

## Immanuel Kant (1724-1804)

### „Co to jest oświecenie?”

„Oświeceniem nazywamy wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy. Niepełnoletność to niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem, bez obcego kierownictwa. Zawinioną jest ta niepełnoletność wtedy, kiedy przyczyną jej jest nie brak rozumu, lecz decyzji i odwagi posługiwania się nim bez obcego kierownictwa. *Sapere aude!* Miej odwagę posługiwać się własnym rozumem – tak oto brzmi hasło Oświecenia.

Lenistwo i tchórzostwo to przyczyny, dla których tak wielka część ludzi, mimo wyzwolenia ich przez naturę z obcego kierownictwa, pozostaje chętnie niepełnoletnimi przez całe swoje życie. Te same przyczyny sprawiają, że inni mogą tak łatwo narzucić się im jako opiekunowie. To bardzo wygodne być niepełnoletnim. Jeśli posiadam książkę, która zastępuje mi rozum, opiekuna duchowego, który zamiast mnie posiada sumienie, lekarza, który zamiast mnie ustala dietę, itd. – nie muszę sam o nic się troszczyć. Nie potrzebuję myśleć, jeśli tylko mogę za wszystko zapłacić; inni już zamiast mnie zajmą się tą kłopotliwą sprawą. O to, by większa część ludzi (a wśród nich cała pleć piękna) uważała krok ku pełnoletności, już sam dla siebie trudny, także za niebezpieczny – o to troszczą się już ich opiekunowie, którzy łaskawie podjęli się trudów nadzorowania. Kiedy już udało się im ogłupić ten swój inwentarz domowy i zatroszczyli się o to, by te spokojne stworzenia nie odważyły się zrobić ani kroku bez kojca dla niemowląt, do którego sami ich wsadzili, ukazują im niebezpieczeństwa, jakie grożą im w wypadku, gdyby próbowali samodzielnie chodzić. Niebezpieczeństwo to nie jest wprawdzie (jak wiemy) bardzo duże i po kilku upadkach nauczyliby się wreszcie chodzić, ale dość zazwyczaj jednego przykładu takiego upadku, by onieśmielić i odstraszyć od wszelkich dalszych tego rodzaju prób.

Toteż każdemu pojedynczemu człowiekowi trudno jest wydobyć się z niepełnoletności, która stała się prawie jego drugą naturą. Polubił ją nawet, tę swoją niepełnoletność, i nie jest rzeczywiście zdolny tak od razu zacząć posługiwać się swym własnym rozumem – nigdy bowiem nie pozwolono mu nawet uczynić próby w tym kierunku. Dogmaty i formułki – owe mechaniczne narzędzia rozumnego używania, a raczej nadużywania swych naturalnych zdolności – to dzwoneczki wiecznie trwającej niepełnoletności. Gdyby człowiek pojedynczy się nawet od nich uwolnił, nie potrafiłby w jakiś pewny sposób przeskoczyć nawet najwęższego rowu – nie przywykł bowiem do tak swobodnego poruszania się. Toteż tylko niewielu ludziom dało się wydobyć z niepełnoletności, dzięki własnej pracy swojego ducha i stanąć pewnie na swych własnych nogach.

Natomiast taki wypadek, by publiczność oświeciła się sama jest raczej możliwy; co więcej: nawet nieunikniony, jeśli pozostawić publiczności wolność. Znajdą się bowiem wśród niej zawsze ludzie samodzielnie myślący, i to nawet pośród opiekunów dużego stada, którzy, zrzuciwszy z siebie jarzmo niepełnoletności, szerzyć będą dokoła siebie ducha rozumnej oceny wartości własnej każdego człowieka i samodzielnego myślenia o jego przeznaczeniu. Szczególnie jest przy tym to, że publiczność, której sami przedtem narzucali jarzmo niepełnoletności, zmusza ich – podburzona przez innych opiekunów niezdolnych do wstąpienia na drogę Oświecenia – do dalszego pozostawania w jarzmie; Szkodliwą okazuje się więc rzeczą szerzenie przesądów – w ostatecznym rachunku bowiem mszczą się one na tych, którzy sami, względnie przez swoich poprzedników, byli ich twórcami. Dlatego też, publiczność może tylko powoli dojrzeć do Oświecenia. Rewolucja może wprawdzie doprowadzić do obalenia despotyzmu jednostek, czy ucisku ze strony ludzi rządnych zysków i władzy – nigdy jednak nie doprowadzi do prawdziwej reformy sposobu myślenia; nowe przesady, tak jak przedtem stare, staną się nicią przewodnią bezmyślnej masy.

Do wejścia na drogę oświecenia nie potrzeba niczego prócz wolności: i to wolności najniezgodniejszej spośród wszystkiego, co nazwać można wolnością, mianowicie wolności czynienia wszechstronnego, p u b l i c z n e g o użyciu ze swego rozumu. A jednak ze wszystkich stron słyszę pokrzykiwanie: n i e m y ś l e ć! oficer woła: nie myśleć! ćwiczyć! Radca finansowy: nie myśleć! płacić! Ksiądz: nie myśleć! wierzyć! (Jeden jedyny tylko na świecie pan mówi: m y ś l c i e, ile chcecie i o czym chcecie; ale bądźcie posłuszni). Wszędzie więc mamy do czynienia z ograniczeniami wolności. Które jednak z nich są przeszkodą dla oświecenia, a które nie i raczej nawet pomagają oświeceniu - na to pytanie odpowiadam: p u b l i c z n y użytek ze swego rozumu musi być zawsze wolny i tylko taki użytek może doprowadzić do urzeczywistnienia się Oświecenia wśród ludzi; natomiast prywatny użytek może być często bardzo ograniczony, a mimo to nie stanowić jakiejś szczególnej przeszkody dla postępu oświecenia. Mówiąc o publicznym użyciu ze swego rozumu, mam na myśli taki jego użytek, jaki ktoś jako u c z o n y czyni ze swego rozumu wobec całej publiczności c z y t a j ą c e g o ś w i a t a. Użytkiem prywatnym natomiast nazywam taki jego użytek, jaki wolno zeń czynić człowiekowi na powierzonym mu publicznym stanowisku czy urzędzie. Rzecz ma się tak, że w pewnych sprawach zahaczających o interesy społeczności konieczny jest pewien mechanizm, przy którym wystarczy, by niektóre człony tej społeczności zachowywały się choćby tylko pasywnie, aby rząd mógł, przez stworzoną w ten sposób sztuczną jedność, skierować je ku celom publicznym albo przynajmniej powstrzymać od zniszczenia tych celów. W tych sprawach jakies zastanawianie się jest oczywiście nie dozwolone; trzeba słuchać. O ile jednak jakaś część tej maszyny uważa siebie za człon wspólnoty, a nawet za człon wspólnoty światowej, to jednostka taka o ile w charakterze uczonego zwraca się za pośrednictwem swoich pism do publiczności w właściwym tego słowa rozumieniu, ma bez wątpienia prawo do rozumowania - oczywiście bez narażania na szwank tych interesów, w których realizowaniu bierze udział jako pasywne ogniwo. Byłoby oczywiście rzeczą bardzo szkodliwą gdyby oficer, któremu przełożony coś polecił, chciał na służbie głośno zastanawiać się nad pożytecznością czy celowością tego rozkazu; obowiązkiem jego jest słuchać. Nie można mu jednak - i to całkiem słusznie - zabronić, by jako uczonego nie pisał o błędach w dziedzinie służby wojskowej i uwagi swe przedkładał publiczności do oceny, obywatel nie może odmówić płacenia nakładanych nań podatków; złośliwa krytyka podatków - o ile jest się samemu zobowiązanym do ich płacenia - mogłaby nawet jako skandal (mogący wywołać powszechną odmowę płacenia podatków) podlegać karze. Ale ten sam obywatel nie narusza w niczym obowiązków obywatelskich, kiedy jako uczonego publicznie wyraża swoje zdanie o niestosowności czy niesprawiedliwości takich podatków. Podobnie zobowiązany jest duchowny uczyć swoich uczniów katechizmu i wygłaszać wiernym kazania zgodnie z symbolami wiary kościoła, któremu służy; na tych warunkach bowiem został przyjęty. Jako uczonego jednak ma on zupełną swobodę, a nawet powołany jest do tego, by wszystkie swoje dokładnie przemyślane i dobrymi chęciami ożywione myśli o błędach w tych symbolach oraz swoje propozycje naprawy instytucji religijnych i kościelnych zakomunikować publiczności. Nie ma w tym nic takiego, co można by uważać za niezgodne z jego sumieniem. To bowiem, o czym naucza z racji swego urzędu, jako pełnomocnik kościoła, określa on sam jako rzecz, w stosunku do której nie posiada wolności nauczania według własnego widzimisię, bo na swój urząd przyjęty został po to, by wykładać zgodnie z przepisami i w cudzym imieniu. Będzie on mówił: kościół nasz naucza tak a tak i takie są dowody, którymi się posługuje; następnie ukaże on gminie swej wszystkie praktyczne korzyści, płynące z tego, których sam nie podpisałby może z pełnym przekonaniem, ale do których wyłożenia mógł się jednak zobowiązać jako że nie jest rzeczą zupełnie niemożliwą by w tezach tych zawarta była jednak prawda, a w każdym razie nie ma w nich nic takiego, co byłoby sprzeczne z wewnętrznym poczuciem religijnym. Gdyby bowiem sądził, że tezy te sprzeczność taką w sobie zawierają, nie mógłby z czystym sumieniem zajmować swego urzędu; musiałby zeń zrezygnować.

