podejmować działania, mniemając tylko, że coś jest dozwolone, ale trzeba to wiedzieć.

W zastosowaniu transcendentalnem rozumu jest natomiast mniemanie snadź czemś za małem, ale wiedza znowuż czemś zadużem. W zamiarze więc spekulatywnym tylko nie możemy tutaj żadnych wyda-

wać sądów, gdyż powody podmiotowe uważania czegoś za prawdę, takie, które mogą wywołać wiarę, nie zasługują zupełnie na uznanie w pytaniach spekulatywnych, bo nie oswabadzają się one od wszelkiej empirycznej pomocy, ani też nie dają się w równej mierze przelać w innych.

Wogóle zaś tylko we względzie praktycznym można teoretycznie niedostateczne uważanie za prawdę nazwać wiarą. Otóż ten zamiar praktyczny dotyczy albo sprawności [*Geschicklichkeit*], albo moralności, pierwszy do celów dowolnych i przypadkowych, drugi zaś do wręcz koniecznych.

Jeśli już cel został zamierzony, to warunki osiągnięcia go są hipotetycznie konieczne. Konieczność jest tu podmiotową, ale tylko porównawczo dostateczną, kiedy nie znam żadnych innych warunków, pod któremi-bym cel osiągnął; lecz jest dostateczną wręcz i dla każdego, jeśli wiem napewno, że nikt nie może znać innych warunków, prowadzących do celu zamierzonego. W pierwszym wypadku moje przypuszczenie i uważanie pewnych warunków za prawdę jest tylko wiarą przypadkową, w drugim zaś wypadku—konieczną. Lekarz przy chorym, będącym w niebezpieczeństwie, musi coś zrobić, ale nie zna choroby. Patrzy na objawy i sądzi, ponieważ nie wie nic lepszego, że to suchoty. Jego wiara jest nawet we własnym jego sądzie przypadkową tylko: inny trafiłby może lepiej. Taką przypadkową wiarę, stanowiącą przecież podstawę rzeczywistego użycia środków ku pewnym działaniom, nazywam wiarą pragmatyczną.

Pospolitym probierzem, czy coś jest tylko wmówieniem, czy podmiotowem przynajmniej przekonaniem, t. j. silną wiarą w to, co ktoś utrzymuje, jest zakładanie się [*das Wetten*]. Częstokroć wygłasza ktoś zdania swoje z tak pewnym siebie i niepokonanym uporem, że zdaje się, jakoby całkowicie odepchnął obawę o omyłkę. Zakład wprawia go

w zdumienie. Niekiedy pokazuje się, że posiada tyle wmówienia, iż oszacowane być może na dukat wartości, ale nie na dziesięć. Bo pierwszego rezykuje, lecz przy dziesięciu zaczyna dopiero miarkować, czego nie spostrzegał poprzednio, że przecież możliwą jest rzeczą, iż się pomylił. Kiedy wystawiamy sobie w myślach, że trzeba będzie w czemś przegrać zakład o szczęście całego życia, to nader maleje sąd nasz tryumfujący, stajemy się bardzo nieśmiali i wtedy dopiero odkrywamy, że wiara nasza nie sięga tak daleko. Tak więc wiara pragmatyczna ma tylko jeden stopień, który wedle różnorodności interesu, w grę przytem wchodzącego, może być wielkim albo też małym.

Atoli, chociaż w odniesieniu do przedmiotu nic nie możemy przedsiębrać i uważanie czegoś za prawdę jest przeto teoretycznem tylko; ponieważ jednak w wielu wypadkach możemy powziąć w myślach jakieś postanowienie i coś sobie uroić, do czego mniemamy mieć dostateczne podstawy, że gdyby znalazł się środek, toby można wykazać pewność tej rzeczy: istnieje tedy i w sądach jeno teoretycznych podobnik *[Analogon]* do praktycznych; a do uważania ich za prawdę przystaje wyraz wiara, i dlatego możemy ją nazwać wiarą naukową *[den doctrinalen Glauben]*. Gdyby możliwem było jakiemkolwiek doświadczeniem to wykazać, tobym się o wszystko, co mam, założył, iż przynajmniej na którejkolwiek z planet przez nas widzianych, istnieją mieszkańcy. Stąd powiadam, że jestto nie tylko mniemaniem, lecz silną wiarą (co do słuszności której wielebym już korzyści życia zarezykował), iż istnieją także mieszkańcy innych światów.

Otóż musimy wyznać, że nauka o istnieniu Boga należy do wiary naukowej. Bo jakkolwiek ze względu na teoretyczną znajomość świata nie mam nic do rozporządzenia, coby myśl tę, jako warunek moich wyjaśnień zjawisk świata kazało uważać

za konieczną; lecz raczej jestem zobowiązany tak się posługiwać rozumem moim, jakgdyby wszystko było przyrodą tylko: to przecież celowa jedność jest tak wielkim warunkiem zastosowania rozumu do przyrody, że jej zgoła pominąć nie mogę, zwłaszcza że doświadczenie obfitych jej dostarcza przykładów. Tej jedności wszakże nie znam innego uwarunkowania, coby mi ją uczyniło nicią przewodnią w badaniu przyrody, prócz takiego, że przypuszczę, iż umysłowość najwyższa tak wszystko według najmędrszych celów urządziła. A zatem przypuszczenie twórcy świata jest warunkiem zamiaru przypadkowego wprawdzie, ale nie małej przecie wagi, mianowicie otrzymania przewodnika w badaniu przyrody. Wynik prób moich stwierdza też tak często przydatność owego przypuszczenia, a nic w sposób stanowczy nie można przeciw niemu przytoczyć, że powiadam zanadto mało, chcąc nazwać moje uważanie za prawdę mniemaniem tylko; owszem nawet w tym teoretycznym stosunku można rzec, że mocno wierzę w Boga, lecz wówczas wiara ta nie jest przecie w ścisłem znaczeniu praktyczną, lecz musi być nazwana naukową, którą teologia przyrody (fizykoteologia) koniecznie wszędy musi wywołać. Ze względu na tęż samą mądrość, wobec wybornego wyposażenia przyrody ludzkiej a tak skąpo odmierzonej krótkości życia, można też odnaleźć również dostateczną podstawę dla wiary naukowej w przyszłe życie duszy ludzkiej.

Wyraz wiara jest w takich wypadkach wyrazem skromności pod względem przedmiotowym, lecz równocześnie wyrazem siły ufności pod względem podmiotowym. Gdybym to teoretyczne jeno uważanie za prawdę zechciał tu nazwać hipotezą tylko, którą przyjąć byłbym uprawniony, tobym się już przez to zobowiązywał do posiadania o właściwości przyczyny świata tego i świata drugiego więcej pojęcia, niż go rzeczywiście mogę wykazać; bo co przyjmuję choćby za hipotezę jeno, o tem winienem przy-

najmniej co do jego własności wiedzieć tyle, że mi wolno wymyśleć nie jego pojęcie, lecz jego istnienie tylko. Słowo zaś: wiara, dotyczy jeno przewodnictwa, jakie mi daje idea, oraz podmiotowego wpływu na popchnięcie moich działań rozumowych, które mi każe przy niej pozostać, chociaż nie potrafię zdać z niej sprawy pod względem spekulatywnym.

Naukowa tylko wiara ma jednak coś w sobie chwiejnego; trudności, napotykane w spekulacyi, częstokroć pozbawiają nas jej, lubo wciąż do niej znowu wracamy nieuchronnie.

Zupełnie inaczej rzecz się ma z wiarą moralną. Bo tu jest wręcz koniecznością, że się coś stać powinno, mianowicie żebym pod każdym względem uczynił zadość prawu moralnemu. Cel tu mamy postawiony nieodwołalnie, a wedle całego mego rozumienia możliwym jest jeden-jedyny warunek, pod którym cel ten łączy się ze wszystkiemi celami razem i przez to nabiera praktycznej ważności, mianowicie, że jest Bóg i życie przyszłe; wiem też zupełnie napewno, że nikt nie zna innych warunków, prowadzących do tej samej jedności celów pod prawem moralnem. A że zatem przepis moralny jest zarazem moją maksymą (jak to nakazuje rozum, ażeby nią był), więc wierzyć będę nieodwołalnie w istnienie Boga i życie przyszłe i jestem pewny, iż wiary tej nic zachwiać nie zdoła, gdyż przez to obalone-by zostały same moje zasady moralne, których nie mogę się wyrzec, nie stając się godnym wzgardy w swoich własnych oczach.

Tym sposobem, po udaremnieniu wszystkich ambitnych zamiarów rozumu, ciskającego się poza granice wszelkiego doświadczenia, pozostaje nam jeszcze dosyć, iżbyśmy mieli powód zadowolić się tem pod względem praktycznym. Wprawdzie, nikt zaiste nie będzie się mógł chlubić, że wie, iż jest Bóg i życie przyszłe, bo, jeżeli to wie, jest właśnie mężem, jakiego oddawna poszukiwałem. Wszelkiej wiedzy

(jeśli dotyczy przedmiotu rozumu tylko samego) można udzielić drugiemu; to też i ja mógłbym mieć nadzieję, że z jego nauczania ujrzę rozszerzoną mą wiedzę w tak zadziwiającej mierze. Nie, przeświadczenie nie jest logiczną, lecz moralną pewnością, a ponieważ opiera się na podstawach podmiotowych (usposobienia moralnego), to nie powinien nawet mówić: jest moralnie pewnem, że istnieje Bóg i t. d., lecz: jestem moralnie pewny i t. d. To znaczy: wiara w Boga i w inny świat tak się splotła z mojem usposobieniem moralnem, że jak nie narażam się na utratę tego drugiego, tak samo nie lękam się, żeby mi pierwsza mogła być kiedykolwiek odjętą.

Jedyną wąpliwością, jaką się przytem napotyka, jest, że ta wiara rozumowa opiera się na przypuszczeniu usposobień moralnych. Jeśli od niej odstąpimy i przyjmiemy taką, któraby co do praw moralnych była całkiem obojętną: to pytanie, jakie zadaje rozum, staje się tylko zagadnieniem dla spekulacyi, i wówczas może być popierane wprawdzie silnemi jeszcze dowodami z analogii, lecz nie takiemi, którymby uledz musiała najuporczywsza nawet żądza wątpienia.* Atoli przy tych pytaniach ani jeden człowiek nie jest wolny od wszelkiego interesu. Bo choćby się, w skutek braku dobrych usposobień, odłączył od moralnego; to i w tym nawet razie pozostaje dosyć jeszcze, by sprawić, żeby się istnienia boskiego i przyszłości lękał. Bo ku temu niczego więcej nie trzeba, tylko iżby nie mógł przynajmniej zasłonić się jakąś pewnością, że takiego jestestwa i takiego życia przyszłego niema wcale; a ponieważ trzebaby

* Umysł ludzki okazuje (jak wierzę, iż to się koniecznie dzieje w każdem rozumnem jestestwie) naturalne zajęcie się moralnością, chociaż ono nie jest bezpodzielnem a praktycznie przeważającem. Umacniajcie i zwiększajcie to zajęcie się, a ujrzycie, że rozum nader jest pojętny a nawet żądniejszy oświecenia, by z praktycznym zjednoczyć także interes spekulatywny. Ale jeśli nie postaracie się o to, byście pierwej, przynajmniej w pół drogi, zrobili ludzi dobremi, to nigdy też nie zrobicie ich szczerze wierzącemi!

tego dowodzić z samego jeno rozumu, więc apodyktycznie, musiałby tedy wykazać niemożliwość jednego i drugiego, czego się niewątpliwie nie może podjąć żaden rozumny człowiek. Byłaby to wiara ujemna, któraby nie mogła wprawdzie spowodować moralności i dobrych usposobień, lecz potrafiłaby dać ich podobnik, mianowicie powstrzymać potężnie wybuch złych usposobień.

I to już wszystko, powiedzą, czego dokonywa czysty rozum, otwierając widoki poza granice doświadczenia? Nic więcej, jak dwa artykuły wiary? Tyleż dokonaćby zdołał snadź pospolity rozsądek, nie zasięgając w tem rady filozofów!

Nie chcę tu wysławiać zasługi, jaką ma względem rozumu ludzkiego filozofia w skutek mozolnych wysiłków swojej krytyki; dajmy na to, że nawet przy końcu uzna się ją tylko za ujemną; o tem bowiem coś się jeszcze powie w oddziale następnym. Ależ czy żądacie, żeby poznanie, obchodzące wszystkich ludzi, miało przewyższać pospolity rozsądek i odkrytem wam być dopiero przez filozofów? To właśnie, co ganicie, jest najlepszem umocnieniem słuszności dotychczasowych twierdzeń, ponieważ odkrywa to, czego z początku nie można było przewidzieć, mianowicie, że w tem, co interesuje wszystkich ludzi bez różnicy, nie podobna obwiniać przyrody o stronnicze rozdzielenie darów swoich, i że najwyższa filozofia wobec istotnych celów przyrody ludzkiej nie zdoła wcale zaprowadzić dalej, niż przewodnia, jakiej natura użyczyła najpospolitszemu nawet rozsądkowi.

Transcendentalnej nauki o metodzie

ODDZIAŁ TRZECI.

Architektonika czystego rozumu.

Przez architektonikę rozumiem sztukę systematów. Ponieważ jednia systematyczna jest tem, co pospolite poznanie przemienia dopiero na umiejętność, t. j. ze zbiorowiska jego tylko tworzy systemat; architektonika więc jest nauką o czynniku umiejętnym *[die Lehre des Scientifischen]* w naszem poznaniu wogóle i należy zatem z konieczności do metodologii.

Pod rządami rozumu poznania nasze wogóle nie powinny tworzyć rapsodyi, lecz systemat, w którym jedynie mogą wspierać i rozkrzewiać jego istotne cele. Przez systemat zaś rozumiem jednię rozmaitych poznań podporządkowanych jakiejś idei. Ta jest pojęciem rozumowem o formie całostki, o ile przez nie określonym zostaje a priori zarówno obszar rozmaitości, jak i miejsce części pomiędzy sobą. Umiejętne pojęcie rozumowe zawiera zatem cel i formę całostki, jemu odpowiadającej. Jedność celu, do którego odnoszą się wszystkie części, a w jego idei do siebie też wzajem, sprawia, że żadnej części przy znajomości innych brakować nie może i że nie zachodzi żadne przypadkowe dołączanie, czyli nieokreślona wielkość doskonałości, któraby nie miała swojej granicy określonej a priori. Całostka jest więc uczłonkowana *(articulatio)*, a nie na kupę złożona *(coacervatio)*; może ona wzrastać od wewnątrz *(per intussusceptionem)*, lecz nie od zewnątrz *(per appositionem)*, jak np. ciało zwierzęce, któremu wzrost nie dodaje

żadnego członka, lecz bez zmiany proporcyi, czyni każdy silniejszym i zdatniejszym do jego celów.

Idea dla swego wypełnienia potrzebuje schematu t. j. określonej a priori z zasady celu istotnej rozmaitości i ładu części. Schemat, nakreślony nie według idei, t. j. z głównego celu rozumu, lecz empirycznie, wedle przypadkowo nastręczających się zamiarów (których mnogości przewidzieć niepodobna), daje jedność techniczną; taki zaś, co wypływa tylko jako następstwo idei (gdzie rozum stawia a priori cele, nie zaś oczekuje ich empirycznie), utrwala jedność architektoniczną. Nie technicznie, z powodu podobieństwa rozmaitości, lub przypadkowego zastosowania poznania *in concreto* do wszelakich dowolnych zewnętrznych celów; lecz architektonicznie, z powodu pokrewieństwa i pochodzenia od jednego-jedynego naczelnego i wewnętrznego celu, umożliwiającego dopiero całostkę, może powstać to, co nazywamy umiejętnością, której schemat musi zawierać w sobie zarys *(monogramma)* i podział całostki na człony, zgodnie z ideą, t. j. a priori, i wyróżnić tę całostkę od wszystkich innych napewno i według zasad.

Nikt nie probuje tworzyć umiejętności, nie mając jakiejś idei za podstawę. Atoli w jej opracowaniu schemat, a nawet definicya, którą daje zaraz z początku co do swej umiejętności, bardzo rzadko odpowiada jego idei, gdyż ta leży, jak zarodek, w rozumie, w którym wszystkie części kryją się jeszcze bardzo w sobie zwinięte i zaledwie dla mikroskopowej obserwacyi dostępne. Z tego powodu, ponieważ wszystkie umiejętności wymyślone zostały ze stanowiska pewnego ogólnego interesu, należy je tedy wyjaśniać i określać, nie według opisu, jaki daje o nich twórca ich, lecz według idei, którą z przyrodzonej jedności części, przezeń zebranych i złączonych, odnajduje się ugruntowaną w samymże rozumie. Bo wtedy przekonywamy się, że twórca a częstokroć i najdalsi jego następcy drepcą około idei,

której sami sobie nie mogą uwyraźnić, a stąd nie mogą określić właściwej treści, uczłonkowania (systematycznej jedni) i granic umiejętności.

Źle-to, że dopiero kiedyśmy po długim czasie wedle wskazówki idei tkwiącej w nas tajemnie nazbierali rapsodycznie wiele do niej się odnoszących poznań jako materyału budowlanego, ba nawet kiedyśmy latami całemi technicznie je poukładali: staje się dla nas wtedy dopiero możliwem ujrzeć ideę w świetle jaśniejszem i nakreślić całostkę architektonicznie według celów rozumu. Zdaje się, że systematy, jak robactwo, wytwarzały się mocą jakiejś *generatio aequivoca* z prostego jeno spływu nagromadzonych pojęć, z początku ułomnie, z czasem zupełnie, aczkolwiek wszystkie ogółem miały swój schemat, jako pierwotny zarodek, w rozwijającym się jeno rozumie, i dlatego, nietylko każdy dla siebie uczłonkowanym jest według jakiejś idei, lecz nadto jeszcze wszystkie jednoczą się z sobą celowo znowuż w systemat poznania ludzkiego jako człony pewnej całostki, i dozwalają na architektonikę wszelkiej wiedzy ludzkiej, architektonikę, która obecnie, kiedy się już tyle zebrało materyału, lub go wziąć da się ze zwalisk budynków dawno zapadłych, nie tylko byłaby możliwą, lecz nawet nie tak znów trudną. Poprzestajemy tutaj na wykończeniu zadania naszego, mianowicie nakreśleniu wyłącznie architektoniki wszelkiego poznania z czystego rozumu i rozpoczynamy od tego jeno punktu, gdzie wspólny korzeń naszej siły poznawczej dzieli się i wydaje dwa pnie, z których jednym jest rozum. A pojmuję tutaj przez rozum całą wyższą władzę poznawczą, a stąd przeciwstawię czynnik rozumowy *[das Rationale]* empirycznemu.

Kiedy się odrywam od wszelkiej treści poznania, rozważanego przedmiotowo, to wszelkie poznanie, podmiotowo, jest albo historyczne albo rozumowe. Poznanie historyczne jestto *cognitio ex datis*, rozumowe zaś—*cognitio ex principiis*. Choćby jakieś poznanie by-

ło pierwotnie dane skądkolwiekbądź, to przecie u tego, co je posiada, jest ono historycznem, jeśli tenże poznaje w takim tylko stopniu i tyle jeno, jak mu skądinąd przyszło, czy danem mu to zostało przez bezpośrednie doświadczenie lub opowiadanie, czy też przez nauczanie (ogólnych poznań). Stąd ten, kto się wyuczył jeno jakiegoś systematu filozofii, np. Wolfowskiego, choćby miał w głowie wszystkie zasady, wyjaśnienia i dowody wraz z podziałem całego układu umiejętnego, i choćby mógł wszystko wyliczyć na palcach, nie posiada przecież innego, jeno zupełne historyczne poznanie filozofii Wolfa; wie on i sądzi tyle tylko, ile mu dano. Zaprzeczcie mu jaką definicyę, a nie będzie wiedział, skąd wziąć inną. Kształcił się według cudzego rozumu, lecz władza odtwarzająca nie jest władzą płodzącą, t. j. poznanie nie wytrysnęło u niego z rozumu, i lubo przedmiotowo było ono zaiste poznaniem rozumowem, ale podmiotowo jest przecież tylko historycznem. On dobrze pojął i zapamiętał, t. j. wyuczył się, i jest odlewem gipsowym żyjącego człowieka. Poznania rozumowe, które są takiemi przedmiotowo (t. j. początkowo mogą wypłynąć tylko z własnego rozumu człowieka), wtedy tylko jedynie mogą nosić tę nazwę i podmiotowo także, jeśli zaczerpnięte zostały z powszechnych źródeł rozumu, t. j. z zasad, skąd wypłynąć może również krytyka, a nawet odrzucenie tego, czegośmy się nauczyli.

Otóż wszelkie poznanie rozumowe jest poznaniem albo z pojęć, albo z konstrukcyi pojęć; pierwsze zowie się filozoficznem, drugie matematycznem. O wewnętrznej obu różnicy mówiłem już w pierwszym oddziale. Stąd tedy poznanie może być przedmiotowo filozoficznem, a podmiotowo jest przecie historycznem, jak u większej części uczniów, i u wszystkich, co nigdy nie wyglądają poza szkołę i pozostają uczniami przez całe życie. Dziwna jednak, że poznanie matematyczne tak, jak się go wyuczyło, może przecież uchodzić także za poznanie rozumowe, i niema w niem

takiej różnicy, jak w filozoficznem. Przyczyną tego jest, że źródła poznawcze, z których czerpać może tylko nauczyciel, nie leżą nigdzie indziej, jeno w istotnych i rzetelnych zasadach rozumu, a więc znikąd inąd nie mogą zostać wzięte przez ucznia, ani też podlegać sporowi, a to dlatego, że użycie rozumu dokonywa się tu tylko *in concreto*, aczkolwiek a priori, mianowicie w czystym, i z tego powodu niemylnym oglądzie, co wyklucza wszelkie złudzenie i błąkanie się. Wśród wszystkich tedy umiejętności rozumowych (a priori) można się nauczyć tylko matematyki, nigdy zaś filozfii (chyba historycznie jeno), lecz co się tyczy rozumu, można się conajwyżej nauczyć tylko filozofować.

Systemat całego filozoficznego poznania jest tedy filozofią. Trzeba ją brać przedmiotowo, jeśli się przez nią rozumie pierwowzór oceny wszelkich prób filozofowania, mający służyć do osądzenia każdej filozofii podmiotowej, której budowla bywa częstokroć tak rozmaitą i tak zmienną. Tym sposobem filozofia jest tylko ideą możliwej umiejętności, która nigdzie nie jest dana *in concreto*, do której się staramy zbliżyć różnemi drogami, dopóki nie odkryje się jedynej, bardzo zmysłowością zachwaszczonej ścieżki i nie uda się chybionej dotąd kopii uczynić równą pierwowzorowi, o ile to ludziom dozwolono. Aż do owego czasu nie można się nauczyć żadnej filozofii, bo gdzież ona jest, kto ją ma w posiadaniu i po czem daje się rozpoznać? Można się nauczyć jeno filozofować, t. j. wyćwiczyć talent rozumu, postępując za jego powszechnemi zasadami w roztrząsaniu pewnych istniejących prób, lecz zawsze z zastrzeżeniem prawa rozumu do zbadania samemu tamtych w ich źródłach, i do stwierdzenia ich, albo też odrzucenia.

Dotąd atoli pojęcie filozofii jest tylko pojęciem szkolnem, t. j. pojęciem o systemacie poznania, którego poszukuje się tylko jako umiejętności, nie mając na celu nic więcej ponad systematyczną jednię

tej wiedzy, a zatem ponad logiczną doskonałość poznania. Atoli jest jeszcze pojęcie wszechświatowe *(conceptus cosmicus)*, które zawsze stanowiło podstawę tej nazwy, zwłaszcza gdy je niby uosabiano i w ideale filozofa wyobrażano je sobie jako pierwowzór. W tym względzie filozofia jest umiejętnością o odnoszeniu się wszelkiego poznania do istotnych celów rozumu ludzkiego *(teleologia rationis humanae)*, a filozof nie jest sztukmistrzem rozumowym, lecz prawodawcą rozumu ludzkiego. W takiem znaczeniu byłoby wielką chełpliwością zwać samego siebie filozofem i mieć uroszczenie, że się dorównało pierwowzorowi, tkwiącemu tylko w idei.

Matematyk, przyrodoznawca, logik, jakkolwiekby wybornemi byli pierwsi także w poznaniu wogóle rozumowem, drudzy zaś daleko posunęli się w poznaniu filozoficznem, są przecież tylko sztukmistrzami rozumowemi. Istnieje atoli jeszcze nauczyciel ideału *[Lehrer im Ideal]*, przewyższający tych wszystkich, używający ich za narzędzia, by poprzeć istotne cele rozumu ludzkiego. Tego to jedynie powinnibyśmy nazywać filozofem; ale ponieważ jego nigdzie, a ideę jego prawodawstwa wszędy w każdym rozumie ludzkim się napotyka; więc trzymać się będziemy wyłącznie tego drugiego, i określimy dokładniej, jaką to jednię systematyczną ze stanowiska celów przepisuje filozofia według tego pojęcia wszechświatowego.*

Istotne cele nie są jeszcze przez to najwyższemi, bo takim (przy doskonałej systematycznej jedni rozumu) może być jeden tylko jedyny. Stąd są one albo celem ostatecznym, albo też celami podrzędnemi, należącemi do tamtego koniecznie jako środki. Pierwszym jest tylko przeznaczenie człowieka, a filozofia

* Pojęciem wszechświatowem nazywa się tutaj takie, które dotyczy tego, co każdego interesuje z konieczności; stąd zamiar jakiejś umiejętności określam według pojęć szkolnych, jeśli ją uważamy tylko za jedną ze sprawności do pewnych dowolnych celów.

o niem zowie się nauką moralną. Z powodu tej wyższości, jaką ma filozofia moralna nad wszelkiemi innemi zabiegami rozumu, rozumiano też u starożytnych przez nazwę filozofa zawsze równocześnie i przedewszystkiem moralistę, a nawet zewnętrzny pozór panowania nad sobą mocą rozumu sprawia, że niejednego dziś jeszcze, pomimo jego ograniczonej wiedzy, nazywają, według pewnej analogii, filozofem.

Prawodawstwo rozumu ludzkiego (filozofia) ma dwa tylko przedmioty: przyrodę i wolność; mieści w sobie zatem zarówno prawo przyrodzone, jak i prawo moralne początkowo w dwu osobnych, ale ostatecznie w jednym-jedynym systemacie filozoficznym. Filozofia przyrody rozciąga się na wszystko, co istnieje; filozofia moralności—na to, co istnieć powinno.

Wszelka atoli filozofia jest albo poznaniem z czystego rozumu, albo też poznaniem rozumowem z zasad empirycznych. Pierwsza zowie się czystą, druga empiryczną filozofią.

Filozofia czystego rozumu jest tedy albo propedeutyką (przygotowaniem), które bada uzdolnienie rozumu wobec wszelkiego czystego poznania a priori, i nazywa się krytyką, albo powtóre systematem czystego rozumu (umiejętnością), całkowitem (zarówno prawdziwem, jak pozornem) filozoficznem poznaniem z czystego rozumu w związku systematycznym, i zowie się metafizyką, lubo nazwę tą nadawać można także całej czystej filozofii wraz z zawartością krytyki, aby ogarnąć zarówno badanie tego wszystkiego, co zdołamy kiedykolwiek poznać a priori, jak i przedstawienie tego, co stanowi systemat czystych filozoficznych poznań tego rodzaju, a różni się od wszelkiego empirycznego, oraz od matematycznego użytkowania z rozumu.

Metafizyka dzieli się na metafizykę spekulatywnego i praktycznego zastosowania rozumu czystego; jest więc albo metafizyką przyrody, albo metafizyką obyczajów. Tamta zawiera

wszystkie czyste zasady rozumowe z samych jeno pojęć (a zatem z wykluczeniem matematyki) o teoretycznem poznaniu wszech rzeczy; ta zaś—zasady, określające a priori i czyniące koniecznem działanie i zaniechanie działania. Otóż moralność jest jedyną prawidłowością działań, którą można całkiem a priori wywieść z zasad. Stąd metafizyka obyczajów jest właściwą czystą nauką moralną, w której nie bierze się wcale antropologii (empirycznego uwarunkowania) za podstawę. Metafizyka rozumu spekulatywnego zaś jest tem, co w ściślejszem znaczeniu zwykło się nazywać metafizyką; ponieważ atoli czysta nauka obyczajowa należy przecie bądźcobądź do osobnego pnia poznania ludzkiego i to filozoficznego, więc utrzymamy dla niej ową nazwę, chociaż jako nie należącą obecnie do naszego celu, odkładamy ją tu na bok.

Nadzwyczajnej-to jest doniosłości, żeby poznania, różniące się od innych swoim rodzajem i pochodzeniem, odosabniać *[isoliren]* i strzedz pilnie, by się z innemi, z któremi w użyciu zazwyczaj się łączą, nie spływały w jakąś mieszaninę. Co czyni chemik przy rozpuszczaniu materyj, a matematyk w swojej czystej nauce o wielkościach; to jeszcze bardziej obowiązuje filozofa, iżby potrafił udział, jaki bierze osobny rodzaj poznania w rozstrzelonem zastosowaniu rozsądkowem, napewno określić według jego wartości i wpływu. Stąd rozum ludzki od czasu, kiedy zaczął myśleć a raczej rozmyślać, nigdy nie mógł się obejść bez jakiejś metafizyki, a jednak nie zdołał jej przedstawić dostatecznie oczyszczoną od wszelkiej obcej przymieszki. Idea takiej umiejętności jest równie stara jak spekulatywny rozum ludzki, a któryż rozum nie spekuluje, czy to w sposób szkolny, czy też popularny? Tymczasem trzeba wyznać, że wyróżnienie dwojakich pierwiastków poznania naszego, z których jedne są w naszej mocy zupełnie a priori, inne zaś mogą być wzięte tylko a posteriori

z doświadczenia, pozostało nawet dla myślicieli z zawodu bardzo jeno niewyraźnem, a stąd nie mogło nigdy dokonać określenia granic osobnego rodzaju poznania, więc i rzetelnej idei umiejętności, co od tak dawna i tak silnie zajmowała rozum ludzki. Kiedy powiadano: metafizyka jest umiejętnością o pierwszych zasadach poznania ludzkiego, to zaznaczano przez to nie całkiem osobny rodzaj, lecz tylko stopień co do powszechności, przez co nie można było tedy wyróżnić jej dobitnie od empiryi; ponieważ i wśród zasad empirycznych niektóre są powszechniejsze, a stąd i wyższe od innych, a w szeregu takiego podporządkowywania (gdzie nie wyróżnia się tego, co zupełnie a priori, od tego, co tylko a posteriori poznajemy), gdzież należy zrobić przedział, coby wyróżniał część pierwszą i człony naczelne, od części ostatniej i członów podrzędnych? Cóżby powiedziano na to, gdyby chronologia w ten jeno sposób mogła oznaczyć epoki świata, iżby je podzieliła na pierwsze stulecia i takie, co po nich nastąpiły? Zapytanoby: czy piąte, dziesiąte i t. d. stulecia należą także do pierwszych? Podobnie pytam i ja: czy pojęcie rozciągłości należy do metafizyki? Odpowiadacie: tak! No! a pojęcie ciała również? Tak! A pojęcie ciała płynnego? Ogarnia was zdziwienie, bo jeżeli tak pójdzie się dalej, to wszystko należeć będzie do metafizyki. Stąd widać, że sam jeno stopień podporządkowania (szczegół pod ogółem) nie może wcale określić granic jakiejś umiejętności, lecz jak w naszym wypadku zdoła to zrobić całkowita niejednorodność i różnica pochodzenia.

Ale co jeszcze z drugiej strony zaciemniało zasadniczą ideę metafizyki, było to, iż ona jako poznanie apryoryczne okazuje niejaką jednorodność z matematyką. Jednorodność ta co do pochodzenia a priori spokrewnia je z sobą istotnie; ale co do sposobu poznawania z pojęć w jednej w porównaniu ze sposobem sądzenia mocą konstrukcyi pojęć a priori,

w drugiej; więc pod względem różnicy poznania filozoficznego od matematycznego; to się okazuje tak stanowcza niejednorodność, że ją wprawdzie zawsze niby odczuwano, lecz nigdy nie zdołano oznaczyć jej wyraźnemi sprawdzianami. Stąd tedy poszło, że ponieważ sami filozofowie błądzili w rozwikłaniu idei umiejętności swojej, obrobienie jej nie mogło mieć określonego celu i bezpiecznego kierownictwa; tak że wobec dowolnie nakreślonego planu, nieświadomi, jaką-by drogę obrać mieli, i sprzeczając się wciąż ze sobą o odkrycia, jakie każdy na swojej nibyto zrobił, podali umiejętność swoją najprzód u innych, a w końcu nawet u siebie samych w pogardę.

Otóż wszelkie czyste poznanie a priori, na mocy odrębnej władzy poznawczej, w której jedynie mieć może siedzibę swoją, tworzy odrębną jednię, a metafizyka jest tą filozofią, co powinna przedstawiać owo poznanie w tej systematycznej jedni. Jej część spekulatywna, która sobie nazwę tę głównie przywłaszczyła, mianowicie tak nazwana przez nas metafizyka przyrody, rozważająca wszystko, o ile jest (nie to, co być powinno) według pojęć a priori, dzieli się sposobem następnym.

Tak zwana w ciaśniejszem znaczeniu metafizyka składa się z filozofii transcendentalnej i fizyologii czystego rozumu. Pierwsza rozpatruje tylko rozsądek i sam rozum w systemacie wszystkich pojęć i zasad, odnoszących się do przedmiotów wogóle, lecz nie przyjmuje przedmiotów, któreby były dane *(ontologia);* — druga rozpatruje przyrodę, t. j. ogół przedmiotów danych (mniejsza o to, czy są dane zmysłom, czy też, jeśli ktoś chce, jakiemuś innemu rodzajowi oglądania); jest przeto fizyologią (chociaż tylko rozumową). Użycie zaś rozumu w tem rozumowem rozpatrywaniu przyrody jest albo fizyczne, albo hiperfizyczne, czyli lepiej mówiąc, albo immanentne, albo transcendentne. Pierwsze rozciąga się na przyrodę, o ile jej pozna-

nie odbywać się może w doświadczeniu *(in concreto)*; drugie—na to powiązanie przedmiotów doświadczenia, które przekracza poza wszelkie doświadczenie. Ta fizyologia transcendentna ma tedy za swój przedmiot powiązanie albo wewnętrzne, albo zewnętrzne, lecz oba wykraczające poza możliwe doświadczenie; tamta jest fizyologią wszech-przyrody, t. j. transcendentalnem poznaniem świata; ta—fizyologią związku wszech-przyrody z jestestwem ponad przyrodą, t. j. transcendentalnem poznaniem Boga.

Fizyologia immanentna rozpatruje natomiast przyrodę jako ogół wszystkich przedmiotów zmysłowych, więc tak, jak ona jest nam daną, lecz tylko według warunków a priori, pod któremi jedynie ona wogóle może nam być daną. Dwojakie zaś są tylko jej przedmioty: 1) przedmioty zmysłów zewnętrznych, więc i ich ogół, przyroda cielesna; 2) przedmiot zmysłu wewnętrznego, dusza, a według zasadniczych pojęć tejże wogóle, przyroda myśląca. Metafizyka przyrody cielesnej zowie się fizyką, ale ponieważ powinna zawierać tylko zasady jej poznania a priori, fizyką rozumową. Metafizyka przyrody myślącej zowie się psychologią, i z tegoż samego, dopiero co przywiedzionego powodu, rozumieć tu należy jedynie rozumowe jej poznanie.

A zatem cały systemat metafizyki składa się z trzech części głównych: 1) ontologii, 2) fizyologii rozumowej; 3) kosmologii rozumowej, 4) teologii rozumowej. Dział drugi, mianowicie nauka o przyrodzie czystego rozumu, zawiera dwa poddziały: fizykę rozumową *(physica rationalis)** i psychologię rozumową *(psychologia rationalis)*.

* Proszę nie myśleć, że rozumiem przez to ową naukę, którą pospolicie nazywają *physica generalis* [=fizyką ogólną], a która jest raczej matematyką, niż filozofią przyrody. Bo metafizyka przyrody oddziela się całkowicie od matematyki, nie może też wcale podać tak wielu rozszerzających wniknięć, jak ta; jest przecie bardzo wa-

Pierwotna idea filozofii czystego rozumu sama przepisuje ten podział; jest więc on architektonicznym, zgodnym z istotnemi swemi celami, a nie tylko technicznym, ustanowionym wedle przypadkowo dostrzeżonych powinowactw i niby na los szczęścia,—i właśnie dlatego jest niezmiennym i prawodawczym. Znajdują się jednak przy tem pewne punkty, które, obudzając powątpiewania, mogłyby osłabić przekonanie o jego prawidłowości.

