

ROZPRAWA O WYRAŹNOSCI ZASAD NACZELNYCH TEOLOGII NATURALNEJ I FILOZOFII MORALNEJ¹.

*Verum animo satis haec vestigia parva sagaci. Sunt,
per quae possis cognoscere caetera tute².*

WSTĘP

Przedłożony problem jest tego rodzaju, iż jeśli zostanie we właściwy sposób rozwiązany, to filozofia wyższa musi poprzez to otrzymać pewien określony kształt. Jeśli ustalona jest metoda, podług której można uzyskać możliwie najwyższą pewność w tego rodzaju poznaniu, i natura tego przekonania zostanie dobrze zrozumiana, to zamiast wiecznej niestałości poglądów i szkół [*Schulsecten*], jeden niezmienny przepis metody naukowej [*Lehrart*] musi zjednoczyć we wspólnych wysiłkach myślące głowy; tak w przyrodoznawstwie metoda Newtona zamieniła swobodę [w formowaniu] hipotez fizycznych w sposób niezawodnego postępowania wyznaczonego przez [*nach*] doświadczenie i geometrię. Jaką więc metodą naukową powinna kierować się niniejsza rozprawa, która ma wskazać metafizyce jej prawdziwy stopień pewności wraz z drogą, na której się ją osiąga? Jeżeli wykład ten też jest metafizyką, to jego sąd jest tak samo niepewny, jak niepewną była do tej pory nauka, która dzięki temu miała nadzieję otrzymać jedyny kształt [*einige Bestand*] i stałość; w tym przypadku zatem wszystko jest stracone. Dlatego też całą treścią mojej rozprawy uczynię zdania doświadczeniowe i wywiedzione z nich bezpośrednie wnioski. Nie zdam się ani na nauki filozofów, których niepewność jest przyczyną obecnej pracy, ani na definicje, które tak często są zwodnicze. Metoda, którą się posługuję, będzie prosta i ostrożna. To, co można by znaleźć niepewnym będzie tego rodzaju, że zostanie użyte tylko do objaśniania, a nie do dowodu.

¹ Podstawą niniejszego przekładu jest niezmieniony przedruk wydanych przez Akademię Pruską dzieł zebranych Kanta z roku 1902 (*Kants Werke: Akademie-Textausgabe*. Berlin 1968, Bd. 2, s. 273—302).

² Lecz przecie słów niewiele potrzeba mądrej głowie — Wystarczą ślady prawdy, a resztę sama wyłowi. (Titus Lucretius Carus: *O naturze wszechrzeczy*. I, 402—403).

ROZWAŻANIE PIERWSZE. OGÓLNE PORÓWNANIE RODZAJU PEWNOŚCI
OSIĄGANIEJ W POZNANIU MATEMATYCZNYM I FILOZOFICZNYM

§ 1. MATEMATYKA UZYSKUJE WSZELKIE SWOJE DEFINICJE SYNTETYCZNE,
FILOZOFIA ZAŚ ANALITYCZNE

Każde pojęcie ogólne możemy uzyskać w dwojaki sposób, albo poprzez arbitralne powiązanie [*willkürliche Verbindung*], albo poprzez wyodrębnianie takich treści poznawczych³ [*Erkenntnisse*], które stały się wyraźne dzięki rozbiorowi [*Zergliederung*]. Matematyka zawsze formułuje swoje definicje nie inaczej jak w ów pierwszy sposób. Pomyślmy sobie dowolnie np. cztery linie proste, które zamykają płaszczyznę tak, że przeciwległe boki nie są równoległe i nazwijmy tę figurę trapezoidem [*Trapezium*]. Pojęcie, które wyjaśniam nie jest [mi] dane przed definicją, lecz właśnie z niej wypływa. W przeciwnym razie pojęcie *stożka* mogłoby znaczyć, cokolwiek by chciało; w matematyce powstaje ono dzięki arbitralnemu przedstawieniu trójkąta prostokątnego, który obraca się wokół jednego z boków. Wyjaśnienie⁴ [*Erklärung*] powstaje w tym i we wszystkich innych przypadkach oczywiście dzięki syntezie [*Synthesin*].

W przypadku definicji w filozofii [*Weltweisheit*] sprawa ma się całkiem inaczej. Tutaj pojęcie pewnej rzeczy jest już dane, jednakże jest ono niejasne lub niewystarczająco określone. Muszę je rozłożyć a wyabstrahowane cechy każdorazowo porównywać z danym mi pojęciem, by następnie tę abstrakcyjną myśl sprecyzować [*ausführlich machen*] i określić. Każdy np. posiada jakieś pojęcie czasu. Pojęcie to należy wyjaśnić. Ideę tę muszę rozważyć pod każdym względem tak, by poprzez rozbiór odkryć jej cechy, [a następnie] owe różne wyabstrahowane cechy powiązać, [by sprawdzić] czy dają one adekwatne pojęcie, [i w końcu]

³ *Die Erkenntnisse* to liczba mnoga od rzeczownika *die Erkenntnis* (poznanie). Słowo to Ingarden (w swoim tłumaczeniu *Krytyki czystego rozumu*) oddaje przez *poznania*, co jednak po dziś dzień nie przyjęło się w polskiej terminologii filozoficznej. *Erkenntnisse* przekładam więc, w zależności od kontekstu, posługując się wyrażeniami: *rezultaty poznawcze, wyniki poznawcze, treści poznawcze*.

⁴ Niemieckie *Erklärung, erklären* oddają, za Ingardenem (por. jego tłumaczenie *Krytyki czystego rozumu*), odpowiednio przez *wyjaśnienie* i *wyjaśniać*. Należy przy tym pamiętać, że słowo *Erklärung* obarczone jest podstawową dwuznacznością. Po pierwsze — może ono oznaczać czynność wyjaśniania. Po drugie — rezultat owej czynności. W tym drugim znaczeniu Kant używa tutaj tego słowa jako bliskoznacznego słowu definicja (*die Definition*), lecz wydaje się, iż nadaje mu szerszy zakres. Spostrzeżenie to potwierdza następująca uwaga Kanta zamieszczona w wydanej 17 lat później *Krytyce czystego rozumu*. Pozwolę ją sobie zacytować, jest bowiem wątpliwe, by w tej kwestii poglądy Kanta miały ulec zmianie: *Na słowa „ekspozycja”, „eksplikacja”, „deklaracja” i „definicja”, język niemiecki ma tylko jedno słowo „Erklärung” (wyjaśnienie, oświadczenie)*.

porównać ze sobą, [w celu rozważenia] czy jedna z nich częściowo nie zawiera w sobie drugiej. Jeżeli chciałbym tutaj na drodze syntetycznej próbować uzyskać definicję czasu, to jakiż szczęśliwy przypadek musiałby się wydarzyć, gdyby pojęcie to było właśnie tym, które wyrażałoby w pełni daną nam ideę!

Tymczasem, powiada się, że filozofowie niekiedy wyjaśniają syntetycznie a matematycy analitycznie; np. wtedy, kiedy filozof dzięki władzy rozumu pomyśli sobie w sposób arbitralny jakąś substancję i nazwie ją duchem. Ja jednakże odpowiem tak: tego rodzaju określenia odnoszące się do znaczenia wyrażań [*Wortbedeutung*] nigdy nie są definicjami filozoficznymi, lecz jeśli już mają nazywać się wyjaśnieniami, to tylko wyjaśnieniami gramatycznymi. Nie jest bowiem zgoła do tego potrzebna filozofia, abym mógł powiedzieć, jaką nazwą chcę oznaczyć jakieś arbitralne pojęcie. Leibniz pomyślał sobie pewną prostą substancję, która miała by tylko i wyłącznie niejasne przedstawienia i nazwał ją drzemiącą monadą [*schlummernde Monade*]. Nie podał on poprzez to wyjaśnienia tej monady, lecz ją wymyślił. Pojęcie jej bowiem nie było mu dane, lecz zostało przez niego wytworzone. Matematycy natomiast niekiedy wyjaśniali analitycznie, przyznając to, jednak każdorazowo był to również błąd. Wolff rozważał pojęcie podobieństwa w geometrii w sposób filozoficzny, aby dzięki ogólnemu pojęciu podobieństwa ująć także pojęcie, którym posługuje się geometria. Całkiem dobrze mógłby był sobie to darować. Jeżeli bowiem pomyślę sobie figury, których odpowiednie kąty zawierające w sobie linie stanowiące obwód są sobie równe, i odpowiednie boki, zawarte w tych liniach mają jednakowy stosunek, to można to zawsze uważać za definicję podobieństwa figur; i tak samo jest ze wszystkimi innymi podobieństwami przestrzennymi. Geometrze bowiem w ogóle nie zależy na ogólnej definicji podobieństwa. Jest szczęściem matematyki, że jeśli niekiedy geometra ze źle pojętego obowiązku [*Obliegenheit*] wda się w takie analityczne wyjaśnianie, to przecież w rzeczywistości nic on z tego nie wywnioskuje, albo też jego następne wnioski staną się ostatecznie definicjami matematycznymi. W przeciwnym razie nauka ta byłaby narażona na taki sam nieszczęsny spór jak filozofia.

Matematyk ma do czynienia z pojęciami, które często nadają się jeszcze do wyjaśnienia filozoficznego, jak np. z pojęciem przestrzeni w ogóle. Jednakże przyjmuje on takie pojęcie jako dane na podstawie swojego jasnego i pospolitego przedstawienia. Niekiedy wyjaśnienia filozoficzne dane mu są z innych nauk, zwłaszcza w matematyce stosowanej, np. wyjaśnienie płynności. Wtedy jednak taka definicja nie powstaje w matematyce, lecz jest przez nią tylko wykorzystywana. Zadaniem filozofii jest rozbiór, precyzowanie, i określanie pojęć, które są dane jako niejasne. Zadaniem matematyki natomiast jest łączenie i porównywanie

danych pojęć dotyczących wielkości [*Begriffe von Grossen*], które są jasne i pewne, aby zobaczyć, co z tego może być wywnioskowane.