Użytek, jaki sprawujący swój urząd duszpasterz czyni wobec wiernych ze swego rozumu, jest użytkiem tylko prywatnym; gmina bowiem jest zawsze zgromadzeniem domowym, choćby bardzo dużym, i w odniesieniu do takiego zgromadzenia nie posiada on jako kapłan i nie może posiadać wolności nauczania, gdyż w danym wypadku wykonuje tylko obce zlecenie. Jako uczonej natomiast, który za pośrednictwem swoich pism przemawia do publiczności we właściwym tego słowa znaczeniu, mianowicie do świata, a więc jako duchowny w p u b l i c z n y m używaniu swego rozumu korzysta on z nieograniczonej wolności posługiwania się nim i przemawiania we własnym imieniu. Taki stan rzeczy bowiem, by opiekunowie ludu (w rzeczach duchownych) sami byli niepełnoletni, byłby niedorzecznością równającą się uwiecznieniu wszystkich niedorzeczności.

Ale czy jakieś stowarzyszenie duchownych, np. jakieś zgromadzenie kościelne czy coś w rodzaju jakiejś czcigodnej *classis* (jak to zgromadzenie samo siebie u Holendrów nazywa), nie miałoby prawa zobowiązać się pod przysięgą do jakiegoś niezmiennego symbolu wiary i tą drogą wykonywać stałe opiekuństwo nad wszystkimi swoimi członkami, a za ich pośrednictwem nad całym ludem i opiekuństwo to uczynić nawet czymś wiecznym? Odpowiadam na to: nie! jest to zupełnie niemożliwe! Tego rodzaju umowa, zawarta w celu powstrzymania na zawsze rodu ludzkiego od dalszego oświecenia, byłaby bezwzględnie nieważna i nie posiadałaby mocy nawet wtedy, gdyby została zatwierdzona przez najwyższe władze, parlamenty i najbardziej uroczyste traktaty. Żadne pokolenie nie ma prawa stowarzyszyć się czy sprzysiężyć w tym celu, by pokolenie następne postawić w takim położeniu, w którym nie miałoby ono możliwości rozszerzenia swych (szczególnie tych tak bardzo zalecanych) wiadomości, oczyszczania ich z błędów i w ogóle czynienia dalszych postępów w dziedzinie oświecenia. Byłoby to zbrodnią przeciw naturze ludzkiej, której podstawowym powołaniem jest właśnie postęp w dziedzinie oświecenia; dlatego też potomkowie mają pełne prawo uchwały te odrzucić, jako podjęte w sposób występny i bez upoważnienia. Kamieniem probierczym praw, jakie można uchwalić i nałożyć na lud, jest pytanie: czy lud sam mógłby nałożyć na siebie tego rodzaju prawo? Wprawdzie można by jakieś prawo - jakby w oczekiwaniu lepszego - nałożyć na jakiś określony krótki czas dla wprowadzenia pewnego porządku, ale musi się przy tym każdemu obywatelowi, a zwłaszcza każdemu duchownemu pozostawić wolność, by w charakterze uczonego, publicznie, tzn. w swych pismach omawiał błędy ówczesnego porządku. Wprowadzony porządek istniałby tymczasem dalej, póki publiczne zrozumienie istoty tych spraw nie osiągnęłoby takiego szczybla i tak dalece się nie utrwaliło, że ludzie ci przez połączenie swych (jeśli już nie wszystkich) głosów mogliby wnieść do tronu propozycję, by wziął pod swoją opiekę te gminy, które zgodnie ze swym pojęciem lepszego zrozumienia tych spraw wprowadziły u siebie nowy porządek religijny, nie przeszkadzając jednak w niczym tym, którzy chcieliby pozostać przy starym.

Ale ułożyć się w ten sposób, że zachowany zostanie, choćby na okres życia jednego człowieka, trwały ustrój religijny, którego nikomu nie wolno będzie publicznie kwestionować, i doprowadzić przez to do wymazania niejako całego okresu w dążeniu ludzkości do postępów i uczynić okres ten bezpłodnym, a przez to szkodliwym dla potomności - jest bezwzględnie niedozwolone. Człowiek może wprawdzie, jeśli chodzi o jego własną osobę, odsunąć, i to tylko na jakiś czas, konieczność oświecenia się co do tego, o czym powinien wiedzieć - ale rezygnować z oświecenia w ogóle w odniesieniu do własnej osoby, a tym bardziej w odniesieniu do potomności - znaczy gwałcić i deptać nogami najświętsze prawa ludzkości. Tego zaś, czego nawet samemu ludowi nie wolno uchwalać w stosunku do siebie samego, nie może tym bardziej uchwalić monarcha; jego bowiem autorytet ustawodawczy polega właśnie na tym, że jednoczy w swej woli całą wolę ludu; jeśli tylko pilnuje, by wszelkie prawdziwe lub mniemane ulepszenia były zgodne z porządkiem publicznym, może on swoim poddanym pozwolić czynić to, co sami uważają za konieczne

dla zbawienia duszy. Cała ta sprawa nie powinna go obchodzić; ma on tylko zapobiegać temu, by jeden nie przeszkadzał przemocą drugiemu w ustalaniu tego, co dla zbawienia jest konieczne i w dążeniu ze wszystkich sił do osiągnięcia tego zbawienia. Monarcha sprzeniewierza się własnemu majestatowi jeśli miesza się do tych spraw przez to, że pisma, w których jego poddani chcą wyjaśnić sobie swoje poglądy, zaszczyca swym nadzorem rządowym i naraża się przez to na zarzut, że *Caesar non est supra grammaticos*, a tym bardziej jeśli zniża swoją władzę nadrzędną do tego, że popiera w swoim państwie despotyzm duchowy kilku tyranów przeciw reszcie swoich poddanych.

Jeśli więc teraz kto zapyta: czy żyjemy obecnie w o ś w i e c o n e j epoce? – odpowiedź brzmieć będzie: Nie! Ale w epoce o ś w i e c e n i a. Tak jak się teraz sprawy mają brak jeszcze wiele do tego, by ludzie, ogólnie biorąc, byli już w stanie albo mogli co najmniej być doprowadzeni do tego, by w sprawach religii kierowali się sami w sposób pełny i słuszny swym rozsądkiem bez obcego kierownictwa. Istnieją natomiast poważne oznaki, że otwiera się przed nimi pole swobodnej pracy nad sobą i że stopniowo zmniejszają się przeszkody, stojące na drodze ogólnego oświecenia, czyli wyjścia ludzi z zawinionej przez nich samych niepełności. Z tego punktu widzenia jest nasza epoka epoką oświecenia albo, inaczej mówiąc: stuleciem Fryderyka.

Panujący, który nie poczytuje sobie za rzecz niegodną powiedzieć, że uważa, iż jego o b o w i ą z k i e m jest w sprawach religii niczego ludziom nie narzucać i pozostawić im w tej materii zupełną swobodę, słowem, panujący, który odrzuca od siebie nawet butny przydomek t o l e r a n c y j n e g o - panujący taki jest sam człowiekiem oświeconym i zasługuje na to, by wdzięczna potomność czciła go jako tego, który pierwszy wyzwolił ród ludzki - przynajmniej od strony rządu - z niepełności i pozostawił każdemu wolność postępowania się w sprawach sumienia swym własnym rozumem. Pod jego rządami wolno najbardziej godnym szacunku duchownym - bez naruszania swych obowiązków urzędowych - przedłożyć w charakterze uczonych zupełnie swobodnie i jawnie światu do oceny swe sądy i poglądy różniące się w tym czy innym od przyjętego symbolu wiary; tym bardziej może to czynić każdy inny człowiek, nie krępowany obowiązkami urzędowymi. Panujący tu duch wolności rozszerza się również na zewnątrz, nawet tam, gdzie walczyć musi z przeszkodami zewnętrznymi, stawianymi przez nie rozumiejący samego siebie rząd. Ma on jednak przed sobą przekonywający przykład, świadczący o tym, że w warunkach wolności nie ma najmniejszego powodu do obaw o spokój publiczny i jedność społeczeństwa. Ludzie wydobywają się sami stopniowo ze swego nieokrzesania, o ile tylko celowo i chytrze nie pracuje się nad tym, aby ich w tym nieokrzesaniu utrzymać.