Popierwsze, jak mogę spodziewać się poznania a priori, więc metafizyki, o przedmiotach, jeśli są dane zmysłom naszym, a zatem a posteriori? i jakim sposobem stać się to może, iżbyśmy według zasad apryorycznych poznawali przyrodę rzeczy i dobrali się do fizyologii rozumowej? Odpowiadam: z doświadczenia nie bierzemy nic więcej ponad to, co jest potrzebnem, by nam dać przedmiot, jużto zmysłu zewnętrznego, już to wewnętrznego. Tamto dzieje się mocą samego jeno pojęcia materyi (nieprzenikliwa, martwa rozciągłość); to—mocą pojęcia jestestwa myślącego (w empirycznem wewnętrznem wyobrażeniu: Ja myślę). Zresztą w całej metafizyce tych przedmiotów trzebaby się powstrzymać zupełnie od wszelkich zasad empirycznych, któreby ponad owo pojęcie chciały jeszcze dołączyć jakieś doświadczenie, aby stąd wydać sąd jakiś o tych przedmiotach.

Powtóre: gdzie się podziewa psychologia empiryczna, która oddawna zachowywała swe miejsce w metafizyce, po której w naszych czasach oczekiwano tak wielkich rzeczy ku objaśnieniu tejże, skoro wyrzeczono się nadziei dokonania a priori czegoś

żną ze względu na krytykę czystego poznania rozsądkowego wogóle, mającego być zastosowanem do przyrody; w jej braku nawet matematycy, podzielając pewne pospolite, wistocie jednak metafizyczne pojęcia, obarczali niepostrzeżenie naukę o przyrodzie hipotezami, znikającemi wobec krytyki tych zasad, nie czyniąc przez to najmniejszego uszczerbku użyciu (niewątpliwie niezbędnemu) matematyki na tem polu.

przydatnego? Odpowiadam: znajdzie się tam, gdzie trzeba pomieścić właściwą (empiryczną) naukę o przyrodzie, mianowicie po stronie filozofii stosowanej, do której czysta filozofia zawiera zasady a priori, którą zatem łączyć z tamtą, lecz nie mieszać należy. A zatem trzeba psychologię empiryczną całkiem z metafizyki wypędzić; boć wyklucza ją już zupełnie sama idea tejże. Mimo to wypadnie jej przecie dla użytku szkolnego (lubo jako epizodowi tylko) udzielić w niej jakiegoś maleńkiego miejsca, i to z pobudek ekonomicznych, ponieważ nie jest jeszcze tak bogatą, żeby miała sama tworzyć odrębne studyum, a jednak zbyt ważną, żeby ją można było wypchnąć całkiem lub przyczepić gdzieś indziej, gdzieby mniej jeszcze znalazła powinowactwa niż w metafizyce. Jest ona tedy ową od tak dawna przyjętą cudzoziemką, której dozwala się jeszcze pobytu na czas jakiś, dopóki nie będzie mogła przenieść się do swego własnego mieszkania w obszernej antropologii (równoważącej się z empiryczną nauką o przyrodzie).

Taka tedy jest ogólna idea metafizyki, która, ponieważ początkowo więcej od niej wymagano, niż słusznie żądać można, i przez czas długi cieszono się przyjemnemi oczekiwaniami, popadła w końcu w powszechną pogardę, kiedy ujrzano zawód w swojej nadziei. Z całego przebiegu krytyki naszej nabrać można dostatecznego przekonania, że, aczkolwiek metafizyka nie może być główną twierdzą religii, musi ona przecie zawsze trwać, jako jej szaniec, i że rozum ludzki, który już z kierunku przyrody swojej jest dyalektyczny, nie może nigdy obejść się bez takiej umiejętności, co ją kiełzna, i za pomocą naukowego i zupełnie przekonywającego samopoznania powstrzymuje spustoszenia, jakieby w przeciwnym razie niewątpliwie wyrządził bezprawny spekulatywny rozum zarówno w moralności jak w religii. Można więc być pewnym, że, chociaż tak opornie i lekceważąco występują ci, co potrafią oceniać umiejętność

nie według jej przyrody, lecz tylko według jej przypadkowych skutków, zawsze wracać do niej będziemy jak do poróżnionej z nami kochanki, ponieważ rozum, widząc tu cele istotne, musi bez odpoczynku pracować, dbając albo o gruntowne wyjaśnienie, albo też o zburzenie już istniejących dobrych wyjaśnień.

A zatem metafizyka zarówno przyrody jak i obyczajów, zwłaszcza zaś krytyka rozumu ważącego się na swych skrzydłach, która idzie przodem przygotowawczo (propedeutycznie), tworzą jedynie właściwie to, co w rzetelnem znaczeniu możemy nazwać filozofią. Ona odnosi wszystko do mądrości, lecz drogą umiejętną, jedyną, która, jeśli jest już utorowaną, nigdy nie zarasta chwastami i nie dozwala się wcale zbłąkać. Matematyka, przyrodoznawstwo, nawet empiryczna znajomość człowieka mają wysoką wartość jako środki, po większej części do przypadkowych, w końcu jednak do koniecznych i istotnych celów ludzkości, ale wówczas tylko za pośrednictwem poznania rozumowego z samych jeno pojęć, które, nazwijcie je sobie zresztą, jak chcecie, właściwie jest nie czem innem jeno metafizyką.[72]

Właśnie dlatego metafizyka jest też wykończeniem wszelkiej uprawy *[Cultur]* rozumu ludzkiego, wykończeniem niezbędnem, chociażby się jej wpływ, jako umiejętności, na pewne określone cele odłożyło na bok. Ona bowiem rozważa rozum wedle jego pierwiastków i naczelnych maksym, które mają być podstawą nawet możliwości niektórych nauk, a podstawą zastosowania wszystkich. Że jako spekulacya tylko więcej służy ku temu, by chronić od błędów, niż rozszerzać poznanie, nie czyni to żadnego uszczerbku jej wartości, lecz raczej nadaje jej godność i poważanie mocą urzędu nadzorczego *[das Censoramt]*, ubezpieczającego powszechny ład i zgodę, ba, dobrobyt rzeczypospolitej naukowej, i powstrzymującego jej dzielne i owocne opracowania, by się nie oddalały od celu głównego, od powszechnej szczęśliwości.

Transcendentalnej nauki o metodzie

ODDZIAŁ CZWARTY.

Dzieje czystego rozumu.

Rubryka ta znajduje się tu po to jeno, by oznaczyć miejsce, jakie jeszcze pozostaje do zajęcia w systemacie, i w przyszłości powinno być zapełnione. Z transcendentalnego tylko stanowiska, mianowicie przyrody czystego rozumu, poprzestaję na rzuceniu ulotnego spojrzenia na całość dotychczasowego opracowania tegoż rozumu, przedstawiającą oku mojemu budowlę wprawdzie, ale w zwaliskach jeno.

Dosyć to dziwna, lubo naturalnie nie mogło to się stać inaczej, że ludzie za lat dziecinnych filozofii rozpoczęli od tego, na czembyśmy obecnie raczej skończyć chcieli, mianowicie studyując poznanie Boga i nadzieję, albo też nawet właściwości innego świata. Jakkolwiek stare zwyczaje, pozostałe z dzikiego stanu ludów, wprowadzały nieraz grube pojęcia religijne, nie przeszkodziło to jednak oświeceńszej cząstce poświęcać się swobodnym badaniom nad tym przedmiotem, i łatwo zrozumiano, że nie może być gruntowniejszego i bezpieczniejszego sposobu podobania się niewidzialnej potędze, rządzącej światem, by przynajmniej na innym świecie osiągnąć szczęście, nad dobry tryb życia. Stąd teologia i nauka moralna byłyto dwie sprężyny, albo lepiej dwa punkty wytyczne *[Beziehungspuncte]* dla wszelkich oderwanych poszukiwań rozumowych, którym się następnie wciąż oddawano. Pierwsza była atoli właściwie tem, co wciągnęło zwolna sam jeno spekulatywny rozum do owej sprawy, która następnie stała się tak sławną pod nazwą metafizyki.

Nie zamierzam obecnie wyróżniać czasów, na które przypadła ta lub owa przemiana metafizyki, lecz tylko w ulotnym zarysie przedstawić różnorodność idei, jaka spowodowała najgłówniejsze rewolucye. I tu odnajduję trojaki zamiar, w jakim wprowadzano najgłośniejsze przeobrażenia na tej widowni sporu.

1. Co do przedmiotu wszystkich naszych poznań rozumowych jedni byli wyłącznie filozofami zmysłowości, drudzy wyłącznie umysłowości. Epikura nazwać można najznakomitszym filozofem czynnika zmysłowego, Platona—czynnika umysłowego. Ale ta różnica szkół, jakkolwiek subtelna, rozpoczęła się już w czasach najdawniejszych i utrzymała się długo bez przerwy. Należący do pierwszej utrzymywali, że tylko w przedmiotach rzeczowych jest rzeczywistość, a wszystko inne to urojenie; należący do drugiej mówili natomiast: w zmysłach jest złuda tylko, wyłącznie tylko rozsądek poznaje prawdę. Jednakże mimo to pierwsi nie odmawiali przecie realności pojęciom rozsądkowym, jeno że ona była u nich tylko logiczną, gdy u drugich—mistyczną. Tamci dopuszczali pojęcia umysłowe, ale przyjmowali tylko przedmioty zmysłowe. Ci żądali, iżby prawdziwe przedmioty były myślnemi tylko i uznawali jakieś oglądanie mocą czystego jeno rozsądku, nie wspomaganego wcale, a ich zdaniem mąconego jeno przez zmysły.

2. Co do pochodzenia czystych poznań rozumowych, czy są wywiedzione z doświadczenia, czy też mają, niezależnie od niego, w rozumie swe źródło. Arystotelesa można uważać za naczelnika empirystów, Platona zaś—noologistów. Locke, który w nowszych czasach za pierwszym i Leibnitz, który za drugim poszedł (jakkolwiek dosyć daleko się trzymając od jego mistycznego systemu), nie mogli przecie w tym sporze doprowadzić jeszcze do żadnego rozstrzygnięcia. Przynajmniej Epikur ze swej strony wedle swego systematu zmysłowego (bo

nigdy wnioskami swojemi nie wychodził poza granicę doświadczenia) postąpił daleko wynikliwiej, aniżeli Arystoteles i Locke, zwłaszcza zaś ten drugi, który, wyprowadziwszy wszelkie pojęcia i zasady z doświadczenia, posuwa się w ich zastosowaniu aż do utrzymywania, iż bytu Boga i nieśmiertelności duszy (chociaż oba przedmioty leżą całkiem poza granicami możliwego doświadczenia) można dowieść tak oczywiście, jak któregobądź z twierdzeń matematycznych.

3. Co do metody. Jeśli się ma coś nazwać metodą, to winno być postępowaniem według zasad. Otóż metodę, obecnie w tym dziale badania przyrody panującą, podzielić można na naturalistyczną i umiejętnościową. Naturalista czystego rozumu bierze sobie za zasadę, że pospolitym rozumem bez umiejętności (który nazywa zdrowym) w sprawie najwznioślejszych pytań, stanowiących zadanie metafizyki, więcej da się dokonać niż spekulacyą. Utrzymuje zatem, że wielkość i odległość księżyca bezpiecznie można określić przy pomocy oka, aniżeli za pośrednictwem ceregieli matematycznych. Jestto prosta mizologia,[73] zwrócona ku zasadom, a co najniedorzeczniejsza, zachwalająca zaniedbanie wszystkich kunsztownych środków, jako własną metodę rozszerzenia poznania swego. Bo co się tyczy naturalistów pod względem braku liczniejszych wiadomości, to nie można zasadnie winić ich o to. Idą za rozumem pospolitym, nie chlubiąc się swoją niewiadomością, jako metodą, któraby posiadała tajemnicę wydobycia prawdy z głębokiej studni Demokryta.[74] *Quod sapio, satis est mihi; non ego curo esse quod Arcesilas*[75] *aerumnosique Solones* [=Co wiem, to mi wystarcza; nie dbam, żebym był tem, co Arcezylaus i posępni Solonowie. Persyusz, satyra III, w. 78, 79]—jest ich hasłem, z którem mogą żyć zadowoleni i godni oklasku, nie troszcząc się o umiejętność, ani też nie gmatwając jej roboty.

Co się zaś tyczy zwolenników metody umiejętnościowej, to mają do wyboru: postępować albo dogmatycznie albo sceptycznie; w każdym jednak razie cięży też na nich obowiązek systematyczności. Wymieniwszy co do pierwszej metody Wolfa, co do drugiej Dawida Hume'a, mogę, stosownie do mego obenego zamiaru, nie wzmiankować innych. Otworem stoi jeszcze tylko droga krytyczna. Jeżeli czytelnik miał uprzejmość i cierpliwość przebyć ją w mojem towarzystwie, to niech obecnie osądzi, czy, gdy zechce się sam przyłożyć do zamienienia tej ścieżki na szeroki gościniec, nie uda się tego, czego wiele stuleci nie zdołało dokonać, przed upływem jeszcze obecnego osiągnąć, mianowicie, żeby rozum ludzki w tem, co jego żądzę wiedzy zajmowało zawsze, ale dotychczas naprózno, doprowadzić do zupełnego zaspokojenia.

DODATEK.

Dwa dłuższe teksty z 1-go wydania Krytyki.

I.

[Zob. uwagę na str. 133 obecnej książki].

Wywodu czystych pojęć rozsądkowych

ROZDZIAŁ DRUGI.

O apryorycznych podstawach możliwości doświadczenia.

Że jakieś pojęcie ma powstać całkiem a priori i odnosić się do jakiegoś przedmiotu, chociaż ani samo nie należy do zakresu możliwego doświadczenia, ani też nie składa się z pierwiastków możliwego doświadczenia, to jest zgoła sprzeczne z sobą i niemożliwe. Bo w takim razie nie miałoby żadnej treści, a to dlatego, że nie odpowiadałby mu żaden ogląd, kiedy oglądy wogóle, za pomocą których przedmioty mogą nam być dane, wypełniają pole czyli cały przedmiot możliwego doświadczenia. Pojęcie a priori, któreby się do niego nie odnosiło, byłoby jeno logiczną formą dla jakiegoś pojęcia, lecz nie pojęciem samem, przez któreby coś zostało pomyślanem.

Jeżeli tedy są czyste pojęcia a priori, to nie mogą one zaiste zawierać w sobie nic empirycznego; mimo to jednak muszą być apryorycznemi warunkami możliwego doświadczenia, gdyż na tem jedynie polegać może ich realność przedmiotowa.

A więc jeśli się chce wiedzieć, jakim sposobem powstać mogą czyste pojęcia rozsądkowe, to trzeba

zbadać, jakie są apryoryczne warunki, od których, zależy możliwość doświadczenia i które są jej podstawą, chociaż nie zważa się zgoła na stronę empiryczną zjawisk. Pojęcie, wyrażające ten formalny i przedmiotowy warunek doświadczenia w sposób ogólny i dostateczny, nazywałoby się czystem pojęciem rozsądkowem. Jeżeli tedy mam już czyste pojęcia rozsądkowe, to mogę przecie wymyślić i przedmioty, które mogą być snadź albo niemożliwemi, albo możliwemi w sobie, lecz nigdzie w doświadczeniu nie spotykanemi, ponieważ w powiązaniu owych pojęć może być coś opuszczonem, co przecież koniecznie należy do warunków możliwego doświadczenia (pojęcie o duchu), albo też ponieważ czyste pojęcia rozumowe dalej rozszerzone zostają, niż objąć może doświadczenie (pojęcie o Bogu). Pierwiastki zaś do wszystkich poznań a priori, nawet do dowolnych i niedorzecznych zmyśleń, nie mogą być wprawdzie wzięte z doświadczenia (gdyż inaczej nie byłyby poznaniami a priori), muszą jednak bądźcobądź zawierać w sobie czyste apryoryczne warunki możliwego doświadczenia i jego przedmiotu, gdyż inaczej nie tylko nie dałoby się pomyśleć przez nie czegośkolwiek, ale one same nie mogłyby bez danych *[data]* powstać nawet w myśleniu.

Otóż takie pojęcia, zawierające a priori czyste myślenie przy każdem doświadczeniu, znajdujemy w kategoryach, a dostatecznym ich wywodem i uprawnieniem ich ważności przedmiotowej będzie to, jeżeli potrafimy wykazać, iż za ich jedynie pośrednictwem może być pomyślany jakiś przedmiot. Ale ponieważ w takiej myśli czynną jest nie sama tylko władza myślenia, lecz także rozsądek, a ten znowuż, jako władza poznawcza, mająca się odnosić do przedmiotów, wymaga także wyjaśnienia ze względu na możność tego odnoszenia się; musimy więc wprzódy rozważyć podmiotowe źródła, tworzące apryoryczną podstawę możliwości doświadczenia,

nie co do ich empirycznej, lecz transcendentalnej właściwości.

Gdyby każde poszczególne wyobrażenie było drugiemu zupełnie obce, niby odosobnione i od niego wyodrębnione; toby nigdy nie wynikło nic takiego jak poznanie, będące całością porównanych i powiązanych ze sobą wyobrażeń. Jeżeli zatem przypisuję zmysłowi ogarnienie *[Synopsis]* dlatego, że on w oglądzie swoim zawiera rozmaitość: to temu ogarnieniu odpowiada synteza, a wrażliwość tylko w połączeniu z samorzutnością zdoła umożliwić poznania. Ta samorzutność jest tedy podstawą trojakiej syntezy, jawiącej się z konieczności w każdem poznawaniu, mianowicie: ujęcia *[Apprehension]* pojęć jako modyfikacyj umysłu w oglądaniu, odtworzenia *[Reproduction]* ich w wyobraźni i ich rozpoznania *[Recognition]* w pojęciu. Te zaś syntezy doprowadzają nas do trzech podmiotowych źródeł poznania, które możliwym czynią sam rozsądek, a przezeń wszelkie doświadczenie, jako empiryczny wytwór rozsądku.

Tymczasowa przestroga.

Wywód kategoryj połączony jest z takiemi trudnościami i zmusza do tak głębokiego wniknięcia w pierwsze podstawy możliwości poznania naszego wogóle, że chcąc uniknąć ogromu całkowitej teoryi, a jednak wobec tak nieodzownego badania niczego nie zaniedbać, uważałem za rzecz stosowniejszą w czterech następnych punktach raczej przygotować czytelnika niż go pouczyć; a dopiero w rozdziale najbliższym trzecim przedstawić systematycznie wykład tych pierwiastków rozsądku. Dlatego niechże się aż do owego miejsca czytelnik nie da odstręczyć ciemnością, która na drodze, dotyczczas wcale niezwiedzanej, jest z początku nieunikniona, ale, jak

się spodziewam, powinna się we wspomnianym rozdziale rozjaśnić aż do zupełnej przejrzystości.

1. O syntezie ujęcia w oglądzie.

Skądkolwiekby wypływały wyobrażenia nasze, czyby wywołane były wpływem rzeczy zewnętrznych, czy przyczyn wewnętrznych, czyby powstały a priori, czy też empirycznie jako zjawiska; to przecież jako modyfikacye umysłu należą do zmysłu wewnętrznego, i jako takie, wszystkie poznania nasze ostatecznie podlegają formalnemu warunkowi zmysłu wewnętrznego, mianowicie czasowi, gdyż w nim wszystkie muszą być uporządkowane, powiązane i ujęte w jakieś stosunki. Jestto uwaga ogólna, mająca służyć stanowczo za podstawę tego, co się dalej powie.

Każdy ogląd zawiera w sobie rozmaite szczegóły, któreby jednak jako rozmaitość nie były wyobrażone, gdyby umysł nie odróżniał czasu w następstwie wrażeń po sobie idących; albowiem wszelkie wyobrażenie, jako zawarte w jednej chwili, nigdy nie może być czemś innem jak bezwzględną jednością. Ażeby więc z tej rozmaitości mogła powstać jedność oglądu (jak dajmy na to w wyobrażeniu przestrzeni), to widocznie koniecznem jest przewinięcie się rozmaitości a potem jej zjednoczenie; tę czynność nazywam syntezą ujęcia, gdyż zwraca się ona wprost do oglądu, który dostarcza wprawdzie rozmaitości, lecz ta jako taka i to zawarta w jednem wyobrażeniu, nigdy sprawić tego nie może bez jawiącej się przy tem syntezy.

Tej syntezy ujęcia dokonać też trzeba a priori, t. j. mając wzgląd na wyobrażenia, które nie są empiryczne. Bez niej bowiem nie moglibyśmy mieć a priori ani wyobrażeń przestrzeni, ani czasu; gdyż te mogą być wytworzone tylko przez syntezę rozmaitych szczegółów, jakich dostarcza zmysłowość w swej pierwotnej wrażliwości. A więc mamy czystą syntezę ujęcia.

2. O syntezie odtworzenia w wyobraźni.

Empirycznem to jest tylko prawem, że wyobrażenia, które często po sobie następowały lub sobie towarzyszyły, kojarzą się w końcu nawzajem i przez to wchodzą w związek, sprawiający, iż, nawet bez obecności przedmiotu, jedno z tych wyobrażeń wywołuje wedle stałego prawidła przejście umysłu do drugiego wyobrażenia. To prawo odtwarzania dopuszcza atoli zgóry, że i same zjawiska podlegają rzeczywiście takiemu prawidłu, i że w rozmaitości ich wyobrażeń zachodzi, zgodnie z pewnemi prawidłami, towarzyszenie lub następstwo; gdyż bez tego nasza empiryczna wyobraźnia nigdyby nie dostała do roboty nic zgodnego z jej uzdolnieniem, i jako martwa i nam samym nieznana władza pozostałaby ukryta w głębi umysłu. Gdyby cynober był już to czerwony, już to czarny, już-to lekki, już-to ciężki; gdyby człowiek przerzucał się już-to w taką, już-to w owaką postać zwierzęcą; gdyby przy najdłuższym dniu ziemia pokrywała się już-to owocami, już-to lodem i śniegiem: to moja empiryczna wyobraźnia nie mogłaby mieć nawet sposobności, by przy wyobrażeniu czerwonej farby nasunęła sobie w myślach ciężki cynober; by pewne słowa przyczepiano raz do tej, drugi raz do owej rzeczy; toby nawet taż sama rzecz raz tak, drugi raz inaczej była nazywana, i nie rządziłoby tu pewne prawidło, któremu zjawiska już same z siebie podlegają; i żadna empiryczna synteza odtwarzania nie mogłaby przyjść do skutku.

Musi więc być coś, co umożliwia samo to odtwarzanie zjawisk, będąc apryoryczną podstawą ich koniecznej syntetycznej jedności. Rychło się to odkrywa, gdy się rozważy, iż zjawiska nie są rzeczami samemi w sobie, lecz tylko grą naszych wyobrażeń, które ostatecznie sprowadzają się do określeń

zmysłu wewnętrznego. Jeżeli tedy możemy wykazać, że najczystsze nawet oglądy nasze apryoryczne dają nam jakieś poznanie o tyle jeno, o ile zawierają w sobie takie połączenie rozmaitych szczegółów, które umożliwia jednolitą syntezę odtwarzania; to ta synteza wyobraźni opiera się, przed wszelkiem doświadczeniem, na zasadach a priori, i trzeba przyjąć czystą transcendentalną syntezę tegoż, która jest podstawą samej możliwości wszelkiego doświadczenia (gdyż dopuszcza zgóry jako konieczną możność odtwarzania [*die Reproducibilität*] zjawisk). Otóż oczywistem jest, że chcąc w myśli nakreślić linię, lub pomyśleć czas od jednego południa do drugiego, lub bodaj tylko wyobrazić sobie jakąś liczbę, muszę przedewszystkiem koniecznie objąć myślą jedno z tych różnorodnych wyobrażeń po drugiem. Ale gdybym poprzednie wyobrażenie (pierwsze części linii, rychlejsze części czasu, lub kolejno po sobie wyobrażane jedynki) tracił wciąż z myśli i nie odtwarzał go, przechodząc do następnych; toby nie mogło powstać nigdy wyobrażenie całkowite, ani też żadna z wymienionych dopieroco myśli, ba, nawet najczystsze i najpierwsze wyobrażenia zasadnicze o przestrzeni i czasie.

A więc synteza ujęcia jest nierozdzielnie złączona z syntezą odtworzenia. A ponieważ tamta stanowi transcendentalną podstawę możliwości wszelkich poznań wogóle (nie tylko empirycznych, ale i czystych a priori), odtwórcza więc synteza wyobraźni należy do transcendentalnych działań umysłu i ze względu na nią nazwiemy też tę władzę transcendentalną władzą wyobraźni.

3. O syntezie rozpoznania w pojęciu.

Bez świadomości, że to, co teraz myślimy, jest temże samem, cośmy przed chwilą myśleli, daremnem byłoby wszelkie odtwarzanie w szeregu wyobrażeń.

Byłoby ono bowiem nowem wyobrażeniem w stanie obecnym, które nie należało zgoła do aktu, mocą którego miało zwolna być wytworzonem, a jego rozmaite szczegóły nigdyby nie wytworzyły całostki, gdyż brakłoby im jedności, jaką nadać mu może tylko świadomość. Jeśli zapomnę przy liczeniu, że jedynki, które mi się obecnie przed zmysłami unoszą, zostały jedne po drugich przeze mnie do siebie dołączone; to nie poznam powstania mnogości przez takie kolejne dołączanie jedynki do jedynki, a więc nie poznam i liczby, gdyż to pojęcie opiera się wyłącznie na uświadomieniu tej jedni syntezy.

Wyraz: pojęcie, mogłoby już samo naprowadzić nas na to spostrzeżenie. Ta bowiem jednolita świadomość jest tem, co rozmaite szczegóły, po kolei oglądane, a potem odtworzone, jednoczy w wyobrażenie. Świadomość ta może być częstokroć tak słabą, że ją przyłączamy dopiero w skutku, nie zaś w samym akcie, t. j. bezpośrednio z wytwarzaniem wyobrażenia: jednakże pomimo tych różnic musi istnieć przecie jakaś świadomość, choć jej brak wyrazistej jasności, i bez niej niemożliwe są pojęcia, a z niemi i poznanie przedmiotów.

A tu potrzeba koniecznie się porozumieć względem tego, co się pojmuje przez wyrażenie: przedmiot wyobrażeń. Rzekliśmy powyżej, że zjawiska same niczem innem nie są, jeno wyobrażeniami zmysłowemi, które same w sobie, w tym samym rodzaju, nie powinny być uważane za przedmioty (poza władzą wyobrażania). Cóż więc rozumiemy, mówiąc o odpowiadającym poznaniu, a zatem odrębnym od niego przedmiocie? Łatwo pojąć, że przedmiot ten powinien być pomyślanym tylko jako coś wogóle = x, ponieważ poza naszem poznaniem nie mamy przecież nic, cobyśmy mogli przeciwstawić temu poznaniu jako jego odpowiednik.

Przekonywamy się jednak, że myśl nasza o odnoszeniu się wszelkiego poznania do swego przedmiotu ma w sobie jakąś konieczność, a mianowicie

że ten uważamy za coś takiego, co jest naprzeciw nas, że poznania nasze są określone nie przypadkowo bynajmniej, lub dowolnie, lecz a priori w pewien sposób, ponieważ mając się odnosić do jakiegoś przedmiotu, zgadzać się też muszą z sobą wzajem ze względu nań sposobem koniecznym, t. j. posiadać tę jedność, jaka wytwarza pojęcie o przedmiocie.

Jasnem jest atoli, że ponieważ mamy do czynienia tylko z rozmaitością wyobrażeń naszych, ponieważ owo x, im odpowiadające (przedmiot), jest niczem dla nas, jako mające być czemś zupełnie różnem od naszych wyobrażeń,—więc jedność, wymagana koniecznie przez przedmiot, niczem innem być nie może tylko formalną jednością świadomości w syntezie rozmaitych szczegółów wyobrażeń. Wtedy mówimy: poznajemy przedmiot, gdyśmy zaprowadzili syntetyczną jedność w rozmaitości oglądu. Ale ta jedność jest niemożliwa, jeśli ogląd nie będzie mógł być wywołanym przez takie działanie syntezy według pewnego prawidła, czyniącego odtworzenie rozmaitości koniecznem a priori, a możliwem—powstanie pojęcia, w którem ta rozmaitość się jednoczy. Tak wystawiamy sobie w myśli trójkąt jako przedmiot, będąc świadomemi złożenia trzech linij prostych wedle pewnego prawidła, wedle którego taki ogląd zawsze można unaocznić. Ta tedy jedność prawidła określa wszelką rozmaitość i ogranicza ją warunkami, umożliwiającemi jedność appercepcyi; a pojęcie tej jedności jest wyobrażeniem przedmiotu=x, który wystawiam sobie w myśli przez wspomniane orzeczenia trójkąta.

Wszelkie poznawanie wymaga pojęcia, choćby ono było nie wiem jak niedokładne lub ciemne; a to ze swojej formy zawsze jest czemś ogólnem i czemś służącem za prawidło. I tak pojęcie ciała co do jedności rozmaitych szczegółów, jakie przez nie są pomyślane, służy za prawidło naszemu poznaniu zjawisk zewnętrznych. Ale prawidłem dla oglądów przez

to tylko ono być może, iż wobec danych zjawisk wyobraża konieczne odtworzenie ich rozmaitości, a więc syntetyczną jedność w ich uświadomieniu. I tak pojęcie ciała, przy spostrzeganiu czegoś pozewnątrz nas, czyni koniecznem wyobrażenie rozciągłości a z nią wyobrażenie nieprzenikliwości, kształtu i t. d.

Podstawą wszelkiej konieczności jest zawsze jakiś transcendentalny warunek. Musi zatem istnieć transcendentalny powód jedni świadomości w syntezie szczegółów rozmaitych, danych przez wszystkie nasze oglądy, a więc i pojęć o przedmiotach wogóle, zatem także wszystkich przedmiotów doświadczenia; bez takiego powodu niemożliwem byłoby do oglądów naszych przyłączyć w myśli jakikolwiek przedmiot, bo ten niczem nie jest innem, jeno czemś, o czem pojęcie wyraża taką konieczność syntezy.

Tym pierwotnym i transcendentalnym warunkiem nie jest nic innego tylko transcendentalna appercepcya. Świadomość siebie samego, wedle określeń naszego stanu, przy spostrzeganiu wewnętrznem jest tylko empiryczna, wciąż zmienna, nie może w tym przepływie zjawisk wewnętrznych wydać stałej czyli trwającej jaźni [*Selbst*] i zwie się zazwyczaj zmysłem wewnętrznym czyli appercepcyą empiryczną. Tego, co koniecznie winno być wyobrażone jako liczebnie toż samo [*numerisch identisch*] nie pozwalają nam pomyśleć jako takiego dane empiryczne. Musi być więc warunek, wyprzedzający wszelkie doświadczenie, i umożliwiający je dopiero, któryby temu transcendentalnemu założeniu nadał ważność.

Otóż nie mogą w nas zachodzić żadne poznania, żadne ich powiązanie i żadna między niemi jedność, bez owej jedni świadomości, wyprzedzającej wszelkie dane oglądów i umożliwiającej dopiero powstanie wszelkiego wyobrażenia o przedmiotach. Tę czystą, pierwotną, niezmienną świadomość nazwę tedy appercepcyą transcendentalną. Że na to imię zasługuje, widać już z tego, iż nawet najczystsza przedmiotowa jedność, mianowicie jedność po-

jęć apryorycznych (przestrzeń i czas), możliwą jest tylko przez związanie z nią oglądów. Liczebna jedność tej appercepcyi tworzy a priori podstawę wszelkich pojęć tak samo, jak rozmaitość przestrzeni i czasu tworzy podstawę dla oglądów zmysłowości.

Właśnie ta transcendentalna jednia appercepcyi ze wszystkich możliwych zjawisk, jakie jeno w doświadczeniu zdarzyć się mogą, wytwarza wedle praw łączność wszystkich tych wyobrażeń. Ta bowiem jednia świadomości byłaby niemożliwą, gdyby umysł, poznając rozmaite szczegóły, nie mógł być świadom tożsamości działania [*Function*], mocą którego łączy je syntetycznie w poznaniu. A więc pierwotna i konieczna świadomość tożsamości siebie samego jest zarazem świadomością równie koniecznej jedni syntezy wszystkich zjawisk według pojęć, t. j. według prawideł, które nie tylko czynią je koniecznie odtwarzalnemi [*reproducibel*], lecz także dla swego oglądu określają przedmiot, t. j. pojęcie o czemś, w czem one z konieczności się jednoczą. Niepodobieństwem jest bowiem, ażeby umysł mógł pomyśleć, i to a priori, tożsamość siebie samego wśród rozmaitości swoich wyobrażeń, gdyby przed oczyma nie miał tożsamości swojego działania [*Handlung*], która wszelką syntezę ujęcia (co jest empiryczna) poddaje jedności transcendentalnej i umożliwia dopiero jej połączenie według prawideł a priori.

A teraz będziemy też mogli trafniej określić i nasze pojęcie o przedmiocie wogóle. Wszystkie wyobrażenia, jako wyobrażenia, mają swój przedmiot i mogą znowu same stać się przedmiotami innych wyobrażeń. Zjawiska są to jedyne przedmioty, jakie nam mogą być dane bezpośrednio, a to, co się w nich bezpośrednio odnosi do przedmiotu, zwie się oglądem. Zjawiska te wszakże nie są rzeczami samemi w sobie, lecz także tylko wyobrażeniami, które znów mają swój przedmiot, który już przez nas nie może być oglądany, i dlatego nazwać go

wolno nie-empirycznym, t. j. transcendentalnym przedmiotem = x.

Czyste pojęcie o tym przedmiocie transcendentalnym (który istotnie przy wszystkich poznaniach naszych zawsze jednakowo = x) jest tem, co we wszystkich naszych pojęciach empirycznych wogóle może zapewnić odnoszenie się do pewnego przedmiotu, t. j. przedmiotową realność. Pojęcie to może nie zawierać żadnego zgoła określonego oglądu, nie będzie zatem dotyczyło niczego innego, tylko owej jedności, jaką odnaleźć trzeba wśród rozmaitych szczegółów poznania, o ile one odnoszą się do przedmiotu. A to odnoszenie się nie jest niczem innem, jeno konieczną jednią świadomości, a więc i syntezy rozmaitych szczegółów przez wspólną czynność umysłu, by tę rozmaitość połączyć w jednem wyobrażeniu. A ponieważ jednię tę należy uważać za konieczną a priori (gdyż inaczej poznanie byłoby bez przedmiotu), więc odnoszenie się do przedmiotu transcendentalnego, t. j. przedmiotowa realność naszego empirycznego poznania, oprze się na prawie transcendentalnem, że wszystkie zjawiska, o ile przez nie przedmioty mają nam być dane, zależeć muszą od apryorycznych prawideł ich syntetycznej jedności, mocą których dopiero możliwym się staje ich stosunek [*Verhältniss*] w oglądzie empirycznym; to jest, że zależeć muszą zarówno w doświadczeniu od warunków koniecznej jedni appercepcyi, jak w samym jeno oglądzie od formalnych warunków przestrzeni i czasu, że owszem przez nie dopiero możliwem się staje wszelkie poznanie.

4. Tymczasowe wyjaśnienie możliwości kategoryj, jako poznań a priori.

Jest tylko jedno doświadczenie, w którem wszystkie spostrzeżenia wyobrażamy sobie jako zostające w ustawicznej i prawidłowej łączności; tak

samo jak jest jedna tylko przestrzeń i jeden tylko czas, w których mieszczą się wszystkie formy zjawiska i wszelki stosunek bytu czy niebytu. Kiedy się mówi o różnych doświadczeniach, są to tylko różne spostrzegania, o ile należą do tegoż samego ogólnego doświadczenia. Nieprzerwana i syntetyczna jednia spostrzegań wytwarza właśnie formę doświadczenia, a to nie jest niczem innem, jeno syntetyczną jednością zjawisk według pojęć.

Jednia syntezy według pojęć empirycznych byłaby całkiem przypadkowa, i gdyby one nie opierały się na transcendentalnej podstawie jedności, to możliwem byłoby, iżby rój zjawisk wypełniał naszą duszę, a przecież nie mogłoby stąd nigdy wypłynąć doświadczenie. Ale wówczas odpadłoby także wszelkie odnoszenie się poznania do przedmiotów, gdyż brakłoby mu łączności wedle praw ogólnych i koniecznych, a więc stałoby się wprawdzie bezmyślnem oglądaniem, ale nigdy poznaniem, a więc byłoby dla nas tyle co niczem zgoła.

Apryoryczne warunki możliwego doświadczenia wogóle są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia. Otóż utrzymuję: przywiedzione powyżej kategorye są właśnie warunkami myślenia, umożliwiającemi doświadczenie, tak jak przestrzeń i czas zawierają warunki, umożliwiające oglądanie. A zatem są też kategorye zasadniczemi pojęciami, by módz do zjawisk pomyśleć przedmioty wogóle, mają więc a priori ważność przedmiotową; a tośmy właściwie chcieli wiedzieć.