**§ 2. MATEMATYKA W SWOICH ANALIZACH [AUFLÖSUNGEN], DOWODACH I WNISKACH
ROZWAŻA TO, CO OGÓLNE POD POSTACIĄ ZNAKÓW *IN CONCRETO*, FILOZOFIA
NATOMIAST TO, CO OGÓLNE POD POSTACIĄ ZNAKÓW *IN ABSTRACTO***

Ponieważ rozpatrujemy tutaj nasze zasady tylko jako bezpośrednie wnioski z doświadczeń, to ze względu na to powołam się po pierwsze na arytmetykę i to nie tylko na arytmetykę ogólną dotyczącą wielkości nieokreślonych, lecz także na tę dotyczącą liczb, w której określa się stosunek wielkości do jedności. W obydwu zakłada się najpierw zamiast rzeczy samych ich znaki z uwzględnieniem szczegółowych charakterystyk ich powiększania się lub zmniejszania, ich stosunków itd., a następnie operuje się tymi znakami podług prostych i pewnych reguł przedstawiając je, łącząc, odejmując, a także poddając różnorodnym przekształceniom, tak że oznaczone [przez nie] rzeczy same zostają wyłączone z myśli, by na samym końcu w konkluzji odcyfrować znaczenie wnioskowania symbolicznego. Po drugie, w geometrii, aby np. poznać własności wszystkich kół, kreśli się jedno [koło], w którym rysuje się dwie, zamiast wszystkich możliwych linii, które przecinają się wewnątrz tego koła. Na podstawie tego dowodzi się określone stosunki i odnośnie tego rozważa się ogólne reguły tych stosunków, które dotyczą przecinających się we wszystkich kołach linii *in concreto*.

Jeżeli porównamy z tym sposób postępowania filozofii, to jest on całkowicie różny. Znaki, którymi posługujemy się w rozważaniu filozoficznym nigdy nie są niczym innym, niż [tylko] słowami, które ani w swoich złożeniach nie oznaczają pojęć częściowych [*Theilbegriffe*], z których składa się całkowita idea, którą wskazuje to słowo, ani w swoich połączeniach nie są zdolne do oznaczania stosunków dotyczących myśli filozoficznych. Dlatego przy okazji każdego namysłu w tego rodzaju poznaniu musimy mieć przed oczyma rzecz samą, a także jesteśmy zmuszeni przedstawić sobie to, co ogólne *in abstracto*, nie mogąc posłużyć się tym ważnym ułatwieniem, tj. omawianiem poszczególnego znaku zamiast ogólnego pojęcia rzeczy samej. Jeżeli np. geometra chce udowodnić, iż przestrzeń jest podzielna w nieskończoność, to bierze linię prostą, która prostopadle przecina dwie linie równoległe i kreśli z pewnego punktu jednej z tych równoległych linii następnie proste, które ją przecinają. Na podstawie tego symbolu poznaje on z największą pewnością, że podział musi postępować bez końca. Gdy natomiast filozof chce udowodnić, że każde ciało składa się z substancji prostych, to najpierw musi się upewnić, że jest ono w ogóle całością [złożoną] z substancji prostych, i że odnośnie tych substancji złożenie jest stanem przypadkowym, bez

którego również mogą one istnieć, że zatem wszelkie złożenie w jakimś ciele mogłoby zostać zniesione w myśli, ale w taki sposób, iż substancje, z których się ono składa, istnieją: a ponieważ to, co pozostaje z czegoś złożonego jest proste, przeto ciało musi się składać z prostych substancji. Tutaj [więc] ani figury, ani widzialne znaki nie mogą wyrażać myśli i stosunków pomiędzy nimi; tutaj także nie da się założyć żadnego przedstawiania znaków podług reguł w miejsce tego abstrakcyjnego rozważania, tak by przedstawienie rzeczy samej zastąpić łatwiejszymi i prostszymi znakami, lecz to, co ogólne, musi być roważane *in abstracto*.

§ 3. W MATEMATYCE MAŁO JEST NIEROZKŁADALNYCH [UNAUFLÖSLICHE] POJĘĆ I NIEDOWODLIWYCH TWIERDZEŃ, W FILOZOFII NATOMIAST SĄ ONE NIEZLICZONE

Pojęcia⁵ wielkości w ogóle, jedności, mnogości [*Menge*], przestrzeni itd. są przynajmniej w matematyce nierozkładalne, tj. ich rozbiór i wyjaśnienie nie należy w ogóle do tej nauki. Dobrze zdaję sobie sprawę z tego, że niektórzy geometrzy poszerzając granice nauk chcą niekiedy filozofować w [ramach] nauki o wielkościach [*Grossenlehre*], wskutek czego próbują jeszcze wyjaśnić tego rodzaju pojęcia, jakkolwiek definicja taka w tym przypadku nie powoduje w ogóle żadnych następstw matematycznych. Atoli pewne jest, że każde pojęcie w ramach jakiejś dyscypliny [wiedzy] jest nierozkładalne. A to czy pojęcie to może być jeszcze wyjaśnione, czy też nie, na ogół nie jest brane pod uwagę w tej nauce. A powiedziałem, że w matematyce są tylko nieliczne takie pojęcia. Pójdę jednak jeszcze dalej i stwierdzę, że właściwie żadne takie pojęcia nie mogą w niej wystąpić, w tym sensie mianowicie, że do poznania matematycznego należałoby ich wyjaśnienie poprzez rozbiór pojęć, założyw- szy nawet, iż skądinąd byłoby ono możliwe. Matematyka bowiem nigdy nie wyjaśnia danego pojęcia poprzez rozbiór, lecz na drodze arbitralnego powiązania [wyjaśnia] przedmiot, myśl o którym staje się dopiero dzięki temu możliwa.

Jeżeli porównamy z tym filozofię, to jakaż różnica rzuca się w oczy? We wszystkich jej dyscyplinach, a zwłaszcza w metafizyce, każdy rozbiór, który może się dokonać, jest także konieczny; od tego bowiem zależy nie tylko wyraźność poznania, lecz także możliwość niezawodnych wnioskowań. Atoli już z góry widać, że podczas rozbioru nieuniknione jest dojście do pojęć nierozkładalnych, które będą albo [pojęciami] samymi w sobie i dla siebie [*an und für sich selbst*], albo dla nas, a także, iż będzie ich niezmiernie dużo, skoro niemożliwe jest, żeby ogólne re-

⁵ W oryginale jest liczba pojedyncza *pojęcie* (*der Begriff*). Mamy tu do czynienia z oczywistą pomyłką Kanta, orzeczenie bowiem tego zdania występuje w liczbie mnogiej. Czytam dostosowując liczbę podmiotu do liczby orzeczenia.

zultaty poznawcze o tak wielkiej różnorodności miały się składać tylko z tak nielicznych pojęć podstawowych [*Grundbegriffe*]. Dlatego wiele z tych pojęć nie daje się prawie w ogóle rozłożyć, np. pojęcie przedstawienia, współistnienia [*das Neben einander sein*], następstwa [*das Nach einander sein*], a inne tylko częściowo, jak pojęcie przestrzeni, czasu, [pojęcia dotyczące] rozmaitych uczuć duszy ludzkiej, uczucia wniósłości, piękna, obrzydzenia itd., bez których dokładnej znajomości i analizy [*Auflösung*] pobudki natury ludzkiej nie są wystarczająco znane, a gdzie zarazem uważny obserwator spostrzeże jednak, że rozbiór na dłuższą metę jest nieosiągalny. Przyznaję, że wyjaśnienia przyjemności i przykrości⁶ [*Lust und Unlust*], pożądania i wstrętu i niezliczone podobne, nigdy nie mogą być dane dzięki zupełnym analizom. Nierozkładalność ta wcale mnie nie dziwi. U podstaw bowiem tak różnorodnych pojęć muszą leżeć rozmaite [*unterschiedliche*] pojęcia elementarne. Błąd, którego dopuścili się niektórzy [filozofowie] traktując wszelkie tego typu treści poznawcze jako takie, które da się rozłożyć w całości na pewne nieliczne proste pojęcia, jest podobny do tego, w który popadli starożytni badacze przyrody [twierdząc, że] wszelka materia przyrody składa się z tak zwanych czterech żywiołów [*Elementen*], która to koncepcja dzięki staranniejszej obserwacji została odrzucona.

Dalej, u podstaw matematyki leżą tylko nieliczne niedowodliwe zasady, które w nauce tej jednak są uważane za bezpośrednio pewne, aczkolwiek można by je skądinąd było jeszcze udowodnić; np. całość jest równa wszystkim częściom razem wziętym; przez dwa punkty może być [poprowadzona] tylko jedna linia prosta itd. Matematycy przywykli tego rodzaju zasady naczelnie przedstawiać na początku swoich rozważań [Disciplinen], aby można było spostrzec, że nie inne, lecz tylko tak oczywiste zasady są właśnie założone jako prawdziwe, wszelkie pozostałe natomiast są ściśle dowodzone.

