

## *Immanuel Kant*

### Co to znaczy: orientować się w myśleniu?

*Okazją do napisania tej rozprawki był dla Kanta spór Jacobi – Mendelssohn, a bardziej bezpośrednio usilne prośby Biestera, redaktora naczelnego Berlinische Monatschrift, domagającego się od Kanta tekstu, w którym wyraziłby on swą opinię na temat tej polemiki i pojawiających się w niej wątków. W czasopiśmie tym w roku 1786 została ona po raz pierwszy opublikowana. Dla samego Kanta wyrażenie opinii na temat materii tego sporu było o tyle istotne, iż Jacobi twierdził, że w sporze tym Kant jest jego sprzymierzeńcem. Wymowa poniższego tekstu nie pozostawia żadnych złudzeń co do stosunku Kanta do poglądów Jacobiego i Mendelssohna. Jeśli chodzi o centralne zagadnienie tekstu – status pojęcia Boga – to każde z dyskutowanych stanowisk jest nie do przyjęcia. Kant, krytykując zarówno to, co na nazywa egzaltowanym marzycielstwem, jaki i dogmatyczne spekulacje metafizyczne, proponuje tu inne, od obu powyższych stanowisk równie odległe, rozwiązanie tego zagadnienia. Jest nim zarysowana w tym tekście koncepcja wiary rozumowej. Filozofia Mendelssohna była dla Kanta ważnym punktem odniesienia, a świadczy o tym dobitnie umieszczenie w drugim wydaniu Krytyki czystego rozumu (1787) rozdziału pt. „Obalenie mendelssohnowskiego dowodu trwałości duszy” (B 413-426). Wyrażone w prezentowanym tu tekście poglądy i uwagi krytyczne sformułowane zostały z perspektywy teoretycznej wypracowanej przez Kanta w Krytyce czystego rozumu i tylko w nawiązaniu do niej są w pełni zrozumiałe. Niemniej jednak zapoznanie się z nimi może mieć również wartość samoistną, której pełnym urzeczywistnieniem byłoby podjęcie rzeczywiście samodzielnej i wolnej refleksji nad tym, co zostało w nim powiedziane.*

*Chciałbym w tym miejscu podziękować prof. A. M. Kaniowskiemu, który zechciał przejrzeć przekład i porównać go z oryginałem, oraz dr A. Przybystawskiemu za krytyczne, ale zawsze celne, uwagi redakcyjne.*

*Podstawa przekładu: I. Kant, „Was heißt: sich im Denken orientieren?“, w: idem, Werke in sechs Bänden, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Darmstadt 1998, Bd. III, ss. 265-283.*

Przypisy oznaczone asterykiem oraz wszystkie podkreślenia pochodzą od Kanta, wtrącenia w nawiasach kwadratowych oraz przypisy oznaczone liczbami arabskimi pochodzą od tłumacza.

Bez względu na to, jak wysoko umieścilibyśmy nasze pojęcia i jak bardzo abstrahowalibyśmy przy tym od zmysłowości, ciągle jeszcze będą z nimi powiązane przedstawienia *obrazowe*, których właściwym przeznaczeniem jest sprawić, by pojęcia te (w przeciwnym wypadku nie byłyby one wyprowadzone z doświadczenia) zdadne były do *użytku w obrębie doświadczenia*. W jakiż bowiem sposób chcielibyśmy dostarczyć naszym pojęciom sensu i znaczenia, gdybyśmy nie mogli podłożyć pod nie jakiejś danej naocznej (która ostatecznie zawsze musi być przykładem zaczerpniętym z jakiegoś możliwego doświadczenia)? Jeśli później w jakimś konkretnym akcie intelektu pomijamy domieszkę obrazu<sup>1</sup>, zrazu przypadkowe spostrzeżenia zmysłowe, a później nawet czystą naoczność zmysłową, to pozostaje owo czyste pojęcie intelektu, którego zakres jest teraz rozszerzony i które zawiera prawidło myślenia w ogóle. W ten sposób stworzona została nawet logika ogólna; a niejedna *heurystyczna* metoda myślenia być może kryje się jeszcze w użytku naszego intelektu i rozumu zachodzącym się w obrębie doświadczenia, metoda, która, jeśli potrafilibyśmy umiejętnie wydobyć ją z owego doświadczenia, zapewne wzbogaciłaby filozofię o niejedną pożyteczną maksymę<sup>2</sup>, nawet w obszarze myślenia abstrakcyjnego.

Taki charakter ma zasada, do której przyznał się śp. *Mendelssohn*<sup>3</sup>, o ile wiem, tylko w swych ostatnich pismach (w *Morgenstunden* oraz

<sup>1</sup> Na temat pojęcia obrazu por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1986, t. I, B180.