Możliwość zaś, a nawet konieczność tych kategoryj opiera się na związku, zachodzącym pomiędzy całą zmysłowością i wraz z nią wszelkiemi też możliwemi zjawiskami a pierwotną appercepcyą, w której wszystko musi być koniecznie zgodne z warunkami nieprzerwanej jedni samowiedzy *[Selbstbewusstsein]*, t. j. stosować się do ogólnych czynności syn-

tezy, mianowicie syntezy według pojęć, gdyż w niej tylko appercepcya może wykazać a priori swoją nieprzerwaną i konieczną tożsamość. I tak pojęcie przyczyny nie jest czem innem jak syntezą (tego, co w kolei czasu idzie po sobie, z innemi zjawiskami) według pojęć i bez takiej jedni, mającej a priori swoje prawidło i pod swą władzę poddającej zjawiska, niepodobnaby wśród rozmaitości spostrzegań odszukać nieprzerwanej i ogólnej, więc koniecznej, jedni świadomości. Spostrzeżenia takie nie należałyby też w tym razie do doświadczenia, byłyby więc bez przedmiotu, prostą jeno grą wyobrażeń, t. j. czemś mniej, aniżeli sennem marzeniem.

Wszystkie próby wyprowadzenia owych czystych pojęć rozsądkowych z doświadczenia i przypisania im empirycznego jeno początku, są zatem zupełnie czcze i daremne. Nie myślę tu przypominać, że np. pojęcie przyczyny mieści w sobie cechę konieczności, jakiej nie może dać żadne doświadczenie, które uczy nas wprawdzie, że po pewnem zjawisku następuje zazwyczaj jakieś inne, ale nie uczy, że koniecznie następować musi, ani też, że można z tego, jako z warunku, wnioskować a priori i całkiem ogólnie o następstwie (o skutku). A owo empiryczne prawidło kojarzenia się *[Association]*, które całkowicie uznać trzeba, kiedy się mówi, że wszystko w kolei wydarzeń tak jest zależne od prawidłowości, iż nigdy się nic nie dzieje, czegoby coś nie poprzedzało, po czemby coś następowało,—wzięte jako prawo przyrody, na czemże polega?—pytam,—i jakim sposobem możliwem się staje samo to kojarzenie? Zasada możliwości tego kojarzenia się rozmaitych szczegółów, o ile ona się mieści w przedmiocie, zwie się pokrewieństwem [*Affinität*] czynników rozmaitości. Pytam więc, jakim sposobem czynicie sobie zrozumiałem nieprzerwane pokrewieństwo zjawisk, przez co zależą one od praw stałych i pod nie muszą być podciągnięte?

Wedle moich zasad bardzo łatwo zrozumieć to pokrewieństwo. Wszystkie możliwe zjawiska należą, jako wyobrażenia, do całej możliwej samowiedzy. A od tej, jako od wyobrażenia transcendentalnego, nieoddzielną i apryorycznie pewną jest liczebna tożsamość, gdyż nic wejść nie może do poznania bez pośrednictwa tej pierwotnej appercepcyi. A ponieważ ta tożsamość koniecznie zajść musi w syntezie całej rozmaitości zjawisk, o ile ma się stać poznaniem empirycznem, więc zjawiska podlegają warunkom a priori, z któremi ich synteza (ujęcia) nieprzerwanie zgodną być winna. Otóż wyobrażenie ogólnego warunku, wedle którego można ułożyć w jednorodny sposób pewną rozmaitość, zowie się prawidłem, a jeżeli musi się tak układać—prawem. A zatem wszystkie zjawiska znajdują się w nieprzerwanej z sobą łączności według praw koniecznych, więc i w transcendentalnem pokrewieństwie, którego prostem już tylko następstwem jest pokrewieństwo empiryczne.

Że przyroda ma się stosować do naszej podmiotowej zasady appercepcyi, a nawet zależeć od niej co do swej prawidłowości, brzmi to bardzo opacznie i dziwnie. Atoli jeśli zważymy, iż ta przyroda sama przez się jest tylko ogółem zjawisk, więc nie rzeczą samą w sobie, lecz jedynie mnogością wyobrażeń umysłu: to się dziwić nie będziem, gdy ją ujrzymy jeno w zasadniczej władzy [*Radicalvermögen*] wszelkiego poznania naszego, mianowicie w transcendentalnej appercepcyi, w owej jedności, z powodu której jedynie nazwać się może przedmiotem wszelkiego możliwego doświadczenia, t. j. przyrodą; i dlatego właśnie możemy tę jedność poznać a priori, więc też i jako konieczną; czego musielibyśmy zupełnie zaniechać, gdyby była dana sama przez się, niezależnie od pierwszych źródeł myślenia naszego. Wówczas bowiem nie wiedziałbym, skądbyśmy mieli brać syntetyczne zdania o takiej ogól-

nej jedności przyrody, gdyżby potrzeba je było w takim razie wydobywać z samych przedmiotów przyrody. A że to mogłoby się stać jeno empirycznie, toby stąd niepodobna było wywnioskować żadnej innej jedni prócz przypadkowej tylko, nie wykazującej zgoła tej koniecznej łączności, jaką się ma na myśli, mówiąc: przyroda.

Wywodu czystych pojęć rozsądkowych

ROZDZIAŁ TRZECI.

O stosunku rozsądku do przedmiotów wogóle i o możliwości poznania ich a priori.

Cośmy w poprzednim rozdziale wyłożyli osobno i odrębnie, to przedstawimy teraz w połączeniu i związku.

Trzy są podmiotowe źródła poznania, na których się opiera możliwość doświadczenia wogóle i poznanie jego przedmiotów: zmysł, wyobraźnia i appercepcya; każde z nich można rozpatrywać jako empiryczne, mianowicie w zastosowaniu do danych zjawisk; lecz wszystkie są także pierwiastkami czyli podstawami a priori, umożliwiającemi samo to użytkowanie empiryczne. Zmysł wystawia zjawiska empirycznie w spostrzeganiu; wyobraźnia—w kojarzeniu (i odtwarzaniu); appercepcya—w empirycznem uświadomieniu tożsamości tych odtworzonych wyobrażeń ze zjawiskami, co je nasunęły, a więc w rozpoznaniu [*Recognition*].

Atoli apryoryczną podstawą całego spostrzegania jest czyste oglądanie (ze względu na nie jako na wyobraźnię—forma oglądania wewnętrznego, czas),—kojarzenia czysta synteza wyobraźni,—a empirycznej świadomości czysta appercepcya, t. j. nieprzerwana

tożsamość siebie samego (jaźni) wśród wszelkich możliwych wyobrażeń.

Otóż jeśli zechcemy wyśledzić wewnętrzną zasadę tej łączności wyobrażeń aż do tego punktu, w którym one wszystkie zbiegnąć się muszą, by tam dopiero zdobyć jedność poznania dla możliwego doświadczenia; to rozpocząć winniśmy od czystej appercepcyi. Wszelkie oglądy niczem są dla nas i w niczem nas zgoła nie obchodzą, jeżeli nie mogą być przyjęte do świadomości, czy wpływają w nią bezpośrednio czy pośrednio, i przez nią jedynie staje się możliwem poznanie. Jesteśmy a priori świadomi nieprzerwanej tożsamości naszej jaźni wobec wszystkich wyobrażeń, jakie mogły kiedykolwiek należeć do naszego poznania, jako niezbędnego warunku możliwości wszystkich wyobrażeń (gdyż te we mnie dlatego tylko coś wyobrażają, że wraz ze wszystkiem innem należą do jednej świadomości, a więc powinny przynajmniej módz być z sobą złączonemi). Ta zasada jest niewzruszona a priori i może się nazwać zasadą transcendentalną jedności wszystkich rozmaitych szczegółów wyobrażeń naszych (a więc też i w oglądzie). Otóż jedność rozmaitości w podmiocie jest syntetyczną; a zatem czysta appercepcya daje nam do rąk zasadę syntetycznej jedni rozmaitych szczegółów we wszelkim możliwym oglądzie.*

* Proszę na zdanie to zwrócić baczną uwagę, gdyż ma ono wielką doniosłość. Wszystkie wyobrażenia muszą się koniecznie odnosić do jakiejś możliwej empirycznej świadomości, gdyż gdyby jej nie miały i gdyby niepodobna było ich sobie uświadomić: toby tyle znaczyło, jakgdyby zgoła nie istniały. Ale wszelka empiryczna świadomość musi się koniecznie odnosić do transcendentalnej (wszelkie szczegółowe doświadczenie wyprzedzającej) świadomości, mianowicie świadomości siebie samego, jako pierwotnej appercepcyi. Jest więc wręcz koniecznem, żeby w mojem poznaniu wszelka świadomość skupiała się w jednej świadomości (siebie samego). W tem jest syntetyczna jedność rozmaitości (świadomości), poznawana a priori, i tym sposobem dająca podstawę do syntetycznych zdań a priori, dotyczących czystego myślenia, tak jak przestrzeń i czas do takich zdań, które dotyczą formy jeno oglądu. Zdanie syntetyczne,

Ta syntetyczna jedność dopuszcza zgóry jakąś syntezę lub też zamyka ją w sobie, a jeżeli tamta ma być konieczną a priori, to i ta również musi być syntezą a priori. A zatem transcendentalna jednia appercepcyi odnosi się do czystej syntezy wyobraźni, jako apryoryczny warunek możliwości wszelkiego łączenia rozmaitych szczegółów w jednem poznaniu. Atoli może a priori zachodzić tylko wytwórcza [*productive*] synteza wyobraźni, gdyż odtwórcza polega na warunkach doświadczenia. A więc zasada koniecznej jedni czystej (wytwórczej) syntezy wyobraźni przed appercepcyą jest podstawą możliwości wszelkiego poznania, zwłaszcza doświadczenia.

Otóż syntezę rozmaitości w wyobraźni zowiemy transcendentalną, jeżeli bez rozróżniania oglądów rozciąga się jedynie i wyłącznie do apryorycznego połączenia rozmaitych szczegółów; a jednię tej syntezy nazywamy transcendentalną, jeżeli w odniesieniu do pierwotnej jedni appercepcyi, wystawiamy ją sobie jako konieczną a priori. A ponieważ ta druga [pierwotna jedność appercepcyi] jest podstawą możliwości wszelkich poznań, więc transcendentalna jednia syntezy wyobraźni jest czystą formą wszelkiego możliwego poznania, przez którą zatem muszą być wyobrażane a priori wszystkie przedmioty możliwego doświadczenia.

Jednością appercepcyi w odniesieniu do syntezy wyobraźni jest rozsądek, a tąż samą jednością w odniesieniu do transcendentalnej

że wszelka rozmaita empiryczna świadomość musi się złączyć w jednej-jedynej samoświadomości (samowiedzy) jest wręcz pierwszą i syntetyczną zasadą naszego myślenia wogóle. Ale nie trzeba spuszczać z uwagi, że samo wyobrażenie: Ja, w odniesieniu do wszystkich innych (których zbiorową jedność umożliwia) jest świadomością transcendentalną. Czy to wyobrażenie jest jasne (świadomość empiryczna) czy ciemne, na tem tu zgoła nic nie zależy, nawet na jej rzeczywistości; możliwość atoli logicznej formy wszelkiego poznania opiera się koniecznie na stosunku do tej appercepcyi, jako do władzy [uzdolnienia].

syntezy wyobraźni, jest czysty rozsądek. A zatem są w rozsądku czyste poznania a priori, zawierające w sobie konieczną jednię czystej syntezy wyobraźni, ze względu na wszelkie możliwe zjawiska. A niemi są kategorye, t. j. czyste pojęcia rozsądkowe. Empiryczna więc władza poznawcza człowieka zawiera koniecznie rozsądek, sięgający wszystkich przedmiotów zmysłowych, chociaż tylko za pośrednictwem oglądania i jego syntezy przez wyobraźnię; jemu więc podlegają wszelkie zjawiska, jako dane możliwego doświadczenia. A ponieważ to odnoszenie się zjawisk do możliwego doświadczenia jest również konieczne (gdyż bez niego nie moglibyśmy przez zjawiska otrzymać żadnego poznania, tak że nic-by nas one nie obchodziły); wynika tedy, że czysty rozsądek, za pośrednictwem kategoryj, jest formalną a syntetyczną zasadą wszelkich doświadczeń, a zjawiska wiążą się w sposób konieczny z rozsądkiem.[76]

Teraz tę konieczną łączność rozsądku ze zjawiskami za pośrednictwem kategoryj postaramy się unaocznić w ten sposób, iż rozpoczniemy od dołu, mianowicie od empiryi. Pierwszem, co nam bywa danem, jest zjawisko, które, jeśli jest złączone ze świadomością, zwie się spostrzeżeniem (bez stosunku do jakiejś, bodaj możliwej tylko świadomości, zjawisko nigdyby nie mogło stać się dla nas przedmiotem poznania i byłoby dla nas niczem, a że samo przez się nie ma przedmiotowej realności i istnieje tylko w poznawaniu, wszędzie byłoby niczem). Ale ponieważ każde zjawisko zawiera szczegóły rozmaite, a stąd różne spostrzeżenia spotykają się w umyśle rozproszone i wyodrębnione, potrzebnem jest tedy ich połączenie, jakiego w samym zmyśle mieć nie mogą. Jest więc w nas czynna władza syntezy owych rozmaitych szczegółów, zwana przez nas wyobraźnią; jej działania dokonywane bezpośrednio na

spostrzeżeniach, nazywam ujęciem.* A mianowicie wyobraźnia rozmaite szczegóły oglądu ma zamienić na obraz *[Bild]*; przedtem więc musi wrażenia przybrać do swojej czynności, t. j. ująć je [*apprehendiren*].

Jasnem jest atoli, że nawet to ujęcie rozmaitych szczegółów samoby jeszcze nie wytworzyło ani obrazu ani łączności wrażeń, gdyby nie istniała podstawa podmiotowa, by spostrzeżenie, od którego umysł przeszedł do drugiego, przywołać znowu do następnego i tym sposobem rozwinąć cały ich szereg,—t. j. odtwórcza władza wyobraźni, będąca także empiryczną tylko.

Ponieważ jednak, gdyby wyobrażenia, jak się skupiały, tak następnie bez wyróżnienia odtwarzały się, nie powstałaby znowuż żadna określona ich łączność, lecz tylko bezładne ich kupy, a więc nie wynikłoby żadne poznanie; odtwarzanie ich zatem musi mieć prawidło, wedle którego pewne wyobrażenie wchodzi w związek w wyobraźni raczej z tem, aniżeli z jakiemś innem. Tę podmiotową i empiryczną podstawę odtwarzania według prawideł nazywają kojarzeniem się wyobrażeń.

Ale gdyby również ta jedność kojarzenia się nie miała podstawy przedmiotowej, tak iżby niepodobna było, aby zjawiska ujmowała wyobraźnia inaczej, jak tylko pod warunkiem możliwej syntetycznej jedni tego ujęcia: to byłoby także czemś zupełnie przypadkowem, iżby się zjawiska szeregowały w jakąś łączność poznań ludzkich. Bo choćbyśmy posiadali władzę kojarzenia spostrzeżeń, to

* Że wyobraźnia jest koniecznym składnikiem samego spostrzegania, nie wspomniał jeszcze o tem żaden psycholog. Pochodzi to stąd, że władzę tę już to ograniczano jedynie do odtwarzania, już to, że sądzono, jakoby zmysły nie tylko nam dostarczały wrażeń, ale nawet składały je z sobą, i wytwarzały obrazy przedmiotów, do czego przecie niewątpliwie prócz uzdolnienia do przyjmowania wrażeń, potrzeba czegoś więcej jeszcze, mianowicie czynności zsyntezowania tychże.

wszakże byłoby samo w sobie całkiem nieokreślonem i przypadkowem, czy też one kojarzyć się dają [*ob sie associabel wären*]: a w razie, gdyby się nie dawały, możliwą byłaby mnogość spostrzeżeń, a nawet cała zmysłowość, przez którąby się znajdowało w umyśle moim dużo empirycznej świadomości, lecz w wyodrębnieniu i bez należenia do mojej samowiedzy,—a to przecież jest niepodobieństwem. Albowiem przez to jedynie, że wszystkie spostrzeżenia zaliczam do jednej świadomości (pierwotnej appercepcyi), mogę wobec wszystkich spostrzeżeń powiedzieć, iż jestem ich świadomy. A więc musi istnieć przedmiotowa, t. j. dająca się dojrzeć a priori, przed wszystkiemi empirycznemi prawami wyobraźni, podstawa, na której się wspiera możliwość, ba, nawet konieczność prawa, rozciągającego się na wszystkie zjawiska, a mianowicie prawa uważania ich nieprzerwanie za takie dane zmysłowe, które same przez się kojarzyć się mogą i podlegają ogólnym prawidłom nieprzerwanej łączności w odtwarzaniu. Tę przedmiotową podstawę wszelkiego kojarzenia zjawisk nazywam ich p o k r e w i e ń s t w e m. A nie możemy jej znaleźć nigdzie indziej, jak tylko w zasadzie jedni appercepcyi co do wszystkich poznań, jakie do mnie mają należeć. Wedle tej zasady wszystkie zgoła zjawiska tak muszą wchodzić do umysłu, czyli być przezeń ujmowane, żeby się zgadzały z jednią appercepcyi, coby niemożliwem było bez syntetycznej jedności w ich połączeniu, która zatem jest też przedmiotowo konieczną.

Przedmiotowa jedność wszelkiej (empirycznej) świadomości w jednej świadomości (pierwotnej appercepcyi) jest więc koniecznym warunkiem wszelkiego także możliwego spostrzegania, a pokrewieństwo wszelkich zjawisk (blizkie lub odległe) jest koniecznem następstwem syntezy w wyobraźni, syntezy, ugruntowanej a priori na prawidłach.

A więc wyobraźnia jest także władzą apryorycznej syntezy; to też dajemy jej nazwę wyobraźni wytwórczej, i o ile co do całej rozmaitości zjawiska ma na celu jedynie tylko konieczną jedność w jego syntezie, ta może być nazwana transcendentalną czynnością wyobraźni. Dziwnem to jest zapewne, ale przecie jasnem z tego, co się dotąd powiedziało, że dopiero za pośrednictwem tej transcendentalnej czynności wyobraźni umożliwia się nawet pokrewieństwo zjawisk, z niem kojarzenie się a przez toż wreszcie odtwarzanie według praw,—a zatem doświadczenie; bez niej bowiem żadneby pojęcia o przedmiotach nie spływały do doświadczenia.

Albowiem stałe i trwałe Ja (czystej appercepcyi) tworzy współzależnik [*Correlatum*] wszystkich naszych wyobrażeń, o ile tylko możliwem jest stać się ich świadomym; a wszelka świadomość należy również do wszechobejmującej czystej appercepcyi, tak jak wszelki zmysłowy ogląd, jako wyobrażenie, należy do czystego wewnętrznego oglądu, mianowicie do czasu. Ta-to appercepcya tedy musi się przyłączyć do czystej wyobraźni, by czynność jej uczynić umysłową [*intellectuell*]. Bo synteza wyobraźni, chociaż dokonywana a priori, jest wszakże sama przez się bądźcobądź zmysłową, ponieważ rozmaite szczegóły tak jeno łączy, jak się zjawiają w oglądzie, np. kształt trójkąta. Pojęcia zaś, należące do rozsądku, powstać mogą przez zestosunkowanie rozmaitości z jednością appercepcyi, lecz tylko za pośrednictwem wyobraźni w odniesieniu się do oglądu zmysłowego.

Mamy zatem czystą wyobraźnię jako zasadniczą władzę duszy ludzkiej, stanowiącą apryoryczną podstawę wszelkiego poznania. Za jej pośrednictwem wprowadzamy łączność między rozmaitością oglądu z jednej, a warunkiem koniecznej jedności appercepcyi czystej z drugiej strony. Dwa najdalsze krańce, mianowicie zmysłowość i rozsądek muszą konie-

cznie połączyć się z sobą za pośrednictwem tej transcendentalnej czynności wyobraźni, gdyż tamta dałaby jeno zjawiska, lecz nie dałaby zgoła przedmiotów poznania empirycznego, a więc doświadczenia. Rzeczywiste doświadczenie, składające się z ujęcia, kojarzenia (odtworzenia), w końcu z rozpoznania zjawisk, zawiera w tem ostatniem a najwyższem (wśród empirycznych jeno pierwiastków doświadczenia) pojęcia, które umożliwiają formalną jedność doświadczenia, a wraz z nią wszelką przedmiotową ważność (prawdziwość) poznania empirycznego.

Ależ temi podstawami rozpoznania rozmaitości, o ile dotyczą tylko formy doświadczenia wogóle, są owe kategorye. Na nich to opiera się tedy wszelka formalna jedność w syntezie wyobraźni, a za pośrednictwem tejże [jedność] wszelkiego empirycznego użytkowania z tejże [wyobraźni†] (w rozpoznaniu, odtwarzaniu, kojarzeniu, ujęciu), schodząc aż do zjawisk, gdyż te należeć mogą do naszej świadomości, a więc do nas samych, tylko za pośrednictwem owych pierwiastków poznania wogóle.

A zatem porządek i prawidłowość w zjawiskach, które nazywamy przyrodą, wnosimy tam sami, i nie możnaby ich tam było odnaleźć, gdybyśmy ich od początku tam nie włożyli, t. j. gdyby ich nie włożyła przyroda naszego umysłu. Bo ta jedność przyrody musi być konieczna, t. j. być a priori pewną jednością w połączeniu zjawisk. Ale jakżebyśmy zdołali a priori wydobyć na jaw jedność syntetyczną, gdyby w pierwotnych źródłach poznania umysłu naszego nie były a priori zawarte podmiotowe zasady takiej jedności, i gdyby te warunki

† [Proponowaną przez Adickesa (str. 679) zamianę dopełniacza: „alles empirischen Gebrauchs“ na mianownik: „aller empirischer Gebrauch,“ jako drugi podmiot do „gründet sich“ (opiera się) uważam za zbędną. Zdaniem mojem ów dopełniacz zależy od domyślnego tu wyrazu: „Einheit.“ Zaimek „derselben“ przy tym dopełniaczu odnoszę do „Einbildungskraft.“]

podmiotowe nie miały zarazem wagi przedmiotowej, gdyż są zasadami możliwości poznania wogóle jakiegoś przedmiotu w doświadczeniu.

Powyżej objaśnialiśmy rozsądek kilkoma sposobami: jako samorzutność poznania (w przeciwstawieniu do biernej wrażliwości zmysłów), jako władzę myślenia, albo też jako władzę pojęć, lub nawet sądów; objaśnienia te, gdy się dokładniej przyjrzymy, wychodzą na jedno. Teraz możemy scharakteryzować go jako władzę prawideł [*das Vermögen der Regeln*]. Ta cecha jest owocniejsza i zbliża się bardziej do jego istoty. Zmysłowość daje nam formy (oglądu), rozsądek zaś prawidła. Wciąż on jest zajęty starannem śledzeniem zjawisk w tym zamiarze, by jakieś prawidło na nie wynaleźć. Prawidła, o ile są przedmiotowemi (a więc wiążą się nieodbicie z poznaniem przedmiotu), zowią się prawami. Chociaż przez doświadczenie uczymy się wielu praw, są one przecież tylko szczegółowemi określeniami praw jeszcze wyższych, z pomiędzy których najwyższe (rządzące wszystkiemi innemi) pochodzą a priori z samego rozsądku, a nie są wzięte z doświadczenia, lecz owszem nadają zjawiskom ich prawidłowość i tem właśnie winny umożliwiać doświadczenie. Rozsądek zatem jest nie tylko władzą tworzenia sobie prawideł przez porównywanie zjawisk; lecz jest nawet prawodawstwem dla przyrody, t. j. bez rozsądku nigdzie nie byłoby przyrody, t. j. syntetycznej jedności rozmaitych szczegółów zjawisk według prawideł; gdyż zjawiska, jako takie, nie mogą być pozewnątrz nas, ale istnieją tylko w naszej zmysłowości. A ta, jako przedmiot poznania w doświadczeniu, ze wszystkiem, co jeno w sobie mieści, możliwą jest tylko w jedności appercepcyi. Jedność zaś appercepcyi jest transcendentalną podstawą koniecznej prawidłowości wszelkich zjawisk w doświadczeniu. Taż właśnie jedność appercepcyi co do rozmaitości wyobrażeń (mianowicie, by rozmaite wyobrażenia

określić jednem-jedynem) jest prawidłem, a władzą takich prawideł jest rozsądek. Wszystkie więc zjawiska, będąc możliwemi doświadczeniami, tkwią a priori w rozsądku i od niego otrzymują swoją formalną możliwość, podobnie jak będąc tylko oglądami, tkwią w zmysłowości i przez nią jedynie, co do formy, są możliwemi.

Chociaż tedy brzmi to tak przesadnie, tak niedorzecznie, gdy się powie: rozsądek jest sam źródłem praw przyrody, a więc i formalnej jedności przyrody, to przecież takie zapatrywanie jest słuszne i zgodne z przedmiotem, mianowicie, z doświadczeniem. Wszelako, prawa empiryczne, jako takie, nie mogą bynajmniej wyprowadzać swego rodowodu z czystego rozsądku, tak samo jak niezmierzonej rozmaitości zjawisk nie podobna należycie pojąć z czystej formy oglądu zmysłowego. Ale wszystkie prawa empiryczne są jeno szczegółowemi określeniami czystych praw rozsądku, które dopiero czynią tamte możliwemi według swego wzoru [*Norm*], i pod któremi zjawiska przybierają formę, prawidłową podobnie jak wszystkie zjawiska, bez względu na różnorodność swej formy empirycznej, zawsze przecie muszą się stosować do warunków czystej formy zmysłowości.

Czysty rozsądek tedy jest w kategoryach prawem syntetycznej jedności wszystkich zjawisk, przez to dopiero i pierwotnie umożliwiając doświadczenie co do jego formy. Więcej też w tym transcendentalnym wywodzie kategoryj nie zamierzaliśmy okazać, jeno uwydatnić ten stosunek rozsądku do zmysłowości, a za jej pośrednictwem do wszystkich przedmiotów doświadczenia, więc przedmiotową ważność jego czystych pojęć a priori, a przez to ustalić ich pochodzenie i prawdziwość.

Zwięzłe przedstawienie słuszności i jedynej możliwości tego wywodu czystych pojęć rozsądkowych.

Gdyby przedmioty, z któremi poznanie nasze ma do czynienia, były rzeczami samemi w sobie; tobyśmy nie mogli mieć o nich zgoła pojęć a priori. Bo skądżebyśmy je wzięli? Jeślibyśmy je brali od przedmiotu (nie badając tu ponownie, jakim sposobem mógłby on być nam znany); to pojęcia nasze byłyby tylko empirycznemi, nie zaś pojęciami a priori. Jeślibyśmy je brali z siebie samych, to to, co w nas jest jeno, nie mogłoby określać przedmiotu różnego od naszych wyobrażeń, t. j. być powodem, dlaczegoby miała istnieć rzecz jakaś, którejby przysługiwało to, co mamy w myślach, nie zaś raczej, iżby całe to wyobrażenie było czczem. Natomiast, jeżeli wszędzie mamy do czynienia tylko ze zjawiskami, to nie tylko możliwem, ale koniecznem jest, żeby pewne pojęcia apryoryczne wyprzedzały empiryczne poznanie przedmiotów. Bo jako zjawiska stanowią one przedmiot, który jest tylko w nas, gdyż poza nami nie spotykamy gołej jeno modyfikacyi zmysłowości naszej. Otóż samo to wyobrażenie, że wszystkie te zjawiska, więc i wszystkie przedmioty, jakimi możemy się zajmować, są całkowicie we mnie, t. j. stanowią określenia mojej identycznej jaźni, przedstawia nieprzerwaną jedność tychże w jednej i tej samej appercepcyi jako konieczną. Na tej atoli jedni świadomości możliwej polega też forma wszelkiego poznania przedmiotów (bo przez nią rozmaite szczegóły pomyślane bywają jako należące do jednego przedmiotu). A zatem sposób, w jaki rozmaitość wyobrażenia zmysłowego (oglądu) wchodzi w jedną świadomość, istnieje wprzód niż wszelkie poznanie przedmiotu, jako umysłowa poznania tego forma, i wytwarza wogóle sam formalne poznanie wszelkich przedmiotów a priori, o ile bywają pomyślane (ka-

tegorye). Ich synteza przez czystą wyobraźnię, jedność wszystkich wyobrażeń w odniesieniu do pierwotnej appercepcyi wyprzedzają wszelkie poznanie empiryczne. Czyste pojęcia rozsądkowe są tedy dlatego jedynie możliwe a priori, a nawet, ze względu na doświadczenie, konieczne, że poznanie nasze ma do czynienia wyłącznie tylko ze zjawiskami, których możliwość leży w nas samych, których łączność i jedność (w wyobrażeniu pewnego przedmiotu) w nas tylko się znajduje,—a więc muszą wyprzedzać wszelkie doświadczenie, i czynić je dopiero możliwem co do formy. I z tej zasady, jedynie możliwej wśród wszelkich innych, wyprowadzony też został i ten nasz wywód kategoryj.

II.

[Zob. przypisek na str. 334 obecnej książki].

Pierwszy paralogizm substancyalności.

To, czego wyobrażenie jest absolutnym podmiotem sądów naszych, a zatem nie może być użyte jako określenie innej rzeczy, jest substancyą.

Ja, jako jestestwo myślące, jestem absolutnym podmiotem wszystkich swoich możliwych sądów, a to wyobrażenie o mnie samym nie może być użyte za orzeczenie jakiejkolwiek innej rzeczy.

A więc jestem, jako jestestwo myślące (dusza), substancyą.

Krytyka pierwszego paralogizmu czystej psychologii.

W analitycznej części Logiki transcendentalnej wykazaliśmy, że czyste kategorye (a między niemi i kategorya substancyi) nie mają same w sobie zgoła znaczenia przedmiotowego, jeżeli nie podstawi się

pod nie oglądu, do rozmaitych szczegółów którego mogą być zastosowane, jako czynności *[Functionen]* jedni syntetycznej. Bez tego są one tylko czynnościami sądu bez treści. O każdej wogóle rzeczy mogę powiedzieć, iż jest substancyą, jeśli ją wyróżniam od gołych jeno orzeczeń i określeń rzeczy. Otóż w całem myśleniu naszem Ja jest podmiotem, w którym tkwią myśli tylko jako określenia i to Ja nie może być użyte jako określenie jakiejś innej rzeczy. A więc każdy musi koniecznie uważać siebie samego za substancyę, myślenie zaś tylko za przypadłości swego istnienia i za określenia swego stanu.

Atoli jakiż mam zrobić użytek z tego pojęcia substancyi? Że ja, jako jestestwo myślące, ciągle trwam sam dla siebie, przyrodzonym sposobem ani powstaję ani ginę, tego żadną miarą nie mogę wywnioskować z owego pojęcia, a do tego jedynie może mi się przydać pojęcie substancyalności mego myślącego podmiotu, gdyż inaczej mógłbym się bardzo dobrze obejść bez niego.

Takich własności z samej jeno czystej kategoryi substancyi nie tylko nie możemy wywnioskować, lecz nawet chcąc do jakiegoś danego przedmiotu zastosować pojęcie substancyi empirycznie przydatne, musimy wziąć za podstawę jego trwałość właśnie z doświadczenia. A w owem naszem zdaniu nie wzięliśmy żadnego doświadczenia za podstawę, lecz wywnioskowaliśmy je tylko z pojęcia odnoszenia się wszelkiego myślenia do Ja, jako do wspólnego podmiotu, w którym tkwi. A chociażbyśmy się na niem oparli, nie zdołalibyśmy przecie żadną pewną obserwacyą dowieść takiej trwałości. Bo Ja jest wprawdzie we wszystkich myślach; lecz z tem wyobrażeniem nie wiąże się najmniejszy bodaj ogląd, któryby wyróżnił to Ja od innych przedmiotów oglądania. A więc można wprawdzie spostrzedz, że to wyobrażenie zawsze wraca przy wszelkiem myśleniu, ale nie to, że jestto ogląd stały i trwały, w którym-

by zmieniały się kolejno myśli (jako ruchome, przemijające).

Stąd wynika, że pierwszy wniosek rozumowy psychologii transcendentalnej narzuca nam rzekomo jeno nowe wyjaśnienie, podając stały logiczny podmiot myślenia za poznanie realnego podmiotu przypadłości, o którym nic nie wiemy i nic wiedzieć nie możemy, gdyż świadomość jest tym jedynym czynnikiem, który wszystkie wyobrażenia przemienia na myśli i w którym, jako w podmiocie transcendentalnym, musimy napotkać wszystkie nasze spostrzeżenia; tak że poza tem logicznem znaczeniem naszego Ja, nie posiadamy żadnej zgoła wiadomości o podmiocie samym w sobie, tworzącym, jako podścielisko, podstawę zarówno świadomości jak i wszystkich myśli.

Mimo to możemy przyjąć zdanie: dusza jest substancyą, bylebyśmy jeno wyznali skromnie, że pojęcie to bynajmniej nie rozszerza naszego poznania, i nie zdoła nam wyjaśnić żadnego ze zwykłych wnioskowań rozumkującej nauki o duszy, jak np. nieprzerwanego trwania duszy wobec wszelakich przemian i nawet wobec śmierci człowieka; — że zatem pojęcie to oznacza substancyę w idei, lecz nie w realności.

Drugi paralogizm pojedyńczości.

Ta rzecz, której działanie nigdy nie może być uważane za zbieżność wielu działających rzeczy, jest pojedyńcza *[einfach]*.

Ponieważ dusza, jako myślące Ja, jest taką rzeczą:

A więc i t. d.

Krytyka drugiego paralogizmu psychologii transcendentalnej.

Jestto Achilles wszystkich dyalektycznych wniosków czystej nauki o duszy; nie jakaś tam sofisty-

czna igraszka, wymyślona przez dogmatyka, by zapatrywaniom swoim nadać przemijający pozór prawdy, lecz wniosek, który zdaje się wytrzymywać najostrzejszą indagacyę i największe powątpiewanie przy badaniu. Oto on.

Każda substancya złożona jest zbiorowiskiem *[Aggregat]* wielu, a działanie czegoś złożonego czyli to, co stanowi jego, jako takiego, przypadłość, jest zbiorowiskiem wielu działań czyli przypadłości, które rozdzielone są pomiędzy mnóstwo substancyj. Otóż skutek, wynikający ze zbieżności wielu działających substancyj, jest możliwy wówczas, gdy skutek ten jest tylko zewnętrzny (jak np. ruch ciała jest zjednoczonym ruchem wszystkich jego części). Atoli inaczej się dzieje z myślami jako z przypadłościami, należącemi wewnętrznie do myślącego jestestwa. Bo przypuśćmy, że coś złożonego myśli: to każda jego część mieściłaby w sobie część myśli, a wszystkie razem wzięte dopieroby całą myśl zawarły. Ależ to przeczy samo sobie. Bo ponieważ wyobrażenia, rozdzielone pomiędzy różne jestestwa (np. poszczególne słowa jakiegoś wiersza), nigdy nie wytworzą całej myśli (wiersza); więc myśl nie może być przypadłością czegoś złożonego jako takiego. Możliwą więc jest tylko w takiej substancyi, która nie jest zbiorowiskiem wielu, a więc jest wręcz-pojedyńczą.*

Tak nazwany *nervus probandi* [=moc dowodowa] tego dowodu spoczywa w zdaniu, że liczne wyobrażenia muszą się zawrzeć w absolutnej jedności myślącego podmiotu, by myśl wytworzyć. Ale tego zdania nikt nie może dowieść z pojęć. Bo cóżby tu począć, aby tego dokonać? Zdania: myśl może być tylko skutkiem bezwzględnej jedności myślącego jestestwa, nie podobna uważać za analityczne. Bo jedność myśli, składającej się z wielu wyobrażeń,

* Bardzo to łatwo nadać temu dowodzeniu zwykłą szkolną wyrazistość formy. Ale dla mojego celu wystarcza zupełnie przedłożenie przed oczy samego dowodu, bądźcobądź w sposób przystępny.

jest zbiorowa [*collectiv*] i ze względu na same pojęcia tylko, może się odnosić zarówno do zbiorowej jedności spółdziałających w tem substancyj (np. ruch ciała jakiegoś jest złożonym ruchem wszystkich jego części), jak i do bezwzględnej jedności podmiotu. Według prawa tożsamości nie podobna zatem dopatrzyć konieczności przypuszczenia pojedyńczej substancyi wobec jakiejś złożonej myśli. Żeby zaś toż zdanie dawało się poznać syntetycznie i całkiem a priori z samych jeno pojęć, tego chyba nikt nie ośmieli się twierdzić, kto rozumie podstawę możliwości syntetycznych zdań a priori, jak-eśmy to powyżej wyłożyli.

Ale niepodobna również i z doświadczenia wywieść tej koniecznej jedni podmiotu, jako warunku możliwości wszelkiej myśli. Doświadczenie bowiem nie daje poznać wcale konieczności, nie mówiąc już o tem, że pojęcie bezwzględnej jedni leży daleko poza jego dziedziną.

Skądże tedy bierzemy to zdanie, będące podporą całego psychologicznego wniosku rozumowego?