Jeżeli porównamy z tym filozofię a szczególnie metafizykę, to chciałbym jedynie, aby zestawiono tablicę zawierającą niedowodliwe zasady,

⁶ Zwrot *Lust und Unlust* zwykło się tłumaczyć przez *rozkosz i przykrość*. W ten sposób oddaje ten zwrot Jerzy Gałeczki — tłumacz *Krytyki władzy sądzienia, co* motywuje pewnymi względami technicznymi (por. I. Kant: *Krytyka władzy sądzienia*. Warszawa 1986, s. 3—4, przypis tłumacza). Ponieważ jednak owe techniczne względy w przypadku tego tłumaczenia nie mają miejsca, powyższy niemiecki zwrot oddaję przez *przyjemność i przykrość*, co jest merytorycznie bardziej uzasadnione; słowo *rozkosz* bowiem oznacza uczucie bardziej intensywne, niżby na to wskazywało niemieckie *Lust* (przyznaję to zresztą w wyżej wspomnianym przypisie sam J. Gałeczki).

które leżą u podstaw tej nauki w całym jej zakresie. Stanowiłaby ona z pewnością zadanie [*Plan*], które byłoby niezmierzone. Atoli na wyszukaniu owych niedowodliwych prawd podstawowych polega najważniejsze zadanie filozofii wyższej, a odkrycia te nigdy nie będą miały końca, tak długo jak taki rodzaj poznania będzie rozszerzany. Obojętnie jaki byłby przedmiot, to tego rodzaju cechy, które intelekt spostrzega w nim najsamprzód i bezpośrednio, stanowią *data* dla równie wielkiej liczby niedowodliwych zasad, które są podstawą, dzięki której mogą być wynajdowane definicje. Zanim jeszcze zabiorę się do wyjaśnienia, czym jest przestrzeń, to wyraźnie pojmuję, że — ponieważ pojęcie to jest mi dane — muszę przede wszystkim poprzez rozbiór wyszukać takie cechy, które są w nim najsamprzód i bezpośrednio pomyslane. Zauważam tedy, że odnośnie tego pojęcia wiele [rzeczy] znajduje się na zewnątrz siebie, i że wielość ta nie stanowi substancyj; nie chcę bowiem poznawać rzeczy w przestrzeni, lecz przestrzeń samą, [tj. na przykład to,] że przestrzeń może mieć tylko trzy wymiary itd. Tego rodzaju zasady można z powodzeniem wyjaśnić, kiedy rozważa się je *in concreto*, w celu ich naoczego poznania; atoli nigdy nie można ich udowodnić. W jakim bowiem sposób mogłoby się to dziać, skoro twierdzenia te stanowią pierwsze i najprostsze myśli, jakie tylko mogę mieć o moim przedmiocie, kiedy zaczynam o nim myśleć? W matematyce definicje stanowią pierwszą myśl, jaką mogę mieć o wyjaśnianych rzeczach, dlatego że moje pojęcie przedmiotu powstaje dopiero dzięki wyjaśnieniu, a także ponieważ w ogóle jest niedorzecznością uważać je za dowodliwe. W filozofii, gdzie dane mi jest pojęcie rzeczy, którą mam wyjaśnić, to, co jest w pojęciu bezpośrednio i najsamprzód postrzegane, musi służyć pewnemu niedowodliwemu sądowi podstawowemu [*Grundurteil*]. Ponieważ jednak nie posiadam jeszcze całkowitego i wyraźnego pojęcia rzeczy, lecz [go] dopiero szukam, to nie można posługując się tym pojęciem w ogóle udowodnić owego sądu podstawowego, tak że służy on raczej do tego, żeby poprzez to wytworzyć wyraźne poznanie i definicję. Muszę zatem posiadać pierwsze sądy podstawowe przed wszelkim filozoficznym wyjaśnieniem, i może tutaj zachodzić tylko ten błąd, że za absolutnie pierwotną [*uranfangliche*] cechą uznaję to, co jest tylko cechą wtórną [*abgeleitet*]. W następnym rozważaniu poruszę sprawy, które wykażą to w niewątpliwy sposób.

§ 4. PRZEDMIOT MATEMATYKI JEST ŁATWY I PROSTY, PRZEDMIOT FILOZOFII NATOMIAST — TRUDNY I ZAGMATWANY

Ponieważ przedmiotem matematyki jest wielkość i rozpatrując ją zwraca się uwagę tylko na to, po ilekroć coś jest założone, to wyraźnie rzuca się w oczy, że poznanie to musi polegać na nielicznych i bardzo jasnych założeniach podstawowych [*Grundlehren*] ogólnej nauki o wiel-

kości (jaką jest właściwie arytmetyka ogólna). Tutaj widzimy również, że zmniejszanie i zwiększanie się wielkości, jej rozkład na równe czynniki w nauce o pierwiastkach [*Lehre von Wurzeln*], wypływa z prostych i nielicznych pojęć podstawowych. Pewne nieliczne pojęcia fundamentalne dotyczące przestrzeni pośredniczą w stosowaniu tego ogólnego poznania w geometrii. Aby się o tym przekonać, można na przykład porównać, rozważając pod tym względem tylko powierzchownie, choćby łatwą uchwytność jakiegoś przedmiotu arytmetycznego, który zawiera w sobie olbrzymią wielość, z o wiele trudniejszą pojmowalnością jakiejś idei filozoficznej. Stosunek trylionu do jedności jest całkiem wyraźnie zrozumiałą, podczas gdy filozofowie [*Weltweisen*] do tej pory nie potrafili uczynić zrozumiałym pojęcia wolności na podstawie swoich pierwiastków [*Einheiten*], tj. swoich prostych i znanych pojęć. Tak więc, jakości, które są właściwym przedmiotem filozofii, są nieskończenie różnorodne, a ich rozróżnianie wymaga ponadto nadzwyczaj wiele [trudu]; tak samo o wiele trudniej jest przeanalizować [*auflösen*] zagmatwane treści poznawcze poprzez rozbiór, niż łączyć dane [nam] proste treści poznawcze poprzez syntezę i w ten sposób dochodzić do wniosków. Wiem, że wielu jest takich, którzy łatwo znajdują podobieństwo [*Vergleichung*] pomiędzy filozofią a wyższą matematyką [*höhem Mathesis*]. Ci jednak filozofią nazywają wszystko to, co zawierają książki, które noszą ten tytuł. Poglądy filozofów [*philosophische Erkenntnisse*] najczęściej spotyka los mniemań, i są one jak meteory, których blask nie zapowiada ich długiego trwania. One przemijają, matematyka jednak pozostaje. Metafizyka jest niewątpliwie najtrudniejszą ze wszystkich dziedzin wiedzy [*Einsichten*] ludzkiej; atoli nigdy jeszcze nie została ona napisana. Zadanie postawione przez Akademię pokazuje, że mamy powód pytać o drogę, na której dopiero myślimy jej szukać.

ROZWAŻANIE DRUGIE. JEDYNA METODA OSIĄGNIĘCIA MOŻLIWIE
NAJWIĘKSZEJ PEWNOŚCI W METAFIZYCE

Metafizyka nie jest niczym innym, niż filozofią dotyczącą pierwszych podstaw naszego poznania. To zatem, co zostało wykazane w poprzednim rozważaniu dotyczącym porównania poznania matematycznego z filozofią, obowiązuje także w odniesieniu do metafizyki. Widzieliśmy znaczące i istotne różnice występujące pomiędzy poznaniem w obu naukach, i ze względu na to możemy powiedzieć za biskupem Warburtonem, że dla filozofii nie było nic bardziej szkodliwszego od matematyki; chodzi mianowicie o naśladowanie matematycznej metody myślenia tam, gdzie niemożliwe jest jej użycie. Co się tyczy bowiem użycia tej me-

tody w działach filozofii, w których ma miejsce poznawanie wielkości [*Kenntniss der Grossen*], to jest to czymś całkowicie innym, a korzyść z tego jest niezmierna.

W matematyce rozpoczynam od wyjaśnienia mojego przedmiotu, np. trójkąta, koła itd., w metafizyce nigdy nie mogę od tego zaczynać, i tak wiele brakuje do tego, by tutaj definicja była pierwszym, czego dowiaduje się o rzeczy, że jest ona prawie zawsze tym, co ostatnie. W matematyce mianowicie nie posiadam wcześniej w ogóle żadnego pojęcia mojego przedmiotu, zanim da mi go definicja. W metafizyce posiadam pewne pojęcie, które było mi już dane, choć jako niejasne; ja powinienem starać się je uwyraźnić, sprecyzować i określić. W jakież jednak sposób mogę od tego zaczynać? Augustyn powiedział: *Wiem dobrze czym jest czas; jeżeli jednak ktoś mnie o to zapyta, wtedy tego nie wiem*. Musimy tutaj dać pierwszeństwo wielu czynnościom [mającym na celu]: rozwinięcie niejasnych idei, [ich] porównywanie, podporządkowywanie i ograniczanie, i śmiem twierdzić, że choć o czasie powiedziano wiele prawdziwego i trafnego to jednak nigdy nie podano jego realnego wyjaśnienia. Co się bowiem tyczy wyjaśnienia słownikowego [*Namenerkldrung*], to pomaga nam ono mało lub w ogóle, gdyż i bez niego rozumiemy to słowo wystarczająco, aby nie pomylić go [z innymi słowami]. Gdybyśmy mieli tak wiele poprawnych definicji, ile ich pod tą nazwą występuje w książkach, to z jaką pewnością moglibyśmy wnioskować i z tego wyprowadzać konkluzje! Atoli doświadczenie uczy nas czegoś wręcz przeciwnego.

W filozofii, a szczególnie w metafizyce, można często wyraźnie i w sposób pewny dowiedzieć się bardzo wiele o przedmiocie, a także wyprowadzać z tego słuszne wnioski, zanim posiadzie się jego definicję, nawet wtedy, kiedy w ogóle nie próbuje się jej podać. Różne orzeczniki dotyczące każdej rzeczy mogą być dla mnie bezpośrednio pewne, chociaż nie znam ich jeszcze tak, aby podać dokładnie określone pojęcie rzeczy, tj. definicję. Jakkolwiek nigdy bym nie wyjaśnił, czym jest pożądanie, to mógłbym przecież powiedzieć pewnością, że każde pożądanie zakłada przedstawienie przedmiotu pożądania [*das Begehrte*], że przedstawienie to jest przewidywaniem czegoś przyszłego, że związane jest z nim uczucie przyjemności itd. To wszystko każdy stale postrzega w bezpośredniej świadomości pożądania. Być może z tych porównawczych uwag można by ostatecznie wyprowadzić definicję pożądania. Tak długo jednak zbyteczne jest ważyć się na to przedsięwzięcie, które jest tak ryzykowne, jak długo można to, czego się szuka, wywieść z niektórych bezpośrednio pewnych cech tej rzeczy bez odwoływania się do definicji. W matematyce sprawa ma się, jak wiadomo, całkiem inaczej.