Główny nacisk w swych rozważaniach nad oświeceniem, nad sprawą wydobywania się ludzi z zawinionej przez nich samych niepełności położyłem na sprawy r e l i g i i, co się tyczy bowiem sztuk i nauk, nasi władcy nie są zainteresowani w odgrywaniu tu roli opiekunów nad swoimi poddanymi, a poza tym jest taka niepełność najszkodliwsza i najsromotniejsza ze wszystkich niepełności. Głowa państwa sprzyjająca oświeceniu idzie jednak w swym sposobie myślenia jeszcze dalej: dochodzi do wniosku, że nawet w sprawach dotyczących jego własnego u s t a w o d a w s t w a nie jest rzeczą niebezpieczną pozwolić swym poddanym na robienie p u b l i c z n e g o użytku ze swego rozumu i na jawne przedstawianie światu swych poglądów na temat lepszego sformułowania wydawanych ustaw, i to nawet w połączeniu z otwartą krytyką już istniejących. Najświatniejszy przykład tego mamy u nas i dzięki temu żaden monarcha nie cieszy się większym szacunkiem niż ten, którego my czcimy. Ale tylko ten panujący, który, sam oświecony, nie obawia się swego własnego cienia, a jednocześnie dla zapewnienia spokoju publicznego dysponuje liczną dobrze zdyscyplinowaną armią - tylko ten panujący może stawiać sprawę w taki sposób, na jaki nie może sobie pozwolić republika (ein Freistaat): m y ś l c i e i l e chcecie i o czym c h c e c i e, ale b ą d ź c i e p o s ł u s z n i ! Stajemy tu wobec dziwnego niespodziewanego biegu spraw ludzkich,

biegu, w którym - jeśli rozpatrywać go z grubsza - prawie wszystko jest zawsze paradoksalne. Wyższy stopień wolności politycznej wydaje się korzystny dla wolności d u c h a ludu, ale zarazem stawia jej jednak nieprzekraczalne granice: natomiast wolność o stopień niższa daje duchowi ludu tę przestrzeń, która potrzebna mu jest do pełnego rozwoju swych możliwości. Jeśli bowiem przyroda pod tą twardą skorupą rozwinęła kiełek, o który się najbardziej troszczy: skłonność i powołanie do swobodnego myślenia - to kiełek ten ze swej strony oddziałuje stopniowo na sposób myślenia ludu (który staje się dzięki temu stopniowo coraz bardziej zdolny do d z i a ł a n i a w wolności), a w końcu także na zasady rządu, który uważa teraz za korzystne dla siebie, by człowieka, który okazuje się już czymś więcej niż maszyną, traktować tak, jak tego wymaga godność ludzka.

## **Krytyka Czystego Rozumu, przeł. R. Ingarden, Kęty 2001.**

### **Wstęp<sup>1</sup>**

#### ***I. O różnicy między poznaniem czystym a empirycznym***

Że wszelkie nasze poznanie zaczyna się wraz z doświadczeniem, co do tego nie ma żadnej wątpliwości. Cóż by bowiem innego mogło władzę poznawania obudzić do działania, gdyby tego nie sprawiły przedmioty, które poruszają nasze zmysły i po części same z siebie wywołują przedstawienia, po części wprawiają w ruch działalność naszego intelektu [polegającą na] porównywaniu z sobą przedstawień i łączeniu ich lub rozdzielaniu i przerabianiu w ten sposób surowego materiału wrażeń zmysłowych w poznanie przedmiotów nazywane doświadczeniem? Co do czasu więc żadne poznanie nie wyprzedza w nas doświadczenia i wszelkie się z nim rozpoczyna.

Choć jednak wszelkie nasze poznanie rozpoczyna się wraz z doświadczeniem, to przecież nie całe poznanie wypływa właśnie dlatego z doświadczenia. Mogłoby bowiem być równie dobrze tak, żeby nawet nasze poznanie doświadczalne było czymś złożonym z tego, co otrzymujemy przez podniety (Eindrücke), i z tego, co nasza własna władza poznawcza (przez podniety zmysłowe [do tego] jedynie spowodowana) sama z siebie wydaje; dodatek ten odróżniamy jednak od owego podstawowego materiału nie wcześniej, nim długoletnie ćwiczenie nie zwróci nam na to uwagi i nie usprawni nas do jego wyodrębnienia.

---

<sup>1</sup> *Idea filozofii transcendentnej*. Doświadczenie jest niewątpliwie pierwszym wytworem, którego dostarcza nasz intelekt, opracowując surowy materiał wrażeń zmysłowych. Dzięki temu właśnie jest ono pierwszym pouczeniem, a w dalszym ciągu tak niewyczerpanym źródłem nabywania nowej wiedzy, że w łączących się z sobą epokach życia wszystkich przyszłych pokoleń nie będzie się nigdy odczuwało braku nowych wiadomości, które mogą być na tym polu zebrane. Mimo to nie jest to wcale jedyne pole, do którego nasz intelekt daje się ograniczyć. Doświadczenie powiada nam wprawdzie o tym, co istnieje, lecz nie mówi, że to, co jest, musi być koniecznie takie a nie inne. Właśnie dlatego nie dostarcza nam ono też prawdziwej ogólności, a rozum, który tak żądny jest tego rodzaju poznań, jest przez doświadczenie raczej podrażniony niż zaspokojony. Takie ogólne poznania zaś, które odznaczają się zarazem wewnętrzną koniecznością, muszą być od doświadczenia niezależne, a same dla siebie jasne i pewne. Nazywa się je przeto poznaniem *a priori*: gdy przeciwnie to, co jest jedynie zapożyczony z doświadczenia, jest, jak się zwykle mówi, poznawane tylko *a posteriori* lub empirycznie. Otóż okazuje się rzecz nadzwyczaj dziwna, że nawet w doświadczenia nasze mieszają się poznania, które muszą mieć swe źródło *a priori*, i które, być może, służą tylko do tego, by dostarczyć powiązania naszym przedstawieniom zmysłowym. Choć bowiem z doświadczeń usuniemy wszystko, co należy do zmysłów, to pozostają mimo to pewne pierwotne pojęcia i utworzone z nich sądy, które musiały powstać całkowicie *a priori* i niezależnie od doświadczenia, ponieważ one sprawiają, że o przedmiotach, które zjawiają się zmysłom, można, a przynajmniej wydaje się nam, że można powiedzieć więcej, niżby nas samo doświadczenie o tym pouczyło, i że twierdzenia zawierają prawdziwą ogólność i konieczną ścisłość, których czysto empiryczne poznanie nie może dostarczyć.

Jest to więc co najmniej pytanie wymagające bliższego zbadania i nie dające się załatwić od razu na pierwszy rzut oka: czy istnieje tego rodzaju poznanie niezależne od doświadczenia, a nawet od wszelkich podniet zmysłów?

Poznania takie nazywamy [poznaniem] *a priori* i odróżniamy je od poznań empirycznych, które źródło swe mają *a posteriori*, mianowicie w doświadczeniu.

Wyrażenie owo nie jest jednakże jeszcze dostatecznie określone, żeby wyznaczyć cały sens odpowiednio do przedłożonego pytania. O niejednym bowiem poznaniu wywiedzionym ze źródeł doświadczalnych mówi się zwykle dlatego, że jesteśmy do niego *a priori* uzdolnieni lub że je *a priori* posiadamy, ponieważ wywodzimy je nie bezpośrednio z doświadczenia, lecz z pewnego ogólnego prawidła, które przecież samo zapożyczyliśmy z doświadczenia. Mówi się np. o kimś, kto podkopał fundamenty swego domu: mógł przecież *a priori* wiedzieć, że się dom zawali, tj. nie musiał czekać na doświadczenie, aż się rzeczywiście zawali. Jednakże całkowicie *a priori* nie mógł przecież tego wiedzieć. To bowiem, że ciała są ciężkie i że spadają, skoro im się usunie podporę, musiało mu się stać przedtem wiadome przez doświadczenie.

Będziemy przeto w dalszym ciągu przez poznanie *a priori* rozumieli nie takie poznanie, które dokonuje się niezależnie od tego lub owego, lecz od wszelkiego doświadczenia. Ich przeciwieństwo stanowią poznania empiryczne, czyli takie, które są możliwe tylko *a posteriori*, tj. przez doświadczenie. Spośród zaś poznań *a priori* czystymi nazywamy te, które nie mają żadnej domieszki empirycznej. Tak np. twierdzenie: „Każda zmiana ma swą przyczynę”, jest twierdzeniem *a priori*, jednakże nie jest czystym twierdzeniem, ponieważ „zmiana” jest to pojęcie, które może być wysnute tylko z doświadczenia.