Oczywistą jest rzeczą, że chcąc sobie wyobrazić myślące jestestwo, musimy na jego miejscu usadowić siebie samych, a zatem przedmiotowi, który chcieliśmy rozważyć, musimy podsunąć własny jego podmiot (co się nie zdarza przy żadnym innym rodzaju badania) i że dlatego tylko wymagamy bezwzględnej jedności podmiotu do jakiejś myśli, iż inaczej nie można byłoby powiedzieć: Ja myślę (rozmaite szczegóły w jakiemś wyobrażeniu). Bo chociażby całość myśli mogła być podzielona i pomiędzy wiele podmiotów rozdzielona; to podmiotowe Ja nie może przecie zostać podzielone i rozdzielone; a to właśnie przypuszczamy zgóry przy wszelkiem myśleniu.

A zatem tak samo tutaj, jak w poprzednim paralogizmie, formalne zdanie appercepcyi: Ja myślę, stanowi całkowitą podstawę, na której psychologia rozumowa odważa się opierać rozszerzenie swoich

poznań. Zdanie to nie jest zaiste wcale doświadczeniem, lecz formą appercepcyi, przyłączającą się do każdego doświadczenia i poprzedzającą je, lecz zawsze tylko ze względu na możliwe poznanie wogóle i musi być uważane za podmiotowy jego warunek jedynie, który niesłusznie robimy warunkiem możliwości poznania przedmiotów,* to jest pojęciem o jestestwie myślącem, dlatego że nie możemy go sobie wyobrazić inaczej, jak sadowiąc siebie samych wraz z formułą świadomości naszej na miejscu każdego innego myślącego jestestwa.

Atoli pojedyńczość mojej jaźni (jako duszy) nie wywnioskowuje się nawet naprawdę ze zdania: Ja myślę; bo tamto mieści się już samo w każdej myśli. Zdanie: Jestem pojedyńczy, trzeba poczytywać za bezpośrednie wyrażenie appercepcyi, tak jak rzekomy wniosek kartezyański: ***cogito, ergo sum***, jest w gruncie tautologią, gdyż *cogito (sum cogitans)* orzeka rzeczywistość bezpośrednio. Jestem pojedyńczy, nie znaczy snadź nic innego, jak to, że wyobrażenie: Ja, nie zawiera w sobie najmniejszej rozmaitości, i że jest bezwzględną (chociaż logiczną tylko) jednością.

A więc tak sławny psychologiczny dowód zasadza się jedynie na niepodzielnej jedności wyobrażenia, które czasownik tylko skierowuje ku jakiejś osobie. Widocznem jest przecież, że Ja, związane z myślą, oznacza podmiot przypadłości tylko transcendentalnie, nie uwydatniając by-najmniejszej jego właściwości, wcale go wogóle nie znając, ani nic o nim nie wiedząc. Znaczy on coś wogóle (podmiot transcendentalny), czego wyobrażenie bądźcobądź mu-

* [„Mianowicie jestestw myślących; to jest naszą właściwość, że możemy poznawać jedynie na mocy tej formy appercepcyi, przenosimy na inne myślące jestestwa i tym sposobem tworzymy sobie o nich pojęcie na podstawie owej właściwości, o której nie możemy przecież zgoła wiedzieć, czy im wogóle przynależy.“— Objaśnienie E. Adickesa.

si być pojedyńcze, właśnie dlatego, że się w niem nic a nic nie określa, boć pewnie niepodobna wyobrazić sobie nic bardziej pojedyńczego nad to, co jest w pojęciu o samem tylko czemś. Pojedyńczość atoli wyobrażenia o jakimś podmiocie nie jest jeszcze poznaniem pojedyńczości samegoż podmiotu, gdyż na jego właściwości zgoła nie zważamy, oznaczając go tylko całkiem czczym co do treści wyrazem: Ja (który zastosować mogę do każdego myślącego podmiotu).

Tyle pewna, że przez Ja uprzytamniam sobie zawsze bezwzględną, ale logiczną jedność podmiotu (pojedyńczość), lecz nie znaczy to bynajmniej, iżbym poznawał przez to rzeczywistą pojedyńczość mego podmiotu. Jak zdanie: Jestem substancyą, nie znaczyło nic więcej jak tylko czystą kategoryę, z której nie mogę zrobić żadnego (empirycznego) użytku; tak samo wolno mi również powiedzieć: Jestem substancyą pojedyńczą, t. j. taką, której wyobrażenie nigdy nie zawiera syntezy rozmaitości: lecz to pojęcie, lub też to zdanie nie poucza nas w niczem co do mnie samego jako przedmiotu doświadczenia, gdyż pojęcie samejże substancyi używa się tu jedynie jako czynność syntezy, bez podłożenia pod nią oglądu, a więc bez przedmiotu, i popłaca jeno co do warunku naszego poznania, ale nie co do jakiegobądź dającego się przytoczyć przedmiotu. Poddajmy próbie rzekomą przydatność tego zdania.

Każdy musi przyznać, że twierdzenie o pojedyńczej przyrodzie duszy o tyle tylko ma jakąś wartość, o ile przez nie mogę wyróżnić ten podmiot od wszelkiej materyi, a zatem oswobodzić go od tej ułomności, jakiej ona zawsze podlega. Właściwie też na ten użytek zostało owo zdanie utworzone; stąd częstokroć wyrażają je i tak: dusza nie jest cielesną. Otóż, jeżeli potrafię wykazać, że chociażby temu zasadniczemu zdaniu rozumowej nauki o duszy, przyznało się, w czystem znaczeniu tylko sądu rozumowego (z czystych kategoryj), wszelką ważność przed-

miotową (wszystko, co myśli, jest substancyą pojedyńczą), nie możnaby było przecie zrobić najmniejszego użytku z tego zdania, co do niejednorodności czy pokrewieństwa duszy z materyą:—to znaczyć będzie tyleż, jak gdybym to rzekome filozoficzne wniknięcie w rzecz *[Einsicht]* wygnał na pole gołych jeno idej, którym brak realności przedmiotowego zastosowania.

Dowiedliśmy nieodparcie w Estetyce transcendentalnej, że ciała są tylko zjawiskami naszego zmysłu zewnętrznego, a nie rzeczami samemi w sobie. Zgodnie z tem możemy słusznie powiedzieć, że nasz podmiot myślący nie jest cielesny, to znaczy, że ponieważ wyobrażamy go sobie jako przedmiot zmysłu wewnętrznego, nie może on być, o ile myśli, przedmiotem zmysłów zewnętrznych, t. j. zjawiskiem w przestrzeni. A to tylko tyle orzeka, iż nigdy wśród zjawisk zewnętrznych nie mogą się nam ukazać jestestwa myślące, jako takie; czyli, że nie możemy oglądać zewnętrznie ich myśli, ich świadomości, ich pożądań i t. d., gdyż to wszystko należy do zmysłu wewnętrznego. Istotnie ten argument wydaje się i naturalnym i popularnym: wpadł nań najpospolitszy nawet rozsądek od czasów podobno najdawniejszych i przeto bardzo wcześnie zaczął uważać dusze za jestestwa zupełnie od ciał odmienne.

Otóż lubo rozciągłość, nieprzenikliwość, spójność i ruch, słowem wszystko, czego nam tylko dostarczyć mogą zmysły zewnętrzne, nie są myślami, uczuciem, skłonnością lub postanowieniem, ani też nic takiego w sobie nie zawierają, gdyż nie są to bynajmniej przedmioty oglądania zewnętrznego: to przecież owo coś, co stanowi podstawę zjawisk zewnętrznych, co na zmysł nasz tak działa, że on nabywa wyobrażeń o przestrzeni, materyi, kształcie i t. d. owo coś, rozpatrywane jako noumenon (lub lepiej, jako przedmiot transcendentalny), mogłoby zarazem być podmiotem myśli, aczkolwiek tym sposobem, w ja-

ki przez nie zostaje podrażniony zmysł nasz zewnętrzny, nie nabywamy zgoła oglądu wyobrażeń, chceń i t. d. lecz tylko ogląd przestrzeni i jej określeń. Lecz to coś nie jest rozciągłe, nie jest nieprzenikliwe, nie jest złożone, gdyż wszystkie te orzeczenia dotyczą jeno zmysłowości i jej oglądu, o ile owe (zresztą nam nieznane przedmioty) na nas działają. Te atoli wyrażenia nie dają zgoła poznać, co to za przedmiot, lecz tylko, że jemu, jako takiemu, który rozważamy sam w sobie bez odnoszenia do zmysłów zewnętrznych, nie mogą być przypisane te orzeczenia zjawisk zewnętrznych. Ale orzeczenia zmysłu wewnętrznego, wyobrażenia i myślenie, nie są z nim sprzeczne. A zatem nawet gdy się zgodzimy na pojedyńczość jej przyrody, dusza ludzka nie zostaje jeszcze należycie wyróżniona co do podścieliska swego od materyi, jeżeli ją uważać będziemy (jak powinniśmy) za zjawisko tylko.

Ggyby materya była rzeczą samą w sobie, toby się najzupełniej wyróżniła, jako jestestwo złożone, od duszy, jako jestestwa pojedyńczego. Ależ ona jest tylko zjawiskiem zewnętrznem, którego podścieliska niepodobna poznać za pomocą jakichbądź przytoczyć się mogących orzeczeń; a więc mogę o tem podścielisku mniemać, iż jest samo w sobie pojedyncze, chociaż sposobem, w jaki działa na zmysły nasze, wywołuje w nas ogląd czegoś rozciągłego a zatem złożonego; że substancyi tedy, której ze względu na zmysł nasz zewnętrzny przysługuje rozciągłość, przynależą samej w sobie myśli, które przez jej własny zmysł wewnętrzny mogą zostać wyobrażone ze świadomością. Tym sposobem toż samo właśnie, co w pewnym względzie nazywa się cielesnem, byłoby w innym względzie równocześnie jestestwem myślącem, którego myśli nie możemy wprawdzie oglądać w zjawisku, ale ich poznaki oglądamy. Przez to odpadłoby wyrażenie, że tylko dusze (jako osobne rodzaje substancyj) myślą; mówiłoby się raczej, jak zazwy-

czaj, że ludzie myślą, t. j. że to samo, co jako zjawisko zewnętrzne, jest rozciągłem, wewnętrznie (samo w sobie) jest podmiotem, który nie jest złożonym, lecz pojedyńczym, i myśli.

Atoli nie puszczając się na takie hipotezy, można zauważyć ogólnie, że jeśli przez duszę rozumiem myślące jestestwo samo w sobie, to pytanie jest już samo przez się niestosowne, czy mianowicie jest ona jednorodna, czy nie, z materyą (która nie jest wcale rzeczą samą w sobie, tylko rodzajem wyobrażeń w nas); bo rozumie się już samo przez się, że rzecz sama w sobie ma inną przyrodę niż określenia, wytwarzające stan jej tylko.

Jeżeli jednak porównywamy myślące Ja nie z materyą, lecz z tym czynnikiem myślnym *[mit dem Intelligibelen]*, który jest podstawą zjawiska zewnętrznego, nazwanego przez nas materyą; to ponieważ o tym czynniku nic zgoła nie wiemy, nie możemy też nic powiedzieć, czy dusza w czemkolwiek od niego wewnętrznie się różni.

Tak więc pojedyńcza świadomość nie jest bynajmniej znajomością pojedyńczej przyrody naszego podmiotu, o ile tenże ma być wyróżnionym przez to od materyi, jako jestestwa złożonego.

Ale, jeśli pojęcie to nie przyda się w tym jedynym wypadku, gdzie je można zastosować, mianowicie w porównywaniu mojej jaźni z przedmiotem doświadczenia zewnętrznego, by określić cechę właściwą i wyróżniającą jego przyrody; to wolno zawsze udawać, że się wie, iż myślące Ja, dusza (nazwa dla transcendentalnego przedmiotu zmysłu wewnętrznego) jest pojedyńcza; to wyrażenie nie nabiera przez to wcale zastosowania, rozciągającego się na przedmioty rzeczywiste, i nie może zatem ani na włos rozszerzyć poznania naszego.

Tak więc upada cała rozumowa psychologia wraz z główną swoją podporą i zarówno tu, jak zresztą gdziebądź, nie możemy się spodziewać, byśmy

za pomocą samych pojęć (a tem mniej za pomocą gołej podmiotowej formy wszystkich naszych pojęć, t. j. świadomości) zdołali rozszerzyć nasze zapatrywania, bez odniesienia się do możliwego doświadczenia, złaszcza że zasadnicze pojęcie pojedyńczej przyrody jest tego rodzaju, że go nigdzie w żadnem doświadczeniu odnaleźć niepodobna, że zatem niema żadnej drogi dostania się do niego, jako pojęcia popłatnego przedmiotowo.

Trzeci paralogizm osobowości.

Co uświadamia sobie liczebną tożsamość siebie samego w różnych chwilach czasu, jest o tyleż osobą.

Ponieważ dusza i t. d.

A więc jest osobą.

Krytyka trzeciego paralogizmu psychologii transcendentalnej.

Chcąc poznać w doświadczeniu liczebną tożsamość jakiegoś zewnętrznego przedmiotu, zwracam uwagę na czynnik trwały tego zjawiska, do którego, jako do podmiotu, odnosi się wszystko inne jako określenie, i spostrzegam tożsamość tamtego w czasie, kiedy to kolejno się zmienia. Otóż ja jestem przedmiotem zmysłu wewnętrznego, a wszelki czas jest tylko formą tego zmysłu. A zatem odnoszę wszystkie moje kolejne określenia i każde z nich do liczebnie identycznej jaźni *[Selbst]*, w każdym czasie, t. j. w formie wewnętrznego oglądania siebie samego. W tej mierze osobowość duszy należałoby uważać nie za wniosek wcale, tylko za zdanie całkiem identyczne samowiedzy w czasie, i to też jest przyczyną, iż ono popłaca a priori. Istotnie bowiem nie orzeka ono nic więcej, jeno tyle: w ciągu całego czasu, kiedy jestem świadom siebie, jestem też świadom, że ten czas należy do jedności jaźni mojej; i wszystko to jedno,

czy powiadam: cały ten czas jest we Mnie, jako indywidualnej jedności, czy też: W ciągu tego całego czasu znajduję się Ja, zachowując liczebną tożsamość.

Tożsamość osoby zatem można najniewątpliwiej odnaleźć w mojej własnej świadomości. Ale kiedy rozpatruję siebie z punktu widzenia kogoś innego (jako przedmiot jego zewnętrznego oglądu): to ten zewnętrzny obserwator rozważa mię najprzód w czasie, gdyż w appercepcyi czas jest właściwie tylko we mnie wyobrażony. Z tego więc Ja, które w mojej świadomości towarzyszy w każdym czasie i to z zupełną tożsamością wszystkim wyobrażeniom, on, chociaż to przyzna, nie wywnioskuje przecie przedmiotowej trwałości jaźni mojej. Bo ponieważ w takim razie czas, w który mię wstawia obserwator, nie jest tym, jaki w mojej, lecz jaki się w jego własnej zmysłowości odnajduje, więc tożsamość, związana koniecznym sposobem z moją świadomością, nie jest przez to związana z jego świadomością, t. j. z zewnętrznym oglądem mego podmiotu.

A zatem tożsamość świadomości jaźni mojej w różnych czasach jest tylko formalnym warunkiem moich myśli i ich połączenia: lecz zgoła nie dowodzi liczebnej tożsamości mojego podmiotu, w którym pomimo logiczną tożsamość Ja, może przecie zajść taka zmiana, że nie dozwoli utrzymać jego tożsamości: chociażby dozwalała wciąż jeszcze przyznawać mu równobrzmiące Ja, któreby w każdym innym stanie, nawet wobec przeobrażenia [*Umwandlung*] podmiotu, mogło przechować nadal myśl poprzedniego podmiotu i przekazać ją także następnemu.*

* Kula sprężysta, uderzająca równą sobie w prostym kierunku, udziela jej całego swego ruchu, a więc całego swego stanu (jeżeli zważamy tylko na miejsca w przestrzeni). Jeżeli podług analogii ciał takich, przyjmujecie substancye, z których jedna drugiej wlewałaby wyobrażenia wraz z ich świadomością, to da się pomyśleć cały ich szereg: pierwsza przekazywałaby drugiej swój własny stan wraz z jego świadomością; druga — trzeciej swój własny oraz

Jakkolwiek zdanie niektórych starych szkół, iż wszystko płynie[77] i nic niema na świecie trwałego i stałego, nie może się utrzymać, skoro się przyjmie substancye; nie zostaje ono jednak odparte przez jedność samowiedzy. Bo my sami z naszej świadomości nie możemy rozstrzygnąć, czy jako dusza jesteśmy trwali, czy też nie, gdyż do naszej identycznej jaźni liczymy to tylko, czego jesteśmy świadomi, i tym sposobem snadź nieodwołalnie musimy twierdzić, iż przez cały ciąg czasu, którego jesteśmy świadomi, jesteśmy temiż samemi. Ale ze stanowiska czyjegoś obcego nie możemy przecież tego uznać za ważne, ponieważ nie odnajdując w duszy żadnego innego trwałego zjawiska, prócz tylko wyobrażenia Ja, które wszystkim innym towarzyszy i wszystkie z sobą wiąże, nie zdołamy nigdy się upewnić, czy to Ja (myśl tylko) nie płynie tak samo jak inne myśli, które przez nie w łańcuch się z sobą łączą.

Ale to jest dziwne, że osobowość i jej uprzedni warunek [*Voraussetzung*], trwałość, zatem substancyalność duszy t e r a z d o p i e r o musi być dowodzona. Bo gdybyśmy mogli ją przyjąć zgóry, to nie wynikłoby stąd wprawdzie stałe trwanie świadomości, lecz przynajmniej możliwość ustawicznej świadomości w trwającym podmiocie, co już wystarcza dla osobowości, która nie niknie zaraz sama wskutek tego, że jej działanie, dajmy na to, przerywa się na czas jakiś. Ale przed liczebną tożsamością jaźni naszej, wywodzoną z identycznej appercepcyi, nic nam nie nasuwa tej trwałości, owszem wywnioskowujemy ją dopiero stamtąd (a po niej do-

stan poprzedniej substancyi, a ta trzecia podobnież — stany wszystkich poprzednich wraz ze swoim własnym i świadomością tamtych. Ostatnia substancya byłaby zatem świadomą wszystkich stanów, w jakich były substancye przed nią zmienione, jak i swojego własnego, gdyż wszystkie tamte wraz ze świadomością zostały do niej przeniesione; mimo to jednak, nie byłaby ona przecie tąż samą osobą we wszystkich tych stanach.

piero, gdyby się dobrze złożyło, powinnoby następować pojęcie substancyi, jedynie przydatne dla empiryi). A że ta tożsamość osoby żadną miarą nie wynika z identycznego Ja w świadomości całego czasu, w którym siebie poznaję; więc też powyżej nie można było ugruntować na tem substancyalności duszy.

Mimo to, podobnie jak pojęcie substancyi i pojedyńczości, tak i pojęcie osobowości (o ile jest transcendentalnem tylko, t. j. o ile dotyczy jedni podmiotu, którego zresztą nie znamy, ale w określeniach którego zachodzi nieprzerwane powiązanie przez appercepcyę) może pozostać, i w tej mierze pojęcie to jest nawet potrzebne i wystarczające do użytku praktycznego; lecz nie możemy już nigdy przechwalać się niem jako rozszerzeniem naszego poznania mocą czystego rozumu, który nam błyska w oczy nieprzerwanem trwaniem podmiotu, wywiedzionem z gołego jeno pojęcia identycznej jaźni: pojęcie owo bowiem kręci się tylko wciąż wkoło siebie i nie posuwa nas zgoła naprzód w sprawie ani jednego z pytań, odnoszących się do poznania syntetycznego.

Czem jest materya jako rzecz sama w sobie (jako przedmiot transcendentalny), nie wiemy wprawdzie zgoła; mimo to jej trwałość jako zjawiska, w którem ona wyobrażona zostaje jako coś zewnętrznego, może być zaobserwowaną. Ale, ponieważ chcąc obserwować samo Ja wobec kolejnej zmiany wszystkich wyobrażeń, nie mam żadnego innego współzależnika moich porównań, prócz siebie samego znowuż, wraz z ogólnemi warunkami mojej świadomości; nie mogę więc na wszelkie pytania żadnych innych dać odpowiedzi nad tautologiczne, gdyż swoje pojęcie i jego jedność podsuwam właściwościom, przynależnym mi jaką przedmiotowi, i zgóry przyjmuję to, o czem wiedzieć żądano *[und das voraussetze, was man zu wissen verlangte]*.

Czwarty paralogizm idealności (stosunku zewnętrznego).

To, o istnieniu czego można wnioskować tylko jako o przyczynie danych spostrzeżeń, ma wątpliwą jeno egzystencyę:

Ponieważ zaś wszystkie zewnętrzne zjawiska są tego rodzaju, że ich istnienie nie może być bezpośrednio spostrzeżonem, lecz tylko wywnioskowanem, jako przyczyna danych spostrzeżeń;

A więc istnienie wszystkich przedmiotów zmysłów zewnętrznych jest wątpliwe.

Tę niepewność nazywam idealnością zjawisk zewnętrznych, a nauka o tej idealności zwie się idealizmem; w porównaniu z nim twierdzenie o możliwej pewności przedmiotów zmysłów zewnętrznych, nazywane bywa dualizmem.

Krytyka czwartego paralogizmu psychologii transcendentalnej.

Przedewszystkiem poddamy zbadaniu przesłanki. Słusznie możemy utrzymywać, że to tylko może być bezpośrednio spostrzeganem, co jest w nas samych, i że moje własne istnienie tylko może się stać przedmiotem samego jeno spostrzegania. A zatem istnienie jakiegoś rzeczywistego przedmiotu zewnątrz mnie (biorąc ten wyraz w znaczeniu umysłowem) nigdy nie jest dane wprost w spostrzeganiu, lecz może być tylko do tej modyfikacyi zmysłu wewnętrznego (jaką jest spostrzeganie) dodane w myśli jako jego przyczyna zewnętrzna, a więc tylko wywnioskowane. Stąd też Kartezyusz słusznie ograniczył wszelkie spostrzeganie w najciaśniejszem znaczeniu do tego zdania: Ja (jako jestestwo myślące) jestem. Boć jasną jest rzeczą, że ponieważ zewnętrze nie jest we mnie, to nie mogę go odnaleźć

w mojej appercepcyi, a więc i w żadnem też spostrzeżeniu, będącem właściwie określeniem tylko appercepcyi.

Nie mogę zatem właściwie spostrzegać rzeczy zewnętrznych, lecz tylko wnioskować o ich istnieniu na podstawie mego wewnętrznego spostrzegania, poczytując to spostrzeganie za skutek, którego najbliższą przyczyną jest coś zewnętrznego. Atoli wniosek z danego skutku o jakiejś określonej przyczynie jest zawsze niepewny, gdyż skutek może wypływać z więcej niż jednej przyczyny. Stąd w odnoszeniu spostrzeżenia do jego przyczyny zawsze wątpliwem pozostaje, czy ona jest wewnętrzną, czy zewnętrzną, czy zatem wszystkie tak zwane zewnętrzne spostrzeżenia nie są jedynie igraszką naszego zmysłu wewnętrznego, czy też odnoszą się do zewnętrznych rzeczywistych przedmiotów, jako do swojej przyczyny. Co najmniej istnienie ich jest tylko wywnioskowane i naraża się na niebezpieczeństwo wszystkich wniosków; gdy przeciwnie przedmiot zmysłu wewnętrznego (Ja sam ze wszystkiemi swemi wyobrażeniami) jest spostrzeganym bezpośrednio, a jego istnienie żadnemu nie podpada powątpiewaniu.

A zatem przez i d e a l i s t ę rozumieć należy nie tego, kto zaprzecza istnienia zewnętrznych przedmiotów zmysłowych, lecz tego, kto tylko nie przystaje na to, iżby można je poznać za pomocą bezpośredniego spostrzegania, a stąd wywnioskowuje, że nigdy żadnem możliwem doświadczeniem nie możemy całkowicie upewnić się o ich rzeczywistości.

Zanim tedy wystawię zwodniczy pozór naszego paralogizmu, muszę wprzód zauważyć, że trzeba koniecznie wyróżnić dwojaki idealizm: transcendentalny i empiryczny. Przez idealizm transcendentalny wszelkich zjawisk rozumiem teoryę, wedle której poczytujemy je wszystkie za wyobrażenia tylko, nie zaś za rzeczy same w sobie: a zgodnie z tem czas i przestrzeń są tylko zmysłowemi formami naszego

oglądania, nie zaś określeniami danemi dla siebie lub warunkami przedmiotów jako rzeczy samych w sobie. Temu idealizmowi przeciwstawnym jest realizm transcendentalny, poczytujący przestrzeń i czas za coś danego samo w sobie (niezależnie od naszej zmysłowości). Realista transcendentalny wyobraża tedy sobie zjawiska zewnętrzne (jeżeli się im przyzna rzeczywistość) jako rzeczy same w sobie, istniejące niezależnie od nas i naszej zmysłowości, któreby więc nawet według czystych pojęć rozsądkowych były pozewnątrz nas. Ten to realista transcendentalny 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.

Natomiast idealista transcendentalny może być realistą empirycznym, a więc, jak go nazywają, dualistą, t. j. uznawać istnienie materyi, nie wychodząc poza gołą świadomość, i przyjmować coś więcej niż pewność wyobrażeń we mnie, a zatem twierdzić: *cogito, ergo sum.* Ponieważ bowiem on tę materyę, a nawet jej wewnętrzną możliwość poczytuje tylko za zjawisko jedynie, które, oddzielone od zmysłowości naszej, jest niczem; więc jest ona dla niego rodzajem tylko wyobrażeń (oglądem), nazywających się zewnętrznemi, nie dlatego, iżby odnosiły się do przedmiotów zewnętrznych samych w sobie, lecz dlatego, że odnoszą spostrzeżenia do przestrzeni, w której wszystko jest pozewnątrz siebie, a ona sama zaś, przestrzeń, jest w nas.

Za tym transcendentalnym idealizmem oświadczyliśmy się już na samym początku. Przy naszej tedy teoryi odpada wszelka wątpliwość w przyjęciu istnienia materyi również na podstawie świadectwa tyl-

ko samowiedzy naszej i w uznaniu go za dowiedzione, jak i mego własnego istnienia jako myślącego jestestwa. Boć przecie jestem świadom swoich wyobrażeń, a więc one istnieją i ja sam, który mam te wyobrażenia. Otóż przedmioty zewnętrzne (ciała) są tylko zjawiskami, a więc także niczem innem jeno rodzajem moich wyobrażeń, których przedmioty są czemś jedynie przez te wyobrażenia, a, od nich oddzielone, są niczem. A więc rzeczy zewnętrzne istnieją tak samo, jak istnieję ja sam, i to oboje na mocy świadectwa bezpośredniego mojej samowiedzy, z tą tylko różnicą, że wyobrażenie mojej jaźni, jako podmiotu myślącego, odnoszę tylko do zmysłu wewnętrznego, a wyobrażenia, dotyczące jestestw rozciągłych, także i do zmysłu zewnętrznego. Nie potrzebuję zgoła wnioskować co do rzeczywistości przedmiotów zewnętrznych, tak samo jak co do rzeczywistości przedmiotu zmysłu mego wewnętrznego (moich myśli), bo jedne i drugie są-to tylko wyobrażenia, których bezpośrednie spostrzeganie (świadomość) jest zarazem dostatecznym dowodem ich rzeczywistości.

A więc idealista transcendentalny jest empirycznym realistą i przyznaje materyi, jako zjawisku, rzeczywistość, której nie trzeba wywnioskowywać, bo jest spostrzegana bezpośrednio. Natomiast realizm transcendentalny wpada z konieczności w kłopot i widzi się zmuszonym ustąpić miejsca empirycznemu idealizmowi, ponieważ poczytuje przedmioty zmysłów zewnętrznych za coś od samych zmysłów odrębnego, a zjawiska za jestestwa samoistne, znajdujące się pozewnątrz nas, gdy przecież wobec najlepszej nawet świadomości naszej co do naszych wyobrażeń o tych rzeczach, daleko jeszcze do tego, żebyśmy byli pewni, iż jeśli istnieje wyobrażenie, to istnieje także odpowiadający mu przedmiot; w naszym zaś systemacie te rzeczy zewnętrzne, mianowicie materya, we wszystkich swych kształtach i prze-

mianach są tylko poprostu zjawiskami, t. j. wyobrażeniami w nas, których rzeczywistości świadomi jesteśmy bezpośrednio.

A ponieważ, o ile wiem, wszyscy psychologowie, wyznający idealizm empiryczny, są transcendentalnymi realistami, więc postępowali całkiem wynikliwie, przypisując idealizmowi empirycznemu wielką doniosłość, jako jednemu z tych zagadnień, z których rozum ludzki wyplątać się chyba nie potrafi. Bo istotnie, jeżeli się zjawiska zewnętrzne uważa za wyobrażenia, wzbudzane w nas przez ich przedmioty, jako rzeczy same w sobie, znajdujące się poza nami: to niepodobna wymiarkować, jakby inaczej można było poznać ich istnienie, jeżeli nie przez wnioskowanie ze skutku o przyczynie: przyczem zawsze wątpliwem pozostać musi, czy ta druga jest w nas, czy poza nami. Można wprawdzie przystać na to, że coś, coby w rozumieniu transcendentalnem znajdowało się poza nami, jest przyczyną naszych zewnętrznych oglądów, lecz to nie jest tym przedmiotem, jaki rozumiemy przez wyobrażenia materyi i rzeczy cielesnych; te bowiem są tylko zjawiskami, t. j. jedynie rodzajami wyobrażeń, które się wciąż w nas jeno znajdują, i których rzeczywistość, tak samo jak świadomość moich własnych myśli, polega na świadomości bezpośredniej. Przedmiot transcendentalny, zarówno ze względu na wewnętrzny jak i zewnętrzny ogląd, jest jednakowo nieznany. Ale też o nim niema mowy, lecz o empirycznym, który wtedy nazywa się zewnętrznym, gdy wyobrażamy go sobie w przestrzeni, a wewnętrznym przedmiotem, gdy go wyobrażamy tylko w stosunkach czasu; a przestrzeń i czas odnaleźć można tylko w nas.

Ale ponieważ wyrażenie: zewnątrz nas, wiedzie za sobą nieuniknioną dwuznaczność, raz oznaczając coś, co odrębnie od nas istnieje jako rzecz sama w sobie, drugi raz tyczy się jeno zjawiska zewnętrznego: to, chcąc to pojęcie w tem drugiem

znaczeniu, w jakiem się właściwie bierze pytanie psychologiczne co do realności naszego zmysłowego oglądania, uwolnić od niepewności, wyróżnimy empirycznie zewnętrzne przedmioty od tych, jakieby w sensie transcendentalnym tak nazywać się dały, w ten sposób, że je zwać będziemy wprost rzeczami, napotykanemi w przestrzeni.

Przestrzeń i czas są wprawdzie wyobrażeniami apryorycznemi, obecnemi w nas jako formy naszego zmysłowego oglądania, zanim jeszcze jaki rzeczywisty przedmiot oddziałał za pomocą wrażenia na zmysł nasz, by go wyobraził sobie wśród owych zmysłowych stosunków. Atoli ta rzecz materyalna czyli realna, to coś, co ma być oglądane w przestrzeni, domaga się koniecznie spostrzegania i niezależnie od tegoż, wskazującego rzeczywistość czegoś w przestrzeni, nie może zostać wymyślone i wytworzone przez żadną wyobraźnię. Wrażenie więc jest tem, co oznacza rzeczywistość w przestrzeni i czasie, skoro zostanie odniesione do jednego lub drugiego rodzaju oglądania zmysłowego. Jeżeli wrażenie (które zwie się spostrzeżeniem, kiedy jest zastosowane do jakiegoś przedmiotu wogóle, nie określając go) jest już dane, to wskutek jego rozmaitości może być w wyobraźni wymyślony niejeden przedmiot, który poza wyobraźnią nie ma zgoła żadnego empirycznego miejsca w przestrzeni lub czasie. To jest niewątpliwie pewne; proszę jeno rozważyć wrażenia przyjemności i bólu, lub też zewnętrzne, jak: barw, ciepła i t. d., a okaże się, iż spostrzeganie jest tem, za pośrednictwem czego musi zostać danym najprzód materyał, by pomyśleć przedmioty zmysłowego oglądania. To tedy spostrzeżenie (że poprzestaniemy tym razem tylko na oglądach zewnętrznych) wyobraża coś rzeczywistego w przestrzeni. Bo, popierwsze, spostrzeżenie jest wyobrażeniem rzeczywistości, tak jak przestrzeń jest wyobrażeniem samej jeno możliwości bytowania czegoś pospołu *[des Beisam-*

menseins]. Powtóre, rzeczywistość ta wyobrażona zostaje dla zmysłu zewnętrznego, t. j. w przestrzeni. Potrzecie, sama przestrzeń jest przecie tylko wyobrażeniem, więc to tylko może w niej uchodzić za rzeczywiste, co w niej zostaje wyobrażone,* i naodwrót, co w niej zostaje dane, t. j. wyobrażone przez spostrzeganie, jest też w niej rzeczywiste; bo gdyby nie było w niej rzeczywistem, t. j. bezpośrednio danem przez ogląd empiryczny, toby nie mogło być nawet wymyślonem, gdyż realnego czynnika oglądów nie można zgoła wymyśleć a priori.

Każde spostrzeżenie zewnętrzne dowodzi zatem bezpośrednio czegoś rzeczywistego w przestrzeni, albo raczej jest samo tem rzeczywistem, i o tyle więc jest niewątpliwym realizm empiryczny, t. j. że naszym oglądom zewnętrznym odpowiada coś rzeczywistego w przestrzeni. Zaiste, przestrzeń sama, wraz ze wszystkiemi swemi zjawiskami, jako wyobrażeniami, jest tylko we mnie; ale mimo to w tej przestrzeni dana jest realność, czyli materyał wszystkich przedmiotów zewnętrznego oglądania, rzeczywiście i niezależnie od wszelakiego zmyślenia; to też niemożliwą jest rzeczą, iżby w tej przestrzeni miało zostać danem cośkolwiek pozewnątrz nas (w sensie transcendentalnym), gdyż sama przestrzeń poza zmysłowością naszą jest niczem. A zatem najsurowszy nawet idealista nie może wymagać, żeby dowiedziono, iż spostrzeganiu naszemu odpowiada przedmiot pozewnątrz nas (w znaczeniu ścisłem). Bo gdyby było coś takiego, toby nie mogło zostać wyobra-

* Trzeba zapamiętać to paradoksalne, lecz słuszne zdanie, że w przestrzeni niema nic prócz tego, co w niej zostaje wyobrażone. Boć przestrzeń sama jest przecie tylko wyobrażeniem; więc co jest w niej, musi zawierać się w wyobrażeniu, a w przestrzeni niema nic zgoła ponad to, co w niej rzeczywiście zostaje wyobrażonem. Zaiste dziwnie brzmieć musi takie zdanie, iż rzecz jakaś może istnieć w wyobrażeniu o niej; traci ono tutaj swoją stronę rażącą, gdyż rzeczy, z któremi mamy tu do czynienia, nie są rzeczami samemi w sobie, lecz tylko zjawiskami, t. j. wyobrażeniami.

żonem i oglądanem jako pozewnątrz nas będące; gdyż musiałoby to być w przestrzeni, a rzeczywistość w przestrzeni, jako wyobrażenie tylko, nie jest czemś innem jeno samemże spostrzeżeniem. Realność tedy zjawisk zewnętrznych jest rzeczywistą tylko w spostrzeżeniu i nie może być rzeczywistą w żaden inny sposób.

Otóż ze spostrzeżeń może się zrodzić poznanie przedmiotów czy to przez samą grę wyobraźni, czy też zapośrednictwem doświadczenia. I wtedy mogą się bądźcobądź wyłonić zwodnicze wyobrażenia, którym nie odpowiadają przedmioty i przy czem omamienie przypisać trzeba już to czarowi wyobraźni (w sennem marzeniu), już to pośliźnięciu się rozwagi (w tak zwanem oszukiwaniu zmysłów). Aby tutaj uniknąć fałszywej złudy, postępujemy według prawidła: Co z jakiemś spostrzeżeniem zgadza się według praw empirycznych, jest rzeczywistem. To omamienie atoli, jak i zabezpieczenie się przed niem dotyczy zarówno idealizmu jak dualizmu; bo tu rzecz idzie tylko o formę doświadczenia. By odeprzeć idealizm empiryczny, jako fałszywe powątpiewanie o przedmiotowej realności naszych zewnętrznych spostrzeżeń, wystarcza już to, że spostrzeżenie zewnętrzne dowodzi bezpośrednio jakiejś rzeczywistości w przestrzeni; a przestrzeń, lubo sama w sobie jest tylko formą wyobrażeń, to przecież co do wszystkich zjawisk zewnętrznych (które także nie są czem innem jeno wyobrażeniami) ma przedmiotową realność; oraz że bez spostrzegania niemożliwem jest nawet zmyślenie i senne marzenie; a więc nasze zmysły zewnętrzne, według danych *[data]*, z których może powstać doświadczenie, mają rzeczywiste, sobie odpowiadające przedmioty w przestrzeni.