<sup>2</sup> Maksyma u Kanta to, najogólniej mówiąc, podmiotowa zasada rozumu, *resp.* podmiotowa zasada używania rozumu, zarówno w aspekcie teoretycznym (o takich zasadach będzie właśnie tu mowa), jak i praktycznym.

<sup>3</sup> Moses Mendelssohn (1729–1786), przedstawiciel tzw. filozofii popularnej, jedna z najważniejszych postaci niemieckiego Oświecenia, obrońca monoteizmu i nieśmiertelności duszy, w pismach swych zwalczał panteizm i ateizm. We wspomnianym tu przez Kanta dziele *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes* (1785) usiłował bronić tradycyjnej metafizyki przed zarzutami Kanta, którego nazwał „niszczącym wszystko” (*alles zermalmenden*) oraz przed irracjonalizmem Jacobiego, który ze swej strony, nazywając Lessinga spinozystą,

w *Brief an Lessings Freunde*); mianowicie maksyma konieczności<sup>4</sup> [nakazująca] *orientować się* w spekulatywnym używaniu rozumu (po którym zresztą, jeśli chodzi o poznanie przedmiotów nadzmysłowych, spodziewał się bardzo wiele, nawet osiągnięcia oczywistości właściwej dla dowodu unaoczniającego<sup>5</sup>) za pomocą pewnego rodzaju przewodnika, którego nazywał on już to *zmysłem wspólnym* (*Morgenstunden*), już to *zdrowym rozumem*, już to *prostym rozsądkiem ludzkim* (*An die Freunde Lessings*). Któż by pomyślał, że wyznanie to stanie się tak szkodliwe nie tylko dla jego wysokiego mniemania o sile *spekulatywnego* używania rozumu w stosunku do kwestii, którymi zajmuje się teologia (co w rzeczywistości było nieuniknione); a przy tym że w kontekście tej dwuznaczności (kiedy to kazał on posługiwać się tą władzą w opozycji do spekulacji) nawet pospolitemu, zdrowemu rozumowi grozić będzie niebezpieczeństwo posłużenia za podstawę egzaltowanego marzycielstwa<sup>6</sup> oraz całkowitego zdetronizowania rozumu? A jednak doszło do

---

przyczynił się do podjęcia przez Mendelssohna polemiki ze Spinozą oraz próby obalenia jego nauki. Polemika ta miała swój ciąg dalszy w wydanej pośmiertnie pracy *An die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jacobi's Briefwechsel über die Lehre des Spinoza* (1786).

<sup>4</sup> *die Maxime der Notwendigkeit*.

<sup>5</sup> *die Evidenz der Demonstration* – dowód unaoczniający resp. okazanie, to dowód charakteryzujący się pewnością wglądu naocznego. Zdaniem Leibniza i Wolffa, z tego rodzaju uzasadnieniami mamy do czynienia przede wszystkim w geometrii, niemniej jednak także w filozofii należy zabiegać o pewność, jaką gwarantuje ten sposób dowodzenia. Dowód (*probatio, Beweis*) tj. wykazanie związku wynikania logicznego między przesłankami a wnioskiem, jest *okazaniem* (*demonstratio, Demonstration*), gdy wnioskowania nasze prowadzimy tak daleko, że w ostatnim (najwyższym) wnioskowaniu (sylogizmie) mamy do czynienia już tylko z definicjami, bezpośrednio zrozumiałymi twierdzeniami o rzeczach jednostkowych lub aksjomatami, tj. twierdzeniami ewidentnymi, a przez to nie podlegającymi dowodowi. Pojęcie dowodu jest pojęciem o szerszym zakresie i ma się do okazania tak, jak rodzaj do gatunku, albowiem dowód jest po prostu wprowadzeniem jakiegoś twierdzenia z innych, znanych twierdzeń zgodnie z regułami wnioskowania, określonymi przez logikę formalną (tu: sylogistykę). To natomiast, czy dany dowód jest okazaniem, czy jest dowodem unaoczniającym, zależy bezpośrednio od jakości jego przesłanek. Zdolność przeprowadzania tego rodzaju dowodów miała być (u Leibniza i Wolffa) najdobitniejszym świadectwem kompetencji poznawczych rozumu ludzkiego w dziedzinie spekulacji metafizycznej, była niejako gwarancją naukowości metafizyki. Tu znaczy to tyle co: możliwe jest takie spekulatywne poznanie przedmiotów nadzmysłowych, którego pewność porównywalna jest z oczywistością dowodów matematycznych.