W matematyce znaczenie znaku jest pewne, ponieważ łatwo możemy sobie uświadomić, co chcemy nim oznaczyć. W filozofii w ogóle, a w szcze-

gólności w metafizyce, słowa posiadają swoje znaczenie na mocy zwyczajnego językowego [Redengebrauch], chyba że zostało ono dokładniej określone przez logiczne ograniczenie. Ponieważ jednak w przypadku bardzo podobnych pojęć, które jednakże zawierają znaczną różnorodność ukrytą, często korzysta się z tego samego słowa, to należy z wielką pieczołowitością podczas każdorazowego użycia pojęcia, nawet wtedy, gdy nazwa wydaje się być na pewno zgodna ze zwyczajem językowym, mieć baczność na to, czy jest to także w rzeczywistości to samo pojęcie, które tutaj związane jest z tym samym znakiem. Mówimy, że człowiek odróżnia złoto od mosiądzu, kiedy poznaje, że jeden metal nie ma takiej samej gęstości, jaką ma drugi. Poza tym mówimy, że bydło odróżnia jedną paszę od drugiej, gdy jedną zjada a drugą pozostawia. Użyliśmy tutaj w obu przypadkach słowo *odróżniać*, jakkolwiek w pierwszym przypadku znaczy ono tyle, co poznać różnicę, co się nie może nigdy dziać bez sądzenia, w drugim znaczeniu wskazuje ono tylko na to, że ze względu na różne przedstawienia działa się w różny sposób, i nie jest konieczne, aby występował sąd. W przypadku bowiem bydła spostrzegamy tylko, że różne wrażenia prowadzą do różnych działań, co jest całkiem możliwe, bez potrzeby sądzenia przez nie o zgodności, czy o różności.

Z tego wszystkiego, całkiem naturalnie, wypływają reguły metody, od której jedynie i wyłącznie może być wymagana możliwie najwyższa metafizyczna pewność. Reguły te bardzo różnią się od tych, którymi posługiwaliśmy się do tej pory, a jeżeli zostaną zużytkowane, to zapewnią tego rodzaju szczęśliwy punkt wyjścia, którego nigdy nie można by było oczekiwać na żadnej innej drodze. Pierwsza i najważniejsza reguła głosi, że nie należy zaczynać od wyjaśnień, chyba że należałoby szukać jedynie wyjaśnienia słownikowego [Worterkldrung], np.: koniecznym jest to, czego przeciwieństwo jest niemożliwe. Jednak także tu są tylko nieliczne przypadki, kiedy można w sposób tak pewny wyznaczyć, zaraz na początku, wyraźnie określone pojęcie. Najpierw należy raczej starannie odszukać w tym przedmiocie przede wszystkim to, co jest w nim bezpośrednio pewne, zanim będziemy mieli jego definicję. Z tego wyciągamy wnioski i próbujemy przede wszystkim uzyskać prawdziwe i całkowicie pewne sądy o przedmiocie, nie popisując się jeszcze spodziewanym wyjaśnieniem (na co teraz nie możemy się jeszcze ważyć), lecz należy na to przyzwolić dopiero wtedy, gdy wyjaśnienie stanie się możliwe na podstawie najbardziej oczywistych sądów. Druga reguła głosi, że należy szczególnie wyróżnić bezpośrednie sądy o przedmiocie ze względu na to, co najsamprzód z całą pewnością w nim występuje, a skoro uzyskamy pewność, że jeden nie jest zawarty w drugim, to sądy te stawiamy na początku — tak jak aksjomaty w geometrii — jako podstawę

wszelkich wnioskowań. Z tego wynika, że każdorazowo szczególnie wyróżniamy w rozważaniach metafizycznych to, co wiemy z pewnością, nawet gdyby tego było niewiele; jakkolwiek z drugiej strony możemy czynić próby odnośnie wiedzy niepewnej, aby zobaczyć, czy nie mogłaby ona naprowadzić nas na ślad wiedzy pewnej, tak jednak, żeby nie pomieszać tej ostatniej z pierwszą. Nie wprowadzę następnych reguł postępowania, które metoda ta ma wspólne z każdą inną metodą rozumową, a tylko przejdę do wyjaśnienia jej na przykładach.

Prawdziwa metoda metafizyki jest zasadniczo tożsama z tą metodą, którą Newton wprowadził do przyrodoznawstwa, i która dała również tak korzystne skutki. Nakazuje nam ona, żeby za pomocą niewątpliwych doświadczeń, i każdorazowo przy pomocy geometrii, odszukać reguły, podług których zachodzą pewne zjawiska przyrodnicze. Jakkolwiek pierwszej podstawy nie rozpoznajemy w ciałach, to mimo to jest pewne, że ciała oddziałują podług tych praw, a skomplikowane zjawiska przyrodnicze [*Naturgegebenheiten*] wyjaśniamy, gdy wskazujemy wyraźnie, w jaki sposób ciała podpadają pod te dobrze uzasadnione reguły. Tak samo jest w metafizyce. W oparciu o niewątpliwe doświadczenia wewnętrzne, tj. bezpośrednia oczywistość świadomości, odszukujemy takie cechy, które na pewno są zawarte w pojęciu jakiejś ogólnej własności, i chociaż nie znamy całej istoty rzeczy, to moglibyśmy przecież w sposób pewny posługiwać się tą rzeczą tak, aby wiele cech przedmiotu z niej wyprowadzić.

PRZYKŁAD JEDYNIPEWNEJMETODYMETAFIZYCZNEJ SŁUŻĄCEJ DO POZNANIA NATURY CIAŁ

Ze względu na zwięzłość wywołałam się na dowód, który był pokrótce przedstawiony w pierwszym rozdziale pod koniec drugiego paragrafu, aby przede wszystkim wziąć tu za podstawę zasadę, która głosi, że każde ciało musi składać się z substancji prostych. Nie przesądzając, czym jest ciało, wiem przecież na pewno, że składa się ono z części, które egzystowałyby, nawet gdyby nie były powiązane; a jeżeli pojęcie substancji jest pojęciem wyabstrahowanym, to jest ono bez wątplenia [pojęciem] odnoszącym się do cielesnych rzeczy w świecie. Nie jest jednak wcale koniecznym, żeby nazywać je substancjami. Wystarczy, że można stąd wywnioskować z największą pewnością, iż ciało składa się z prostych części; potwierdzający to naoczny [*augenscheinliche*] rozbiór jest łatwy, tu jednakże zbyt szczegółowy. Mogę więc udowodnić za pomocą nieomylnych dowodów geometrycznych, że przestrzeń nie składa się z prostych części; uzasadniają to wystarczająco znane argumenty. Istnieje zatem pewna określona liczba części każdego ciała (wszystkie one są proste), a także taka sama liczba części przestrzeni zajmowanej przez to ciało

(wszystkie one są scalone). Z tego wynika, że każda prosta część (element) w ciele zajmuje pewną przestrzeń. Jeżeli więc zapytam: Co to znaczy zajmować pewną przestrzeń?, to — nie troszcząc się o istotę przestrzeni — uświadamiam sobie, że jeśli pewna przestrzeń może być wypełniona [*durchdrungen*] przez każdą rzecz i nie istnieje tam nic, co stawia opór, to każdorazowo, jeżeli sobie tego życzę, mógłbym powiedzieć, że coś istnieje w tej przestrzeni, nigdy jednak, że przestrzeń ta jest przez coś zajęta. Z tego poznaję, że jakaś przestrzeń jest przez coś zajęta, jeżeli jest tam coś, co stawia opór pewnemu poruszającemu się ciału, które dąży do wnikięcia w tę właśnie przestrzeń. Opór ten jest po prostu nieprzenikliwością [*Undurchdringlichkeit*]. Dlatego też ciała zajmują przestrzeń dzięki nieprzenikliwości. Nieprzenikliwość [*Impenetrabilität*] jest jednakże pewną siłą. Uzewnętrznia bowiem pewien opór, tj. pewne przeciwstawne oddziaływanie wobec jakiejś zewnętrznej siły. A siła, która przysługuje pewnemu ciału, musi przysługiwać jego prostym częściom. Dlatego też elementy każdego ciała wypełniają swoją przestrzeń dzięki sile nieprzenikliwości. Idąc dalej jednakże pytam, czy te pierwsze elementy dlatego właśnie nie są rozciągle, ponieważ każdy element w ciele wypełnia jakąś przestrzeń? Tutaj akurat mogę podać wyjaśnienie, które jest bezpośrednio pewne, mianowicie że: rozciągle jest to, co dla siebie (*absolute*) założone wypełnia jakąś przestrzeń, tak jak każde poszczególne ciało wypełniałoby pewną przestrzeń, nawet gdybym sobie przedstawiał, że w przeciwnym razie poza nim nic by nie istniało. Kiedy jednak rozważam jakiś zupełnie prosty element, to niemożliwe jest, jeżeli jest on założony sam jeden (bez powiązania z innymi [elementami]), żeby znajdowało się w nim wiele elementów na zewnątrz siebie, a on zajmował *absolute* pewną przestrzeń. Dlatego nie może on być rozciągly. Ponieważ jednak tylko jedna siła nieprzenikliwości użyta wobec wielu zewnętrznych rzeczy jest przyczyną tego, że element ten zajmuje jakąś przestrzeń, to widzę, że to stąd wypływa wprawdzie wielość w jego zewnętrznym oddziaływaniu, ale nie wielość ze względu na wewnętrzne części. Dlatego też element nie jest rozciągly, ponieważ zajmuje on w ciele (*in nexu cum aliis*) pewną przestrzeń.