Idealistą dogmatycznym byłby ten, co przeczy istnienia materyi; sceptycznym zaś ten, co o niem wątpi, uważając je za niemożliwe do do-

wiedzenia. Pierwszy może nim być dlatego tylko, iż zdaniem jego w możliwości materyi wogóle mieszczą się sprzeczności; z tym jeszcze teraz nie mamy do czynienia. Następny rozdział o wnioskach dyalektycznych, przedstawiający wewnętrzny spór rozumu co do pojęć, jakie sobie wytwarza o możliwości tego, co się napotyka w łącznym ogóle doświadczenia, usunie także i tę trudność. Idealista zaś sceptyczny, napadający na podstawę jedynie zapatrywania naszego i mieniący niedostatecznem przeświadczenie nasze o istnieniu materyi, dające się, jak mniemamy, oprzeć na bezpośredniem spostrzeganiu, jest o tyle dobroczyńcą rozumu ludzkiego, że nas zmusza nawet przy najmniejszym kroku pospolitego doświadczenia szeroko otwierać oczy i nie zagarniać zaraz w posiadanie nasze, jako rzeczy dobrze nabytej, czegoś takiego, cośmy może podejściem tylko osiągnęli. Pożytek, sprawiony tu przez te idealistyczne zarzuty, jasno teraz staje przed oczyma naszemi. Jeżeli w naszych najpospolitszych zapatrywaniach nie chcemy się splątać, zarzuty owe przemocą nas pędzą ku temu, iżbyśmy wszystkie spostrzeżenia, czy się nazywają wewnętrznemi czy zewnętrznemi, uważali tylko za świadomość tego, co jest właściwością zmysłowości naszej *[was unserer Sinnlichkeit anhängt]*, a przedmioty zewnętrzne tych spostrzeżeń nie za rzeczy same w sobie, lecz tylko za wyobrażenia, które możemy sobie, jak każde inne wyobrażenie, uświadomić bezpośrednio, a które zowią się zewnętrznemi dlatego, że są związane ze zmysłem, nazywanym przez nas zmysłem zewnętrznym, którego oglądem jest przestrzeń, nie będąca przecież sama czemś innem tylko wewnętrznym trybem wyobrażania, wiążącym z sobą pewne spostrzeżenia.

Jeżeli zewnętrzne przedmioty poczytujemy za rzeczy same w sobie, to wprost niepodobna pojąć, jakim sposobem mamy przyjść do poznania ich rzeczywistości pozewnątrz nas, gdyż opieramy się tylko

na wyobrażeniu, króre jest w nas. Nie można przecież czuć pozewnątrz siebie, lecz tylko w sobie samym, a stąd cała samowiedza nic innego nam nie dostarcza, prócz tylko naszych własnych określeń.

Tak więc idealizm sceptyczny zmusza szukać jedynego przytułku, jaki jeszcze pozostaje, mianowicie w idealności wszelkich zjawisk, którąśmy wyłożyli w Estetyce transcendentalnej, niezależnie od tych następstw, jakich wtedy nie mogliśmy przewidzieć. Jeżeli się tedy zapytają: czyż więc wskutek tego ma dualizm jedynie panować w nauce o duszy, to odpowiemy: Tak jest! lecz tylko w rozumieniu empirycznem, t. j. w łącznym ogóle doświadczenia materya, jako substancya w zjawisku, jest dana zmysłowi zewnętrznemu, tak jak myślące Ja, również, jako substancya w zjawisku, zmysłowi wewnętrznemu; a oba te zjawiska muszą się z sobą powiązać według prawideł, jakie ta kategorya [substancyi] wnosi w łączność naszych zarówno zewnętrznych jak wewnętrznych spostrzeżeń dla wytworzenia doświadczenia. Ale gdyby pojęcie dualizmu chciano, jak to zazwyczaj się dzieje, rozszerzyć i wziąć je w rozumieniu transcendentalnem; to ani dualizm, ani przeciwstawny mu pneumatyzm z jednej strony, a materyalizm z drugiej, nie miałyby najmniejszej podstawy; gdyż przekręconoby wtedy określenie pojęć, i różnorodność trybu wyobrażania sobie przedmiotów, pozostających dla nas nieznanemi, co do tego, czem są same w sobie, poczytanoby za różnorodność tych właśnie rzeczy samych. Ja, wyobrażony przez zmysł wewnętrzny w czasie, a przedmioty w przestrzeni, pozewnątrz mnie, są wprawdzie gatunkowo całkiem odrębnemi zjawiskami, lecz przez to nie zostają pomyślane jako różne rzeczy. Przedmiot transcendentalny, będący podstawą zjawisk zewnętrznych, oraz to, co jest podstawą oglądu wewnętrznego, nie jest ani materyą, ani jestestwem myślącem, samem w sobie, lecz nieznaną nam podstawą zjawisk, do-

starczających empirycznego pojęcia zarówno pierwszego, jak i drugiego rodzaju.

Jeżeli zatem, jak do tego znagla nas najwidoczniej obecna krytyka, pozostaniemy wierni ustalonemu powyżej prawidłu, by pytań naszych nie posuwać dalej, niż nam możliwe doświadczenie dostarczyć może ich przedmiotu: to nie przyjdzie nam nawet do głowy puszczać się na wywiady o przedmiotach zmysłów naszych, czem one są same w sobie, t. j. bez wszelkiego odnoszenia się do zmysłów. Ale jeśli psycholog bierze zjawiska za rzeczy same w sobie, to czy jako materyalista uzna w teoryi swojej jedynie i wyłącznie materyę, czy jako spirytualista—tylko myślące jestestwa (oczywiście według formy naszego zmysłu wewnętrznego), czy jako dualista—to i tamto za rzeczy istniejące odrębnie: to zawsze przecie powstrzyma go niezrozumiałość mędrkowania nad tem, w jaki sposób zdoła istnieć samo w sobie to, co nie jest zgoła rzeczą samą w sobie, lecz tylko zjawiskiem jakiejś rzeczy wogóle.

Rozejrzenie się w zawartości czystej nauki o duszy zgodnie z temi paralogizmami.

Porównywając naukę o duszy, jako fizyologię zmysłu wewnętrznego, z nauką o ciele, jako fizyologią przedmiotów zmysłów zewnętrznych, odkrywamy po za tem, że w obu można wiele poznać empirycznie, tę godną uwagi różnicę, iż w tej drugiej umiejętności da się przecie poznać dużo a priori, z samego jeno pojęcia jestestwa rozciągłego nieprzenikliwego, gdy w pierwszej z pojęcia jestestwa myślącego nic zgoła nie można poznać syntetycznie a priori. Przyczyna tego jest następna. Chociaż i to i tamto są zjawiskami, to przecież zjawisko dla zmysłów zewnętrznych ma coś stałego czyli trwającego, co zmiennym określeniom dostarcza podścieliska, będącego ich podstawą, a zatem pojęcia syntetycznego,

mianowicie pojęcia przestrzeni i zjawiska w niej; gdy przeciwnie czas, będący jedyną formą naszego wewnętrzgo oglądu, nie ma w sobie nic trwającego, a więc daje poznać tylko zmianę kolejną określeń, nie zaś przedmiot określić się mający. W tem bowiem, co nazywamy duszą, wszystko znajduje się w ciągłym przepływie i nic nie ma trwającego, prócz tego chyba Ja (jeżeli już tak koniecznie chcemy), stąd tak pojedyńczego, iż wyobrażenie to niema zgoła treści, a więc i rozmaitości, i dlatego wydaje się wyobrażać, albo, lepiej mówiąc, oznaczać *[zu bezeichnen]* przedmiot pojedyńczy. To Ja musiałoby być oglądem, któryby, ponieważ przy wszelkiem myśleniu wogóle (przed wszelkiem doświadczeniem) trzeba-by go zgóry przyjąć, dostarczał jako apryoryczny ogląd zdań syntetycznych,—gdyby miało stać się możliwem wytworzenie czystego poznania rozumowego o przyrodzie myślącego jestestwa wogóle. Atoli to Ja nie jest tak samo oglądem, jak pojęcie o jakimbądź przedmiocie, lecz tylko gołą formą świadomości, która może towarzyszyć wyobrażeniom obudwu rodzajów i podnieść je tym sposobem do poznań, o ile mianowicie danem zostanie w oglądzie jeszcze coś innego, coby dostarczyło materyału na wyobrażenie o jakimś przedmiocie. I tak upada cała rozumowa psychologia jako umiejętność, przewyższająca wszystkie siły rozumu ludzkiego, i nie pozostaje nam nic innego jak studyować duszę naszą według wskazówek doświadczenia i trzymać się w obrębie pytań, nie sięgających dalej, niż dostarczyć im zdoła treści możliwe wewnętrzne doświadczenie.

Jednakże, lubo jako poznanie rozszerzające nie daje ona żadnego pożytku, lecz jako taka składa się z samych jeno paralogizmów; to nie można jej przecie odmówić ważnego pożytku ujemnego, kiedy się będzie ją uważało poprostu tylko za krytyczne obrobienie naszych wniosków dyalektycznych i to wniosków pospolitego i naturalnego rozumu.

I do czegoż zaiste potrzebujemy nauki o duszy, opartej wyłącznie na zasadach rozumowych? Bezwątpienia do tego przedewszystkiem, by naszą myślącą jaźń ubezpieczyć przed napaścią materyalizmu. Tego dokonywa pojęcie rozumowe o naszej myślącej jaźni, jakie podaliśmy. Bo według niego nie tylko ustaje całkiem obawa, by po usunięciu materyi, zatamowanem przez to zostało wszelkie myślenie a nawet bytność jestestw myślących, lecz owszem jasno się wykazuje, że po odjęciu myślącego podmiotu musi odpaść cały świat cielesny, gdyż on jest poprostu tylko zjawiskiem w zmysłowości naszego podmiotu i rodzajem jego wyobrażeń.

Przez to wprawdzie nie poznaję lepiej tej myślącej jaźni co do jej właściwości, nie mogę też wymiarkować jej trwałości, ba, nawet niezależności jej istnienia od jakiegoś transcendentalnego podścieliska zjawisk zewnętrznych, gdyż zarówno to jak tamto jest mi nieznane. Ale ponieważ mimo to możliwem jest, że skądsinąd, niż ze spekulatywnych jeno podstaw, powezmę powód do spodziewania się samoistnej i wobec wszelkiej możliwej zmiany mego stanu trwałej egzystencyi mojego myślącego jestestwa; zyskało się już wiele przez to, że wyznając otwarcie moją własną niewiadomość, mogę przecie odeprzeć dogmatyczną napaść spekulatywnego przeciwnika i pokazać mu, że on nigdy nie może więcej wiedzieć o przyrodzie mego podmiotu, by odmówić możliwości oczekiwaniom moim, niż ja, by przy nich wytrwać.

Na tej transcendentalnej złudzie naszych pojęć psychologicznych polegają trzy jeszcze dyalektyczne pytania, tworzące właściwy cel psychologii rozumowej, i nie mogą być nigdzie inaczej rozstrzygnięte, tylko przy pomocy poszukiwań powyższych; mianowicie pytania: 1) o możliwości obcowania duszy z ciałem organicznem, t. j. o życiowości *[Animalität]* i stanie duszy w życiu człowieka; 2) o początku tego obcowania, t. j. o duszy przed urodzeniem i w czasie

urodzenia się człowieka; 3) o końcu tego obcowania, t. j. o duszy w śmierci i po śmierci człowieka (pytanie co do nieśmiertelności).

Otóż utrzymuję, że wszystkie trudności, jakie wobec tych pytań zachodzić mają, i z jakiemi, jako zarzutami dogmatycznemi, lubią sobie niektórzy nadawać pozór głębszego wniknięcia w przyrodę rzeczy, niż je snadź mieć zdoła pospolity rozsądek, opierają się jedynie na mamidle, wedle którego to, co istnieje tylko w myślach, postaciuje się, i w tejże samej jakości bierze się je za jakiś rzeczywisty przedmiot poza myślącym podmiotem; mianowicie rozciągłość, która jest poprostu zjawiskiem tylko, poczytuje się za właściwość rzeczy zewnętrznych, trwającą nawet bez naszej zmysłowości, ruch zaś za ich działanie, które nawet poza naszemi rzeczami rzeczywiście samo w sobie odbywa się. Materya bowiem, której obcowanie z duszą wzbudza tak wielką wątpliwość, jest przecie tylko formą czyli pewnym trybem wyobrażania sobie przedmiotu nieznanego za pomocą owego oglądania, które nazywamy zmysłem zewnętrznym. Więc może istotnie być pozewnątrz nas coś, czemu odpowiada zjawisko, zwane przez nas materyą; lecz w tejże jakości jako zjawisko nie jest ono pozewnątrz nas, lecz tylko myślą w nas, aczkolwiek myśl ta za pośrednictwem wspomianego zmysłu wystawia to jako znajdujące się poza nami. Materya zatem nie znaczy jakiegoś rodzaju substancyj całkiem odrębnego i różnorodnego *[heterogene]* od przedmiotu zmysłu wewnętrznego (duszy), lecz tylko niejednakowość zjawiania się przedmiotów (nieznanych nam samych w sobie), których wyobrażenia nazywamy zewnętrznemi w porównaniu z temi, które zaliczamy do zmysłu wewnętrznego, chociaż należą one, również jak wszystkie inne myśli, do myślącego podmiotu, tylko że mają w sobie to mamiącego, iż wyobrażając przedmioty w przestrzeni, odłączają się niejako od duszy i zdają się ulatywać poza nią, gdy

przecież sama przestrzeń, w której się je ogląda, jest tylko wyobrażeniem, którego odbicia *[Gegenbild]* w tej samej jakości wcale nie można odnaleźć pozewnątrz duszy. A więc już nie zachodzi pytanie o obcowanie duszy z innemi znanemi a obcemi substancyami pozewnątrz nas, lecz tylko o powiązanie wyobrażeń zmysłu wewnętrznego z modyfikacyami naszej zewnętrznej zmysłowości, oraz jakim sposobem te wiążą się pomiędzy sobą według praw stałych, tak że łączą się i godzą w doświadczeniu.

Dopóki zestawiamy ze sobą wewnętrzne i zewnętrzne zjawiska, jako wyobrażenia tylko w doświadczeniu; to nie znajdujemy nic niedorzecznego *[Widersinnisches]*, i nic coby czyniło dziwnem obcowanie zmysłów obu rodzajów. Ale skoro tylko upostaciujemy zjawiska zewnętrzne i już nie za wyobrażenia, lecz w tej samej jakości, jak one są w nas, uznamy za rzeczy istniejące dla siebie także pozewnątrz nas, a ich czynności, ukazujące je we wzajemnym do siebie stosunku, jako zjawiska, odniesiemy do naszego myślącego podmiotu; to otrzymamy jakąś cechę przyczyn sprawczych pozewnątrz nas, która z ich skutkami w nas nie chce jakoś rymować, gdyż tamta odnosi się tylko do zmysłów zewnętrznych, a te do zmysłu wewnętrznego; a chociaż są zjednoczone w jednym podmiocie, są przecież w najwyższym stopniu niejednorodne. A toż nie mamy tu żadnych innych zewnętrznych skutków, tylko zmiany miejsca, i żadnych innych sił, tylko same dążenia, zmierzające ku stosunkom w przestrzeni, jako swym skutkom. W nas zaś skutki są myślami, wśród których niema zgoła żadnego stosunku miejsca, ruchu, kształtu, czyli określenia przestrzennego wogóle, i gubimy całkowicie nić przewodnią przyczyn przy skutkach, jakie się miały stąd okazać w zmyśle wewnętrznym. Ale powinnibyśmy rozważyć, że to nie ciała są przedmiotami samemi w sobie, które są przed nami obecne, lecz tylko zjawisko kto wie jakiego

nieznanego przedmiotu: że ruch nie jest skutkiem tej nieznanej przyczyny, lecz tylko zjawisko jej wpływu na zmysły nasze; że zatem oboje nie są czemś pozewnątrz nas, lecz tylko wyobrażeniem w nas, a więc, że nie ruch materyi sprawia w nas wyobrażenia, lecz że on sam (zatem i materya, która przezeń się przejawia) jest wyobrażeniem jedynie, i że wreszcie cała dobrowolnie wywołana trudność na tem się kończy, żeby wiedzieć, jak i mocą jakiej przyczyny wyobrażenia zmysłowości naszej w takiem się między sobą znajdują połączeniu, iż te, które nazywamy oglądami zewnętrznemi, według praw empirycznych mogą być wyobrażone jako przedmioty pozewnątrz nas. A to pytanie już zgoła nie zawiera w sobie wspomnianej trudności, by początek wyobrażeń wyjaśnić z przyczyn sprawczych całkiem obcych i pozewnątrz nas się znajdujących, kiedy zjawiska nieznanej przyczyny bierzemy za przyczynę pozewnątrz nas, co może jedynie stać się powodem zagmatwania. W sądach, w których panuje zakorzenione długiem przyzwyczajeniem fałszywe rozumienie, niepodobna doprowadzić odrazu sprostowania do tej zrozumiałości, jakiej żądać można w innych wypadkach, gdzie żadne takie nieuniknione złudzenie nie gmatwa pojęcia. Stąd to nasze oswobodzenie rozumu od teoryj sofistycznych nie będzie chyba miało tej wyraźności, jakiej on potrzebuje ku zupełnemu zadowoleniu.

Sądzę, że dopomogę mu w sposób następny:

Wszystkie zarzuty można podzielić na dogmatyczne, krytyczne i sceptyczne. Dogmatycznym jest zarzut, gdy się zwraca przeciw twierdzeniu, krytycznym, gdy przeciw dowodowi jakiegoś twierdzenia. Pierwszy wymaga wniknięcia we właściwość przyrody przedmiotu, by módz utrzymywać odwrotność tego, co twierdzenie o tym przedmiocie podaje; sam więc jest dogmatyczny i zapewnia, że tę właściwość, o której mowa, zna lepiej, niż

przeciwnik. Zarzut krytyczny, pozostawiając twierdzenie nietkniętem w jego wartości lub bezwartości, napadając tylko na dowód, nie wymaga bynajmniej lepszej znajomości przedmiotu, lub też uroszczenia, że się go zna lepiej; pokazuje jeno, że zapatrywanie owo nie ma podstawy, nie zaś że jest niesłuszne. Zarzut sceptyczny stawia kolejno przeciw sobie twierdzenie i przeciwtwierdzenie, jako zarzuty jednakiej doniosłości, każde z nich po kolei jako dogmat, a drugie jako zaprzeczenie; jest zatem na dwu przeciwległych stronach pozornie dogmatyczny, aby wszelki sąd o przedmiocie zniszczyć całkowicie. A więc zarzut zarówno dogmatyczny jak sceptyczny muszą ujawnić tyle wniknięcia w swój przedmiot, ile potrzeba do utrzymywania czegoś o nim twierdząco lub przecząco. Krytyczny tylko jest tego rodzaju, że wykazując jedynie, iż gdy ku poparciu swego zapatrywania przyjmie się coś lichego i zmyślonego jeno, to on wywróci teoryę, gdyż odbierze jej uroszczone podwaliny, nie chcąc zresztą nic stanowić o właściwościach przedmiotu.

Otóż według pospolitych pojęć rozumu, co do obcowania naszego myślącego podmiotu z rzeczami pozewnątrz nas, jesteśmy dogmatyczni i poczytujemy je za prawdziwe, niezależnie od nas bytujące przedmioty, zgodnie z pewnym transcendentalnym dualizmem, który owych zewnętrznych zjawisk nie zalicza do przedmiotu jako wyobrażenia, lecz je tak, jak je nam podaje oglądanie zewnętrzne, umieszcza pozewnątrz nas jako objekty i całkowicie je oddziela od myślącego subjektu. Ta mrzonka *[Subreption]*[20] jest tedy podwaliną wszystkich teoryj o obcowaniu dusz z ciałami, i nigdy nie pytają, czy też ta przedmiotowa realność zjawisk jest tak zupełnie pewna, lecz ją zgóry uważają za przyznaną i mędrkują jeno nad tem, jak ją należy objaśnić i pojąć.

Trzy zwykłe co do tego wymyślone i rzeczywiście jedynie możliwe systematy są: systemat wpły-

wu fizycznego, harmonii przedustawnej i towarzyszenia *[Assistenz]*† nadprzyrodzonego.

Dwa ostatnie sposoby wyjaśnienia obcowania duszy z materyą oparto na zarzutach względem pierwszego, który jest wyobrażeniem pospolitego rozsądku; zarzutach takich mianowicie, że co się ukazuje jako materya, nie może swoim bezpośrednim wpływem stać się przyczyną wyobrażeń, jako całkiem odrębnego *[heterogen]* rodzaju skutków. Ale w takim razie nie potrafią oni z tem, co rozumieją przez przedmiot zmysłów zewnętrznych, połączyć pojęcia jakiejś materyi, która jest tylko zjawiskiem, więc sama w sobie już jest tylko wyobrażeniem, sprawionem przez jakiebądź przedmioty zewnętrzne, gdyż w przeciwnym wypadku mówiliby, że wyobrażenia przedmiotów zewnętrznych (zjawiska) nie mogą być zewnętrznemi przyczynami wyobrażeń w umyśle naszym, coby było całkiem bezsensownym zarzutem, boć przecie nikomu nie przyjdzie do głowy uważać za przyczynę zewnętrzną to, co już uznał za wyobrażenie tylko. Muszą zatem, wedle zasad naszych, skierować teoryę swoją w ten sposób, że to, co jest prawdziwym (transcendentalnym) przedmiotem naszych zmysłów zewnętrznych, nie może być przyczyną tych wyobrażeń (zjawisk), które znamy pod nazwą materyi. A że nikt nie może twierdzić zasadnie, że wie coś o transcendentalnej przyczynie wyobrażeń zmysłów naszych zewnętrznych, więc ich zapatrywanie jest całkiem bezzasadne.

Gdyby zaś rzekomi poprawiacze nauki o wpływie fizycznym, według pospolitych wyobrażeń transcendentalnego dualizmu, chcieli poczytywać materyę, jako taką, za rzecz samą w sobie (nie zaś za zjawisko tylko nieznanej rzeczy) i zarzut swój skierować ku okazaniu, że taki przedmiot zewnętrzny, który

† [Towarzyszenia—domyśla się: boskiego: *concursus* vel *assistentia Dei*, według teoryi Kartezyusza].

nie wyjawia sobą żadnej innej przyczynowości prócz przyczynowości ruchów, nigdy nie może stać się sprawczą przyczyną wyobrażeń, lecz że jakieś trzecie jestestwo musi się wdać w tę sprawę, ażeby zaprowadzić pomiędzy tamtem obojgiem jeżeli nie wzajemne oddziaływanie, to przynajmniej odpowiedniość i harmonię: — to musieliby odparcie swoje zacząć od przyjęcia do swego dualizmu πρῶτον ψεῦδος [=główny błąd w dowodzeniu] wpływu fizycznego i zarzutem swoim obalić nie tylko wpływ przyrodzony, lecz także i swoje własne dualistyczne założenie. Wszystkie bowiem trudności, godzące w połączenie myślącej przyrody z materyą, wypływają bez wyjątku tylko z owego podstępnie wprowadzonego dualistycznego wyobrażenia, że materya, jako taka, nie jest zjawiskiem, t. j. wyobrażeniem jeno umysłu, mającem za odpowiednik przedmiot nieznany, lecz przedmiotem samym w sobie, istniejącym pozewnątrz nas i niezależnie od wszelkiej zmysłowości.

A więc przeciwko pospolicie przyjętemu wpływowi fizycznemu nie można zrobić wcale zarzutu dogmatycznego. Bo jeżeli przeciwnik uzna, że materya i jej ruch są tylko zjawiskami, a więc same są jeno wyobrażeniami, to może on upatrywać trudność w tem jedynie, że nie znany przedmiot zmysłowości naszej nie może być przyczyną wyobrażeń w nas; ale do takiego twierdzenia nic a nic go nie upoważnia, gdyż nikt o nieznanym przedmiocie nie zdoła powiedzieć, co on zrobić może lub nie może. Musi zaś, po powyższych dowodach naszych, zezwolić koniecznie na ten idealizm transcendentalny, jeżeli nie zechce oczywistych wyobrażeń postaciować i umieszczać ich, jako prawdziwe rzeczy, pozewnątrz nas.

Jednakże przeciw pospolitemu pojmowaniu wpływu fizycznego można zrobić uzasadniony zarzut krytyczny. Takie domniemane obcowanie między dwoma rodzajami substancyj, myślących i rozciągłych, ma podstawę swoją w grubym dualizmie i przetwa-

rza te drugie substancye, nie będące przecież niczem innem tylko wyobrażeniami podmiotu myślącego, na rzeczy, które bytują dla siebie. Źle zrozumiany wpływ fizyczny można tedy w niwecz obrócić, wykrywając, że jego dowodność nic nie warta i podstępnie została wprowadzona.

Osławione pytanie co do obcowania czynnika myślącego z rozciągłym, gdy odrzucimy wszystko, co jest urojonem, zmierzać będzie jeno do wyjaśnienia, jakim sposobem w podmiocie myślącym wogóle może powstać ogląd zewnętrzny, mianowicie ogląd przestrzeni (wypełnienia jej, kształtu i ruchu). A na to pytanie żaden człowiek nie zdoła znaleźć odpowiedzi, i tej przerwy w wiedzy naszej nigdy nie potrafimy zapełnić, lecz można ją tylko zaznaczyć tem, iż zjawiska zewnętrzne przypisze się jakiemuś transcendentalnemu przedmiotowi, będącemu przyczyną takich wyobrażeń, którego jednak zgoła nie znamy i nigdy pojęcia o nim nie osiągniemy. We wszystkich zagadnieniach, jakieby ukazać się mogły na polu doświadczenia, traktujemy owe zjawiska jako przedmioty same w sobie, nie troszcząc się o pierwszą podstawę ich możliwości (jako zjawisk). Jeśli jednak wyjdziemy poza ich granicę, to pojęcie przedmiotu transcendentalnego staje się koniecznem.

Z tych rozważań nad obcowaniem między jestestwem myślącem a rozciągłem wypływa, jako bezpośrednie następstwo, rozstrzygnięcie wszelkich sporów i zarzutów, dotyczących stanu myślącej przyrody przed tem obcowaniem (przed życiem), lub po usunięciu takiego obcowania (w śmierci). Mniemanie, jakoby podmiot myślący mógł był myśleć przed wszelkiem obcowaniem z ciałami, takby się wyraziło, iż przed początkiem tego rodzaju zmysłowości, w którym coś zjawia się nam w przestrzeni, też same transcendentalne przedmioty, co w obecnym stanie, ukazują się jako ciała, mogły były być oglądane w cał-

kiem inny sposób. Mniemanie zaś, że dusza, po usunięciu wszelkiego obcowania ze światem cielesnym, może jeszcze myśleć w dalszym ciągu, wystąpiłoby w formie następnej: że gdyby ten rodzaj zmysłowości istnieć przestał, w którym przedmioty transcendentalne i nateraz zupełnie nieznane ukazują się jako świat materyalny; to jeszcze przez to nie zostanie zniesione wszelkie ich oglądanie, i że całkiem możliwą jest rzeczą, iż właśnie też same nieznane przedmioty będą mogły być w dalszym pociągu poznawane przez podmiot myślący, chociaż snadź już nie jako ciała.

Zapewne, nikt wprawdzie nie zdoła ze spekulatywnych zasad przytoczyć-by najmniejszej podstawy dla takiego twierdzenia, nie może nawet dowieść jego możliwości, tylko je przypuścić; ale również nikt też nie potrafi zrobić przeciwko temu jakiegoś ważnego dogmatycznego zarzutu. Bo kimkolwiek jest, to o absolutnej i wewnętrznej przyczynie zjawisk zewnętrznych i cielesnych wie on równie mało, jak ja lub ktobądź inny. Nie może tedy twierdzić zasadnie, że wie, na czem polega rzeczywistość zjawisk zewnętrznych w obecnym naszym stanie (w życiu), a więc także, iż warunek wszelkiego zewnętrznego oglądu, lub też sam nawet myślący podmiot ustanie po nim (w śmierci).

Tak więc cały spór o przyrodę naszego myślącego jestestwa i połączenie jego ze światem cielesnym jest jedynie następstwem wypełniania—paralogizmami rozumu—przerwy tem, o czem się nic nie wie, gdy się swoje myśli robi rzeczami i postaciuje, skąd wyłania się urojona umiejętność zarówno ze względu na tego, co twierdzące, jak i na tego, co przeczące wypowiada zapatrywanie; ponieważ każdy z nich albo udaje, że wie coś o przedmiotach, o których żaden człowiek najmniejszego nie ma pojęcia, albo też własne swoje wyobrażenia czyni przedmiotami i tak się kręci w wiecznem błędnem kółku dwuznaczności i sprzeczności. Trzeźwość jedynie suro-

wej, lecz sprawiedliwej krytyki może oswobodzić od tego dogmatycznego mamidła, które urojoną szczęśliwością podtrzymuje tak wielu wśród teoryj i systematów, — oraz ograniczyć wszystkie nasze spekulatywne pretensye jedynie do pola możliwego doświadczenia, snadź nie za pomocą płaskiego szyderstwa z tak często zawiedzionych wysiłków, lub pobożnego wzdychania nad opłotkami rozumu naszego, lecz za pośrednictwem określenia jego granic, dokonanego wedle niewątpliwych zasad, określenia, które jego *nihil ulterius* [=ani na krok dalej] z największą niezawodnością przytwierdza do słupów herkulesowych, postawionych przez samą przyrodę, byśmy żeglugę rozumu naszego tak daleko jeno posuwali, jak daleko sięgają nieprzerwanie ciągnące się brzegi doświadczenia; gdyż nie możemy ich opuścić, jeżeli nie chcemy wpłynąć na ocean bezbrzeżny, który nas pośród wciąż zwodniczych widoków zmusza w końcu wyrzec się wszelkiego uciążliwego i długotrwałego trudu, jako żadnej nie dającego nadziei.[78]

Dotychczas nie daliśmy jeszcze wyraźnego i ogólnego wykładu transcendentalnej a jednak naturalnej złudy w paralogizmach czystego rozumu, oraz uzasadnienia ich uporządkowania systematycznego i rozwijającego się równolegle z wykazem kategoryj. Nie mogliśmy się podjąć tego na początku rozdziału obecnego, gdyż wpadlibyśmy w niebezpieczeństwo niejasności lub też niestosownym sposobem wyprzedzili samych siebie. Teraz postaramy się spełnić ten obowiązek.

Całą złudę upatrzyć da się w tem, że warunek podmiotowy myślenia bierze się za poznanie przedmiotu. We wstępie do Dyalektyki transcendentalnej wykazaliśmy dalej, że czysty rozum zajmuje się jedynie całkowitością syntezy warunków do danego

czynnika uwarunkowanego. A że złuda dyalektyczna czystego rozumu nie może być jakąś złudą empiryczną, napotykaną przy określonem empirycznem poznaniu; dotyczyć więc będzie ogólności warunków myślenia, i odnajdziemy tylko trzy przypadki dyalektycznego użytkowania z czystego rozumu:

1) Syntezę warunków myśli wogóle,
2) Syntezę warunków myślenia empirycznego,
3) Syntezę warunków myślenia czystego.

We wszystkich tych trzech przypadkach czysty rozum zajmuje się tylko bezwzględną całkowitością tej syntezy, t. j. owym warunkiem, który sam jest bezwarunkowym. Na tym podziale opiera się także trojaka złuda transcendentalna, dająca powód do trzech rozdziałów Dyalektyki i dostarczająca idei do tyluż pozornych umiejętności, wysnutych z czystego rozumu: transcendentalnej psychologii, kosmologii i teologii. Tutaj mamy do czynienia tylko z pierwszą.

Ponieważ przy myśleniu wogóle odrywamy się od wszelkiego odnoszenia myśli do jakiegobądź przedmiotu (czy to zmysłów czy też czystego rozsądku); synteza więc warunków myśli wogóle (Nr. 1) nie jest wcale przedmiotową, lecz tylko syntezą myśli z podmiotem, poczytywaną fałszywie za syntetyczne wyobrażenie jakiegoś przedmiotu.

Atoli wynika stąd także, iż wniosek dyalektyczny o warunku wszelkiego myślenia wogóle, który sam jest bezwarunkowy, nie popełnia błędu w treści (gdyż odrywa się od wszelkiej treści czyli przedmiotów), lecz myli się jedynie w formie i winien być nazwany paralogizmem.

Ponieważ dalej jedynym warunkiem, towarzyszącym wszelkiemu myśleniu, jest Ja w ogólnem zdaniu: Ja myślę, więc rozum ma do czynienia z tym warunkiem, o ile tenże jest sam bezwarunkowym. Ależ on jest jeno formalnym warunkiem, mianowicie logiczną jednością każdej myśli, przy której odrywam się od wszelkiego przedmiotu, a jednak zostaje

wyobrażonym jako przedmiot, o którym myślę, mianowicie jako Ja samo i bezwarunkowa jego jedność.

Gdyby mi ktoś wogóle zadał pytanie: jakiemi właściwościami odznacza się ta rzecz, która myśli,— to nie potrafiłbym ani słowa odpowiedzieć a priori, gdyż odpowiedź ma być syntetyczna (analityczna bowiem objaśnia może myślenie, lecz nie daje wcale rozszerzonego poznania o tem, na czem to myślenie polega co do możliwości swojej). Atoli do każdego syntetycznego rozwiązania wymaga się oglądu, który w tak ogólnem zagadnieniu zupełnie odrzucono. Podobnież nikt nie zdoła odpowiedzieć na pytanie w takiej jego ogólności: jaką powinna być rzecz, która może się poruszać? Wtedy bowiem nie jest dana nieprzenikliwa rozciągłość (materya). Otóż lubo nie znam wprawdzie ogólnie żadnej odpowiedzi na owo pytanie; zdaje mi się jednak, że w poszczególnym wypadku, w zdaniu, wyrażającem samowiedzę: Ja myślę, dać ją mogę. To Ja bowiem jest pierwszym podmiotem, t. j. substancyą, jest pojedyncze i t. d. Ale wtedy musiałyby to być same zdania doświadczalne, któreby przecież bez prawidła ogólnego, wyznaczającego warunki możliwości myślenia wogóle i a priori, nie mogły zawierać w sobie takich orzeczeń (nie będących empirycznemi). Tym sposobem moje tak pokaźne początkowo zapatrywanie, że mogę wydać sąd o przyrodzie myślącego jestestwa i to z samych jeno pojęć, staje się podejrzanem, chociaż jeszcze nie wykryłem w niem błędu.

Dalsze atoli badanie pochodzenia tych właściwości, które sobie przyznaję, jako myślącemu jestestwu wogóle, może błąd ten wykryć. Są one poprostu tylko czystemi kategoryami, przy pomocy których nigdy pomyśleć nie mogę jakiegoś określonego przedmiotu, lecz tylko jedność wyobrażeń, by jakiś ich przedmiot określić. Bez jakiegoś oglądu, będącego podstawą, sama jeno kategorya nie może mi dostarczyć żadnego pojęcia o jakimś przedmiocie;

gdyż za pośrednictwem oglądu jeno danym zostaje przedmiot, który potem pomyślanym bywa zgodnie z kategoryą. Jeżeli jakąś rzecz uznaję za substancyę w zjawisku: to muszą mi być przedtem dane orzeczenia jej oglądu, wedle których wyróżniam czynnik trwały od zmiennego a podścielisko (rzecz samą) od tego, co jest jeno jego przypadłością. Nazywając rzecz jakąś — pojedyńczą w zjawisku, rozumiem przez to, że jej ogląd jest wprawdzie częścią zjawiska, lecz sam nie może być dzielony i t. d. Lecz jeśli coś uznałem za pojedyńcze tylko w pojęciu, a nie w zjawisku, to nie zyskałem przez to żadnego poznania co do przedmiotu, ale tylko co do mego pojęcia, jakie tworzę sobie o czemś wogóle, co nie jest podatne do żadnego oglądu właściwego. Powiadam jeno, że coś myślę całkiem pojedyńczo, gdyż rzeczywiście nie potrafię rzec nic więcej ponad to, iż jest cośkolwiek.