## ***II. Znajdujemy się w posiadaniu pewnych poznań a priori, a nawet pospolity rozsądek<sup>2</sup> nie jest ich nigdy pozbawiony***

Chodzi tu o cechę, po której moglibyśmy z pewnością odróżnić poznanie czyste od empirycznego. Doświadczenie poucza nas wprawdzie, że coś jest takie a takie, nie zaś, że nie może być inne. Po pierwsze więc, jeżeli mamy twierdzenie, które myślimy wraz z jego koniecznością, to jest to sąd *a priori*; jeżeli nadto nie wynika ono także z żadnego innego twierdzenia jak tylko z takiego, które samo z kolei jest ważne jako twierdzenie konieczne, to jest ono bezwzględnie *a priori*. Po wtóre, doświadczenie nie dostarcza nigdy swym sądom prawdziwej lub ścisłej ogólności, lecz tylko [ogólność] przyjętą [umownie] (*angenommene*) i porównawczą (przez indukcję), tak że właściwie musi [ona] tyle znaczyć co: o tyle, o ile to dotychczas spostrzegaliśmy, nie ma żadnego wyjątku od tego lub tamtego prawidła. Jeżeli więc pewien sąd pomyślimy w ścisłej ogólności, tj. tak, że nie dopuszcza się, by był możliwy jakiś odeń wyjątek, to sąd ten nie jest wyprowadzony z doświadczenia, lecz jest ważny bezwzględnie *a priori*. Empiryczna ogólność jest więc tylko dowolnym podwyższeniem ważności z poziomu, na którym coś jest ważne najczęściej, na poziom, gdzie coś jest ważne we wszelkich wypadkach, jak np. w twierdzeniu: wszystkie ciała są ciężkie. Gdzie natomiast do pewnego sądu należy w sposób istotny ścisła ogólność, tam wskazuje ona na specjalne źródło poznawcze tego sądu, mianowicie na władzę poznawania *a priori*. Konieczność i ścisła ogólność są przeto niezawodnymi znamionami poznania *a priori* i należą też do siebie nieodłącznie. Ponieważ jednak przy posługiwaniu się sądami łatwiej nieraz pokazać występujące w nich empiryczne ograniczenie, niż ich przypadkowość, lub też ponieważ niejednokrotnie jest bardziej zrozumiałym [zadaniem] pokazać nieograniczoną ogólność,

---

<sup>2</sup> W oryginale: „Verstand”. Nie tłumaczę jednak przez „intelekt”, gdyż słowo „Verstand” użyte tu jest w znaczeniu potocznym, w którym m. in. chodzi o coś takiego, jak „rozsądek” lub „prosty rozum”. Zresztą w V. wydaniu oryginalnym zamiast „Verstand” czytamy „Stand” (=stan). Całość więc brzmi: „a nawet prosty stan nie jest ich nigdy pozbawiony”.

którą pewnemu sądowi przypisujemy, niż jego konieczność, to jest wskazane posługiwać się odrębnie obu wspomnianymi kryteriami, z których każde jest samo dla siebie niezawodne.

Że zaś w ludzkim poznaniu istnieją rzeczywiście tego rodzaju sądy konieczne i w najściślejszym znaczeniu ogólne, a więc czyste sądy *a priori*, to łatwo pokazać. Jeżeli kto chce wziąć przykład z nauk, to wystarczy wskazać na wszystkie twierdzenia matematyki, jeżeli zaś kto woli mieć przykład z bardzo pospolitego użycia intelektu, to może mu do tego celu służyć twierdzenie, że wszelka zmiana musi mieć przyczynę. Co więcej, w tym ostatnim twierdzeniu nawet pojęcie przyczyny zawiera tak jawnie pojęcie konieczności powiązania jej ze skutkiem i pojęcie ścisłej ogólności prawidła, że stracilibyśmy je zupełnie, gdybyśmy - jak to robił Hume - chcieli je wywieść z czystego dołączania się tego, co się dzieje, do tego, co je poprzedza, i z powstającego stąd przyzwyczajenia (a więc z tylko subiektywnej konieczności) wiązania ze sobą przedstawień. Ale i nie używając takich przykładów na dowód rzeczywistego istnienia w naszym poznaniu czystych zasad *a priori*, można by też tego dowieść *a priori* przez pokazanie ich niezbędności dla możliwości samego doświadczenia. Skądże bowiem samo doświadczenie miałoby wziąć swą pewność, jeżeli wszystkie prawidła wedle których się ono odbywa, byłyby wciąż empiryczne, a więc przypadkowe? Dlatego z trudnością tylko można by je uznać za pierwsze zasady. Możemy się jednak tym zadowolić, iż wykazaliśmy fakt czystego używania naszej władzy poznawczej i [podaliśmy] jego oznaki. Nie tylko jednak w sądach, lecz nawet w pojęciach pokazuje się aprioryczne pochodzenie niektórych z nich. Opuśćcie z waszego doświadczalnego pojęcia ciała stopniowo wszystko, co jest w nim empiryczne, barwę, twardość lub miękkość, ciężkość, nawet nieprzenikliwość, to pozostanie przecież przestrzeń, jaką ciało (które teraz już całkiem znikło) zajmowało; a tej nie możecie już opuścić. Tak samo, jeżeli z waszego empirycznego pojęcia każdego cielesnego czy niecielesnego przedmiotu usuniecie wszystkie własności, o których was poucza doświadczenie, to przecież nie możecie mu odebrać tej właściwości, dzięki której myślicie o nim jako o substancji lub jako o tym, co pewnej substancji przysługuje (choć to pojęcie zawiera w sobie więcej określeń niż pojęcie przedmiotu w ogóle). Nakłonieni do tego przez konieczność, z jaką to pojęcie się wam narzuca, musicie przeto poznać, że ma ono swą siedzibę w waszej władzy poznawczej *a priori*.

### ***III. Filozofii potrzeba nauki, która by określiła możliwość naczelnej zasady i zakres wszelkich poznań a priori***

Znacznie ważniejsze niż wszystko, co poprzednio powiedziałem, jest to, że niektóre poznania opuszczają nawet pole wszelkich możliwych doświadczeń i stwarzają pozór, iż rozszerzają zakres naszych sądów poza wszelkie granice doświadczenia przy pomocy pojęć, dla których nigdzie w doświadczeniu nie może być dany przedmiot im odpowiadający.

I właśnie w obrębie tych poznań wykraczających poza świat zmysłów, gdzie doświadczenie nie może dostarczyć żadnej nici przewodniej ani sprostowania, rozum nasz prowadzi dociekania, które dla ich doniosłości uważamy za znacznie doskonalsze, a ich ostateczny cel za o wiele wznioślejszy niż wszystko, czego intelekt może się nauczyć w dziedzinie zjawisk. Narażając się nawet na niebezpieczeństwo popełnienia błędów gotowi jesteśmy przy tym raczej na wszystko, aniżeli na to, byśmy mieli z jakiegokolwiek powodu wyrzec się prowadzenia tak leżących nam na sercu badań, czy to dlatego, że są wątpliwe, czy też, że się je lekceważy, czy wreszcie, że są obojętne. Tymi nie dającymi się uniknąć zagadnieniami samego czystego rozumu są Bóg, wolność, i nieśmiertelność. Nauka zaś, której ostatecznym zadaniem, przy wszystkich jej przygotowaniach, jest właściwie tylko rozwiązanie tych zagadnień, nazywa się metafizyką; postępowanie jej jest na początku dogmatyczne, to jest bez

uprzedniego wypróbowania zdolności lub niezdolności, jakie rozum posiada do tak wielkiego przedsięwzięcia, podejmuje ona z całą pewnością siebie jego wykonanie.