Chcę jeszcze do tego dodać kilka słów, aby unaocznic jak płytkie są dowody metafizyków, gdy daremnie wnioskuja oni zgodnie z przyzwyczajeniem z raz wziętego za podstawę wyjaśnienia, podczas gdy definicja owa jest mylna. Jest znanym faktem, że większość wyznawców nauki Newtona [*Newtonianer*] idzie dalej, niż sam Newton, i twierdzi, że ciała oddziaływują bezpośrednio (lub jak oni to nazywają przez pustą przestrzeń) na siebie także na odległość. Zrezygnuję tu z rozważań dotyczących słuszności tej zasady, która z pewnością ma za sobą wiele racji. Twierdzą jedynie, że przynajmniej metafizyka nie obaliła

jej. Przede wszystkim ciała są od siebie oddalone, jeśli nie stykają się ze sobą. Jest to dosyć dokładne znaczenie tego słowa. Jeśli więc zapytam: Co *rozumiem przez stykanie się?*, to nie troszcząc się o definicję, spostrzegam, że za każdym razem sąd o tym, że dotykam jakieś ciało, wydaję przecież na podstawie oporu nieprzenikliwości jakiegoś innego ciała. Uważam bowiem, że pojęcie to źródłowo wypływa z czucia [*Gefühl*], tak jak przypuszczam także tylko dzięki świadectwu [*Urteil*] oczu, że jedna materia styka się z drugą, o czym jednak upewniam się dopiero dzięki zauważonemu oporowi nieprzenikliwości. W ten sposób, jeżeli mówię, że jakieś ciało działa bezpośrednio na pewne inne odeń oddalone, to znaczy to tyle, że działa ono na nie bezpośrednio, a nie za pośrednictwem nieprzenikliwości. Nie można przy tym zgoła abstrahować od tego, dlaczego ma to być niemożliwym; ktoś musiałby bowiem wykazać, że nieprzenikliwość jest albo jedyną siłą ciała, albo przynajmniej, że ciało nie może bezpośrednio oddziaływać na żadne inne inaczej, niż za pośrednictwem nieprzenikliwości. Ponieważ nie zostało to do tej pory nigdy dowiedzione, i także na pierwszy rzut oka ciężko by to było udowodnić, to przynajmniej metafizyka nie posiada w ogóle żadnej solidnej podstawy, aby oburzać się na bezpośrednie przyciąganie na odległość. Wskutek tego, pozwólmy m etafizykom wprowadzić racje dowodowe [*Beweisgründe*]. Przede wszystkim pojawia się definicja głosząca, że bezpośrednia wzajemna obecność [*Gegenwart*] dwóch ciał jest stycznością. Z tego wynika, że jeżeli dwa ciała bezpośrednio na siebie oddziaływiają, to stykają się ze sobą. Rzeczy, które się stykają, nie są od siebie oddalone. Dwa ciała zatem nigdy nie oddziaływiają bezpośrednio na siebie na odległość itd. Definicja została zdobyta podstępem. Nie każda bowiem bezpośrednia obecność jest stycznością, lecz tylko taka, która jest zapośredniczona przez nieprzenikliwość, a cała reszta jest podszyta wiatrem.

Kontynuuję więc moje rozważania. Na podstawie powyższych przykładów stało się jasne, że można wiele mówić z pewnością o jakimś przedmiocie nie tylko na gruncie metafizyki, lecz także i innych nauk, bez jego wyjaśnienia. Nie zostało tu bowiem wyjaśnione ani czym jest ciało, ani czym jest przestrzeń, a jednak zdobyto niezawodne zasady dotyczące ich obu. Tym najważniejszym, do czego zmierzam, jest to, że w metafizyce należy postępować wyłącznie analitycznie; jej zadaniem bowiem faktycznie jest rozwikłanie zagmatwanych rezultatów poznawczych. Jeżeli porównamy z tym sposób postępowania filozofów, który jest tak rozpowszechniony we wszystkich szkołach, to jakież okaże się on pokrętny. Najbardziej abstrakcyjne pojęcia, od których ostatecznie wychodzi w sposób naturalny intelekt, stanowią według tych filozofów początek, ponieważ mają oni w głowie tylko sposób postępowania matematyków,

który chcą dokładnie naśladować. A przecież ma tutaj miejsce doniosła różnica pomiędzy metafizyką a każdą inną nauką. W geometrii i w innych dyscyplinach [*Erkenntnisse*] nauki o wielkości rozpoczynamy od tego, co najtrudniejsze: od możliwości i istnienia w ogóle, od konieczności i przypadkowości itd., od czystych [*lauter*] pojęć, które wymagają wielkiej abstrakcyjności i uwagi, przede wszystkim dlatego, że ich znaki ulegają w użyciu wielu niezauważalnym zmianom [*Abartlingen*], których różnice nie powinny umykać naszej uwadze. Należy tutaj postępować wyłącznie na drodze syntezy. Dlatego wyjaśnia się je zaraz na początku, a następnie z tego w sposób pewny wnioskuje. Filozofowie tego pokroju życzą sobie wzajemnie szczęścia, bo dzięki geometrom nauczyli się gruntownie myśleć o tajemnicy i w ogóle nie zauważają tego, że geometrzy zdobywają pojęcia dzięki syntezie [*Zusammensetzen*], podczas gdy filozofowie mogą tego dokonać jedynie dzięki analizie [*Auflösen*], która jest całkowicie inną metodą myślenia.

Kiedy jednak filozofowie wkroczą na naturalną drogę zdrowego rozsądku [*gesunde Vernunft*], [polegającą na tym by] wyszukiwać przede wszystkim to, co wiedzą pewnie o abstrakcyjnym pojęciu jakiegoś przedmiotu (np. przestrzeni albo czasu), nie roszcząc pretensji do wyjaśnień, kiedy będą wnioskować tylko na podstawie tych nieomyślnych *datis*, kiedy podczas każdego zmieniającego się użycia jakiegoś pojęcia zwrócą uwagę na to, czy samo to pojęcie (bez względu na jego znak) jest jedno i to samo, i czy nie jest ono tutaj zmienione, to wtedy być może nie będą mieli do zaferowania zbyt wielu rezultatów poznawczych [*Einsichten*], ale te, które przedłożą będą miały niezaprzeczną wartość. Co się tyczy tych ostatnich chcę jeszcze podać jeden przykład. Liczni filozofowie przytaczają jako przykład pojęć niejasnych [*dunkler Begriffe*], pojęcia, które możemy mieć w głębokim śnie. Niejasne przedstawienia [*dunkle Vorstellungen*] są to takie przedstawienia, których nie jesteśmy świadomi. Pewne doświadczenia wskazują jednak, że także w głębokim śnie mamy przedstawienia, a ponieważ nie jesteśmy ich świadomi, to są one niejasne. Tutaj świadomość ma dwojakie znaczenie. Albo nie jesteśmy świadomi jakiegoś przedstawienia, że je mamy, albo nie jesteśmy świadomi tego, że je mieliśmy. To pierwsze oznacza niejasność przedstawienia, tak jak ono istnieje w duszy. To drugie nie oznacza niczego innego, jak tylko to, że nie przypominamy go sobie. Powyższe zasady pozwalają więc jedynie poznać, że mogą istnieć przedstawienia, których na jawie sobie nie przypominamy, z czego jednak wcale nie wynika, że we śnie nie były one dane nam jasno ze świadomością, tak jak to jest w przykładzie pana Sauvage, dotyczącym osobnika cierpiącego na katalepsję, czy też w przypadku powszechnego zachowania somnambulików. Jednakże z powodu tego, że w ogóle zbyt szybko zmierza się do

konkluzji, nie nadawszy wprzódę każdorazowo pojęciu jego znaczenia poprzez zwrócenie uwagi na różnorodne przypadki, pomija się przez nieuwagę w tym przypadku zapewne wielką tajemnicę natury; tę mianowicie, że być może w najgłębszym śnie mamy do czynienia z największą sprawnością duszy w rozumnym myśleniu. Nie mamy bowiem żadnej innej podstawy, by przyjąć tezę przeciwną, jak tylko to, że nie przypominamy sobie tego na jawie, która to podstawa jednak niczego nie dowodzi.

Jeszcze wiele czasu upłynie zanim w filozofii będzie się postępować na drodze syntetycznej. Tylko wtedy, kiedy analiza dopomoże nam [w osiągnięciu] wyraźnie i dokładnie rozumianych pojęć, synteza może podporządkować, tak jak to jest w matematyce, wyniki złożone najprostszym wynikiom poznawczym.

ROZWAŻANIE TRZECIE. O NATURZE PEWNOŚCI METAFIZYCZNEJ

§ 1. PEWNOŚĆ FILOZOFICZNA JEST ZUPEŁNIE INNEGO RODZAJU, NIŻ MATEMATYCZNA

Jest się pewnym, o ile się wie, iż jest niemożliwe, że jakieś poznanie jest fałszywe. Stopień tej pewności, jeżeli brany jest *objective*, zależy od dostatecznej ilości znamion dotyczących konieczności tej prawdy, jeśli jednak jest on rozpatrywany *subjective*, to jest on tym większy, im poznanie tej konieczności jest bardziej naoczne. Pewność matematyczna, rozważana na oba sposoby, jest innego rodzaju, niż filozoficzna. Wykażę to na najbardziej oczywistych przykładach.