Otóż sama goła appercepcya (Ja) jest substancyą w pojęciu, pojedyńczą w pojęciu i t. d. i w ten sposób wszystkie owe psychologiczne twierdzenia mają bezsporną słuszność. Jednakże przez to bynajmniej nie poznajemy tego o duszy, co wiedzieć właściwie chcemy, gdyż wszystkie te orzeczenia wcale nie popłacają co do oglądu, nie mogą zatem mieć żadnych następstw, któreby się dały zastosować do przedmiotów doświadczenia; są więc zupełnie czcze. Owo bowiem pojęcie substancyi nie uczy mnie, że dusza sama dla siebie trwa dalej, ani że jest częścią oglądów zewnętrznych, która sama dzieloną być nie może i która zatem ani powstać, ani zginąć nie może wskutek jakichbądź przemian przyrody; — właściwości, wyodrębniające duszę wśród łącznego ogółu doświadczenia, i takie, któreby mogły dostarczyć wyjaśnień co do jej początku oraz stanu przyszłego. Atoli jeśli przy pomocy kategoryi tylko powiadam: dusza jest substancyą pojedyńczą: to widać wyraźnie, że tam gołe pojęcie rozsądkowe substancyi nie zawiera w sobie nic więcej prócz tego, że ma być

wyobrażona jakaś rzecz, jako podmiot sam w sobie, nie będąc nawzajem orzeczeniem jakiegoś innego; z czego nie wynika nic co do trwałości, a przymiotu pojedyńczości ta trwałość napewno nie mogłaby dołączyć; a więc nic a nic przez to nie dowiadujemy się o tem, coby zajść mogło z duszą wobec przemian świata. Gdyby zdołano nam powiedzieć, że jest ona pojedyńczą częścią materyi; tobyśmy mogli z tejże na mocy nauki, jaką o niej daje doświadczenie, wyprowadzić trwałość, a w połączeniu z pojedyńczą przyrodą, jej niezniszczalność. Ale o tem pojęcie Ja, w zasadzie psychologicznej (Ja myślę), nie powiada nam ani słowa.

Że zaś jestestwo, w nas myślące, mniema poznawać samo siebie mocą czystych kategoryj, tych mianowicie, co wyrażają bezwzględną jedność pod każdą ze swych rubryk, — pochodzi to stąd. Appercepcya jest sama podstawą możliwości kategoryj, które ze swej strony poprostu wyobrażają syntezę jeno rozmaitych szczegółów oglądu, o ile one jednoczą się w appercepcyi. Stąd samowiedza wogóle jest wyobrażeniem tego, co stanowi warunek wszelkiej jedności, a samo jest bezwarunkowem. Można tedy o myślącem Ja (duszy), stawiającem siebie jako substancyę, jako pojedyńcze, liczebnie identyczne we wszelkim czasie, i jako współzależnik wszelkiego istnienia, z którego wszelkie inne istnienie musi być wywnioskowane, powiedzieć, że ono nie tyle poznaje samo siebie mocą kategoryj, ile raczej poznaje kategorye, a przez nie wszystkie przedmioty, w bezwzględnej jedności appercepcyi, a więc mocą samego siebie. Otóż jasnem jest chyba bardzo, że ja tego, co muszę zgóry przypuszczać, aby wogóle poznać jakiś przedmiot, nie mogę poznać samego jako przedmiotu, i że jaźń określająca (myślenie) tak się od jaźni określanej (myślącego podmiotu) różni jak poznanie od przedmiotu.† Mimo to niema nic naturalniejszego

† [Toż samo wyraził Kant jaśniej w drugiem wydaniu Krytyki. Zob. str. 345 niniejszej książki].

i bardziej zwodniczego nad tę złudę, żeby jedność w syntezie myśli poczytać za spostrzeżoną jedność w podmiocie tych myśli. Możnaby ją nazwać mrzonką[20] upostaciowanej świadomości *(subreptio apperceptionis substantiatae)*.

Jeżeli się zechce logicznie ochrzcić paralogizm w dyalektycznych wnioskach rozumowych czystej nauki o duszy, o ile mimo to mają one słuszne przesłanki, to może on uchodzić za *sophisma figurae dictionis*,[53] w którym przesłanka większa użytkuje z kategoryi co do jej warunku, w sposób transcendentalny tylko; przesłanka zaś mniejsza i wynik co do duszy, podciągnięte pod ten warunek, robi z tejże kategoryi użytek empiryczny. I tak np. pojęcie substancyi w paralogizmie substancyalności jest czystem umysłowem pojęciem, które bez warunku oglądu zmysłowego ma zastosowanie jeno transcendentalne, t. j. nie ma żadnego zgoła. Ale w przesłance mniejszej toż samo pojęcie rozciągnięto na przedmiot wszelkiego wewnętrznego doświadczenia, nie ustaliwszy przecie wprzódy i nie wziąwszy za podstawę — warunku zastosowania go *in concreto*, mianowicie jego trwałości; a tym sposobem zrobiono z niego użytek empiryczny, lubo tutaj niedopuszczalny.

Ażeby wreszcie okazać systematyczny związek wszystkich dyalektycznych zapatrywań w rozumkującej nauce o duszy, w łącznym ogóle czystego rozumu, a więc ich zupełność: trzeba zauważyć, że appercepcya przeprowadzona zostaje przez wszystkie klasy kategoryj, lecz tylko co do tych pojęć rozsądkowych, które w każdej z nich są dla innych podstawą jedni w możliwem spostrzeganiu, a zatem co do subsystencyi, realności, jedności (nie wielości) i istnienia; tylko że rozum wyobraża je tutaj wszystkie jako warunki możliwości jestestwa myślącego, które same są bezwarunkowe. Tak tedy dusza poznaje w samej sobie

1.
bezwarunkową jedność stosunku, t. j. siebie samą, nie przypadłościowo, lecz substancyalnie;

2.
bezwarunkową jedność jakości, t. j. nie jako realną całość, lecz jako pojedyńczą;*

3.
bezwarunkową jedność wobec wielkości w czasie, t. j. nie liczebnie różną w różnych czasach, lecz jako jeden i tenże sam podmiot;

4.
bezwarunkową jedność istnienia w przestrzeni, t. j. nie jako świadomość wielu rzeczy pozewnątrz niej, lecz tylko istnienie jej samej, innych zaś rzeczy, jedynie jako jej wyobrażeń.

Rozum jest władzą zasad naczelnych. Twierdzenia czystej psychologii nie zawierają w sobie empirycznych orzeczeń o duszy, lecz takie, które, jeżeli się znajdują, to mają określić przedmiot sam w sobie niezależnie od doświadczenia, a więc mocą rozumu tylko. Musiałyby się więc słusznie opierać na zasadach naczelnych i ogólnych pojęciach o myślących jestestwach *[Naturen]* wogóle. Zamiast tego widzimy, że poszczególne wyobrażenie: Ja jestem—rządzi niemi wszystkiemi; i dlatego właśnie, że wyraża (w sposób nieokreślony) czystą formułę wszelkiego mego doświadczenia, zapowiada się jako zdanie ogólne, popłacające co do wszystkich myślących jestestw, a że mimo to jest poszczególnem w całej pełni, nabiera pozoru bezwzględnej jedności warunków myślenia wogóle i przez to rozciąga się dalej, niżby starczyć zdołało możliwe doświadczenie.

---

* Jak tu znowuż pojedyńczość odpowiada kategoryi realności, nie mogę jeszcze teraz wykazać; ale przedstawię to w następnym oddziale, przy sposobności innego rozumowego użytkowania z tegoż samego pojęcia.

OBJAŚNIENIA.

1) str. 1. Franciszek Bakon (Bacon) ur. 1561 zm. 1626, twórca empirystycznego kierunku w filozofii czasów nowszych, zamierzył w wielkiem dziele, któremu dał tytuł „Instauratio magna“ (Wielka Odnowa) r. 1623, rozwinąć plan zreformowania wszystkich nauk zarówno co do ich zakresu jak i co do metody. Opracować jednak zdołał właściwie dwie tylko części: „De dignitate et augmentis scientiarum“ (O godności i pomnożeniu nauk) i „Novum Organon“ (Nowa logika—u nas opracowana przez Michała Wiszniewskiego p. t. „Bakona Metoda tłomaczenia natury,“ Kraków 1834, drugie wyd. 1876, Warszawa.)

2) str. 10. Ksiądz J. Terrasson (1670 † 1750) jest między innemi autorem dzieła p. t. „La philosophie applicable à tous les objets de l'esprit et de la raison,“ które na język nasz przełożył Ks. *Andrzej Bromirski* i wydał r. 1762 p. n. „Filozofia obyczajów i rozumu, do wszystkich rzeczy, które pod rozum ludzki podpadają, w wybornych uwagach służąca“ (Zob. H. Struve: „Wstęp krytyczny do filozofii,“ wyd. 3-e, 1903 str. 20).

3) str. 15. Dyogenes, rodem z Laerty w Cylicyi, żył najprawdopodobniej w drugiej połowie III wieku ery naszej i jest autorem bogatego zbioru wiadomości o życiu i poglądach filozofów greckich: περὶ βίων, δογμάτων καὶ ἀποφθεγμάτων τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων. Najnowsze wydanie z przekładem łacińskim ogłosił Ed. Cobet 1856: „De vitis, dogmatis et apophthegmatibus clarorum philosophorum libri X.“ Napomknięty przez Kanta ustęp znajduje się tu w ks. I, 24 i n.: powiedziano tu, że twierdzenie, iż kąt w półkolu jest prosty, jedni przypisywali Talesowi, drudzy Pitagorasowi. Zob. F. Ueberweg: „Grundriss der Geschichte der Philosophie,“ I, § 11.—Winienem tu zaznaczyć wogóle, że objaśnienia, tyczące się dziejów filozofii, czerpię głównie z tego wybornego źródła.

4) str. 16. Galileo Galilei (1564 † 1642) ogłosił prawa spadania ciał w r. 1602.—Jan Torricelli (1608 † 1647), uczeń Galileusza, był wynalazcą barometru r. 1643.—Jerzy Ernest Stahl (1660 † 1734), prócz teoryi flogistonu, podał między innemi opisy swoich badań chemicznych nad wapnem metalicznem w dziele: „Experimenta et observationes chemicae“ (1731).

5) str. 18. Zupełnie nowem takiego stanowiska względem przedmiotów nazwać nie można. Już w V-ym wieku przed Chr. uczył Protagoras: πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν (=„Człowiek jest miarą wszystkich rzeczy, istniejących, jako istnieją, nieistniejących, jako nie istnieją; u Dyogenesa Laercyusza, ks. IX, 51). Ponieważ Kant lubił zestawiać się z Kopernikiem, można powiedzieć, iż Protagoras i jego zwolennicy byli dla niego tem, czem Niketas i Filolaos dla naszego astronoma.

6) str. 22. Jestto zapowiedź zużytkowania idei Boga, wolności i nieśmiertelności w „Krytyce praktycznego rozumu," korzystającej z owego swobodnego pola, jakie rozum teoretyczny zostawia poznaniu nadzmysłowemu, z samych czystych pojęć.

7) str. 32. Filodoksya znaczy po grecku właściwie: żądza rozgłosu; ale ponieważ wyraz δόξα służy także do określenia pospolitego mniemania w przeciwstawieniu do wiedzy umiejętnej; więc i filodoksya przybrała znaczenie zamiłowania w dowolnych kombinacyach myśli, w pustem rozprawianiu. Ładnie przeciwieństwo to uwydatnił Trentowski: „Filozofem jest badacz rzetelny, miłujący prawdę i dlatego przystępujący do jej poznania po zrzuceniu z siebie jarzma wszelkich obcych zapewnień, t j. z całą swobodą i samodzielnością; filodoksem zaś—jestto wyraz z ust Sokratesa—człowiek, co zapoznaje się z prawdą, ale li dlatego, aby nią kręcił i za jej pomocą nieprawdy dowodził" (Myślini, I, 30).

8) str. 36. Temi mężami, którzy się pierwsi przejęli nauką Kanta i których ma on zapewne na myśli w tem miejscu, byli: Jan Schultz, autor dzieła wydanego w 1784: „Erläuterungen über des Herrn prof. Kant „Kritik der reinen Vernunft"; — Ludwik Henryk Jakob, ze stanowiska Kanta krytykujący teoretyczne dowody istnienia Boga: „Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden" 1786; — Karol Krystyan Schmidt, co w r. 1786 ogłosił: „Grundriss der Kritik der reinen Vernunft nebst einem Wörterbuch zum leichteren Gebrauch der Kantischen Schriften;" — najbardziej zaś, jako zapalony apostoł nowej nauki, Karol Leonard Reinhold, co w r 1786 rozpoczął w czasopiśmie „Der Deutsche Mercur" popularny jej wykład: „Briefe über die Kantische Philosophie;" a co później w kilku dziełach dalej ją rozwijał i od zarzutów bronił.

9) str. 37. „Doświadczenie" *(Erfahrung)* jest to według Kanta „poznanie" *(Erkenntniss)* przedmiotów *(Gegenstände)*, ukazujących się nam w przestrzeni i czasie; mogą to być poznania poszczególne lub też ich zbiór cały. Poznania takie wyróżnić trzeba od prostych wrażeń zmysłowych, które wcale nie są jeszcze poznaniami i nie tworzą doświadczenia; to bowiem wówczas dopiero powstać może, gdy do wrażeń dołączymy pojęcia powszechności i konieczności, zaczerpnięte z umysłu naszego. Tego atoli zasadniczego twierdzenia, że samo doświadczenie nigdyby nam nie dało pojęcia powszechności i konieczności, Kant nigdzie nie dowodzi, uważając je zgóry za pewnik.

10) str. 38. Według Arystotelesa i scholastyków poznaniem a priori (πρότερον) jest poznanie z przyczyn *(cognitio ex causa* lub *per causas)*; a posteriori (ὕστερον)—poznanie ze skutków *(cognitio ex effectu)*; przyczem Arystoteles rozróżniał jeszcze, bacząc na czasowy stosunek przyczyny do skutku: πρότερον (ὕστερον) πρὸς ἡμᾶς (dla nas) i πρότερον (ὕστερον) τῇ φύσει (z natury). W ciągu wieku XVIII takie pojęcie zatarło się, a natomiast zaczęto apryorycznemi nazywać poznania osiągnięte za pomocą wnioskowania; aposteryorycznemi zaś poznania za pomocą spostrzeżeń zmysłowych. U Wolffa jest już takie określenie: *eruere veritatem a priori=elicere nondum cognita ex aliis cognitis ratiocinando;—eruere veritatem a posteriori= solo sensu.* Za takiem określeniem poszedł Baumgarten (zob. Objaś. 18) a za nim Kant, który ze swej strony wprowadził odróżnienie apryoryczności bezwzględnej (czystej) i względnej, odróżnienie całkiem obce pierwotnemu znaczeniu wyrażenia. A trzeba odróżnienie to mieć na pamięci, ażeby nie oskarżać Kanta o sprzeczność z samym sobą, gdy przy końcu pierwszego rozdziału Wstępu (str. 38) zdanie o przyczynowości nazywa nieczystem a priori, a w dziale drugim (str. 40) podaje go za przykład apryoryczności sądu; tam bowiem położył nacisk na pojęcie zmiany; tu na pojęcie powszechności i konieczności.

11) str. 44. Apryorycznego pochodzenia twierdzeń matematyki Kant nie dowodzi nigdzie. Matematycy tej miary co B. Riemann i H. Helmholtz uznają owszem empiryczną podstawę „pewników“ geometrycznych, chociaż wraz z Kantem przyjmują apryoryczność samych wyobrażeń przestrzeni i czasu jako umysłowo koniecznych organizacyjnych współczynników dla wszelkich empirycznych danych na polu geometryi. Zob. Ueberweg „Gesch. der Phil. der Neuzeit“ wyd. 9-te T. IV, 230 i nast. Por. też rozprawę Benno Erdmanna: „Die Axiome der Geometrie“ 1877. Z pomiędzy wielu innych zasługują na uwagę wywody Jana Stuarta Milla, który w swoim „Systemacie logiki dedukcyjnej i indukcyjnej“ poświęcił rozdział V księgi II-ej dowodzeniu (polemizując z przeciwnemi poglądami Whewella: „Philosophy of Discovery“), że pewniki geometryczne są uogólnieniami, wyprowadzonemi ze spostrzeżeń. Myśl główna jego argumentacyi mieści się w § 5, gdzie mówiąc o możności unaoczniania sobie w myśli różnych twierdzeń geometrycznych (jakby w odpowiedzi na zapatrywania Kanta, którego zresztą zgoła nie uwzględnia), powiada: „Nie bylibyśmy uprawnieni do zastępowania obserwacyi rzeczywistości przypatrywaniem się obrazowi w umyśle naszym, gdyby nas nie nauczyło długie doświadczenie, że przymioty rzeczywistości wiernie się powtarzają w obrazie; tak jak wtedy dopiero wolno nam z naukowego punktu widzenia opisywać jakieś zwierzę, któregośmy nigdy nie widzieli, według wizerunku jego zdjętego dagierotypowo [fotograficznie], gdyśmy rozległem doświadczeniem nabyli przekonania, że przypatrywanie się takiemu wizerunkowi ściśle się równoważy z obserwacyą

oryginału.“ Warto też odczytać rozumowania A Bain'a w jego „Logice“ (przekład polski 1878).

12) str 45. Różnicę między sądami analitycznemi a syntetycznemi zazwyczaj określano w sposób następny: metoda, podnosząca się przez rozczłonkowywanie danego pojęcia od rzeczy uwarunkowanej do poznania warunków a wreszcie zasad, jest analityczną; metoda zaś schodząca od zasad do poznania rzeczy uwarunkowanej, jest syntetyczną. Kant uznał za analityczny taki tylko sąd, w którym orzeczenie jest rozwinięciem jeno pojęcia, zawartego w podmiocie według prawidła scholastyków: *Quid in subiecto est implicite, in praedicato est explicite.* Ale ponieważ w podmiot można włożyć, w miarę rozwinięcia umysłu, mniej albo więcej; zatem dla jednych sąd może być w tem znaczeniu jeszcze analitycznym, kiedy dla innych musi się wydawać już syntetycznym. Zob. E. Adickes w wydaniu Kr. cz: roz. str. 45, 46. Przedmiotowego czynnika, któryby nas zmuszał do ścisłego rozróżniania sądów analitycznych od syntetycznych, dopatrzyć trudno. Dla przykładu dość będzie powołać się na fakt, że toż samo zdanie, które Kant poczytuje za analityczne (wszystkie ciała są rozciągłe), Trentowski uważa za syntetyczne. Oto jego słowa: „Mówiąc np. wszelkie ciało jest rozciągłe; wszelka myśl jest duchowej natury; każda idea jest jednym i tymże samym umysłem,—wydaję zdania *składnicze* [syntetyczne]. bo rozciągłość jest pojęciem, w którem rzeczy; duchowa natura pojęciem, w którem myśli; a umysł pojęciem, w którem idee składają się w metafizyczną jedność. Składnicze zdania, jako zdania zestroju wszystkości w jedność, i jako przeciwniki empirycznych zdań rozkładniczych, są zdaniami metafizycznemi. Kant i filozofia niemiecka, uważając zdania rozkładnicze za zdania a priori, byli zniewoleni przez loiczną awoźność [konsekwencyę] do ujrzenia w zdaniach składniczych zdań a posteriori. Stąd powstało owo sławne pytanie: *Wie sind die synthetischen Urtheile a priori möglich?* które Kant postawił na czele swej Krytyki rozumu i usiłował rozwiązać z wielką pracą, potem i mozołem. Pytanie to uległo się przez błędne pojęcie zdań rozkładniczych i składniczych. Jakkolwiek Krytyka rozumu Kantowska jest czcigodnem, pożytecznem i słusznie sławnem dziełem; opiera się przecież na oczywistem niezrozumieniu swego zadania“ (Myślini, t. II, str. 115). Zresztą sam Kant w Nauce o metodzie (str. 588 tej książki) dał przykład, jak sądy syntetyczne, mianowicie empiryczne, mogą być różne u różnych ludzi, stosownie do stopnia ich wiedzy i bystrości; jeden np. w pojęciu „złota“ może mieścić więcej znamion niż drugi, bo jeden będzie je znał lepiej, dokładniej, niż drugi.

13) str. 53. Hume w ten sposób streszcza swój wykład, dotyczący zasady przyczynowości czyli „koniecznego powiązania ze sobą“ pewnych objawów: „Każde wyobrażenie jest odbiciem jakiegoś poprzedniego wrażenia lub czucia, a gdzie nie możemy odnaleźć wrażenia, możemy być pewni, że tam niema wcale wyobrażenia. We wszystkich poszczególnych wypadkach działania ciał lub umysłów

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

14) str. 57. Organonem nazwano zbiór pism Arystotelesa, dotyczących logiki, jako n a r z ę d z i a do rozbioru i udokładnienia naszych pojęć. W jednem z tych pism (τοπικά VIII, 14) powiedział Stagiryta, że ważną jest dla osiągnięcia poznania umiejętnego pomocą (ὄργανον), byśmy umieli wyciągać wyniki ze zdań sobie przeciwnych; a w Metafizyce (IV. 3), że do badań nad bytem rzeczywistym (ὂν ᾗ ὄν) wtedy dopiero zabrać się można, gdy się zapoznało z Anali-

tyką. Te orzeczenia posłużyły uczniom Arystotelesa do nazwania jego dzieł logicznych organonem.

15) str. 58. Kanon w pierwotnem znaczeniu pion, wogóle wszystko, co służy do utrzymania rzeczy w pionowem położeniu; przenośnie służy do określenia prawidła, wzoru, zasady naczelnej i zbioru takich zasad. Stąd Epikur i jego zwolennicy Logikę nazywali Kanoniką. Trentowski przezwał Kanon czczewem, jako mieszczącym w sobie zasady, „które rozum szanować, prawo świata, które wszelka jaźń rozumna czcić musi“ (Myślini, I. 26).

16) str. 60. To zdanie Kanta o wspólnym korzeniu zmysłowości i rozumu posłużyło później do wytworzenia filozofii monistycznej, mianowicie Schellingowego Identitäts-system. Widnieje też ono u Hip. Taine'a w dziele: De l'Intelligence (1871), gdzie między innemi czytamy: „Przyroda więc ma dwa oblicza, a wypadki kolejne i równoczesne, stanowiące ją, można pojąć i poznać dwoma sposobami: z wnętrza i same w sobie, oraz zzewnątrz i za pośrednictwem wrażenia, jakie wywierają na zmysły nasze. Dwa oblicza są równoległe, i wszelka linia przecinająca jedno przecina też drugie na tej samej wysokości. Widziana z jednej strony, przyroda za pierwiastki swoje ma wypadki, które możemy poznać tylko w stanie najwyższej złożoności, a które w stanie tym zowiemy wrażeniami. Widziana z drugiej strony, za pierwiastki swoje ma ona wypadki, które jasno pojmujemy jedynie w stanie najwyższej prostoty, a które w stanie tym zowiemy ruchami drobinowemi. Z pierwszego punktu widzenia jest ona drabiną wypadków umysłowych, kolejnych i równoczesnych, których złożoność maleje, w miarę tego jak się schodzi ze szczytu nam świadomego, by zstąpić aż do podstawy, o której nie mamy już świadomości. Z drugiego punktu widzenia, jest ona drabiną wypadków fizycznych, kolejnych i równoczesnych, których złożoność wzrasta w miarę tego, jak się wychodzi od podstawy, pojmowanej przez nas jasno, by wedrzeć się aż na szczyt, o którym nie mamy zgoła wyobrażenia dokładnego. Każdy szczebel złożoności z jednej strony drabiny wykazuje z drugiej strony również szczebel złożoności. Z obu stron, u podstawy drabiny wypadki są nieskończonościowe: we wrażeniach, których rozbiór można posunąć nieco dalej, t. j. we wrażeniach słuchu i wzroku, widać, że jak wypadek umysłowy tak i wypadek fizyczny przechodzi w czasie bardzo krótkim przez szereg szczebli ściśle nieskończony. Z jednej strony i z drugiej, od podstawy do szczytu, odpowiedniość jest zupełna. Zdanie po zdaniu, słowo w słowo, wypadek fizyczny, tak jak go sobie wyobrażamy, jest przekładem wypadku moralnego“ (La nature a deux faces, et les événements successifs et simultanés qui la constituent peuvent être conçus et connus de deux façons, par le dedans et en eux-mêmes, par le dehors et l'impression qu'ils produisent sur nos sens. Les deux faces sont parallèles et toute ligne qui coupe l'une coupe l'autre à la même hauteur. Vue d'un côté, la nature a pour éléments des événements que nous ne

pouvons connaître qu'à l'état de complication suprême, et qu'en cet état nous nommons sensations. Vue de l'autre côté, elle a pour éléments des événements que nous ne concevons clairement qu'à l'état de simplicité extrême, et qu'en cet état nous nommons mouvements moléculaires. Au premier point de vue, elle est une échelle d'événements moraux, successifs et simultanés, dont la complication va décroissant, si l'on part du sommet dont nous avons conscience, pour descendre jusqu'à la base dont nous n'avons pas conscience. Au second point de vue, elle est une échelle d'événements physiques, successifs et simultanés, dont la complication va croissant, si l'on part de la base que nous concevons clairement pour aller jusqu'au sommet dont nous n'avons aucune idée précise. Tout degré de complication d'un côté de l'échelle indique de l'autre côté un degré de complication égal. Des deux côtés, à la base de l'échelle, les événements sont infinitésimaux; on a vu dans les sensations dont on peut pousser un peu loin l'analyse, celles de l'ouïe et de la vue, que l'événement moral comme l'événement physique passe dans un temps très-court par une série rigoureusement infinie de degrés. D'un côté à l'autre, depuis la base jusqu'au sommet, la correspondance est parfaite. Phrase à phrase, mot à mot, l'événement physique, tel que nous nous le représentons, traduit l'événement moral (I, 365—7). Jest to rodzaj międzywierszowego (interlinéal) przekładu z jednego języka na drugi.

17) str. 63. Że „przedmioty“ (*Gegenstände*) na nas działają (*uns afficiren*), że są nam *dane* (*uns gegeben*)—wyrażenia takie i tym podobne, nadzwyczaj często napotykane w całej Estetyce transcendentalnej, a i później nieraz jeszcze wracające, nie mogą razić nikogo, kto przywykł do najbardziej rozpowszechnionego poglądu o stosunku umysłu naszego do zjawisk zewnętrznych. Ale razić musiały tych wszystkich, co pamiętali, że Kant zjawiska, więc i przedmioty w nich ukazujące się, uważał za nasze tylko wyobrażenia, które dlatego jeno nazywają się zewnętrznemi, że je przypisujemy zmysłom zewnętrznym, choć nie potrafimy wytłomaczyć, czemu to, co w nas tylko właściwie się dzieje, uważamy za coś będącego pozewnątrz nas. Jak pogodzić te dwa przeciwne zapatrywania, biedzono się nad tem od czasu wyjścia „Krytyki“ po dziś dzień. H. Vaihinger w swoim Komentarzu do dzieła Kanta zebrał na 20 stronicach bitego druku (II, 35—55) różne w tym względzie opinie badaczów od końca XVIII w. po r. 1892 i nie doszedł do jakiegoś stanowczego wyniku, bo taki jest chyba wręcz niemożliwy. Kant pomimo kilkakrotnych usiłowań (nawet jeszcze w przedmowie do 2-go wydania „Krytyki“), nie potrafił jasno i wyraźnie przeprowadzić dowodu, że jego teorya transcendentalnego idealizmu w niczem nie narusza pospolitej wiary w istnienie rzeczy zewnętrznych, którą i on sam wyznawał. Nie tylko jednak rzeczy zewnętrzne w zwykłem empirycznem znaczeniu, lecz i rzeczy w sobie, przedmioty transcendentne, nie mogą być poczytywane za przyczynę wrażeń i wyobrażeń naszych, jeśli się bę-

dzie ściśle trzymało teoryi Kanta, bo te transcendentne przedmioty nie mogą podlegać kategoryom, a więc też i kategoryi przyczynowości, gdyż te popłacają jedynie w świecie zjawisk, t. j. ściśle mówiąc, tylko w świecie wyobrażeń naszych.—Jeśli pominiemy różnicę stanowisk filozoficznych, to będzie można upatrzyć pewne podobieństwo pomiędzy wyobrażeniem naszego umysłu, które jednak jest nam „dane," bo pochodzi od przedmiotów na nas działających, z głośnem orzeczeniem H. Taine'a, że wśród różnych widzeń, zapełniających nasz umysł, są niektóre zgodne z rzeczywistością zewnętrzną, że zatem wrażenie jest „une hallucination *vraie*."

18) str. 64. Aleksander Bogumił Baumgarten (1714 † 1762), filozof ze szkoły Wolffa, pierwszy wprowadził nazwę Estetyki (Aesthetica, 1750—58) na oznaczenie umiejętności zajmującej się pięknem, które określił jako zmysłowo oglądaną i unaocznioną doskonałość. Przymiotnik grecki αἰσθητικός oznaczał: wrażliwy, czujący; lub też dostrzegalny i w tem drugiem znaczeniu=αἰσθητός. Przeciwieństwo αἰσθητά i νοητά jest przeciwieństwem między zmysłowemi wrażeniami a pojęciami, wytworzonemi przez umysł—Propozycya Kanta nie przyjęła się. Estetyką najprzód w Niemczech, a potem i w całym ukształconym świecie zwano tylko naukę o pięknie. Sam zresztą Kant w Krytyce Rozwagi (Kritik der Urtheilskraft) niejednokrotnie nazywał sądy o pięknie sądami estetycznemi.

19) str. 65. Pojęcie (Begriff) u Kanta ma dwojakie znaczenie, raz właściwe, czysto logiczne, jako uogólnienie wyobrażeń, drugi raz szersze, jako wyobrażenie poszczególne czyli ogląd (*Anschauung*). W napisie tedy § 2 należy pojęcie brać w tem szerszem znaczeniu, a wtedy nie będzie bardzo raziło końcowe zdanie, że przestrzeń zgoła nie jest pojęciem—oczywiście w ścisłem znaczeniu. Uwagę tę zastosować też trzeba do kilku innych podobnych miejsc w „Krytyce czystego rozumu."

20) str. 78, 486. 634, 747. Co do pojęć, oznaczonych wyrazami: *subsistirend*, *inhärirend*, trzeba zajrzeć do rozbioru pierwszej „analogii doświadczenia," (str. 204 niniejszego przekładu).—*Subreptio* znaczy dosłownie: wpełznięcie, wciśnięcie się (Erschleichung).—W logice: *vitium subreptionis* jest to jedna z form mylników (fałszywych wniosków). Trentowski nazwał ją „wychopniem" i tak opisał: „Wychopień podaje nam coś takiego, co wymyśliliśmy sami swym umem [t. j. fantazyą] lub umysłem apriorycznym [= *Vernunft* Kanta], za rzeczywistość: czystą podmiotowość za przedmiotowość; ideał lub ideę za rzecz samą; a więc niekonieczność za konieczność; jest to chleb niedopieczony myślenia, który przedwcześnie wydobywamy z pieca głowy naszej; jest to głowy naszej chimera, roszcząca prawo do imienia prawdy i ani marząca, iż jest wychopioną mylną myślą;—u poetów natrafiasz tyle wychopni, ile piękności!" (Myślini II, 418, 419). Nie mogłem zatrzymać „wychopnia," bo jest równie dla ogółu niezrozumiały jak „subreptio;" wziąłem więc jego synonim: „mrzon-

kę," wyrażającą właśnie to, co, nie etymologicznie wprawdzie, lecz pojęciowo, mieści się w wyrazie „subreptio." O tej „mrzonce" mówi Kant obszerniej w Dyalektyce czystego rozumu. Dodać wreszcie trzeba, że „subreptio" nazywa się także w logikach: *fallacia falsi medii*, oraz *quaternio terminorum*, t. j. wprowadzeniem 4 „wyrazów" w syllogizmie zamiast trzech (ob. objaś. 47), oznaczanych w logice literami *S* (subiectum in conclusione), *P* (praedicatum in conclusione), *M* (medius terminus). Ponieważ wyrażenie quaternio terminorum powtórzy się jeszcze w obj. 49, może nie będzie zbytecznem dokładniejsze opisanie tego błędu rozumowania słowami ścisłemi, wziętemi z „Nowego wykładu logiki" J. Kremera (str. 158): „Gdyby premisy [przesłanki] zamykały w sobie cztery pojęcia, wtedy obejmowałyby dwa pojęcia średnie, dwa *M*; a wtedy pojęcie *P* odnosiłoby się do jednego *M*, a pojęcie *S* odnosiłoby się do drugiego *M*, więc do innego *M*; a tym sposobem nie zachodziłby związek ani stosunek między *S* i *P*. W takim razie każdy z tych sądów wyrażałby osobną, samoistną całość. Z tego też powodu niektórzy logicy wyrażają to niniejsze prawidło [wniosek ma obejmować w sobie trzy pojęcia t. j. wyrazy główne] w tej formie że oba sądy zasadnicze nie powinny być dwoma ogólnemi, odrębnemi, samoistnemi sądami.... *Quaternio terminorum* najczęściej wtedy wkrada się do wniosku, gdy jeden i ten sam wyraz bierzemy w dwojakiem znaczeniu."

21) str. 89. Ażeby ustęp ten cały należycie zrozumieć, trzeba odczytać, co Kant o tem samem mówi w transcendentalnym Wywodzie kategoryj (§§ 15, 16. str. 133 i nast. obecnej książki), mianowicie zaś w pierwszem jego obrobieniu (I dodatek w tem wydaniu). Myśl zasadnicza tkwi w twierdzeniu, że jedność, jaką odnajdujemy w przyrodzie, jest całkowicie dziełem umysłu naszego w skutek właściwych mu kategoryj.

22) str. 90. Galileusz, spostrzegłszy pierwszy raz przez swoją skromną lunetę postać osobliwą Saturna, pisał 13 listop. 1610 do posła toskańskiego Juliana de' Medici, że ta planeta ukazywała mu się w takim kształcie, jakby po obu jej stronach były mniejsze kule, „niejako dwaj służący, co podpierają starego pana." Następnie Galileusz widział Saturna w postaci eliptycznej i sądził, że poprzednie jego obserwacye były złudzeniem. Potem obserwowali tęż planetę w XVII w. Fontana, Gassendi, Heweliusz i in. i każdy z nich już to spostrzegał owe osobliwe obłąkowate nasady, które u Kanta nazywają się Henkel, już to brak ich czasowy. Dopiero Huygens 1655, dzięki swoim doskonalszym narzędziom optycznym, rozstrzygnął zagadkę i doszedł do wniosku, że Saturn otoczony jest pierścieniem swobodnym, oraz że rozmaite zmiany jego postaci (obserwowane przez poprzedników) wyjaśnić można rozmaitemi, zmieniającemi się w czasie, położeniami ziemi i słońca względem płaszczyzny pierścienia (S. Dickstein w liście do tłomacza, 13 lut. 1903. Zob. także art. S. Kramsztyka p. t. „Pierścień Saturna" w „Bibl. Warsz." 1903, t. I, 299—316).

23) str. 95. Katartykon, od słowa grec. καθαίρω=czyszczę; w pierwotnem znaczeniu służył do określenia lekarstw przeczyszczających; w przenośnem do określenia oczyszczającego wpływu muzyki, śpiewu, poezyi (słynna Katharsis Arystotelesa co do wpływu tragedyi na umysły). I logikę także uznano za środek oczyszczający umysł nasz z pojęć nieścisłych, niejasnych. Trentowski Katartykon przezwał też czyscem, jednoczącym w sobie Kanon (czczewo) i Organon (członiec), a przez wywołanie walki między przeciwnemi sobie pojęciami, czyszczącym je. „Jak ogień złota, tak czyściec ten jest prawdziwości myślenia próbą;—on wiedzie do sprawdzianu poznania“ (Myślini, I, 30).

24) str. 98. Dyallela (διάλληλος τρόπος) znaczy tyle co kołowanie w dowodzeniu, circulus in probando. Trentowski nazwał ją błażkiem i tak określił: „Wszędzie tam rodzi się nieloiczne kółko, czyli błażek, gdzie dowodzimy rzeczy naszej tem, co było właśnie do dowiedzenia; gdzie ogólnikiem robimy będący celem wyniknik, wyraziwszy go inaczej, gdzie np. *m* opieramy na *r*, a znowu *r* na *m*, czyli, jak mówią, gdzie cygan daje świadectwo żydowi a żyd cyganowi. Nieraz największy filozof może się zaplątać w błażek, rozwijając całokształt swej nauki. Grecy mianowali go diallele i uważali za głównego sprawcę Dyalektyki“ (Myślini, II, 423, 424).

25) str 101. Topika (od τόπος=miejsce) jest to nazwa przyjęta przez Greków w retoryce i logice na oznaczenie zbioru twierdzeń ogólnych, któremi się w rozumowaniu posługujemy. Jedna z części „Organonu“ Arystotelesa nosi też napis τοπικά, a traktuje o wnioskach dyalektycznych, jakie się zwykle tworzą przy dysputach na podstawie przyjętych przesłanek (ἔνδοξα). Por. co o tem mówi Kant w „Uwadze do amfibolii pojęć refleksyjnych“ str. 270 i nast. obecnej książki.