Otóż wydaje się wprawdzie naturalne, że gdy się już raz opuściło teren doświadczenia, nie będzie się przecież zaraz wznosiło budowli przy pomocy poznań, które się posiada nie wiadomo skąd, i na kredyt zasad, których pochodzenia się nie zna, nie upewniwszy się wprawdzie co do podstaw tej budowli przy pomocy starannego badania; że więc raczej przedtem zada się pytanie, w jaki to sposób intelekt może dojść do tych wszystkich poznań *a priori* i jaki mogą one posiadać zakres, ważność i wartość. W istocie też nic nie jest bardziej naturalne niż takie postępowanie, jeżeli przez słowo „naturalne” rozumie się to, co z uwagi na słusność i rozumność powinno się dziać. Jeżeli jednak rozumie się przez nie to, co się dzieje zazwyczaj, to wtedy znów nic nie jest bardziej naturalne i zrozumiałe od tego, że przez długi czas takie badanie musiało nie dojść do skutku. Część bowiem tych poznań - jak matematyczne - posiada od dawna pewność i pozwala oczekiwać czegoś pomyślnego także co do innych poznań, choć ich natura jest może całkiem odmienna. Ponadto, gdy znajdujemy się poza zakresem doświadczenia, jesteśmy pewni, że doświadczenie nam nie wykaże, iż jesteśmy w błędzie. Urok, który nam przynosi rozszerzanie naszych poznań, jest tak wielki, że jedynie jawna sprzeczność, na którą natrafimy, może nas zatrzymać w posuwaniu się naprzód. Można jej jednak uniknąć, snując tylko dość ostrożnie swe urojenia, choć nie są one przez to w mniejszym stopniu urojzeniami. Matematyka dostarcza nam świetnego przykładu, do czego możemy niezawisłe od doświadczenia doprowadzić w poznaniu *a priori*. Zajmuje się ona wprawdzie przedmiotami i poznaniem o tyle tylko, o ile dadzą się przedstawić w naoczności. Łatwo się jednak przeocza tę okoliczność, gdyż naoczność ta może być sama dana *a priori*, zaledwie więc się ją odróżnia od samego tylko czystego pojęcia. Pęd do rozszerzenia [naszej wiedzy], uwiedziony takim dowodem potęgi rozumu, nie zna granic [dla siebie]. Lekki gołąb prując w swobodnym locie powietrze, którego opór odczuwa, mógłby sobie wyobrazić, że w przestrzeni pozbawionej powietrza będzie mu się jeszcze lepiej udawało [latać]. Tak samo Platon opuścił świat zmysłów, gdyż świat ten stawia dla intelektu tak ciasne granice, i puścił się poza nie na skrzydłach idei w pustą przestrzeń czystego intelektu. Nie zauważył, iż przez swe wysiłki nie zdobywa [nowej] drogi; nie znalazł bowiem żadnego oporu, niby podstawy, na której mógłby się oprzeć i do której mógłby użyć swych sił, by poruszyć z miejsca intelekt. Lecz zwykły to los rozumu ludzkiego przy spekulacji, że się swą budowlę tak rychło, jak to tylko możliwe, wykańcza, a potem dopiero próbuje, czy aby dobrze założono fundamenty. Wyszukuje się wówczas wszelkiego rodzaju upiększenia, żeby nas uspokoić co do ich trwałości, albo też, by raczej całkiem odrzucić taką spóźnioną i niebezpieczną próbę (*Prüfung*). To zaś, co podczas budowania uwalnia nas od wszelkiej troski i podejrzeń i schlebia nam pozorną gruntownością - to sprawa następująca: wielka, a może i największa część zajęć naszego rozumu polega na rozkładaniu na czynniki pojęć, które już posiadamy o [pewnych] przedmiotach. Dostarcza nam to mnóstwa poznań, które, choć nie są niczym więcej jak wyjaśnieniem lub objaśnieniem tego, co zostało - choć jeszcze w sposób mętny - już pomyślane w naszych pojęciach, są mimo to, przynajmniej co do swej formy, cenione na równi z nowymi wglądami (*Einsichten*) [w naturę rzeczy], choć w swej materii lub w treści tylko rozkładają nasze pojęcia, ale ich nie wzbogacają. Ponieważ zaś postępowanie to dostarcza rzeczywistego poznania *a priori*, które posiada pewny i pożyteczny ciąg dalszy, to rozum - nie zdając sobie sam z tego sprawy - przemycza pod tym poglądem twierdzenia całkiem innego rodzaju, w których do pojęć danych dołącza całkiem obce im pojęcia - i to *a priori* - choć nie wiadomo, jak do tego dochodzi, i choć się nawet w myśli nie dopuszcza tego rodzaju pytania. Chcę przeto zaraz na początku omówić różnicę między tymi dwoma rodzajami poznania.

#### ***IV O różnicy między sędami analitycznymi i syntetycznymi***

We wszystkich sądach, w których pomyślany jest stosunek podmiotu do orzeczenia (uwzględniając tylko sądy twierdzące, bo potem łatwo to zastosować do sądów przeczących), stosunek ten jest możliwy w sposób dwojaki. Albo orzeczenie B należy do podmiotu A jako coś, co jest (w sposób ukryty) zawarte w pojęciu A, albo B leży całkiem poza pojęciem A, choć pozostaje z nim w związku. W pierwszym przypadku nazywam sąd analitycznym, w drugim zaś syntetycznym. (Twierdzące) sądy analityczne są więc sądami, w których powiązanie orzeczenia z podmiotem jest pomyślane przez utożsamienie, sądy natomiast, w których to powiązanie pomyślane jest bez utożsamienia, nazywać się winny syntetycznymi. Pierwsze można nazwać sądami wyjaśniającymi, drugie zaś sądami rozszerzającymi [naszą wiedzę], tamte bowiem nie dorzucają swym orzeczeniem nic do pojęcia podmiotu, lecz jedynie przez rozbiór rozbijają je na pojęcia składowe, które już były w nim, choć mętnie, pomyślane. Te natomiast dodają do pojęcia, będącego podmiotem, orzeczenie, które nie było w nim wcale pomyślane i nie mogło być [z niego] wyprowadzone przez jego rozbiór. Jeżeli np. powiadam: „Wszystkie ciała są rozciągle”, to jest to sąd analityczny. Albowiem nie muszę wychodzić poza pojęcie, które łączę z ciałem, żeby rozciąłość znaleźć połączoną z nim [z ciałem]; muszę tylko, żeby to orzeczenie w nim znaleźć, pojęcie owo rozłożyć, to znaczy jedynie uświadomić sobie różnorodne [składniki], które zawsze w jego treści myślę. Jest to więc sąd analityczny. Jeżeli natomiast powiadam: „wszystkie ciała są ciężkie”, to orzeczenie jest czymś całkiem innym niż to, co myślę w samym pojęciu ciała w ogóle. Dodanie takiego orzeczenia dostarcza więc sądu syntetycznego.

Sądy doświadczalne; jako takie, są wszystkie syntetyczne. Byłoby bowiem niedorzecznością opierać sąd analityczny na doświadczeniu, ponieważ nie muszę wcale wychodzić poza moje pojęcie, ażeby utworzyć sąd; nie potrzeba mi więc do tego świadectwa doświadczenia. Że ciało jest rozciągle, to twierdzenie, które jest pewne *a priori*, a nie sąd doświadczalny. Zanim bowiem zwracam się do doświadczenia, posiadam już wszelkie warunki mego sądu w pojęciu, z którego mogę jedynie wysnuć orzeczenie wedle zasady sprzeczności i przez to równocześnie uświadomić sobie konieczność sądu, o której nawet nie pouczyłoby mnie doświadczenie. Natomiast, choć w pojęciu ciała w ogóle nie zawieram cechy ciężkości, to oznacza ono przecież pewien przedmiot doświadczenia za pomocą pewnej części tegoż [doświadczenia], do której przeto mogę dołączyć jeszcze inne części tego samego doświadczenia jako należące do pierwszej. Pojęcie ciała mogę wpierw poznać analitycznie poprzez cechy rozciąłości, nieprzenikliwości, kształtu itd., które wszystkie są w tym pojęciu pomyślane. Następnie jednak rozszerzam moje poznanie i odwołując się do doświadczenia, z którego wysnułem owo pojęcie ciała, znajduję także ciężkość stale powiązaną z powyższymi cechami i dołączam ją zatem syntetycznie jako cechę do owego pojęcia. Na doświadczeniu więc opiera się możliwość syntezy cechy ciężkości z pojęciem ciała, albowiem obydwie pojęcia, choć pierwsze nie jest zawarte w drugim, należą jakkolwiek tylko przypadkowo, do siebie jako części tej samej całości, mianowicie doświadczenia, które samo jest syntetycznym powiązaniem danych naocznych.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Ustęp ten został wstawiony przez Kanta w drugim wydaniu (B) na miejsce następującego tekstu w wydaniu (A): „Otóż z tego jasno wynika, 1) że poznanie nasze nie zostaje przez sądy analityczne wcale rozszerzone, lecz, że pojęcie, które już posiadam, zostaje wyluszczone i udostępnione memu zrozumieniu, 2) że przy sądach syntetycznych prócz pojęcia podmiotu muszę rozporządzać jeszcze czymś innym (jakimś A, na czym intelekt się opiera, by orzeczenie, które w owym pojęciu nie jest zawarte, przecież rozpoznać jako do niego należące. Przy sądach empirycznych lub doświadczalnych nie ma z tym żadnych trudności. Albowiem owo X jest pełnym doświadczeniem przedmiotu, o którym myślę przez pojęcie A, stanowiące tylko pewną część tego doświadczenia. Choć bowiem w pojęciu ciała w ogóle nie zawieram wcale cechy rozciąłości, to oznacza ono przecież pełne doświadczenie przy pomocy pewnej jego części, do której przeto mogę dołączyć jeszcze inne części tego samego doświadczenia, jako do tamtej przynależące. Pojęcie ciała mogę najpierw poznać analitycznie za pomocą cech rozciąłości, nieprzenikliwości, kształtu itd., które wszystkie są w tym

Lecz przy sądach syntetycznych *a priori* brak zupełnie tego środka pomocniczego. Jeżeli mam wyjść poza pojęcie A, by poznać pojęcie B, jako z tym związane, to [powstaje pytanie], co stanowi to, na czym się opieram i przez co synteza jest możliwa? Nie mogę tu bowiem korzystać z możliwości rozejrzenia się za tym na polu doświadczenia. Weźmy zdanie: „wszystko, co się dzieje, ma swą przyczynę”. W pojęciu czegoś, co się dzieje, myślę wprowadzić o pewnym bycie, przed którym leży jakiś czas itd., a stąd dadzą się wyprowadzić sądy analityczne. Lecz pojęcie przyczyny, leży całkiem poza owym pojęciem i wskazuje na coś całkiem różnego od tego, co się dzieje, nie zawiera się przeto wcale w tym ostatnim przedstawieniu. Jak dochodzę więc do tego, żeby o tym, co się w ogóle dzieje, orzekać coś całkiem różnego i poznać, że pojęcie przyczyny nie jest wprowadzić w tamtym [pojęciu] zawarte, ale przecież do niego przynależy, i to nawet z koniecznością? Co jest tutaj niewiadomą =X na której opiera się intelekt, gdy sądzi, że znajduje poza pojęciem przedmiotu A obce mu orzeczenie B, które mimo to uważa za połączone z nim? Doświadczenie być nią nie może, ponieważ przytoczona zasada dodaje to drugie przedstawienie a do pierwszego nie tylko z większą ogólnością niż ta, której może dostarczyć doświadczenie, ale i z wyrazem konieczności, a więc całkowicie *a priori* i na podstawie samych tylko pojęć, otóż na takich to syntetycznych, to jest rozszerzających zasadach polega całe ostateczne zadanie naszego spekulatywnego poznania *a priori*; zasady bowiem analityczne są wprowadzić nadzwyczaj ważne i potrzebne, ale tylko na to, żeby uzyskać ową wyraźność pojęć, która jest potrzebna dla pewnej i rozległej syntezy jako dla rzeczywiście nowego nabytku.