Intelekt ludzki, tak jak każda inna siła przyrody, podlega pewnym regułom. Mylimy się nie dlatego, że intelekt łączy pojęcia nie odwołując się do żadnych reguł, lecz dlatego, że cecha, której w rzeczy nie spostrzegamy, jest negowana także przez intelekt, i wydajemy sąd, że cecha, której nie uświadamiamy sobie w rzeczy, nie istnieje. Po pierwsze więc, matematyka dochodzi do swoich pojęć dzięki użyciu syntezy, i można z pewnością powiedzieć, że to, czego w swoim przedmiocie nie chciała sobie przedstawić poprzez definicję, nie jest także w nim zawarte. Pojęcie bowiem tego, co wyjaśniane [das *Erklärte*] powstaje dopiero dzięki wyjaśnieniu i nie posiada w ogóle poza tym innego znaczenia, jak tylko to, które zostało mu nadane przez definicję. Jeżeli porównamy z tym filozofię, a zwłaszcza metafizykę, to jest ona w swoich wyjaśnieniach znacznie bardziej niepewna, jeśli chce się na nie ważyć. Jeżeli zatem nie zauważymy takiej, czy innej cechy, która jednak potrzebna jest do wystarczającego odróżnienia pojęcia, i wydajemy sąd, że dokładnemu pojęciu nie brakuje żadnej takiej cechy, to definicja jest fałszywa i mylna. Tego rodzaju błędy moglibyśmy przedstawić za pomocą

niezliczonych przykładów, w tym przypadku jednak odniosę się tylko do powyższych wywodów dotyczących stykania się. Po drugie, matematyka rozpatruje swoje ogólne poznanie, w swoich wnioskach i dowodach, pod postacią znaków *in concreto*, filozofia jednak zawsze pod postacią znaków *in abstracto*. Stanowi to szczególną różnicę w sposobie osiągnięcia pewności w obu [naukach]. Ponieważ bowiem znaki matematyczne są zmysłowymi narzędziami poznawczymi [*Erkenntnissmittel*], to można z taką samą pewnością, jak się jest pewnym tego, co widzi się oczyma, także wiedzieć, że nie przeoczyliśmy żadnego pojęcia, że każde poszczególne porównanie dokonuje się podług prostych reguł itd. Przy czym skupienie jest bardzo ułatwione poprzez to, że nie jest ono skierowane na rzeczy w ich ogólnym przedstawieniu, lecz na znaki w ich jednostkowym poznaniu, które tutaj jest zmysłowe. Natomiast słowa jako znaki poznania filozoficznego służą pomocą tylko jako przypomnienie wyróżnionych pojęć ogólnych. Znaczenie owych pojęć należy mieć za każdym razem bezpośrednio przed oczyma. Czysty intelekt musi się mieć na baczności; jakże bowiem łatwo może nam umknąć jakaś cecha wyabstrahowanego pojęcia, gdy nic zmysłowego nie może nam ujawnić jej przeoczenia. Wtedy zaś uważa się różne rzeczy za identyczne i wytwarza się błędne rezultaty poznawcze.

Wykazaliśmy więc tutaj, że podstawy, dzięki którym można wnioskować, iż niemożliwa jest pomyłka w jakimś filozoficznym poznaniu, same w sobie nigdy nie dorównują tym, z którymi ma się do czynienia w przypadku poznania matematycznego. Poza tym jednak także w tym poznaniu udział naoczności, co się tyczy słuszności, jest większy w matematyce, niż w filozofii, ponieważ w tej pierwszej przedmiot jest rozważany pod postacią zmysłowych znaków *in concreto*, w tej drugiej natomiast zawsze tylko pod postacią ogólnych abstrakcyjnych [*abgezogenen*] pojęć, których jasność wyrazu bynajmniej nie może być tak wielka, jak w tej pierwszej. W geometrii, gdzie ponadto znaki odznaczają się pewnym podobieństwem do oznaczanych rzeczy, oczywistość [*Evidenz*] ta jest przeto jeszcze większa, aczkolwiek w algebrze pewność jest tak samo niezawodna.

§ 2. METAFIZYKA ZDOLNA JEST OSIĄGNAĆ DOSTATECZNIE PRZEKONYWUJĄCĄ PEWNOŚĆ

Pewność występująca w metafizyce jest tego samego rodzaju, co w każdym innym poznaniu filozoficznym, niezależnie od tego jak bardzo może być ono pewne, o ile jest zgodne z ogólnymi podstawami, których dostarcza metafizyka. Na podstawie doświadczenia jest znane, że w wielu przypadkach dzięki racjom rozumowym możemy mieć zupełną pewność i przekonanie, także poza matematyką. Metafizyka to tylko filozofia sto-

sowana do ogólniejszego poznania rozumowego [*Vernunfteinisichten*], i niemożliwe jest, by z nią rzeczy miały się inaczej.

Pomyłki powstają nie tylko z tego powodu, że pewnych rzeczy nie wiemy, lecz także dlatego, ponieważ podejmujemy się wydawać sądy, choć nie wiemy jeszcze wszystkiego, co jest do tego wymagane. Wielka ilość fałszywych mniemań [*Falschheiten*], a nawet w ogóle prawie wszystkie, zawdzięczają swój początek tej wyżej wspomnianej zuchwałej prze-mądrzałości [*Vorwitz*]. Znać na pewno niektóre orzeczniki odnoszące się do rzeczy. A więc dobrze, weźcie je za podstawy waszych rozumowań, a nie będziecie się mylić. Koniecznie jednak chcecie mieć definicje. Mimo to nie jesteście pewni, czy wiecie wszystko, co jest do tego wymagane, a ponieważ nie zważając na to decydujecie się na nie, przeto popadacie w błędy. Dlatego też uniknięcie błędów jest możliwe, jeśli znajdzie się pewne i wyraźne treści poznawcze, nie pozwalając sobie na łatwe tworzenie definicji. Następnie możecie w sposób pewny wnioskować o znacznej części pewnych określonych skutków. Nie wolno wam jednak przenosić wniosku na wszystkie skutki, bez względu na to, jak mało istotną wydawałaby się być ta różnica. Przyznaję, że dowód, który jest w naszym posiadaniu, dostatecznie dobrze wykazuje, że dusza nie jest materią. Strzeżcie się jednak z tego wyprowadzać wnioski, że dusza nie ma natury materialnej. Pod tym bowiem każdy rozumie nie tylko, że dusza nie jest wcale materią, lecz także, że nie jest taką substancją prostą, która mogłaby być elementem materii. To wymaga szczególnego dowodu, tego mianowicie, że ta myśląca istota nie istnieje tak, jak cielesny element w przestrzeni, wskutek nieprzenikliwości, ani też wraz z innym elementem nie może stanowić pewnego rozciągniętego obiektu [*ein Ausgedehntes*], czy jakiejś bryły; odnośnie tego nie można oczywiście podać żadnego dowodu, który, jeśli by go wynaleziono, miałby tak niepojęty charakter, jak duch, który byłby obecny w przestrzeni.

§ 3. PEWNOŚĆ PIERWSZYCH PRAWD PODSTAWOWYCH W METAFIZYCE NIE JEST INNEGO RODZAJU, NIŻ W KAŻDYM INNYM POZNANIU ROZUMOWYM, WYJĄWSZY MATEMATYKĘ

Ostatnimi czasy filozofia pana Crusiusa* zamierzała nadać całkiem inny kształt poznaniu metafizycznemu poprzez to, że nie przyznał on zasadzie sprzeczności przywileju bycia ogólną i najwyższą naczelną

* Poczulem się zmuszonym wspomnieć tu o metodzie tej nowej filozofii. W krótkim czasie stała się ona tak sławna i ma także tak niewątpliwe zasługi ze względu na oświecenie niektórych zagadnień [*Einsichten*], że byłoby istotnym brakiem tam, gdzie w ogóle mowa jest o metafizyce, pominąć ją milczeniem. To, czym się tutaj zajmuję, to jedynie właściwa jej metoda, różnice bowiem poszczególnych zasad nie wystarczają jeszcze do tego, by określić istotną różnicę pomiędzy jedną filozofią a drugą (przypis Kanta).

zasadą wszelkiego poznania, oraz że wprowadził wiele innych bezpośrednio pewnych i niedowodliwych zasad naczelnych, oraz stwierdził, jakoby ich słusność była zrozumiała dzięki naturze naszego intelektu podług reguły: *to, czego nie mogę pomyśleć inaczej, niż jako prawdziwe, jest prawdziwe*. Do takich zasad naczelnych między innymi zaliczono zasady następujące: *to, czego nie mogę pomyśleć jako istniejącego, tego wcale nie ma; każda rzecz musi istnieć gdzieś i kiedyś* itp. Wskażę w kilku słowach prawdziwe własności pierwszych prawd podstawowych metafizyki, a jednocześnie prawdziwą treść owej metody pana Crusius a, która pod tym względem nie różni się tak dalece od sposobu myślenia w filozofii, jak się to myśli. Na tej podstawie w ogóle będzie można określić stopień możliwej pewności metafizyki.