26) str. 115. Kategoryce (κατηγορία=oskarżenie na podstawie jakichś dowodów), stanowiące treść oddzielnego pisma, przyznawanego Arystotelesowi, są-to zasadnicze formy orzeczeń o bycie. Jest ich dziesięć; podaję ich nazwy greckie wraz ze średniowiecznem tłomaczeniem łacińskiem, oraz przykładami, jakiemi je objaśniano: 1) οὐσία albo τί ἐστι (*substantia* albo *quidditas*, istota), np. człowiek, koń; 2) ποσόν (*quantum*, ilość) np. dwa, trzy łokcie długi; 3) ποιόν (*quale*, jakość) np. biały, gramatyczny; 4) πρός τι (*relatio*, stosunek) np. podwójny, połowiczny, większy; 5) πού (*ubi*, miejsce) np. w Liceum, na rynku; 6) ποτέ (*quando*, czas) np. wczoraj, zeszłego roku; 7) κεῖσθαι (*situm esse*, położenie) np. leży, siedzi; 8) ἔχειν (*habere*, posiadanie) np. jest obuty, uzbrojony; 9) ποιεῖν (*facere*, czynność) np. kraje, pali; 10) πάσχειν (*pati*, bierność) np. jest krajany, palony. Później odrzucił Arystoteles dwie z tych kategoryj t. j. κεῖσθαι i ἔχειν. W Analityce drugiej przeciwsta-

wił kategoryi pierwszej t. j. οὐσία wszystkie inne jako συμβεβηκότα (*accidentia*, przypadłości); lecz wyróżnił συμβεβηκὸς καθ' αὑτό (*subsistentia*, np. że w trójkącie suma trzech kątów równa się dwu prostym) od συμβεβηκός w zwykłem znaczeniu jako czegoś przypadkowego (*inhaerentia*, np. że coś jest białe, krzywe i t. p.).— Wspomniane przez Kanta pięć późniejszych kategoryj są to właściwie tak zwane *praedicabilia* (κατηγορούμενα), określające stosunek orzeczenia do podmiotu w danym wypadku. Są to: γένος (*genus*, rodzaj), εἶδος (*species*, gatunek), διαφορά (*differentia*, różnica), ἴδιον (*proprium*, właściwość), συμβεβηκός (*accidens*, przypadłość). Pojęcia: *prius* (= wprzód), *simul* (= równocześnie) są odmiankami tylko kategoryi czasu (= *quando*). Gruntownie „O kategoryach Arystotelesa“ pisał u nas ks. F. Gabryl (Krak. 1897).

27) str. 150. Ten zawiły wykład Kanta o zmyśle wewnętrznym (§ 24, 25) streszcza E. Adickes w sposób następny: „Chodzi tu o przeprowadzenie myśli, iż jak w świecie zewnętrznym tak i w naszem życiu wewnętrznem nigdy nie możemy poznać rzeczy samej w sobie. Trzeba więc wyróżniać jaźń jako rzecz samą w sobie od jaźni jako zjawiska, czystą appercepcyę od empirycznej czyli od zmysłu wewnętrznego. Czysta appercepcya (czysta samowiedza) mówi mi tylko, że jestem i to jako jestestwo samorzutne jako umysłowość (więc rzecz sama w sobie), ale nie powiada, jaka jest moja właściwość. Ażeby się o tej właściwości czegoś dowiedzieć, potrzebne są, prócz kategoryj, oglądy także. A ponieważ nie mamy oglądów umysłowych, skazani więc jesteśmy tylko na zmysłowe, jakich nam dostarcza zmysł wewnętrzny w formie czasu. Rozmaite szczegóły tego zmysłu łączą rozsądek i wyobraźnia za pomocą kategoryj i w ten sposób nań działają. A zatem jak nie poznajemy rzeczy zewnętrznych, jakiemi są same w sobie, lecz tylko jak na nas działają; tak również poznajemy i siebie samych tylko tak, jak sami na siebie działamy (jakie wrażenia od siebie samych odbieramy). Dwie tedy rzeczy przeszkadzają nam poznać siebie jako rzecz samą w sobie: najprzód forma naszego zmysłowego oglądania siebie, a potem forma naszego poznania rozsądkowego. Pierwsza forma czyni każde poznanie zmysłowem, więc pozwala nam na zmysłowe jeno poznanie siebie samych jako zjawiska; druga forma zaś nie pozwala nam pochwycić naszego poznającego podmiotu (rzeczy samej w sobie) niezależnie od jego form poznawczych, więc niezależnie od aktu poznawania. Tej jednak drugiej przeszkody Kant nie uwydatnia należycie; stanowi ona tylko podstawę tej myśli, że sami działamy na siebie (*dass wir uns selbst afficiren*).“

28) str. 150. To trzy linie proste, wzajemnie do siebie prostopadłe, to układ prostokątny osi w przestrzeni, jak np. trzech krawędzi: podłogi i dwu ścian pokoju, schodzących się w jednem miejscu (Objaśnienie S. Dicksteina w liście do tłomacza 11 marca 1903).

29) str. 159. Epigenoza (=powstanie, zrodzenie się późniejsze) służy tu do oznaczenia szeregu pojęć pochodzących z pewnego źródła (z czystego rozumu), a więc oczywiście późniejszych od niego w czasie i jemu byt zawdzięczających.

30) str. 159. Systemat preformacyjny (*Präformationssystem*) jest tylko odcieniem w teoryi Leibniza o harmonii przedustawnej (*consentement préétabli. harmonia praestabilita*), mianowicie: ład we wszechświecie jest zgóry ukształtowany (*har. praeformata*), o ile tkwi w przyrodzie rzeczy; jest zaś przedustawny (*h. praestabilita*), o ile wola boska jest pierwszą twórczą przyczyną.

31) str. 163. *Secunda Petri* jest to nazwa wzięta z opowiedzianego w Ewangeliach zapomnienia się ucznia Chrystusowego, Piotra, który wobec sług Kaifasza zaparł się mistrza potrzykroć i dopiero gdy kur zapiał. przypomiał sobie przepowiednię Jezusa i gorzko zapłakał (Mat. XXVI, 69—75). W tej „sekundzie" dopiero przyszła mu rozwaga, stłumiona poprzednio przez obawę, a rozbudzona potem przypomnieniem sobie przepowiedni mistrza

32) str. 164. Doktryna (od *docere* = nauczać) oznacza tu naukę stosowaną, zawierającą prawidła użycia pewnych wiadomości, pewnych zasad w poszczególnych wypadkach czy to w rozwinięciu myśli czy też w życiu praktycznem. W dalszym ciągu będę ten wyraz wprost przez wyraz „nauka" przekładał, rozumiejąc przez nią zawsze naukę stosowaną; gdyż dla teoretycznej zachowuję wyraz „umiejętność" (*die Wissenschaft*).

33) str. 166. *Schemat* (σχῆμα=kształt, postawa, a w przenośnem znaczeniu figura retoryczna lub gramatyczna np. wyrzutnia, zamiennia i t. p.), jako wyraz techniczny filozofii transcendentalnej został wprowadzony przez Kanta. Objasnienie jego znajdzie czytelnik w samym tekście. U nas Trentowski schemata, jako jeden z przejawów metafizycznej jedni, nazwał łęczami (Myślini, II, 443), tak je objaśniając: „Łęcz jest układem rzeczy wedle jakiego a priori wymyślonego wzorca. Ołęcz, schematismus, jest ciągłem i monotonnem samych łęczów następstwem. Łęcz i ołęcz otrzymują nazwę swą stąd, że łączą wszystko w spekulacyjną jedność, że sadowią naszego ducha na łęku dowolnej jakiej idei."

34) str. 168. „Kant nazywa wszystkie nasze pojęcia zmysłowemi, dlatego że przedmiotową realność osiągają jedynie tylko przez odnoszenie się do oglądów zmysłowych (w przeciwstawieniu do umysłowych). Czyste zmysłowe pojęcia pochodzą od czystych oglądów (przestrzeni i czasu)." (Objaśnienie Adickesa w wydaniu „Kryt. czys. rozumu" str. 175).

35) str. 170. „Prosty fakt uznania (stwierdzenia) realności Kant przyjmuje jako dowolny; przynajmniej może być dowolnym, przypuszczalnym. Narzuca mi się coś jako fakt realny czy to w świadomości samej w sobie, czy to jako coś działającego na świadomość. Skąd pochodzi to uznanie faktu realności, tego Kant tu nie bada, lecz chce tylko stwierdzić, że skoro przyjmiemy coś realnego, to za-

wsze coś z niego wynika; i widzi w tem właśnie ogólny schemat przyczynowości. Czy samo uznanie czegoś realnego już się opiera na przyczynowości, to może być kwestyą; bo realność może się bezpośrednio narzucać, a dopiero gdy ją uznajemy, postulujemy (*setzen*), zaczyna się działanie kategoryi przyczynowości. W samej rzeczy bez uznania czegoś istniejącego przyczynowość nie miałaby przedmiotu, do któregoby się odnosiła. Prawda, że uznanie realności jako realności już jest faktycznie objawem wnioskowania z wrażenia podmiotowego o rzeczywistości czegoś, wywołującego to wrażenie, a więc opiera się już na przyczynowości, jako r e a l n y m związku między zjawiskami;—lecz Kant pozostaje i tutaj w zakresie subjektywizmu.“ (Objaśnienie prof. H. Struvego w liście do tłomacza z 27 marca 1903 r.)

36) str. 179. R a p s o d y a (ραψῳδία) znaczyła u Greków wygłaszanie p o s z c z e g ó l n y c h pieśni, mianowicie z Iliady i Odysei. Stąd przenośnie używa się na oznaczenie urywkowego. nie-systematycznego wykładu. Trentowski nazwał ją (Myślini, II. 443) w tem znaczeniu „siczą“ pojęć (przez alluzyą do Siczy zaporoskiej). Od tego wyrazu pochodzą oczywiście używane później przez Kanta formy: rapsodyczny, rapsodycznie.

37) str. 184. Ażeby czytelnik nie mozolił się naprózno, winien pamiętać, że kategorya „ilości“ zawiera w sobie zarówno pojęcia liczbowe jak i przestrzenne, a więc i „wielkości.“ Kant na jedno i drugie używa najczęściej wyrazu *Grösse*, jako ogólniejszego. Trzeba też uważać, że raz się mówi o szczegółach określonych (*quanta*), drugi raz o pojęciu ogólnem (*quantitas*). W liczbowem rozumieniu nazwałem *quantum*, idąc za Trentowskim, „ilostką“ (na podobieństwo wyrazów: jednostka, całostka); ale w znaczeniu przestrzennem nie mogłem się zdecydować na „wielkostkę,“ ani na „lik“ użyty przez Józefa Kremera, bo wyraz ten już prawie tylko w zwrocie: „bez liku“ jest zrozumiały;—i musiałem uciec się do wyrażeń złożonych. gdzie przeciwstawienie *quantum* i *quantitas* było nieodzowne.—Wyrazów i n t e n s y w n y i e k s t e n s y w n y nie spolszczyłem na wzór Trentowskiego: r o z p i ę t y i n a p i ę t y.

38) str. 186. Kant ma tu niewątpliwie na myśli taki np. pewnik:

1. $a = b$
$a + c = b + c$

2. $a = b$
$a - c = b - c$

Dlatego też użył w połączeniu zdań wyrazu *oder*, bo wystawiał sobie jeden wypadek lub też drugi. (Objaśnienie S. Dicksteina w liście do tłomacza).

39) str. 189. πρόληψις według E p i k u r a jestto ogólny obraz pamięciowy, trwający w nas, jestto przypominanie sobie wielu jednorodnych spostrzeżeń przedmiotu: καθολικὴ νόησις, μνήμη τοῦ πολλάκις ἔξοθεν φανέντος, jak podaje Dyogenes Laercyusz w ks. X, 33. Wyobrażenie to powstaje w nas wówczas mianowicie, gdy używamy wyrazu, którym oznacza się dany przedmiot.

40) str. 230. W całym tym ustępie Kant bierze wyrazy: „möglich," „Möglichkeit" w trojakiem znaczeniu: 1-o według określenia zawartego w pierwszym wymagalniku; 2-o jako równoznaczne z wyrażeniem: „realny przedmiotowo, transcendentalna prawda;" 3-o jako najogólniejsze przeciwstawienie rzeczywistości bez wglądania w jakiebądź warunki. Możnaby próbować wyróżnienia za pomocą: możliwy i możebny; ale małoby się to przyczyniło do jasności wykładu. Poprzestać więc postanowiłem na tem tylko ostrzeżeniu, które zawdzięczam E. Adickesowi.

41) str. 251. *Phaenomena* i *Noumena* (φαινόμενα καὶ νοούμενα) początkowo zastępowały tylko dawniejsze wyrażenia: αἰσθητὰ καὶ νοητά, lecz niebawem przybrały znaczenie odmienne, jako przeciwstawienie rzeczy widzialnych (zmysłami dostrzegalnych) i niewidzialnych (myślą tylko ogarnąć się dających, bo przez nią tylko właściwie wytworzonych). Do tego odnosi się protest Kanta, pomieszczony pod koniec tego rozdziału.—Nawiasem dodać winienem, że *no-umena* trzeba wymawiać tak, jak się pisze ten wyraz, zwłaszcza że fałszywe wymawianie *numena* poprowadziło już (nawet rozważnych skądinąd pisarzów) do jeszcze fałszywszego zestawienia go z łacińskiem *numen*=bóstwo.

42) str. 270. Amfibolia (ἀμφιβολία) znaczy pierwotnie: przykre położenie, kłopot, następnie: dwuznaczność. Jako wyraz techniczny służył u Arystotelesa do określenia jednego z sofizmatów wyrazowych (ἔλεγχοι παρὰ τὴν λέξιν) polegającego na tem, że w sylogizmie korzystamy z przemiany podobnych do siebie form wyrazu, znaczących co innego. Kant tę przemianę przeniósł na pole treści, wykazując, że wyliczone przezeń pary pojęć innego nabierają znaczenia, gdy się niemi posługujemy w zakresie czystego myślenia, niż gdy je stosujemy do przedmiotów realnych. Wyróżnienie to posłużyło mu do wykazania ułomności systematu Leibnizowo-Wolffowskiego. W tem rozszerzonem znaczeniu amfibolię nazwał Trentowski „ślepowronem" (Myślini II, 401—405), określając go jako „loiczny potwór w postaci syreniej" i cytując przykład nań z Okena (gdyby ktoś brał to dosłownie): „Wszelki organizm rozwija się z mułu wodnego i jest powstającą z piany morza Wenerą. Muł wodny jest żywy; całe morze jest życiem. Proces chemiczny staje się w wodnym mule galwanizmem, a w dalszem mułu tego rozwikłaniu życiem. Woda i siła jej życiorodna jest falującym, zawiązującym i rozwiązującym się co chwila organizmem. Życie jest ustawicznem podnoszeniem się i opadaniem morza."

43) str. 276. Filozofom umysłowości — *der Intellectualphilosoph*—Kant nazywa Leibniza dlatego, że ten przez nadanie monadom zdolności dochodzenia do wyobrażeń uumysłowił (z-intellektualizował) wszystko od kamieni do człowieka. — jak to niebawem przeczytamy w „Krytyce." Z grecka nazwał go później (przy końcu Nauki o metodzie) Kant *noologistą*.

44) str. 278. Noogonia (od νοῦς=rozum i γίγνομαι = staję się) oznacza teoryę powstania, zrodzenia się umysłu, jak u Locke'a, z wrażeń zmysłowych (*sensations*).

45) str. 279. Hipolit Taine w dziele „O Inteligencyi," (przekład polski, 1873. str. 718) nie powołując się na Kanta, użył tegoż samego przykładu dla wyjaśnienia właściwości przedmiotu: „To, co nazywamy przedmiotem odrębnym, jest sumą lub połączeniem cech, które nie znajdują się wszystkie i ściśle też same w żadnym innym przedmiocie, chociażbyśmy wyobrazili go sobie najpodobniejszym do pierwszego. Ta np. kropla deszczu, chociaż nawet przypuścimy w niej kształt, objętość, budowę wewnętrzną zupełnie takież same, co i w kropli sąsiedniej lub następującej po niej, posiada prócz tego cechy, których nie ma ani sąsiednia, ani nasępująca po niej kropla, a mianowicie położenie w czasie odnośnie do poprzednich kropel i położenie w przestrzeni odnośnie do kropel, otaczających ją."

46) str. 294. W wyrazach: *Schein*, *Erscheinung*, *Wahrscheinlichkeit*, wspólnym pierwiastkiem jest: s c h e i n; stąd wynikło u Kanta zestawienie ich z sobą i wyróżnienie. Po polsku nie podobna mi było oddać tego wyrazowego powinowactwa; musiałem więc uprzytomnić je czytelnikowi przez podanie słów niemieckich w nawiasach.

47) str. 302. Nie zawadzi może przypomnieć, że w logice wyróżniają się zdania (*propositiones*) zwane przesłanką większą i mniejszą, od t. z. wyrazów (*opol. termini*), których w prawidłowym syllogizmie jest trzy: *maior*— będący orzeczeniem (P) w wyniku (konkluzyi); *minor*—będący podmiotem (S) w wyniku, i *medius*,—pośredniczący w połączeniu „minora" z „maiorem" (M), więc w wyniku zupełnie znikający. Ponieważ *maior* jest zawsze pojęciem ogólniejszem, a *minor* szczegółowszem, nazwałem pierwszy ogólnikiem, drugi szczególnikiem; *medius* może być nazwany pośrednikiem. Bardzo często jednak utożsamia się nazwy przesłanek z nazwami „wyrazów." U Trentowskiego trzy te „wyrazy" mają nazwy oryginalne i, jak sam przyznaje, dzikie, zaczynające się od tych samych liter, jakie logika przyjęła: t. j. Szysz (=S), Piej (=P), Mirz (=M).

48) str. 304. P r o s y l l o g i z m e m nazywa się w syllogizmie złożonym taki wniosek, na którym opiera się wniosek dalszy; wynik prosyllogizmu staje się jedną z przesłanek wniosku po nim następującego. Pierwsze zdanie prosyllogizmu nie może mieć już żadnego udowodnienia; musi więc być pewnem bezwarunkowo. Wniosek oparty na prosyllogiźmie zwie się e p i s y l l o g i z m e m.

49) str. 306. Długi i zawiły wywód Kanta o poszukiwaniu czynnika bezwarunkowego do wniosków uwarunkowanych (por. późniejszy jeszcze wywód w 2 rozdziale) streścił krótko i jasno Kuno Fischer („Im. Kant und seine Lehre" 4-te wyd. 1898, t. I, 478), mówiąc: „Metafizyka dogmatyczna przyjmuje uwarunkowane istnienie jako pojęcie jedynie, nie rozróżniając zjawiska od rzeczy samej w sobie; bierze pojęcie czynnika uwarunkowanego niezależnie od naszego wyobrażenia, a odnosi je nie tylko do zjawisk, lecz do rzeczy wogóle,

a wniosek jej brzmi: Jeżeli czynnik uwarunkowany (jako rzecz sama w sobie) jest dany, to danym jest także czynnik bezwarunkowy. A że czynnik uwarunkowany (rzecz jako zjawisko) jest dany, więc dany jest i czynnik bezwarunkowy. Tu właśnie mylnik, na którym spoczywa cała metafizyka, widnieje wyraźnie przed oczyma każdego. Pojęcie czynnika uwarunkowanego staje się wyrazem pośrednim *[terminus medius]* wniosku a występuje w dwu zasadniczo różnych znaczeniach; w przesłance większej znaczy on rzecz wogóle, w przesłance mniejszej może znaczyć tylko zjawisko; a w takim razie niepodobna pomyśleć wniosku, gdyż wynik wówczas tylko jest możliwy, kiedy wyraz pośredni znaczy zupełnie toż samo w obu przesłankach. A więc wniosek, stanowiący podstawę całej metafizyki nadzmysłowości, nie jest wcale wnioskiem, gdyż jego wyraz pośredni nie jest j e d n e m pojęciem, lecz dwoma, różniącemi się tak jak niebo od ziemi; jest on tem, co starzy logicy nazywali *quaternio terminorum*."

50) str 309. P r a k t y c z n e m nazywa Kant, mając na pamięci greckie znaczenie wyrazu (πράσσω=czynię, działam), wszystko, co się odnosi do zakresu działania, czynu; a więc i dążność do urzeczywistnienia i d e a ł ó w jest także p r a k t y c z n ą, i wchodzi w zakres moralności. Zob. w tej książce określenie praktyczności przez Kanta w dziale mówiącym o Kanonie, str 636 i nast.

51) str. 310. Jan Jakób B r u c k e r (1696 † 1770), zwolennik filozofii Leibniza i ścisłej prawowierności protestanckiej, był pierwszym wśród Niemców historykiem filozofii, a jeżeli zważymy obszerność jego pracy, to pierwszym wogóle. Główne jego dzieło ma napis: „Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta" (Lipsk, 1742—44, pięć tomów; drugie wyd. w 6 tomach 1766—67).—„Rzeczpospolita" wydana została po polsku r. 1884 w Poznaniu jako 3-ci tom „Dzieł Platona" w przekładzie, niestety, zbyt niewolniczym A. Bronikowskiego. Studyum socyologiczne: „Plato i jego Rzeczpospolita" ogłosił Bolesław Limanowski w piśmie zbiorowem: „Na dziś" Kraków, 1872, t. II i III.

52) str. 313. Nie wchodząc tu w rozbiór tej terminologii, muszę tylko zwrócić uwagę czytelnika, że w tym tylko ustępie używa Kant wyrazu *Perception*, gdyż w całej Krytyce czys. rozumu zamiast niego znajduje się *Wahrnehmung*. Podział też tej *percepcyi* na *Empfindung* i *Erkenntniss* również w tem tylko miejscu się znajduje. *Erkenntniss* u Kanta jest (jak już wiadomo czytelnikowi Krytyki) sprawą bardziej skomplikowaną, niżby z tego prostego podziału wnosić było można. Wyrazu „idea" w znaczeniu: wyobrażenie, używali stale zarówno Descartes jak Locke, za niemi Francuzi i Anglicy, a po części i Niemcy w XVIII wieku; i na to właśnie skarży się tu Kant. Znaczenie nadane przez Kanta wyrazowi łacińskiemu *notio* (=pojęcie, częściej niż *conceptus*) nie utrzymało się. W myśl Kanta oddałem go wyrazem: p o m y s ł, mając za sobą piękny wykład Libelta (w „Systemie Umnictwa," t. II, str. 162): „Pomysł jest synem myśli; myśl go płodzi i jest ojcem jego. Myśl jest tre-

ścią; pomysł już jest tej treści obłoczą, jest organizmem w sobie, jest całostką, indywidualnością; jestto czyn nieurodzony jeszcze. Pomysł wyróżnia się nadto od myśli, że jest p o d m i o t o w e j natury. Myśl jest wszędzie: jest w zwierzęciu, w roślinie, w kamieniu, jest w człowieku i zewnątrz człowieka; jest więc podmiotowa i przedmiotowa;—pomysł jest tylko podmiotowy; niema go i nie może być w przedmiotowości, bo się jeszcze nie urodził i nie stał przedmiotem. Myśl, co pomysł spłodziła, świecić i przezierać będzie w przedmiocie, w czynie, bo nie przestaje być jego duszą. Ale ta sama myśl świeci także w pomyśle. W czynie wszyscy ją dozierają; tu tylko widzi ją podmiot, w którym, jako w macicy, pomysł myślą zapłodzony, wyrabia się na pierwocie *[embryo]* czynu."—Przypominam, że mamy szczegółową, jasno napisaną rozprawę d-ra Kazimierza Twardowskiego p. t. „Wyobrażenia i pojęcia" (Lwów, 1898).

53) str. 338, 717. Sofizmat ten nazywa się po grecku σχῆμα λέξεως. Trentowski nazwał go „przeklecią" i dał taki łatwy do spamiętania przykład: „Kant nie był Arystotelesem; Arystoteles był filozofem; Kant przeto nie był filozofem." Tu przymiot (filozof) zmieszano z rzeczą (osobą Arystotelesa) i popełniono „zdradnik" (Myślini II, 385). Jestto również odmiana mylnika, zwanego *quaternio terminorum;* ob. wyżej, przyp. 20 i 49.

54) str 339. M o j ż e s z M e n d e l s s o h n (1729†1786), surowo przestrzegający zasad moralno-religijnych, lecz entuzyasta swobody myślenia, prócz wielu innych pism, obrobił po swojemu, w duchu nowożytnym dyalog Platona: F e d o n i ogłosił go r. 1764 w Berlinie p. t. „Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele." Książka ta stała się bardzo popularną; na język polski przełożył ją J. Tugendhold: „Fedon o nieśmiertelności duszy" (Warsz. 1829, 2 wyd. 1842).

55) str. 345. Zdanie b y t o w e, sąd b y t o w y (*Existentialsatz*) jestto taki sąd, w którym łącznik staje się sam orzeczeniem, stwierdza zatem istnienie, byt podmiotu. Głośnem w starożytności było zdanie Eleatów: ἔστι τὸ εἶναι (=jest byt). Sądy bytowe nazywają się też w logice: bezwarunkowemi, bezwzględnemi, tetycznemi, bo w nich podmiot ma tak rozległy zakres znaczenia, iż uwarunkowanie jego orzeczenia znika zupełnie. Przeciw nadużyciu tych sądów bytowych dla dowodzenia egzystencyi rzeczy z samych jeno pojęć, występuje Kant szczególniej mówiąc o Ideale czystego rozumu (rozdz. 4-ty). Zob. str. 493 i nast. niniejszej książki.

56) str. 353. A n t y n o m i a (od ἀντὶ = przeciw i νόμος = prawo) znaczy dosłownie wewnętrzna sprzeczność prawa samego z sobą, tak że dwie strony sobie przeciwne mogą je na swoją korzyść tłomaczyć. Ten odcień znaczenia prawnego zachowuje Kant w całym wykładzie Antynomii.

57) str. 363. T e t y k a (od θετικός = zdatny do położenia, do postawienia, twierdzący; por. przypisek 55: zdania tetyczne) jest

terminem rzadko używanym; chociaż związana z nim teza (θέσις) i antyteza (ἀντιθεσις) stały się bardzo pospolitemi.—Nomotetyka (νομοθετική, domyśla się, τέχνη)=prawodawstwo, a raczej sztuka prawodawcza.

58) str. 412. Jan Henryk Lambert (1728†1777), matematyk i filozof, głośny w swoim czasie z prac logicznych, metafizycznych, fizycznych i matematycznych, dał początek nauce o mierzeniu natężenia światła (*photometria*), odkrył teoryę tuby do przesyłania głosu i t. p. Główne jego prace są: „Kosmologische Briefe über die Einrichtung des Weltbaus“ (1761), „Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein“ (1764), „Architektonik“ (1771).

59) str 467 Zachodzi tu w oryginale zręczna gra słów, polegająca na tem, iż „rzecz“ (*Sache*) i „przyczyna“ (Ur-*sache*) mają wspólny pierwiastek. Oddać tego popolsku niepodobna; przytaczam więc ten ustęp po niemiecku: „Da diese [t. j. Erscheinungen] aber keine *Sachen*, mithin auch nicht *Ursachen* an sich selbst sind, keinen Unterschied der Handlung in Beziehung auf die Vernunft machen könne.“

60) str. 508. Albrecht von Haller (1708†1777), znakomity przyrodnik, anatom i fizyolog niemiecki rodem ze Szwajcaryi, był także niepospolitym na swój czas poetą filozoficznym, zajmującym się, pod wpływem poetów i moralistów angielskich oraz Leibniza, najwyższemi zagadnieniami człowieka. Wspomniany przez Kanta wspaniały wiersz o Wieczności, obudził także głębokie wzruszenie w młodocianej duszy Kazimierza Brodzińskiego.

61) str. 540. Ziemie muryatyczne (od *murias*=sól kwasu) dawniejszej terminologii chemicznej nazywają się obecnie „chlorkami metali ziem alkalicznych.“ Prawdopodobnie Kant miał tu na myśli (jak przypuszcza jeden z chemików naszych) tylko chlorek wapnia i chlorek magnezu, gdyż one jedynie z pomiędzy znanych współcześnie odznaczają się zdolnością absorbowania wody czy wilgoci.

62) str. 544. Asymptota (z grec.=nie stykająca się) jest-to linia prosta, dążąca do zetknięcia się z linią krzywą, ciągnącą się w nieskończoność, lecz nie mogąca jej dosięgnąć; tak że można ją uważać za styczną do linii krzywej w odległości nieskończenie wielkiej; stąd nazwano ją u nas ledwo-nie-styczną.

63) str. 547. Karol Bonnet (1720†1793), rodem Szwajcar, znakomity przyrodnik, mianowicie botanik, a także psycholog (*Essai de psychologie* 1775, *Essai analytique sur les facultés de l'âme*) uzależniający czynności psychiczne od ruchów w nerwach, świetnie rozwinął sławne prawo ciągłości (*la loi de continuité*) Leibniza, w dziele: *Contemplation de la nature* (1764 do 1782, trzy tomy).

64) str 574 „Die *Disciplin* der reinen Vernunft“—tę część dzieła Kanta nazwał Trentowski („Myślini“ II, 436) „ćwiczeniem czystego umysłu;“ ale ponieważ Kant ma na oznaczenie „ćwiczenia“ inny wyraz, mianowicie: „Unterweisung,“ wypadło mi więc „Disci-

plin“ przetłomaczyć słowem: „karność,“ bo jest ona równoznaczną z „Zucht.“

65) str. 598. Jan Jerzy Sulzer (1720 † 1779), filozof, głównie estetyk, niemiecki, autor dzieła „Allgemeine Theorie der schönen Künste,“ był jednym z tych, co wobec panującego w owym czasie racyonalizmu uwydatniali wielkie znaczenie uczucia zarówno pod względem poznawczym jak moralnym.

66) str. 599. *Non liquet* — starorzymskie wyrażenie prawne, wskazujące, że dostarczone dowody nie są jeszcze przekonywające, że zatem sprawę nanowo roztrząsnąć potrzeba, jeśli się znajdą inne jakieś dokumenty.

67) str. 601. Józef Priestley (1733 † 1804), filozof angielski, wychodząc z zasad Locke'a, doszedł do materyalizmu w psychologii, lubo umiał go zespolić ze szczerem wyznawstwem dogmatów chrześcijańskich. Główne jego dzieła są: „Theory of human mind“ 1775; „Disquisitions relating to matter and spirit“ 1777; „The doctrine of philosophical necessity“ 1777.

68) str. 605. Tomasz Hobbes (1588 † 1679), przyjaciel Bakona, zwolennik absolutyzmu, gdyż bez silnego rządu niema (jak mówi) pokoju, bezpieczeństwa, bogactwa, towarzyskości, nauki, życzliwości. Stan natury, to stan wojny wszystkich przeciw wszystkim. Główne jego dzieła są: „De cive“ 1642; „Leviathan, or the matter, form and authority of governement“ 1651 (połacinie 1668); „Quaestiones de- libertate, nacessitate et casu“ 1656.

69) str. 633. ἀπαγωγή znaczyło w języku prawnym odprowadzenie schwytanego na uczynku przestępcy przed sędziego lub też do więzienia i wytoczoną przeciw niemu skargą. W języku filozoficznym użyto pochodzącego stąd przymiotnika *apagogicus* na oznaczenie dowodu nie-wprost, tylko przez okazanie, iż przeciwne twierdzenie jest fałszem; zatem demonstratio *apagogica* i d. *indirecta* są to równoznaczniki.—Wyrażenie Kanta: *ostensiver* Beweis, na oznaczenie dowodu wprost: demonstratio *directa*, nie utrzymało się w logice.

70) str. 640. *Pragmatyczny* od πρᾶγμα=dzieło, sprawa, zwłaszcza ważna (państwowa) jako wyraz techniczny miał i ma przeróżne zastosowania w retoryce, historyi, polityce. Kant użył go na oznaczenie pojęcia, które zwykle praktycznem nazywamy (oczywiście w szczuplejszem rozumieniu), t. j. na oznaczenie przepisów, mogących znaleźć bezpośrednie w życiu potocznem zastosowanie (prawidła roztropności), zachowując dla wyrazu „praktyczny“ wyższą, szlachetniejszą, „rozumową“ doniosłość w dziedzinie moralności, w dziedzinie ideałów.

71) str. 649. Leibniz wyłożył wspomniane przez Kanta poglądy w rozprawie: „Principes de la nature et de la grâce,“ stwierdzając, że pomiędzy królestwem Przyrody i królestwem Łaski istnieje przedustawna harmonia; na tej też zasadzie oparł swą obronę

280
289

Boga co do istnienia Zła na świecie, czyli Teodycee (Théodicée, 1710).

72) str. 677. Dla unaocznienia „architektoniki“ filozoficznej Kanta, załączam tu tabelkę, ułożoną przez Adickesa:

Poznanie								
Rozumowe (racyonalne)								
Empiryczne (historyczne)	Filozoficzne (metafizyka w najobszerniejszem znaczeniu)							
	Matematyczne	Propedeutyka (Krytyka)	Systemat czystego rozumu					
			Metafizyka obyczajów	Metafizyka przyrody				
				Filozofia transcendentalna (ontologia	Fizyologia			
					Immanentna		Transcendentna	
					Fizyka rozumowa	Psychologia rozumowa	Poznanie wszechświata	Poznanie Boga

73) str. 680. Mizologia (od μισέω=nienawidzę, i λόγος=mowa, rozumowanie) znaczyła pierwotnie nienawiść słów, potem nienawiść umiejętności. Kant bierze ją tu za nienawiść względem zasad rozumu.

74) str. 680. Demokryt z Abdery, filozof grecki V w. przed Chr. miał wedle Dyogenesa Laercyusza (ks. IX, 72) wyrzec: ἐτεῇ δὲ οὐδὲν ἴδμεν, ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια (=w rzeczywistości nie wiemy nic, bo prawda jest na dnie głębin morskich), odnosząc to sceptyczne wyrażenie do zjawisk chyba tylko, nie do teoryi atomistycznej, głoszonej przez siebie. Spopularyzowało się atoli łagodniejsze tłomaczenie wyrazu βυθός przez „głęboką studnię,“ „dno studni,“ tak jak to podaje i Kant.

75) str. 680. Arkesilaos lub Arkesilas (z III w. przed Chr.). założyciel tak zwanej „drugiej akademii,“ mocno się przechylał ku sceptycyzmowi, głosząc jednak zasady Platona. Lubił głównie wykazywać błędy rozumowania u innych, sam się od sądu powstrzymując; wyznawał atoli możność osiągnięcia prawdopodobieństwa (τὸ εὔλογον). Według Dyogenesa Laercyusza (ks. IV, 28) on pierwszy z Platończyków rozumował o tem samem na dwie przeciwne strony (πρῶτος δὲ εἰς ἑκάτερον ἐπεχείρησεν).

76) str. 699. Ten niezbyt jasny ustęp E. Adickes tak wykłada: „Kiedy jakieś wyobrażenia stają się naszemi, t. j. mają być przyjęte do samowiedzy naszej, muszą się poddać określonym prawidłom, pod

któremi jedynie przyjęcie to może nastąpić. Skoro tedy samowiedza nasza przeciwstawia się zjawiskom (wyobrażeniom), czyli wchodzi w związek z transcendentalną syntezą wytwórczej wyobraźni, mocą której jedynie zdoła wyniknąć stosunek między appercepcyą a zjawiskami, wówczas występują w samowiedzy naszej całkiem określone prawidła możliwości przyjęcia, i jako władza tych prawideł zowie się samowiedza rozsądkiem. Podobnież samowiedza, wchodząc mocą syntezy wyobraźni odtwórczej w łączność ze zjawiskami, jest źródłem każdorazowych prawideł (praw) kojarzenia się, które wtedy przypisywane są także rozsądkowi. W pewnych chwilach czynności swojej samowiedza nazywa się więc rozsądkiem."

77) str. 719. Wszystko płynie (πάντα ῥεῖ) jestto zdanie Heraklita z Efezu, filozofa z końca VI wieku przed Chr., przezwanego mrocznym (ὁ σκοτεινός). Według niego woda i ziemia są odmianami ognia, który jest pierwiastkiem głównym wszechświata, istniejącego od wieków wiecznych. Ogień zamienia się na ziemię i wodę drogą zstępną (ὁδὸς κάτω); ziemia i woda zamieniają się w ogień drogą wstępną, w górę się pnącą (ὁδὸς ἄνω); lecz obie drogi są nierozłącznie, stanowiąc jedność ustawicznej przemiany: ὁδὸς ἄνω κάτω μίη.

78) str. 742. Nie zaszkodzi przypomnieć, że mamy w kwestyi, przedstawionej tu przez Kanta, osobną rozprawę Trentowskiego p. t. „Związek duszy z ciałem," drukowaną w „Bibliotece Warszawskiej" 1842, t. IV, 25—62.

Do str. 99 w. 14 od góry. Przysłowie o dojeniu kozła i podstawianiu rzeszota (czy sita) znajduje się pierwszy raz u historyka II-go wieku przed Chr. Polibiusza (Polybios, ks. 33, roz. 21, § 1—2) w formie: πότερον ὁ τὸν τράγον ἀμέλγων ἀφρονέστερος ἢ ὁ τὸ κόσκινον ὑπέχων (= kto nierozumniejszy: czy dojący kozła, czy podstawiający sito). Znajduje się też ono w piśmie Lucyana (Lukianos z II wieku naszej ery) p. t. Demonax, § 28, jak niemniej w zbiorze przysłów greckich Pseudo-Diogeniana. (Objaśnienie udzielone tłomaczowi przez prof. Stanisława Witkowskiego).

SKOROWIDZ

nazwisk i wyrazów naukowych.