#### ***V. We wszystkich teoretycznych naukach rozumowych zawierają się syntetyczne sądy jako naczelne zasady***

1. Sądy matematyczne są wszystkie syntetyczne. Twierdzenie to uszło, zdaje się, dotychczas uwadze analityków rozumu ludzkiego, co więcej, wydało się wprost przeciwne ich przypuszczeniom, jakkolwiek jest niezaprzeczenie pewne i w następstwach swych bardzo ważne, albowiem, ponieważ wykryto, że wszystkie wnioski odbywają się wedle zasady sprzeczności, czego domaga się natura każdej apodyktycznej pewności, więc dano się przekonać, że i zasady matematyki uznaje się na mocy zasady sprzeczności. W tym jednak pomyłono się. Twierdzenie syntetyczne bowiem można bez wątpienia zrozumieć i uznać (*einsehen*) na mocy prawa sprzeczności, ale tylko w ten sposób, że przyjmie się jakieś inne twierdzenie syntetyczne, z którego tamto da się wywnioskować, nigdy zaś wprost samo w sobie.

Przed wszystkim trzeba zauważyć: właściwe twierdzenia matematyczne są zawsze sądami *a priori*, a nie sądami empirycznymi, gdyż odznaczają się koniecznością, której nie można zaczerpnąć z doświadczenia. Ale jeżeli kto nie zechce się na to zgodzić, to niechże tak będzie: zacieśnię wówczas moje twierdzenie do czystej matematyki, której pojęcie już samo prowadzi do tego, że zacieśnia ona nie poznanie empiryczne, lecz tylko czyste poznanie *a priori*. Można by wprowadzić początkowo myśleć, że twierdzenie, iż  $7+5=12$ , jest zdaniem czysto analitycznym, wynikającym na mocy zasady sprzeczności z pojęcia sumy siedmiu i pięciu. Jednakże rozpatrzywszy sprawę bliżej znajdujemy, że pojęcie sumy siedmiu i pięciu nie zawiera w sobie niczego więcej, jak połączenie obu liczb w jedną, przez co wcale nie myślimy, jaką jest owa jedna liczba, która je obie w sobie łączy. Pojęcie liczby dwanaście nie jest jeszcze wcale samo przez to pomyślane, że myślę sobie jedynie owo połączenie siedmiu i pięciu. I mogę sobie pojęcie takiej możliwej sumy do woli analizować, a mimo to nie znajduję

---

pojęciu pomyślane. Następnie zaś rozszerzam moje poznanie i odwołując się do doświadczenia, z którego zaczerpnąłem pojęcie ciała, znajduję też i ciężkość zawsze połączoną z wymienionymi już cechami. Doświadczenie więc owego X jest tym, co leży poza pojęciem, i na czym opiera się możliwość syntezy orzeczenia ciężkości B z pojęciem A”.

w nim liczby dwanaście. Trzeba wyjść poza te pojęcia, biorąc sobie do pomocy dane naoczniowe, które jednemu z nich odpowiadają, np. swoje pięć palców lub (jak Segner w swej *Arytmetyce*) pięć punktów, i dodawać po kolei jednostki danej w naoczności [liczby] pięć do pojęcia [liczby] siedem. Biorę bowiem najpierw liczbę siedem i pomagając sobie palcami swej ręki dla naocznienia liczby pięć, jednostki, które pierwotnie dla utworzenia liczby pięć brałem wszystkie razem, dodaję teraz na owym obrazie jedną po drugiej do liczby siedem i widzę w ten sposób, jak powstaje liczba dwanaście. To, że liczba 5 miała być dodana do 7, pomyślałem wprawdzie w pojęciu sumy :  $7 + 5$  ale nie to, że ta suma równa się 12. Twierdzenie arytmetyczne jest więc zawsze syntetyczne a uświadamiamy sobie to tym wyraźniej, im nieco większe liczby bierzemy, ponieważ wówczas staje się jasne, że choćbyśmy nasze pojęcia do woli obracali na wszystkie strony, nigdy nie moglibyśmy znaleźć sumy przy pomocy samej analizy naszych pojęć, bez uciekania się do pomocy naoczności.

Tak samo i żadne podstawowe twierdzenie czystej geometrii nie jest analityczne. To, że prosta jest najkrótszą linią między dwoma punktami, jest twierdzeniem syntetycznym. Albowiem moje pojęcie tego, co proste, nie zawiera w sobie niczego z wielkości, lecz tylko pewną jakość. Pojęcie tego, co najkrótsze, dołącza się, więc w zupełności do pojęcia linii prostej i nie można go z niego wysnuć przy pomocy żadnej analizy. Trzeba tu przeto wziąć do pomocy naoczność, dzięki której jedynie jest możliwa synteza.

Wprawdzie niektóre nieliczne podstawowe twierdzenia, które zakładają geometry, są rzeczywiście analityczne i opierają się na prawie sprzeczności, lecz służą one, jako zdania identyczne, tylko do [utworzenia] łańcucha metody, nie występują zaś jako naczelnne zasady, np.  $a=a$ , jako całość jest sobie równa, lub  $(a+b)>a$ , to jest całość jest większa od swej części. A przecież i te [twierdzenia], choć obowiązują na podstawie samych tylko pojęć, tylko dlatego dopuszcza się w matematyce, że można je przedstawić w naoczności. Tym, co nam tu zazwyczaj każe wierzyć, że orzeczenie takich sądów apodyktycznych leży już w naszym pojęciu i że przeto sąd jest analityczny, jest jedynie dwuznaczność wyrażenia. Powinniśmy mianowicie do pewnego danego pojęcia dołączyć myślowo pewne orzeczenie, a konieczność ta przywiązana jest już do pojęć. Lecz pytanie dotyczy nie tego, co powinniśmy myślowo dołączyć do danego pojęcia, lecz tego, co w nim rzeczywiście - choć tylko niejasno - myślimy. A wówczas pokazuje się, że orzeczenie wiąże się wprawdzie z koniecznością z owymi pojęciami, ale nie jako coś, co jest pomyślane w samym pojęciu, lecz za pośrednictwem naoczności, która się musi dołączyć do pojęcia.

2. Przyrodoznawstwo (*Physica*) zawiera w sobie sądy syntetyczne *a priori* jako naczelnne zasady. Przytoczę tylko kilka twierdzeń dla przykładu, np. twierdzenie, że we wszystkich zmianach świata cielesnego ilość materii pozostaje bez zmian, lub że przy każdym udzielaniu [czemuś] ruchu, działanie i przeciwdziałanie zawsze muszą być sobie równe. W obu tych [zdaniach] występuje jasno nie tylko konieczność, a więc ich źródło aprioryczne, lecz także to, że są sądami syntetycznymi. Albowiem w pojęciu materii nie myślę o jej trwałości, lecz tylko o jej obecności w przestrzeni przez jej wypełnienie. Wychodzę więc rzeczywiście poza pojęcie materii, ażeby myślowo do niego dołączyć *a priori* coś, czego w nim nie pomyślałem. Zdanie to jest więc nie analityczne, lecz syntetyczne, a mimo to *a priori* pomyślane. I tak samo [rzecz się ma] w pozostałych twierdzeniach czystej części przyrodoznawstwa.

3. W metafizyce, gdybyśmy ją nawet uważali jedynie za naukę, którą tylko próbowano stworzyć, ale która mimo to jest niezbędna dzięki naturze rozumu ludzkiego, mają być zawarte syntetyczne poznania *a priori*. I nie chodzi jej wcale o to, żeby pojęcia rzeczy, które sobie tworzymy *a priori*, tylko rozbierać, i przez to analitycznie wyjaśniać, lecz chcemy nasze poznanie *a priori* rozszerzyć. W tym celu musimy się posługiwać takimi podstawowymi twierdzeniami, które do danego pojęcia dodają coś, co się w nim, nie zawierało, i musimy przy pomocy sądów syntetycznych *a priori* tak daleko wyjść poza dane pojęcie, że nawet

doświadczenie nie może tak daleko za nami podążać, jak np. w twierdzeniu: świat musi mieć pierwszy początek, i in. W ten sposób metafizyka składa się, przynajmniej zgodnie ze swym celem, z samych sądów syntetycznych *a priori*.