Wszelkie sądy prawdziwe muszą być albo twierdzące, albo przeczące. Ponieważ forma każdego potwierdzenia [*Bejahung*] polega na tym, że coś jest przedstawiane jako jakaś cecha pewnej rzeczy, tj. jako identyczne z cechą pewnej rzeczy, to każdy sąd twierdzący jest prawdziwy, jeżeli orzecznik jest identyczny z podmiotem. A ponieważ forma każdego przeczenia polega na tym, że coś jest przedstawione jako niezgodne z pewną rzeczą, to sąd przeczący jest prawdziwy, jeśli orzecznik jest sprzeczny z podmiotem. Zasada zatem, która wyraża istotę każdego potwierdzenia, a więc zawiera najwyższą formułę wszelkich sądów twierdzących [głosi, że] każdemu podmiotowi przysługuje orzecznik, który jest z nim identyczny. Jest to zasada tożsamości. A ponieważ zasada, która wyraża istotę wszelkiego przeczenia [głosi, że] żadnemu podmiotowi nie przysługuje orzecznik, który jest z nim sprzeczny, jest zasadą sprzeczności, to jest ona pierwszą formułą wszelkich sądów przeczących. Obie razem, w sensie formalnym [*im formalen Verstande*], stanowią najwyższe i ogólne zasady naczelne całego ludzkiego rozumu. Tutaj jednak większość filozofów myślała się przyznając zasadzie sprzeczności ważność w odniesieniu do wszelkich prawd, podczas gdy ważność tę ma ona przecież tylko w odniesieniu do [sądów] przeczących. Niedowodliwa jednak jest każda zasada pomyślana jako bezpośrednio podpadająca pod którąś z tych najwyższych zasad naczelnych i inaczej pomyślana być nie może; mianowicie gdy tożsamość albo sprzeczność jest bezpośrednio zawarta w pojęciach i nie może ani nie powinna być poznawana poprzez rozbiór dzięki jakiejś cesze pośredniczącej [*Zwischenmerkmal*]. Wszelkie inne są dowodliwe. [Zasada głosząca, że] ciało jest podzielne, jest zasadą dowodliwą, można bowiem wykazać poprzez rozbiór, a więc pośrednio, identyczność orzecznika i podmiotu: ciało jest złożone; to jednak, co jest złożone jest podzielne, zatem ciało jest podzielne. Cechą pośredniczącą jest tutaj cecha bycia złożonym. Istnieje jednak w filozofii, jak to wyżej zostało

pokazane, wiele zasad niedowodliwych. Wszystkie one podpadają wprawdzie pod pierwsze formalne zasady naczelne, ale bezpośrednio; o ile jednak jednocześnie zawierają one podstawy dla innych zasad poznawczych [*Erkenntnisse*], to są one pierwszymi materialnymi zasadami naczelnymi ludzkiego rozumu. Np. [zasada głosząca, że] ciało jest złożone, jest zasadą niedowodliwą, ponieważ odnośnie pojęcia ciała orzecznik ten może być pomyślany tylko jako bezpośrednia i pierwsza cecha [ciała]. Takie materialne zasady naczelne stanowią, jak słusznie zauważa Crusius, podstawę [*Grundlage*] i opokę [*Festigkeit*] ludzkiego rozumu. Jak bowiem wyżej wspomnieliśmy, są one materią dla wyjaśnień oraz *data*, na podstawie których można pewnie wyprowadzać wnioski, nawet jeśli nie posiada się żadnego wyjaśnienia.

Crusius ma także rację wówczas, kiedy gani inne szkoły filozoficzne za to, że pomijały one materialne zasady naczelne i trzymały się tylko [zasad] formalnych. Na podstawie bowiem tych ostatnich rzeczywiście nic nie da się w ogóle udowodnić; konieczne są bowiem do tego zasady, które zawierają przesłankę mniejszą [*Mittelbegriff*], poprzez którą może być poznany logiczny stosunek innych pojęć w jakimś sylogizmie rozumowym, a pośród tych zasad niektóre muszą być pierwszymi. Atoli nigdy nie można niektórym zasadom przyznać wartości najwyższych materialnych zasad naczelnych, jeżeli nie są oczywiste dla każdego ludzkiego intelektu. Uważam jednak, że niektóre z tych, które wprowadza Crusius nastroją w ogóle poważne wątpliwości.

Co się tyczy jednak najwyższej reguły wszelkiej pewności, którą ten słynny człowiek myślał nałożyć wszelkiemu poznaniu, a co za tym idzie także [poznaniu] metafizycznemu, [reguły, która głosi, że] to, czego nie mogę inaczej pomyśleć, niż jako prawdziwe, jest prawdziwe itd., to łatwo można zrozumieć, że taka zasada nigdy nie może być podstawą prawdziwości jakichkolwiek zasad poznawczych [*Erkenntnisse*]. Jeżeli bowiem przyznajemy, że nie można podać żadnej innej podstawy prawdziwości, niż tę, że nie można czegoś uważać za coś innego, niż za prawdę, to tym samym dajemy do zrozumienia, że żadna dalsza podstawa prawdziwości nie może być podana, i że poznanie jest niedowodliwe. Istnieje więc oczywiście wiele niedowodliwych zasad poznawczych, atoli odnoszące się do nich poczucie przekonania jest raczej pewnym wyznaniem, bynajmniej jednak nie podstawą dowodową tego, że są one prawdziwe.

Dlatego metafizyka nie posiada żadnych materialnych czy formalnych podstaw pewności, które byłyby innego rodzaju, niż w geometrii. W obydwu forma [*das Formale*] sądów jest zależna od zasady tożsamości [*Einstimmung*] i sprzeczności. W obydwu występują zasady niedowodliwe, które stanowią podstawę [*Grundlage*] dla sylogizmów. Ponieważ tylko

w matematyce definicje są pierwszymi niedowodliwymi pojęciami wyjaśnianych rzeczy, to w metafizyce w ich miejsce niedowodliwe zasady muszą dostarczyć *data* pierwotne, które jednak mogą być równie pewne, i które dostarczają albo materii do wyjaśnień, albo są podstawą dla niewątpliwych wnioskowań. Stanowi to właśnie konieczną dla przekonania pewność, do której zdolna jest zarówno metafizyka, jak i matematyka, tylko że ta ostatnia jest łatwiejsza i bardziej zdatna do większej naoczności.

ROZWAŻANIE CZWARTE. O WYRAŹNOŚCI I PEWNOŚCI, DO KTÓRYCH
OSIĄGNIĘCIA ZDATNE SĄ PIERWSZE PODSTAWY TEOLOGII NATURALNEJ
I FILOZOFII MORALNEJ [MORAL]

§ 1. PIERWSZE PODSTAWY TEOLOGII NATURALNEJ SĄ ZDOLNE DO OSIĄGNIĘCIA
NAJWIĘKSZEJ FILOZOFICZNEJ OCZYWISTOŚCI

Najłatwiejsze i najbardziej wyraźne odróżnienie jakiejś rzeczy od wszelkich innych jest możliwe przede wszystkim wówczas, gdy rzecz owa jest jedyną możliwą w swoim rodzaju. Przedmiotem religii naturalnej jest jedyna pierwsza przyczyna. Określenia tego przedmiotu są takiego rodzaju, że nie będą mogły być łatwo pomyłone z cechami innych rzeczy. Największy stopień przekonania jest jednakże możliwy, jeśli jest absolutnie konieczne, że danej rzeczy przysługują te, i tylko te orzeczniki. Odnośnie bowiem przypadkowych określeń [rzeczy] trudno jest bardzo często wyszukać zmienne warunki ich orzeczników. Dlatego absolutnie [*schlechterdings*] konieczna istota jest przedmiotem tego rodzaju, że skoro raz tylko pójdzie się właściwym śladem jej pojęcia, to wydaje się to zapewniać jeszcze większą pewność [Sicherheit], niż w większości innych rozumowań filozoficznych [*philosophische Kenntnisse*]. W tej części rozprawy nie mogę uczynić nic innego, jak tylko wziąć w ogóle pod rozwagę możliwe filozoficzne poznanie Boga. Byłoby bowiem zbyt daleko idącym, poddawać próbie rzeczywiście występujące poglądy filozofów dotyczące tego przedmiotu. Naczelnym pojęciem [*Hauptbegriff*], które się tutaj nasuwa metafizykowi, jest [pojęcie] absolutnie koniecznego istnienia pewnej istoty. Aby do tego dojść, należałoby przede wszystkim zapytać, czy możliwe jest, żeby zupełnie nic nie istniało. Jeżeli więc metafizyk uświadomi sobie, że skoro nie istnieje w ogóle żadne jestestwo [Dasein], to także, niczego nie da się pomyśleć i nie istnieje także żadna możliwość, to może on badać tylko pojęcie istnienia tego, co musi leżeć u podstaw wszelkiej możliwości. Myśl ta będzie się rozszerzać i utrwać określone pojęcie absolutnie koniecznej istoty. Nie węgłębiając się jednak szczegółowo w ten problem [*Plan*], [można powiedzieć, że] skoro pozna się istnienie jedynej najdoskonalszej

i koniecznej istoty, to pojęcia odnoszące się do jej pozostałych określeń staną się bardziej adekwatne, ponieważ zawsze są największe i najdoskonalsze, a także bardziej pewne, gdyż tylko te mogą tutaj występować, które są tu konieczne. Powiniennem określić np. pojęcie boskiej wszechobecności [*Allgegenwart*]. Łatwo pojmuję, że taka istota, od której zależy wszystko inne, podczas gdy ona sama jest niezależna, i właśnie poprzez swoją obecność wyznacza miejsce wszelkim innym istotom w świecie, sama sobie jednak [nie wyznacza] żadnego miejsca pomiędzy nimi, wówczas bowiem przynależałyby do świata. Bóg więc nie jest właściwie w żadnym miejscu, ale jest obecny dla wszelkich rzeczy we wszelkich miejscach, gdzie rzeczy istnieją. Wiem także, że podczas gdy następujące po sobie rzeczy w świecie znajdują się w jego władzy, to on poprzez to nie wyznacza sobie jakiegoś punktu czasowego w tym szeregu, a zatem, że odnośnie jego nic nie jest przeszłe lub przyszłe. Jeżeli zatem powiem, że Bóg przewiduje to, co przyszłe [das *Künftige*], to nie oznacza to, że Bóg widzi to, co odnośnie jego jest przyszłe, lecz to, co dotyczy pewnych przyszłych rzeczy w świecie, tj. tego, co następuje po pewnym stanie świata. Dzięki temu można zrozumieć, że poznanie przyszłości, przeszłości i teraźniejszości, w perspektywie działania boskiego intelektu, niczym się nie różni, lecz że poznaje on je wszystkie jako rzeczywiste rzeczy [należące do] uniwersum. To przewidywanie można także wyobrazić sobie wyraźniej i dokładniej w odniesieniu do Boga, niż w odniesieniu do jakiejś rzeczy, która przynależy do całości świata.