Absolutny = bezwzględny 316, 317.
Accidenz = przypadłość 183, 344.
Achilles 709.
Adickes E. 40, 645, 703, 712, 752, 759, 760, 768.
Adaequat = zupełnie zgodny 305.
Affinität = pokrewieństwo, powinowactwo 540.
Aggregat = kupka, zbiorowisko 104, 120, 532.
Aggregatio = nagromadzenie 183.
Akroamatyczny (dyskursywny, wykładowy) dowód 593.
Amfibolia 270, 762.
Analogia = podobieństwo 183, 196, 230.
Analogon = podobnik 546, 552, 659.
Analityka 100. A. pojęć 104.
Analityczne (wyjaśniające) sądy 45—48.
Animalität = życiowość 733.
Anschauung zob. ogląd.
Antycypacya (przypustnik) 187-196.
Antropologia 676.
Antynomia (sprzeczność wewnętrzna) 329, 352, 765.
Antytetyka 363.
Apagogiczny sposób dowodzenia 633, 767.
Appercepcya (samowiedza) 89, 131. A. a zmysł wewnętrzny 149. A. czysta pierwotna 135, 697.
Apprehendiren (ujmować świadomie) 89, 700.
Apprehension = ujęcie 89, 154, 684, 685, 700.
A posteriori = empirycznie 38.
A priori 38, 751.
Arcesilas, Arkesilaos 680, 768.
Architektonika = sztuka układania systematów 664.
Arystoteles 13, 115, 116, 308, 679, 680, 751, 753, 758.
Assistenz (assistentia) = towarzyszenie 738.
Association zob. Kojarzenie się wyobrażeń.
Asymptota 544, 766.

Bain A. 752.
Bakon (Bacon) z Werulamu 1, 16, 749.
Baumgarten 64, 751, 756.
Behauptung = zapatrywanie (często także: twierdzenie) 2.
Berkeley 91, 236.
Bezeichnen (oznaczać) a vorstellen 732. Bezeichnung = oznaczenie 588.
Bezwarunkowość 21.
Bezwzględny zob. absolutny.
Brodziński K. 766.
Bromirski A. 749.
Bronikowski A. 764.
Brucker 310, 764.
Bytowe zdanie, bytowy sąd (Existentialsatz) 497.
Bonnet 547. 766.

Censur = surowa ocena 612, często, nadzorczyni 528, nadzór 529, 637; C. a krytyka 276.
Charakter empiryczny a ch. myślny 455.
Ciągłość = Continuität 191, 541.

Coalitio = zespolenie 183, 341.
Cognitio = poznanie 313.
Commercium a communio 226—227, 257.
Compositio = złożenie 183, 227.
Conceptus = pojęcie 313. Conceptus ratiocinati a ratiocinantes 307.
Conjunctio = połączenie 183.
Consequenz = następstwo 227.
Context = osnowa 245, 243. = łączność 421.
Continuum = wielkość ciągła 192
Czas 73—78.
Czynność = Function, nieraz Handlung 106, 132.
Cyceron 563.

Dać jakiś przedmiot = einen Gegenstand geben 179.
Declaratio = wyjawienie 589.
Definicya 587—591.
Deista a teista 521, 523, 553.
Dekadik (dziesiętny sposób liczenia) 114.
Demokryt 680, 768.
Demonstration = dowodzenie okazowe 587, 592.
Dickstein S. 397, 757, 759.
Ding, Gegenstand, Object—równoznaczne, chociaż w zasadzie Object odnosi się do wyobrażeń jako wyobrażeń 208.
Disciplin = karność, nauka karności 344.
Doctrin = nauka, wykład nauki, doktryna 162, 164, 344, 760.
Dogmata (Lehrsprüche, wyrzeczenia) a mathemata 593, 594.
Dogmatyzm 30—31. D. a empiryzm 402—405.
Doświadczenie = Erfahrung 19, 130 = poznanie empiryczne 145, 158, 179, 180; = synteza empiryczna 196.
Dualizm 721.
Dyalektyka (rzekomy organon, logika złudy) 101.
Dyallela 98, 758.
Dychotomia (podział na dwie części) 119.
Dyogenes Laercyusz 15, 749, 750, 768.
Dyskursywny (= pojęciowy 161, 183; myślowy 591) a intuitywny (naoczny) 106.

Einsicht = poznanie a priori 611 = wnikanie, wniknięcie, zapatrywanie, wyrozumienie, znanie.
Ekstensywny (zajmujący pewną przestrzeń i pewien czas) 185 i cz.
Ektypa = kopie, odwzorowania 482.
Elanguescenz = wyczerpanie (się) 340.
Empiryczność a transcendentalność 98.
Ens realissimum 481, e. originarium, summum, ens entium 483, 521.
Epigeneza czystego rozumu 159, 760.
Epikur 189, 405, 679, 754, 761.
Erdmann B. 751.
Erklärung = wyjaśnienie 589.
Eutanazya czystego rozumu (sceptycyzm) 353.
Evidenz = oczywistość 125.
Explicatio = wyłuszczenie 589.
Expositio = wykład 589.
Extensive, intensive, protensive 645.

Filolaos 750.
Filozofia 677; f. transcendentalna 58—60.
Fischer, Kuno 763.
Fizyka rozumowa (rationalis) 674.
Fizyokracya transcendentalna 387.
Fizyologia rozumu ludzkiego 4, 673; f. zmysłu wewnętrznego 334; f. immanentna 674.
Fontana 757.
Forma 63.
Fürwahrhalten (podmiotowa popłatność sądu) = uważanie czegoś za prawdę 656.

Gabryl Fr. 759.
Galileusz 16, 749, 757.
Gassendi 757.
Gelten = popłacać, mieć ważność, uchodzić za co.
Glückseligkeit = szczęśliwość 648.
Grund = podstawa, ale często także: powód 244, 275, 281, 323, 349, 351, 447, 463, 472, 484, 509, 511, 514.
Grundsatz (zasada) w przeciwieństwie do Lehrsatz (twierdzenie) 594, 595.
Gültigkeit = popłatność, ważność.

Haller 508, 766.
Harmonia przedustawna (harmonia praestabilita) 738.
Helmholtz H. 751.
Heraklit 769.
Heurystyczny 511, 545, 550, 592, 619.
Heweliusz 757.
Hobbes T. 605, 767.
Homogenität = jednorodność 540.
Hume Dawid 40, 53, 131, 600, 611, 614—618, 681, 752.
Huygens 757.
Hypostasis = upostaciowanie; hypostasiren = postaciować; hypostatisch = upostaciowany, postaciowy.

Idea wogóle 307—314; = pojęcie rozumowe 313; i. transcendentalna = czyste pojęcie rozumowe 314.
Idealista 722.
Idealizm dogmatyczny 236; i. empiryczny 420, 722; i. formalny, krytyczny, transcendentalny 478; i. problematyczny 236.
Idealizm i dualizm 721.
Ideał czystego rozumu 329; i. wogóle 475.
Ignava ratio = ospalstwo rozumu, rozum ospały (u Trentow. gniłek) 563, 620.
Ignoratio elenchi 505.
Indyferentyzm 5
Inherencya (Inhärenz) = przypadłość (Accidenz) istniejąca oddzielnie od substancyi np. ruch 204, 227 inhärirend = przypadłościowo w różnicy od subsistirend = substancyalnie.
Immanentny 296. 305, 318, 640, 673, 674; raz przełożył go K. przez einheimisch (= zasiedziały) 530.
Intelligenz (Umysłowość) 153, 474, 486, 517, 529
Intelligibibel a intellectuel 268.
Intensywny (mający pewien stopień natężenia) 188, 190.
Intuitus = Anschauung, ogląd 313.
Inwolucya = Einwickelung 446.

Jestestwo konieczne = das nothwendige Wesen 469; j. myślne (das intelligibele Wesen) 71.

Kanon 58, 95, 101, 320, 636—663, 754 = logika ogólna czysta.
Kartezyusz (Descartes) 236, 345, 500, 721, 738, 764.
Katartykon (u Trent. czyściec) 95, 416, 758.
Kategorya = czyste pojęcie rozsądkowe 113, = pojęcie pierwotne (Stammbegriff) 116; jej znaczenie i zastosowanie transc. 260; k. = forma myślenia 261, 758.
Kenntniss = znanie, wiadomości; raz: wiedza 501.
Kierowniczy = regulativ 198.
Kojarzenie się wyobrażeń (Association) 700.
Konstruować = określać (bestimmen) a priori 198.
Kopernik 19, 22, 750.
Kosmologia 324.
Kramsztyk S. 757.
Kremer Józef, 757, 761.
Kriterium (sprawdzian) 99.
Krytyka czystego rozumu 6, 19—32, 56—58; = propedeutyka 670.

Lambert 412, 766.
Leibnitz (Leibniz) 273—288, 373, 382, 500, 502. 547, 679, 762, 767.
Libelt Karol 764.
Limanowski B 764.
Locke 4, 125, 131, 679, 680, 764.
Logika 13—14; l. ogólna i szczegółowa 94; l. ogólna czysta i stosowana 95; l. złudy zob. dyalektyka.
Lucyan (Lukianos) 769.

Mairan J. J. 397.
Maksyma (u Trent. głowatka)=zasada podmiotowa 546, 649.
Mamidło (=Blendwerk) 103.
Mara (=Unding) 80, 91, 236, 310.
Matematyka 15—16.
Materya (die Materie)=treść 45, 63.
Mendelssohn M. 339, 765.
Metafizyka 3—7. 17, 43, 52—56, 670—677; m. przyrody 670, 673; m. obyczajów 670—671.
Miejsce transcendentalne (der tr. Ort) 276.
Mill J. S. 751.
Mizologia 680, 768.
Mniemanie (Meinen) 656.
Modi=sposoby (u Trent. stany, u F. Kozłowskiego: tryby).
Moment (stopień realności jako przyczyny) 190, 221.
Monogram 169, 477.
Moralność (Moralität) i obyczajowość (Sittlichkeit), są tu używane całkiem jako synonimy.
Mrzonka (subreptio, Erschleichung=podejście), 78 i cz.; dwukrotnie w tem znaczeniu użył K. słowa: unterschieben (podsunąć) 634.
Muryatyczne ziemie 540.
Myślenie (das Denken) 259; m. a oglądanie 152.
Myślny (=intelligibel) 454; m. świat (mundus intelligibilis) 261, 268; m. — e istoty = noumena, Verstandeswesen 263.

Nagromadzenie (Aggregat, Aggregation) 191, 192, 194, 195.
Naturalista czystego rozumu 680; naturalistyczna metoda 680.
Newton I. 22.
Nexus=powiązanie 183.
Niketas 750.
Nomotetyka 366.
Noogonia 278, 763.
Noologiści 679, 762.
Notio=pomysł 313=Verstandesbegriff 314.
Noumena=istoty myślne 263.

Objęcie a ujęcie spostrzeżeń 307.
Obręby l. opłotki=Schranken 91, 481.
Ocena=Beurtheilung 489
Odnoszenie się=Beziehung.
Odwrotnik (das Gegentheil) 176 i cz.
Ogarnienie (synopsis) 131, 684.
Ogląd (Anschauung, intuitus)=wyobrażenie bezpośrednie 69, 74, 135; o. czysty 63, 70, 93; o. empiryczny 64, 93, 691; o. zbiorowy (collective A.) 443.
Oglądanie umysłowe (intellectuelle Anschauung) 264—265.
Ogólność (das Allgemeine) 275.
Okazujący=ostensiv 550.
Określenie (Bestimmung)=orzeczenie wychodzące poza pojęcie podmiotu 497.
Omamienie=Illusion 297.
Ontologia 259, 673.
Organon 57, 95, 101—102, 637.
Owidyusz 4.
Oznaczenie=Bezeichnung 588.

Palingenesie=odradzanie się 559.
Paralogizm (błędnik) transcendentalny 328, 329—352.
Persyusz 11, 680.
Pewnik (Axiom) 182, 184—187; p. a formuła liczbowa 186.
Pitagoras 749.
Platon 44, 308—312, 428, 476, 679.

Pneumatyzm 353, 730.
Pobudka=Bewegursache 465, 490, 491.
Pokrewieństwo=Affinität 701.
Polibiusz 769.
Połączenie = conjunctio, Verbindung 133, 134.
Poznanie (Erkenntniss) 94, = połączenie czynności zmysłów z czynnością rozsądku, synteza rozmaitych szczegółów czy empirycznych czy apryorycznych 114, 144 (w różnicy od myślenia) 684; p. spekulatywne a przyrodzone 524; p. filozoficzne a matematyczne 585.
Pragmatyczny = dotyczący prawideł roztropności 640, 767.
Pra-jestestwo (das Urwesen) 487.
Praktyczny=polegający na wolności działania lub nie-działania 309, 319,=dotyczący praw moralności 640; p. a teoretyczny 523.
Prawo dostatecznej przyczyny (der Satz vom zureichenden Grunde) 216. 229.
Predykamenty 334.
Priestley J. 601, 767.
Principia, Principien, raz: Anfänge=zasady naczelne 182, 298, 301, 305, 537.
Problem=zagadnienie 432.
Problematyczne pojęcie 266.
Progressus 357; p. in infinitum a p. in indefinitum (=kroczenie w nieskończoność a k. w dal nieokreśloną) 434—437.
πρόληψις 189, 761.
Protagoras 750.
πρῶτον ψεῦδος 739.
Prototypon 482.
Przeciwstawność (oppositio) dyalektyczna 429; p. analityczna 430.
Przeczenie=Negation—przeciwieństwo realności 169, 170.
Przedmiot = Object, Gegenstand 138.
Przekonanie lub przeświadczenie=Ueberzeugung; przeświadczyć=überzeugen 651.
Przestrzeń 65—72.
Przeznaczenie = fatum....=Bestimmung 655.
Przykazanie=Gebot 649.
Przypadkowość=Zufälligkeit 396, 398.
Przypadłość=Accidenz 203, 204=Inhärenz 325.
Przypadłościowo=inhärirend 78.
Przypustnik (antycypacya) 183.
Przyroda (Natur) 228.
Przyrodoznawstwo 16—17, 51—52.
Psychologia 324; p. rozumowa (rationalis) 674, p. empiryczna 675.

Quantum discretum = ilość wyodrębniona 445, 543; q. continuum = ilość ciągła 446.
Quaternio terminorum 764.

Ratiocinatio polysyllogistica 321.
Realista 723.
Realność (Realität, Sachheit) 169, 170, 480.
Reciprocabilität = współodpowiedniość 632.
Recognition=rozpoznanie 684, 687, 688, 696.
Reflexion=zastanowienie 208.
Regressus = odwrót 57—363; r. in infinitum a r. in indefinitum 436, 440—443.
Repraesentatio=wyobrażenie wogóle (unaocznienie, uprzytomnienie).
Reproducibilität=możność odtwarzania 687.
Reproduction = odtwarzanie 684, 686, 687, 696.
Riemann B. 751.
Rozsądek (Verstand) = samorzutność poznania 94,=władza sądzenia 107,=syntetyczna jednia appercepcyi 136, 698, = władza poznań 138, = władza prawideł

704. R. ludzki a boski 139, 144. R. a rozum 530, 531, 545, 556.
Rozum (Vernunft) 298—301,=władza zasad naczelnych (principiów), władza jedni prawideł rozsądkowych sprowadzonej przez zasady naczelne 300,=władza wnioskowania 320,=władza stanowienia o czynach 467.
Rozumkowanie (mędrkowanie, Vernünftelei) 102 i cz.
Rozwaga (Urtheilskraft) 162—165.
Rzecz sama w sobie (das Ding an sich) 82—88.
Rzeczywistość (Wirklichkeit) 171.

Samoogląd (Selbstanschauung) 153.
Samopoznanie (Selbsterkenntniss) 250, 676.
Samowiedza (Selbstbewusstsein) 90 i cz.
Samowola (Willkühr) 451, 640.
Saturn (planeta) 90.
Sądy: apodyktyczne, assertoryczne, hipotetyczne, jednostkowe, kategoryczne, nieskończone, ogólne, problematyczne, przeczące, rozjemcze, szczegółowe, twierdzące 108—112.
Sceptyczna metoda a sceptycyzm 365—366, 432.
Schemat (wzorzec) 166—172; s. a obraz 168.
Schematyzm czystego rozsądku 165-175.
Schmidt K. K. 750.
Schultz J. 750.
Segner, matematyk XVIII w. 50.
Selbst (das)=jaźń 136, 139, 324, 335 i cz.
Seligkeit=błogość 648.
Sensatio=wrażenie 313.
Składnik (Moment) 108, 118, 457 i cz.
Sokratyczna metoda 28.
Solon 680.
Sophisma figurae dictionis 747.
Specyficzny=gatunkowy 163.
Spółbytność (równoczesność, Zugleichsein) 223 i cz.
Spontaneität=samorzutność 89; S. der Begriffe=zdolność poznawania przedmiotu za pomocą wyobrażeń 93; S. des Erkenntisses=rozsądek 94.
Spostrzeganie=świadomość empiryczna 188.
Spostrzeżenie (perceptio, Wahrnehmung)=synteza ujęcia 156, 313, 726.
Sprawdzian 99 i cz.
Stahl 16, 749.
Struve H. 749, 761.
Stwórca (Schöpfer) a budowniczy świata 518.
Substancya 203.
Substancyalnie (subsistirend) 78.
Substratum=podścielisko 170, 202.
Subsumtion=podciągnięcie 162 i cz.
Subsystencya=trwałe istnienie substancyi 204, 250, 341, 747,=właściwość (Beschaffenheit) 343.
Sulzer 598, 767.
Syntetyczne (rozszerzające) sądy 45—48.
Synteza 113, 133; s. postaciowa (speciosa) a umysłowa (intellectualis) 148; s. postępująca (progressive S.) a cofająca się (regressive S.) 356; s. matematyczna a dynamiczna 448.

Taczka=Vehikel.
Taine Hip. 754, 756, 763.
Tales 16, 749.
Teologia 324.
Terrasson ks. 10, 749.
Tetyka 363, 765.
Topika 101, 118, 276, 331, 758.
Torricelli 16, 749.
Transcendentalny (dotyczący możliwości poznania apryorycznego lub jego używania) 57, 97; t. logika 97—98.

Transcendentny (raz: überfliegend = przesięgający 530) 21; 473, 673 t. a transcendentalny 296, 305, 318, 640. Libelt (w rozprawie o Samowładztwie rozumu. st. 58) przetłomaczył ten wyraz imiesłowem: prześcigający się.
Trentowski B. F. 750, 754, 756, 758, 761, 769.
Twardowski K. 765.
Tugendhold J. 765
Twórca (Urheber) 519, 522 i cz.
Tworzywo = materyał (Stoff).

Ueberweg 749.
Ujmować, ująć (apprehendiren = wprowadzić wrażenie do świadomości.
Universalitas, universitas, totalitas 315, 478, 479.
Unterschiebung = podstawienie 513.
Uosabiać = personificiren 486, 669.
Uprawa (Cultur) 575, 677.
Ursache = przyczyna, lecz także: powód subjektywny 166, 636, 655, 656: Ursachen des Urtheils.
Usposobienie = Gesinnung 650 i cz.
Ustawodawczy (constitutiv) a kierowniczy (regulativ) 198, 533.
Uszczególnienie = Specification 539.

Vaihinger H. 755.
Voraussetzung (suppositio) = przypuszczenie, uprzednie założenie (raz: uprzedni warunek 719); intellectuelle V. = założenie umysłowe 405.

Walhalla 608.
Whewell 751.
Wiara (Glaube) 656; w. pragmatyczna 658; w. naukowa (der doctrinale G.) 659; w. moralna (der moralische G.) 661.
Wiedza (Wissen) 656.
Wiszniewski M. 749.
Witkowski S. 769.
Wmówienie (u Trentow. wrada) = Ueberredung 501, 527, 599, 600, 607, 655.
Wniosek bezpośredni (rozsądkowy) a w. pośredni (rozumowy) 301.
Wolf (Wolff) 31, 667, 681, 751.
Wolność (Freiheit) 450.
Wrażliwość (= Receptivität, Empfänglichkeit) 61, 62, 93, 133.
Wrażenie (= Empfindung, sensatio) 63; w. a spostrzeżenie 703.
Współzależnik (correlatum, das Correlat) 119, 171, 202 i cz.
Wymagalnik (postulat) 183, 230—236.
Wyobraźnia (= Einbildungskraft) 148, 157, 699.
Wyobrażenia czyste (reine Vorstellungen) 63.
Wyrzeczenie = Ausspruch 245.
Wywód = Deduction 123—124.

Zakus = Versuch.
Zależność = Dependenz 325.
Zasady naczelne (principia) 6, 298, 299; z. porównawcze (comparative Principien) 300; z. kierownicze a ustawodawcze 433.
Zastanowienie (reflexio, Ueberlegung) 124, 270.
Zbieżność = Concurrenz 325, 466.
Zbiorowisko = Aggregat 315, 355; z. a szereg (Reihe) 357.
Zbiorowy (collectiv) a rozdzielczy (distributiv) 531.
Zedlitz, minister pruski 2.
Zenon Eleata 428.
Zjawisko = Erscheinung 63.
Złuda, złudzenie (das Schein) 190, 296.
Zmysłowość = Sinnlichkeit 62, 94.
Zmysłowy świat (mundus sensibilis) 260, 268.
Znanie = Kenntniss 328.
Życiowość = Animalität 733.
Źródło błędu, mylnego sądu 295.

WYKAZ TREŚCI.

str.

Od redaktora „Biblioteki Filozoficznej“ . . . . . V.
O „Krytyce czystego rozumu“ Kanta przez Piotra Chmielowskiego . . . . . X.
Dedykacya 2
Przedmowa do pierwszego wydania z r. 1781 3
Przedmowa do drugiego wydania z r. 1787 13

Wstęp.

I. O różnicy między poznaniem czystem a empirycznem . 37
II. Posiadamy pewne poznania a priori, a nawet pospolity rozsądek nigdy bez nich nie jest 39
III. Filozofia potrzebuje umiejętności, któraby określiła możliwość, zasady i obszar wszelkich poznań a priori. 42
IV. O różnicy między sądami analitycznemi a syntetycznemi. 45
V. We wszystkich umiejętnościach teoretycznych rozumu mieszczą się sądy syntetyczne jako zasady . . . 48
VI. Ogólne zadanie czystego rozumu 52
VII. Idea i podział odrębnej umiejętności pod nazwą Krytyki czystego rozumu 56

I.

Transcendentalna nauka o pierwiastkach poznania.

CZĘŚĆ PIERWSZA.

Estetyka transcendentalna.

§ 1. (Wstęp) 62

Rozdział I. *O przestrzeni.*

§ 2. Metafizyczny wykład tego pojęcia 65
§ 3. Transcendentalny wykład pojęcia przestrzeni . . 68
Wnioski z pojęć powyższych 69

Rozdział II. *O czasie.*

§ 4. Metafizyczny wykład pojęcia czasu 73
§ 5. Transcendentalny wykład pojęcia czasu 74
§ 6. Wnioski z tych pojęć 75
§ 7. Objaśnienie 78
§ 8. Ogólne uwagi do Estetyki transcendentalnej . . 82

CZĘŚĆ DRUGA.

Logika transcendentalna.

Wstęp. *Idea Logiki transcendentalnej.*
I O logice wogólności 93
II. O logice transcendentalnej 97
III. O podziale logiki ogólnej na Analitykę i Dyalektykę . 98
IV. O podziale logiki transcendentalnej na Analitykę i Dyalektykę transcendentalną 102

Dział pierwszy.
ANALITYKA TRANSCENDENTALNA . . . 103

Księga pierwsza.
ANALITYKA POJĘĆ 104

ODDZIAŁ PIERWSZY.

O wskazówce do odkrycia wszelkich czystych pojęć rozsądkowych 105
Rozdział I. O logicznem użyciu rozsądku wogóle 106
„ *II.* § 9. O logicznej czynności rozsądku w sądach. 108
„ *III.* § 10. O czystych pojęciach rozsądkowych czyli kategoryach 113
§ 11. [Uwagi] 118
§ 12. [Quodlibet ens est unum, verum, bonum] 120

ODDZIAŁ DRUGI.

O wywodzie czystych pojęć rozsądkowych.
Rozdział I. § 13. O zasadach wywodu transcendentalnego wogóle 123
§ 14. Przejście do wywodu transcendentalnego kategoryj 129
Rozdział II. *Wywód transcendentalny czystych pojęć rozsądkowych*
§ 15. O możliwości połączenia wogóle . . . 133
§ 16. O pierwotnie-syntetycznej jedności appercepcyi 135
§ 17. Zasada syntetycznej jedności appercepcyi jest najwyższą zasadą wszelkiego użytkowania z rozsądku 137
§ 18. Czem jest przedmiotowa jedność samowiedzy 140
§ 19. Logiczna forma wszelkich sądów polega na przedmiotowej jedności appercepcyi zawartych w nich pojęć . . . 141
§ 20. Wszystkie oglądy zmysłowe zależne są od kategoryj, jako warunków, pod

któremi różne szczegóły oglądów mogą jedynie wejść społem w jedną świadomość 142
§ 21. Uwaga 143
§ 22. Kategorya nie ma żadnego innego użytku ku poznawaniu rzeczy prócz tylko zastosowania swego do przedmiotów doświadczenia 144
§ 23. [Kategorya nie może nic powiedzieć o rzeczach samych w sobie] 146
§ 24. O zastosowaniu kategoryj do przedmiotów zmysłowych wogóle 147
§ 25. [Kategorya nie daje nam poznać siebie samych] 152
§ 26. Wywód transcendentalny ogólnie możliwego doświadczalnego użytkowania z czystych pojęć rozsądkowych . . 154
§ 27. Wynik tego wywodu pojęć rozsądkowych 158
Krótkie streszczenie tego wywodu . . 160

Księga druga.

ANALITYKA ZASAD (Transcendentalna nauka rozwagi) . 161
Wstęp. O rozwadze transcendentalnej wogóle 162

ODDZIAŁ PIERWSZY.

O schematyzmie czystych pojęć rozsądkowych . . 165

ODDZIAŁ DRUGI.

Systemat wszystkich zasad czystego rozsądku . . 173
Rozdział I. O najwyższej zasadzie wszystkich sądów analitycznych 175
„ *II.* O najwyższej zasadzie wszystkich sądów syntetycznych 177
„ *III.* Systematyczne przedstawienie wszystkich syntetycznych zasad czystego rozsądku . . . 181
1. Pewniki oglądania 184
2. Antycypacye spostrzegania 187
3. Analogie doświadczenia 196
A) Zasada trwałości substancyi 200
B) Zasada kolei czasu według prawa przyczynowości 206
C) Zasada spółbytności według prawa wzajemnego oddziaływania czyli wspólności 223
4. Wymagalniki empirycznego myślenia wogóle 230
Odparcie idealizmu 236
Ogólna uwaga do systematu zasad 246

ODDZIAŁ TRZECI.

O podstawie rozróżniania wszystkich przedmiotów wogóle na Phaenomena i Noumena 251
Dodatek. O amfibolii pojęć refleksyjnych wskutek pomieszania użytku rozsądkowego empirycznego z transcendentalnym 270
Uwaga do amfibolii pojęć refleksyjnych 276

Logiki transcendentalnej dział drugi.

DYALEKTYKA TRANSCENDENTALNA.

Wstęp. I. O złudzie transcendentalnej 294
II. O czystym rozumie jako siedlisku złudy transcendentalnej.
A) O rozumie wogóle 298
B) O logicznem użyciu rozumu 301
C) O czystem użyciu rozumu 302

Księga pierwsza.

O POJĘCIACH CZYSTEGO ROZUMU 306

Rozdział I. O ideach wogóle 307
„ *II.* O ideach transcendentalnych 314
„ *III.* Systemat idej transcendentalnych 328

Księga druga.

O DYALEKTYCZNYCH WNIOSKACH CZYSTEGO ROZUMU . . 327

ODDZIAŁ PIERWSZY.

O paralogizmach czystego rozumu 329
Odparcie Mendelssohnowskiego dowodu trwałości duszy . . . 339
Zamknięcie rozbioru paralogizmu psychologicznego 348
Uwaga ogólna dotycząca przejścia od psychologii rozumowej do kosmologii 349

ODDZIAŁ DRUGI.

Antynomia czystego rozumu 352

Rozdział I. Systemat idej kosmologicznych 354
„ *II.* Antytetyka czystego rozumu 363
1) Pierwszy spór idej transcendentalnych . 368
2) Drugi spór idej transcendentalnych . . 374
3) Trzeci spór idej transcendentalnych . . 384
4) Czwarty spór idej transcendentalnych . 390
„ *III.* O interesie rozumu przy tym jego sporze . . 399
„ *IV.* O zagadnieniach transcendentalnych czystego rozumu, o ile one wręcz muszą mieć rozwiązanie 409
„ *V.* Sceptyczne przedstawienie pytań kosmologicznych poprzez wszystkie cztery transcendentalne idee 415

Rozdział VI. Idealizm transcendentalny jako klucz do rozwiązania dyalektyki kosmologicznej 419
„ *VII.* Krytyczne rozstrzygnięcie kosmologicznego sporu rozumu z samym sobą 424
„ *VIII.* Kierownicza zasada czystego rozumu ze względu na idee kosmologiczne 432
„ *IX.* O empirycznem zastosowaniu kierowniczej zasady rozumu do wszystkich idej kosmologicznych 438
1. Rozwiązanie idei kosmologicznej o całkowitości złożenia zjawisk we wszechświecie 439
2. Rozwiązanie idei kosmologicznej o całkowitości dzielenia jakiejś całości danej w oglądzie 443
Uwaga kończąca rozwiązanie idej matematyczno-transcendentalnych oraz przygotowanie do rozwiązania idej dynamiczno-transcendentalnych 447
3. Rozwiązanie idei kosmologicznej o całkowitości wywodu zdarzeń świata z ich przyczyn 450
Możliwość przyczynowości przez wolność w zjednoczeniu z powszechnemi prawami konieczności przyrody 454
Objaśnienie kosmologicznej idei wolności w połączeniu z powszechną koniecznością przyrody 457
4. Rozwiązanie kosmologicznej idei o całkowitości uzależnienia zjawisk co do ich bytu wogóle 469

ODDZIAŁ TRZECI.

Ideał czystego rozumu.

Rozdział I. O ideale wogóle 475
„ *II.* O ideale transcendentalnym (Prototypon transscendentale) 478
„ *III.* O dowodach rozumu spekulatywnego, skłaniających do wnioskowania o istnieniu najwyższego jestestwa 486
Z rozumu spekulatywnego wypływać mogą trzy tylko rodzaje dowodów istnienia Boga . . 492
„ *IV.* O niemożliwości ontologicznego dowodu na istnienie Boga 493
„ *V.* O niemożliwości kosmologicznego dowodu na istnienie Boga 501
Odkrycie i wyjaśnienie złudy dyalektycznej we wszystkich transcendentalnych dowodach bytu jestestwa koniecznego 509

Rozdział VI. O niemożliwości dowodu fizyczno-teologicznego 513
„ *VII.* Krytyka wszelkiej teologii, opartej na spekulatywnych zasadach rozumu 521

Przydatek do Dyalektyki transcendentalnej.

O kierowniczem zastosowaniu idej czystego rozumu 529
O celu ostatecznym przyrodzonej Dyalektyki rozumu ludzkiego 548

II.

Transcendentalna nauka o metodzie.

ODDZIAŁ PIERWSZY.

Karność czystego rozumu 574

Rozdział I. Karność czystego rozumu w zastosowaniu dogmatycznem 577
„ *II.* Karność czystego rozumu ze względu na jego użycie polemiczne 595
O niemożności sceptycznego zaspokojenia rozumu czystego. rozdwojonego z samym sobą 610
„ *III.* Karność czystego rozumu ze względu na hipotezy 618
„ *IV.* Karność czystego rozumu ze względu na jego dowody 627

ODDZIAŁ DRUGI.

Kanon czystego rozumu 636

Rozdział I. O ostatecznym celu czystego użytkowania z rozumu naszego 638
„ *II.* O ideach najwyższego dobra, jako powodzie określającym ostateczny cel czystego rozumu 643
„ *III.* O mniemaniu, wiedzy i wierze 655

ODDZIAŁ TRZECI.

Architektonika czystego rozumu 664

ODDZIAŁ CZWARTY.

Dzieje czystego rozumu 678

Dodatek. *Dwa dłuższe teksty z 1-ego wydania Krytyki*
I. Do Wywodu czystych pojęć rozsądkowych . 682
II. Do Paralogizmów czystego rozumu 707
Objaśnienia 749
Skorowidz nazwisk i wyrazów naukowych 770
Wykaz treści 777

SPROSTOWANIA.*

Str.	*w.*	*zamiast*	*powinno być:*
29	12 od d.	chciały*by*	chciały
50	9 od g.	pojęci*a*	pojęci*e*
58	10 „	zasadzać będzie się	zasadzać się będzie
84	10 „	przedmiot*om* sam*ym*	przedmiot*owi* sam*emu*
„	12 „	on*e* na nas działa*ją*	on*o* na nas działa
110	22 „	czło*nków*	czło*nów*
117	12 od d.	w *ich* posiadaniu	w *jego* posiadaniu
161	18 „	rozlęgłą	rozl*e*głą
166	18 „	*g*rugich	*d*rugich
176	8 „	z zasady. Zdanie to	z zasady; zdanie to
186	8 od g.	wytwarz*e*nia	wytwarz*a*nia
194	18 „	nie można*by*	nie można
210	10 od d.	*przed*miotowe następstwo	*pod*miotowe następstwo
214	14 od g.	wyobrażam*y*	wyobrażam
224	16 „	nawzajem nie*za*zna*c*załaby	nawzajem, nie*za*zna*c*zała*by*
260	12 od d.	*on*	*od*
262	18 „	wyobraż*e*nia	wyobraż*a*nia
263	23 „	nieporozumieni*a*	nieporozumieni*e*
275	1 „	i czyni je... możliwe*m*i	i czyni*ą* je.... możliwe*m*.
279	1 od g.	kroplę wody	kroplę wody 45
286	7 od d.	trzeba było	trzeba było*by*
287	15 od g.	niż pojęci*a*	niż pojęci*e*
316	16 od d.	które jako	któr*ego* jako
322	10 od g.	sąd *też*	sąd *tuż*
334	12 „	zaczerpnąć *aż* stąd	zaczerpnąć *się* stąd
340	1 „	zgoła mniejszyć	zgoła *z*mniejszyć
347	12 „	niezbędnego	nic zbędnego
355	10 od d.	nie troszczyć *się*	nie troszczyć
356	1 i 2 od g.	jako uwarunkowan*y*	jako uwarunkowan*e*
357	20 „	zawsze są	zawsze są one [części]
359	6 „	można od tego ostatniego	można od tegoż

* Pomimo największej troskliwości o poprawność wydania, nie można było uniknąć omyłek, powstałych przeważnie stąd, że ani prof. Struve, ani ja nie mogliśmy na miejscu, t. j. w Warszawie dopilnować ostatniej korekty. Pomijając mniejsze uchybienia literowe i przestankowe, podaję tu wykaz błędów, zaciemniających rozumienie lub też grzeszących przeciwko składni. (*Przyp. tłomacza.*)

Str.	*w.*		*zamiast*	*powinno być:*
409	4	od d.	że *się* to	że to
421	7	od g.	zjawiskiem, tego	zjawiskiem tego
425	10	„	przez to sam	przez to samo
430	10	„	samą w sobie. Gdyż	samo w sobie; gdyż
444	8	„	w oglądzie zamkniętym, jego	w oglądzie, zamkniętym jego
463	2	od d.	nie osądzić	nie może osądzić
473	15	od g.	nie przeciwia	nie sprzeciwia
478	13	„	co do możliwości *mo*jej	co do możliwości *swojej*
480	2	od d.	w znaczeniu	w oznaczeniu
489	5	„	by zastąpił	by zastąpił*a*
529	1	od g.	musiał*a*by	musiał*y*by
552	5	„	wprowadać	wprowadzać
553	3	od d.	supposito relativa	suppositio relativa
557	18	od g.	miał*y*	miał*o*
584	1	od d.	być nie mogą	być nie mogących
590	5	„	zresztą prawdziwe	zresztą są prawdziwe
„	4	„	*od* melius	*ad* melius
596	10	„	*καῖ' ἀλή'θεαν*	*κατ' ἀλήθειαν*
615	1	„	*ciało* słoneczne	*ciepło* słoneczne
616	3	od g.	z przyczyny skutku poznać	z przyczyny poznać skutku
622	15	„	i istnieni*a* najw. jestestwa	i istnieni*e* najw. jestestwa
631	16	„	odpowiadając*emu*	odpowiadając*ego*
„	6	od d.	.... wyciągniętą	*zasadę*, wyciągniętą
651	16	„	jakiej znaczącej	jakiejś znaczącej
670	18	„	któr*e* bada	któr*a* bada
680	18	„	bezpiecznie	bezpieczniej,
681	7	od g.	obenego	obecnego
741	13	„	przytoczyć-by najmniejszej	przytoczyć by-najmniejszej
748	4	„	wobec wiel*kości*	wobec wielości

14

BIBLIOTECA
NACIONAL

Biblioteka Główna
Akademii Obrony Narodowej
6425/1
11-006425-000-0