## **VI Ogólne zadanie czystego rozumu**

Zyskuje się już przez to bardzo wiele, jeżeli mnóstwo badań można sprowadzić do formuły jednego jedynego poznania. Albowiem ułatwia się przez to nie tylko sobie samemu swoje postępowanie, dokładnie je określając, ale i każdemu innemu, kto je chce skontrolować, ułatwia się wydanie sądu, czy uczyniliśmy zadość naszemu zamierzeniu, czy też nie. Otóż właściwe zadanie czystego rozumu zawiera się w pytaniu: w jaki sposób są możliwe syntetyczne sądy *a priori*?

Że metafizyka pozostawała dotychczas w tak chwiejnym stanie niepewności i sprzeczności, należy to przypisać tylko temu, iż nie uświadomiono sobie wcześniej tego zadania ani nawet, być może, różnicy między sądami analitycznymi i syntetycznymi. Z rozwiązaniem zaś tego zadania lub też z zadowalającym dowodem, że możliwość, której wyjaśnienia się ona domaga, w rzeczywistości wcale nie zachodzi, wiąże się byt lub niebyt metafizyki. Dawid Hume, który spośród wszystkich filozofów jeszcze najwięcej się zbliżył do tego zadania, ale myślał o nim w sposób o wiele za mało określony i nie ujął go w jego całej ogólności, oraz zatrzymał się na syntetycznym sądzie o powiązaniu skutku z jego przyczynami (*principium causalitati*), był przekonany, że wykrył, iż tego rodzaju sąd *a priori* jest całkowicie niemożliwy. Wedle też jego wniosków wszystko, co nazywamy metafizyką, wychodziłoby na czyste urojenie rzekomego wglądu rozumowego w to, co w rzeczywistości jest tylko zapożyczone z doświadczenia, a co przez przyzwyczajenie nabrało pozoru konieczności. Nie byłby on nigdy wpadł na to twierdzenie, obracające wniwecz wszelką czystą filozofię, gdyby miał przed oczyma nasze zadanie w całej jego ogólności, gdyż wówczas byłby zrozumiał, że wedle jego argumentacji nie mogłaby istnieć także czysta matematyka, ponieważ zawiera w sobie z pewnością sądy syntetyczne *a priori*. Zdrowy jego rozsądek byłby go wówczas zapewne uchronił przed tym twierdzeniem.

Rozwiązanie powyższego zadania obejmuje zarazem możliwość czystego używania rozumu przy zakładaniu i opracowywaniu wszelkich nauk, które zawierają w sobie teoretyczne, aprioryczne poznanie przedmiotów, tzn. mieści w sobie odpowiedź na pytania:

Jak jest możliwa czysta matematyka?

Jak jest możliwe czyste przyrodoznawstwo?

Ponieważ nauki te są rzeczywiście dane, można co do nich zupełnie słusznie zapytać: jak są one możliwe, albowiem to, że one muszą być możliwe, udowadnia ich rzeczywistość. Co się zaś tyczy metafizyki, to jej dotychczasowy niepomyślny rozwój i fakt, że o żadnej z dotychczas wykładanych teorii metafizycznych nie można, uwzględniając jej istotny cel, powiedzieć, żeby rzeczywiście istniała, muszą u każdego budzić uzasadnioną wątpliwość, czy jest możliwa.

Tymczasem tego rodzaju poznanie trzeba przecież uważać także w pewnym znaczeniu za dane, a metafizyka, choć nie jako nauka, to jednak jako wrodzona skłonność (*metaphysica naturalis*) istnieje rzeczywiście. Albowiem rozum ludzki powodowany własną potrzebą, a nie tylko samą próżnością posiadania wielu wiadomości zmierza niepowstrzymanie do tego rodzaju pytań, na które nie można odpowiedzieć przez stosowanie rozumu w obrębie doświadczenia ani przy pomocy zapożyczonych odeń zasad. Tak też u każdego, w kim tylko rozum wzniósł się do spekulacji, istniała rzeczywiście zawsze jakaś metafizyka i zawsze w nim też istnieć będzie i co do niej to powstaje pytanie:

Jak jest możliwa metafizyka jako pewna naturalna skłonność?

To jest, jak z natury powszechnego rozumu ludzkiego powstają pytania, które stawia sobie czysty rozum i do których rozwiązywania w sposób, w jaki tylko potrafi, skłania go jego własna potrzeba?

Ponieważ jednak przy wszystkich dotychczasowych próbach, by dać odpowiedź na te naturalne pytania, jak np.: czy świat ma początek, czy też istnieje odwiecznie, pojawiały się za każdym razem nieuniknione sprzeczności, więc nie można zadowolić się tym, że istnieje naturalna skłonność do metafizyki, tzn. sama czysta władza rozumowa z której, co prawda, powstaje zawsze jakaś metafizyka (mniejsza o to, jaka), musi przecież być rzeczą możliwą dojść co do niej do pewności, albo: czy znamy, czy też nie znamy przedmiotów metafizyki, tj. dojść do rozstrzygnięcia albo co do przedmiotów jej pytań, albo co do zdolności lub niezdolności rozumu do sądzenia o nich czegokolwiek, a więc albo do rozszerzenia z całą pewnością naszego czystego rozumu, albo też do wyznaczenia mu określonych i bezpiecznych granic. To ostatnie pytanie, płynące z zaznaczonego wyżej ogólnego zadania, byłoby więc - z pewnością - następujące: Jak możliwa jest metafizyka jako nauka?

Krytyka rozumu prowadzi więc ostatecznie z koniecznością do nauki, natomiast dogmatyczne używanie rozumu bez krytyki wiedzie do bezpodstawnych twierdzeń, którym można przeciwstawić [twierdzenia] równie pozorne, a więc do sceptycyzmu.

Nie może też ta nauka mieć zbyt wielkiej, odstraszałającej objętości, zajmuje się ona bowiem nie przedmiotami rozumu, których mnogość jest nieskończona, lecz tylko nim samym<sup>4</sup>, zadaniami, które w zupełności rodzą się z jego łona i które jej przedkłada nie natura rzeczy różnych od niego, lecz jego własna natura. Jeżeli tedy rozum najpierw całkowicie poznał własną moc w odniesieniu do przedmiotów, które mogą mu być dane w doświadczeniu, to łatwo mu już będzie w sposób wyczerpujący i pewny określić zakres i granice prób swego używania poza granicami wszelkiego doświadczenia.

Można przeto i trzeba za nieistniejące uważać wszystkie dotychczasowe próby stworzenia metafizyki w sposób dogmatyczny. To bowiem, co w tej lub owej próbie znajduje się z dociekań analitycznych, a więc co jest samym tylko rozbiorem pojęć zawartych *a priori* w naszym rozumie, nie jest jeszcze wcale wypełnieniem zadania, lecz tylko przygotowaniem do właściwej metafizyki, a mianowicie do rozszerzenia w sposób syntetyczny naszego poznania *a priori*.

Nie nadaje się ona do tego celu, ponieważ rozbiór ów jedynie pokazuje, co się zawiera w tych pojęciach, nie zaś, jak *a priori* dochodzimy do takich pojęć, by potem móc także określić ich trafne stosowanie do przedmiotów wszelkiego poznania. Nie trzeba też wiele samozaparcia na to, by zrezygnować ze wszelkich tych roszczeń, ponieważ sprzeczności rozumu z samym sobą, których nie można się wyprzeć i które w dogmatycznym postępowaniu są nieuniknione, już dawno pozbawiły dotychczasową metafizykę jej znaczenia. Natomiast potrzeba będzie więcej wytrwałości, żeby nie dać się odwieść - wewnątrz przez trudności, zewnątrz zaś przez opór - od tego, iżby przez odmienne i w stosunku do dotychczasowego całkiem

---

<sup>4</sup> W oryginale jest: „mit sich selbst”, a więc - wobec tego, że podmiotem w zdaniu jest: „diese Wissenschaft” - powinno by się dosłownie tłumaczyć przez „samą sobą”; w następstwie tego należałoby też wszystkie zaimki rodzaju żeńskiego w dalszym ciągu zdania odnosić także do „tej nauki” (a nie do „rozumu” (Vernunft), jak to zdecydowałem się uczynić w moim tłumaczeniu). Niewielka objętość „tej nauki” (krytyki rozumu) płynęłaby w takim razie z tego, że ta krytyka zajmuje się samą sobą. Sądzę, że czysto filologicznie biorąc, byłoby takie tłumaczenie zgodne z tekstem niemieckim, ale merytorycznie nieusprawiedliwione, albowiem niewątpliwie nie chodzi Kantowi o krytykę krytyki rozumu, lecz po prostu o krytykę rozumu, i ta to ostatnia nauka niw jest, zdaniem Kanta, zbyt obszerna dlatego, że nie zajmuje się przedmiotami poznawanymi przez rozum, lecz samym rozumem, zgodnie z wprowadzonym określeniem tejże krytyki. Najwidoczniej Kant przy pisaniu się pomylił i zamiast „mit ihr selbst”, tzn. „mit der Vernunft selbst” napisał, „mit sich selbst”, myśląc zarazem przy tym, że to rozum, uprawiając krytykę rozumu, ma do czynienia „mit sich selbst”. Tak też rozumie to miejsce tłumaczenie francuskie Tremesaygues’a i angielskie N. Kemp Smitha. Natomiast Chmielowski tłumaczy dosłownie.

przeciwnie postępowanie doprowadzić raz wreszcie do pomyślnego i płodnego rozwoju nauki tak niezbędnej dla rozumu ludzkiego, której każdy wystrzelający w górę pień można odrąbać, ale której korzeni niepodobna wyrwać.