Dlatego też we wszystkich częściach, w których nie występuje jakieś *analogem* przypadkowości, metafizyczne poznanie Boga może być bardzo pewne. Atoli sądy⁷ o jego wolnych czynach, o opatrności, o działaniu jego sprawiedliwości i dobroci — ponieważ nawet w pojęciach, które mamy odnośnie tych określeń, jest jeszcze wiele niejasności — mogą w tej nauce mieć pewność przybliżoną, lub taką, która ma charakter moralny.

§ 2. PIERWSZE PODSTAWY FILOZOFII MORALNEJ ZE WZGLĘDU NA ICH OBECNE WŁASNOŚCI NIE SĄ JESZCZE ZDOLNE DO OSIĄGNIĘCIA CAŁKOWITEJ WYMAGANEJ OCZYWISTOŚCI

Aby to wyjaśnić chcę tylko pokazać, jak mało jest jeszcze znane nawet pierwsze pojęcie obowiązku [*Verbindlichkeit*], i jak dalecy musimy być zatem od tego, by w filozofii praktycznej [*praktische Weltweisheit*]

⁷ W oryginale jest liczba pojedyncza — sąd (*das Urteil*), lecz orzeczenie odnoszące się do tego podmiotu występuje w liczbie mnogiej; mamy tu więc do czynienia z oczywistą pomyłką. Czytam, za Hartensteinem, dostosowując liczbę podmiotu do liczby orzeczenia.

uzyskać konieczną [do osiągnięcia] oczywistości wyraźność i pewność pojęć podstawowych i zasad naczelných. Powinniśmy to i owo uczynić, a czegoś innego poniechać; jest to formuła, która wyraża każdy obowiązek. Każda powinność [Sollen] wyraża zatem pewną konieczność czynu i może mieć dwojakie znaczenie. Powiniennem mianowicie, albo coś uczynić (jako pewien środek), gdy chcę czegoś innego (jako pewien cel), albo powiniennem bezpośrednio uczynić coś innego (jako pewien cel) i urzeczywistnić to. Pierwsze można nazwać koniecznością środka (*necessitatem problematicam*), a drugie koniecznością celu (*necessitatem legalem*). Pierwszy rodzaj konieczności nie wskazuje w ogóle żadnego obowiązku, lecz tylko przepis postępowania dla rozwiązania pewnego problemu [dotyczącego tego], jakiego rodzaju są środki, które muszę użyć, gdy chcę osiągnąć pewien określony cel. Ten, kto komuś innemu, kto chciałby przyczynić się do własnej szczęśliwości, zaleca czynności, które tamtem ma wykonać lub poniechać, mógłby do tego wprawdzie użyć wszelkich nauk filozofii moralnej, ale wtedy nie są już one wcale obowiązkami, [wówczas bowiem mam do czynienia z taką sytuacją], w której obowiązkiem byłoby przeprowadzenie dwóch cięć, kiedy linię prostą chcę podzielić na dwie równe części; tzn. wcale nie są to obowiązki, lecz jedynie wskazówki zręcznego postępowania dla osiągnięcia jakiegoś celu. Użytkowi środków nie przysługuje bowiem żadna inna konieczność prócz tej, jaka przysługuje celowi, wszelkie czynności zatem, które filozofia moralna zaleca jako warunek pewnych celów, są przypadkowe, i nie mogą oznaczać żadnych obowiązków, dopóki nie zostaną podporządkowane pewnemu koniecznemu samemu w sobie celowi. Powiniennem np. sprzyjać całkowitej i największej doskonałości, albo powiniennem postępować zgodnie z wolą boską. Jeżeli nawet którejs z tych dwu zasad byłaby podporządkowana cała filozofia praktyczna, to zasada taka musi, jeżeli ma być regułą i podstawą obowiązku, nakazywać czyn jako bezpośrednio konieczny, a nie jako uwarunkowany pewnym określonym celem. Zauważamy tutaj, że taka bezpośrednia najwyższa reguła wszelkiego obowiązku musi być absolutnie niedowodliwa. Na podstawie bowiem żadnego rozważania jakiejś rzeczy, czy pojęcia, jakiegokolwiek by ono nie było, nie można poznać, ani wywnioskować, co powinniśmy uczynić, jeśli to, co jest założone, nie jest celem, a czyn środkiem. Jest to jednak niemożliwe, ponieważ wtedy nie istniałaby żadna formuła obowiązku, lecz tylko problematycznej zręczności.

Tak więc mogę przynajmniej pokazać, iż po długim namyśle nad tym przedmiotem, przekonałem się, że reguła: *czyn to, co dzięki tobie jest możliwie najdoskonalsze* jest pierwszą formalną podstawą wszelkiego obowiązku postępowania, tak jak zasada: *Zaniechaj tego, przez co przeszkodziłbyś [w powstaniu] możliwie największej doskonało-*

ści jest zasadą obowiązku zaniechania. I tak jak z pierwszych formalnych zasad naczelnych naszych sądów dotyczących prawdy niczego nie można wywnioskować, jeżeli nie są podane pierwsze materialne podstawy, tak samo z tych dwóch reguł dobra nie wypływa żaden szczególnie określony obowiązek, jeżeli nie są z nimi związane niedowodliwe materialne zasady naczelnego poznania praktycznego.

Dopiero bowiem w naszych czasach zaczęliśmy rozumieć, że zdolność przedstawiania tego, co prawdziwe, jest poznaniem, a zdolność doznawania dobra jest uczuciem, i że obydwu ich nie należy mieszać ze sobą. Podobnie więc, jak istnieją nierozkładalne pojęcia tego, co prawdziwe, tj. tego, co podczas rozważania znajdujemy w samych przedmiotach poznania, istnieje również nierozkładalne uczucie dobra (nigdy nie występuje ono po prostu w rzeczy, lecz zawsze w odniesieniu do istoty doznającej). Zadaniem intelektu jest analiza i uwyrażenie złożonego i zawilego pojęcia dobra, poprzez wskazanie, w jaki sposób powstaje ono z prostszych wrażeń dobra. Atoli gdyby okazało się ono czymś prostym, to sąd: *To jest dobre* jest zupełnie niedowodliwy i jest bezpośrednim skutkiem świadomości uczucia przyjemności związanej z przedstawieniem przedmiotu. A ponieważ na pewno odnajdujemy w sobie wiele prostych wrażeń dobra, to istnieje wiele takich nierozkładalnych przedstawień. Dlatego jeśli jakiś czyn jest bezpośrednio przedstawiany jako dobry i nie zawiera jakiegoś innego ukrytego dobra, które może być w nim rozpoznane dzięki rozbiorowi, i wskutek czego nazywa się doskonałym, to konieczność tego czynu jest pewną niedowodliwą materialną zasadą naczelną obowiązku. Np. *Kochaj tego, kto ciebie kocha* jest praktyczną zasadą, która wprawdzie jest podporządkowana najwyższej formalnej i potwierdzającej regule obowiązku, ale podporządkowana bezpośrednio. Ponieważ jednak dzięki rozbiorowi nie można dokładniej pokazać, dlaczego pewna szczególna doskonałość zawarta jest w miłości wzajemnej [*Gegenliebe*], to nie dowodzi się tej reguły praktycznie, tj. dzięki jej wywiedzeniu [*Zurückzuführen*] z konieczności jakiegoś innego doskonałego czynu, lecz podciąga się ją bezpośrednio pod ogólną regułę dobrego czynu. Możliwe, że mój powyższy przykład niedostatecznie wyrażnie i przekonująco wykazuje jak się rzeczy mają. Atoli rozmiary takiej rozprawy jak ta, które być może już przekroczyłem, nie pozwalają mi na taką kompletność [wywodu], jakiej bym sobie życzył. Postępowanie, które sprzeciwia się woli tego, od którego pochodzi nasze istnienie, i wszelkie dobro, jest absolutnie szpetne. Szpetota ta jest oczywista, aczkolwiek nie chodzi tu o szkody, które mogą towarzyszyć takiemu postępowaniu jako skutki. Dlatego zasada: *Czyn to, co jest zgodne z wolą bożą* staje się materialną zasadą naczelną filozofii moralnej, która niejako formalnie — ale bezpośrednio — jest podporządkowana wyżej wzmiankowanej pierwszej

i ogólnej formule. W filozofii praktycznej, tak samo jak w teoretycznej, nie należy zbyt łatwo uważać za niedowodliwe coś, co takowym nie jest. Jednakże nie można usunąć tych zasad naczelných, które jako postulaty zawierają podstawy dla pozostałych zasad praktycznych. Hutcheson i inni dali tutaj dzięki pojęciu uczucia moralnego początek dla pięknych spostrzeżeń.

Dzięki temu możemy zauważyć, że jakkolwiek musi być możliwe, by pierwsze podstawy moralności [*Sittlichkeit*] osiągnęły najwyższy stopień oczywistości filozoficznej, to jednakże najwyższe pojęcia podstawowe dotyczące obowiązku muszą przede wszystkim zostać w sposób bardziej pewny określone, a ponieważ pod tym względem niedostatek filozofii praktycznej jest jeszcze większy, niż spekulatywnej, to najpierw należy jeszcze wykazać, czy jedynie władza poznawania, czy też uczucie (pierwsza wewnętrzna podstawa władzy pożądania) rozstrzyga tutaj o pierwszych zasadach naczelných.

POSŁOWIE

Oto myśli, które poddaję osądowi Królewskiej Akademii Nauk. Śmiem mieć nadzieję, że racje, które tutaj wyłożyłem, mają pewne znaczenie dla wymaganego oświecenia rzeczy. Co się tyczy staranności, dokładności i subtelności tych wywodów, to wołałem nawet w tym względzie czegoś zaniedbać, aniżeli pozwolić by przeszkodziło mi to w oddaniu mego pisma w odpowiednim czasie pod osąd, zwłaszcza że w przypadku przychylnego przyjęcia owa usterka łatwo może być wyeliminowana.

Thumaczył:
Krzysztof Rak