<sup>6</sup> *die Schwärmerei*.

tego w sporze *Mendelssohn – Jacobi*<sup>7</sup>, zwłaszcza za sprawą niebłahych wniosków bystrego autora *Die Resultate*<sup>8</sup>. Jakkolwiek nie jestem skłonny żadnemu z nich przypisywać zamiaru wprowadzenia w życie tak szkodliwego sposobu myślenia, to jednak w przedsięwzięciu tego ostatniego widzę raczej *argumentum ad hominem*, do używania którego jesteśmy w pełni uprawnieni wyłącznie dla obrony, tak, aby słabe strony przeciwnika wyzyskać na jego niekorzyść. Z drugiej strony wykażę, że w rzeczywistości *sam tylko* rozum, właściwie pojęty czysty rozum ludzki, jest, jak to stale i z uzasadnionym entuzjazmem głosił Mendelssohn, tym, czym czuł się on zmuszony kierować i z czego był dumny, nie zaś rzekomy tajemniczy zmysł prawdy, żadna egzaltowana intuicja<sup>9</sup> [występująca] pod nazwą wiary, na czym to można zaszczerpić tradycję lub objawienie, nie troszcząc się o zgodę rozumu. Przy tej okazji jednak odpada przesadne roszczenie spekulatywnej zdolności czystego rozumu, zwłaszcza zaś jedynie jemu należne (dzięki [umiejętności przeprowadzania] dowodu unaoczniającego<sup>10</sup>) poważanie. Jemu samemu, o ile ma on być spekulatywny, nie należy pozostawiać niczego więcej, jak tylko zadanie usunięcia sprzeczności z pospolitego pojęcia rozumu oraz obronę przed *jego własnymi* sofistycznymi atakami na maksymy zdrowego rozumu. Rozszerzone i dokładniej określone pojęcie orientowania się może być pomocne przy wyraźnym przedstawianiu maksymy zdrowego rozumu w jej przekształcaniach mających na celu poznanie przedmiotów nadzmysłowych.

<sup>7</sup> Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), filozof, pisarz, kupiec, wreszcie: prezydent Bawarskiej Akademii Nauk w Monachium. Uchodzi za założyciela niemieckiej filozofii uczucia i wiary (*Gefühls- und Glaubensphilosophie*), krytyk filozofii rozsądkowej (*Verstandesphilosophie*) we wszystkich jej postaciach, jakie udało mu się wysłedzić; prowadzić miała ona jego zdaniem zawsze do ateizmu. Zwalczal filozofię Spinozy (*Über die Lehre des Spinozas, in Briefen an Moses Mendelssohn* 1785), Hume'a i Kanta (*David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus* 1787), Fichtego (*Sendschreiben an Fichte* 1799), Schellinga (*Von göttlichen Dingen* 1811).

Wspomniany tu przez Kanta spór dotyczył zagadnienia, które wówczas poruszało umysły z trudną dziś do wyobrażenia siłą, mianowicie rzekomego spinozyzmu Lessinga. Zaowocował on licznymi pismami poświęconymi tej kwestii. Wymienione tu przez Kanta dzieła Mendelssohna i Jacobiego dotyczą m.in. tego właśnie zagadnienia.

<sup>8</sup> *Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie kritisch untersucht von einem Freiwilligen*, Leipzig 1786. Pismo to ukazało się anonimowo, jego autorem był niejaki Thomas Wizenmann, przyjaciel Jacobiego.

<sup>9</sup> *die Anschauung*.

<sup>10</sup> *durch Demonstration*.

*Orientować się* znaczy, we właściwym tego słowa znaczeniu: na podstawie danej strony świata (na których cztery dzielimy horyzont) odnaleźć pozostałe, zwłaszcza zaś *wschód*. Jeżeli widzę Słońce na niebie i wiem, że jest teraz południe, to wiem, jak znaleźć południe, zachód, północ i wschód. W tym celu jednak potrzebne mi jest poczucie różnicy w moim własnym *podmiocie* – mianowicie poczucie różnicy między prawą a lewą ręką.<sup>11</sup> Nazywam to *poczuciem*, ponieważ w naoczności obie te strony zewnętrznie nie wykazują żadnej dostrzegalnej różnicy. Jeśli byłbym pozbawiony zdolności umożliwiającej mi, przy zakreślaniu okręgu, odróżnianie ruchu z lewej ku prawej od ruchu w przeciwnym kierunku, bez konieczności odwoływania się do różnorodności przedmiotów, a przez to zdolności określania *a priori* różnorodności położenia przedmiotów, to nie wiedziałbym, czy zachód umieścić powinienem po prawej czy po lewej stronie południowego punktu horyzontu, a tym samym, czy [zakreślany przeze mnie] okrąg powinienem domknąć przez północ i wschód z powrotem ku południu [czy odwrotnie]. Tak więc w tym, co obiektywnie dane na niebie, orientują się *geograficznie* wyłącznie dzięki *subiektywnej* zasadzie odróżniania.<sup>12</sup> Gdyby pewnego dnia za sprawą cudu wszystkie gwiazdozbiory zachowały tę samą postać i to samo położenie względem siebie nawzajem, tyle że te, które wcześniej były na wschodzie, teraz znalazłyby się na zachodzie, to w następną gwieździstą noc żadne oko ludzkie nie zauważyłoby najmniejszej zmiany. Nawet astronom nie uniknąłby wtedy *dezorientacji*, gdyby zwracał uwagę wyłącznie