### ***VII Idea i podział odrębnej nauki występującej pod nazwą krytyki czystego rozumu***

Z tego wszystkiego wypływa teraz oto idea odrębnej nauki, którą można nazwać krytyką czystego rozumu. Albowiem rozum jest władzą, która dostarcza nam naczelných zasad poznania *a priori*. Stąd czysty rozum jest rozumem, który zawiera naczelné zasady poznawania czegoś bezwzględnie *a priori*. *Organon* czystego rozumu stanowiłby ogół tych zasad, wedle których można zdobyć i naprawdę się uzyskuje wszystkie czyste poznania *a priori*. Wyczerpujące zastosowanie takiego organon dostarczyłoby systemu czystego rozumu. Lecz jest to bardzo wielkie wymaganie i jest wciąż jeszcze sprawą otwartą, czy rozszerzenie naszego poznania jest tutaj w ogóle możliwe i w jakich wypadkach. Możemy więc uważać naukę dokonującą samej tylko oceny czystego rozumu, jego źródeł i granic, za propedeutykę czystego rozumu. Powinna by ona nazywać się nie teorią, lecz tylko krytyką czystego rozumu, a jej pożytek dla spekulacji byłby naprawdę tylko negatywny; służyłaby nie rozszerzeniu, lecz tylko oczyszczeniu naszego rozumu i uwolnieniu go od błędów - co już jest bardzo wielką zdobyczą. Transcendentalnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy. System takich pojęć nazywałby się filozofią transcendentalną. Lecz na początek jest to znów jeszcze za wiele. Nauka taka musiałaby bowiem zawierać w zupełności zarówno analityczne, jak i syntetyczne poznanie *a priori*: jest więc dla naszych celów zbyt obszerna, możemy bowiem posunąć analizę tylko tak daleko, jak to jest niezbędnie konieczne do zrozumienia naczelných zasad syntezy *a priori* w całym jej zasięgu, o co nam tu wyłącznie chodzi. Tym badaniem zajmiemy się teraz; a nie możemy go właściwie nazywać doktryną, lecz tylko krytyką transcendentalną, ponieważ zadaniem jego nie jest rozszerzenie samych poznań, lecz tylko ich poprawienie tudzież dostarczenie kamienia probierczego [służącego do oceny] wartości lub bezwartościowości wszelkich poznań *a priori*. Taka krytyka jest więc w miarę możliwości przygotowaniem do pewnego rodzaju organonu, a gdyby i to nie miało się udać, przynajmniej do kanonu takiego organonu, wedle którego można by w każdym razie kiedyś przedstawić zupełny system filozofii czystego rozumu, zarówno analitycznie, jak syntetycznie, bez względu na to, czy system ten byłby rozszerzeniem, czy tylko ograniczeniem poznania. Że to bowiem jest możliwe, co więcej, że taki system nie może być zbyt obszerny, tak iż można mieć nadzieję jego zupełnego wykończenia, to można już na tej podstawie z góry ocenić, że przedmiot badania stanowi tu nie natura rzeczy, która nie da się wyczerpać, lecz intelekt, który wydaje sądy o naturze rzeczy - a i on znów tylko z uwagi na swe poznanie *a priori*. Zasób tego poznania nie może pozostać dla nas ukryty, nie musimy go bowiem wszak szukać gdzieś na obcych terenach. Jest on też wedle wszelkich przypuszczeń dostatecznie szczupły, żeby można go było w zupełności objąć, osądzić co do jego wartości lub bezwartościowości i poddać trafnej ocenie. Tym bardziej nie należy tutaj oczekiwać krytyki książek lub systemów czystego rozumu, lecz tylko krytyki samej czystej władzy rozumu. Tylko wtedy, gdy u podstaw leży taka krytyka], posiada się pewny kamień probierczy do oceny filozoficznej zawartości starych i nowych dzieł z tej dziedziny. W przeciwnym wypadku nieupoważniony historyk i sędzia ocenia bezpodstawnie twierdzenia innych przy pomocy własnych twierdzeń, które są tak samo bezpodstawne.

Transcendentalna filozofia stanowi ideę pewnej nauki, dla której krytyka czystego rozumu ma zarysować cały plan w sposób architektoniczny, tzn. na podstawie zasad naczelných, przy całkowitej rękojmi co do pełności i pewności wszystkich części tworzących tę budowlę. Jest

ona systemem wszystkich naczelných zasad czystego rozumu. Że krytyka ta nie nazywa się jeszcze sama filozofią transcendentalną, to polega tylko na tym, iż aby być zupełnym systemem - musiałaby zawierać w sobie wyczerpującą analizę całego ludzkiego poznania *a priori*. Otóż wprawdzie nasza krytyka musi nam też pokazać zupełne wyliczenie wszystkich pojęć pierwotnych tworzących wspomniane czyste poznanie, jednakże wstrzymuje się słusznie od dokładnej analizy tych wszystkich pojęć, jak też od zupełnego wyliczenia pojęć z nich wyprowadzonych, po części dlatego, że rozbiór taki nie byłby celowy, gdyż nie nasuwa wątpliwości, na jakie natrafiamy przy syntezie, której właściwie służy cała krytyka, po części zaś dlatego, że branie na siebie odpowiedzialności za zupełność takiej analizy i wyprowadzenia [pojęć] naruszałoby jedność planu, a można być od tego przecież zwolnionym z uwagi na właściwe zadanie tych rozważań. Ta zupełność zarówno rozbioru, jak też i wyprowadzenia [pojęć] z pojęć *a priori*, których trzeba będzie dostarczyć w przyszłości, da się jednakowoż łatwo uzyskać, skoro tylko pojęcia te będą wykryte jako wyczerpujące naczelne zasady syntezy i gdy do dokonania tego istotnego zadania nie będzie już, niczego brakowało.

Do krytyki czystego rozumu należy więc w myśl tego wszystko, co stanowi filozofię transcendentalną; jest ona zupełną ideą filozofii transcendentalnej, lecz jeszcze nie nią samą, ponieważ przeprowadza ona analizę tylko o tyle, o ile to jest potrzebne do pełnej oceny syntetycznego poznania *a priori*.

Przy przeprowadzaniu podziału takiej nauki trzeba zwracać najbardziej uwagę na to, żeby nie wkraśli się do niej żadne pojęcia zawierające w sobie coś empirycznego lub, inaczej, by poznanie *a priori* było całkiem czyste. Dlatego, choć najwyższe zasady nauki o moralności i jej podstawowe pojęcia są poznaniem *a priori*, to mimo to nie należą one do filozofii transcendentalnej. Jakkolwiek bowiem nie biorą one za podstawę swych przepisów pojęć przyjemności i przykrości, pożądań i skłonności itd., które są wszystkie pochodzenia empirycznego, to muszą je jednak przy układaniu systemu czystej moralności w pojęciu obowiązku, koniecznie także wprowadzić do rozważań, a to jako przeszkodę, którą winno się przewyciężyć, lub jako pobudkę, która nie powinna się stać motywem postępowania.

Dlatego filozofia transcendentalna jest filozofią płynącą z czystego, wyłącznie spekulatywnego rozumu. Wszystko bowiem, co praktyczne, o ile zawiera pobudki postępowania, odnosi się do uczuć należących do empirycznych źródeł poznania.

Otóż, jeżeli się w ogóle chce przeprowadzić podział tej nauki z ogólnego punktu widzenia pewnego systemu, to nauka, którą teraz wykładamy, musi zawierać po pierwsze naukę o elementach, po wtóre zaś naukę o metodzie czystego rozumu. Każda z tych głównych części miałaby swoje podziały, których podstawy nie dadzą się tu jeszcze wyłożyć. Tylko tyle wydaje się potrzebne dla wprowadzenia lub wstępnego uprzytomnienia, że istnieją dwa pnie ludzkiego poznania, które, być może, wyrastają ze wspólnego, lecz nam nieznanego korzenia, mianowicie zmysłowość i intelekt. Przez pierwszą z nich przedmioty są nam dane, przez drugą zaś są pomyślane. O ile zaś zmysłowość miałaby zawierać przedstawienia *a priori*, stanowiące warunek, pod którym są nam dane przedmioty, to należałaby ona do filozofii transcendentalnej. Transcendentalna nauka o zmysłach musiałaby należeć do pierwszej części nauki o elementach, ponieważ warunki, od których wyłącznie zależy to, że ludzkemu poznaniu przedmioty są dane, wyprzedzają te, od których zależy, iż przedmioty te są pomyślane.