---

<sup>11</sup> Na ten temat por. też I. Kant, *O pierwszej podstawie różnicy kierunków w przestrzeni*, przeł. A. Banaszkiewicz, w: I. Kant, *Pisma przedkrytyczne*, Toruń 1999, ss. 187-195.

<sup>12</sup> *ein subjektiver Unterscheidungsgrund*. Niemieckie *subjektiv* tłumaczę z reguły jako „podmiotowy”, nie zaś „subiektywny”, by uniknąć możliwych nieporozumień, wynikających stąd, że termin „subiektywny” posiada w języku polskim zdecydowanie negatywne konotacje, tutaj jednak bez wątplenia chodzi o taki sens terminu „subiektywny”, jaki zwykle ma się na myśli – coś znajduje się w podmiocie i nie posiada żadnej przedmiotowej ważności. Uwaga ta jest szczególnie ważna dla właściwego zrozumienia tego, co Kant mówi (zwłaszcza w *Krytyce czystego rozumu*) o ludzkim poznaniu, jego warunkach możliwości i jego przedmiocie; filozofia transcendentalsa nie jest, jak by tego chcieli niektórzy, żadnym subiektywizmem, tj. stanowiskiem filozoficznym, które wyklucza możliwość występowania z roszczeniem do przedmiotowej i powszechnej ważności naszych sądów teoretycznych i praktycznych, opartych na zasadach wyłącznie podmiotowych.

na to, co widzi, nie zważając na to, co czuje. W ten sposób zaś w całkiem naturalny sposób przyszlaby mu z pomocą, wprowadzie zaszczeplona przez naturę, ale utrwalona przez częste używanie, zdolność odróżniania dzięki poczuciu różnicy, jaka zachodzi między prawą a lewą ręką, a wówczas, gdyby tylko zwrócił się ku Gwieździe Polarnej, zauważyłby nie tylko zaszłe zmiany, lecz także mógłby, nie zważając na nie, *orientować się*.

To geograficzne pojęcie postępowania zmierzającego do orientowania się mogą teraz rozszerzyć i rozumieć przez nie: orientowanie się w danej przestrzeni w ogóle, a więc orientowanie się wyłącznie *matematyczne*. W znanym mi pokoju orientuję się w ciemności, jeśli tylko zdolną dotknąć choć jeden jedyny przedmiot, którego położenie pamiętam. Naturalnie nie co innego mi w tym pomaga, jak tylko zdolność określania położenia podług pewnej *subiektywnej* zasady odróżniania, albowiem zupełnie nie widzę przedmiotów, które powinienem odszukać i gdyby ktoś dla żartu poprzestawiał wszystkie przedmioty ze strony prawej na lewą, zachowując przy tym panujący między nimi porządek, to wówczas w ogóle nie mógłbym odnaleźć się w tym pokoju, w którym ponadto wszystkie ściany byłyby równe. W ten sposób jednak rychło orientuję się w znanym mi, lecz ciemnym pokoju dzięki samemu tylko poczuciu różnicy moich stron – prawej i lewej. To samo ma miejsce, gdy mam odnaleźć drogę, idąc nocą skądinąd znanymi mi ulicami, na których nie jestem teraz w stanie odróżnić żadnego domu.

Wreszcie pojęcie orientowania się mogą jeszcze bardziej rozszerzyć, a wówczas będzie ono polegało nie tylko na orientowaniu się matematycznym – tj. w przestrzeni, lecz na orientowaniu się *logicznym* – tj. w ogóle w myśleniu. Przez analogię łatwo odgadnąć, że to właśnie (tj. kierowanie swoim użyciem) będzie interesem czystego rozumu, gdy wychodząc od znanych przedmiotów (doświadczenia), będzie chciał wykraczać poza wszelkie granice doświadczenia, nie znajdując przy tym absolutnie żadnego obiektu naoczności, lecz samą tylko przestrzeń dla niego. Wówczas bowiem w ogóle już nie będzie on w stanie podporządkowywać swoich sądów jakiegś określonej maksymie zgodnie z obiektywnymi zasadami poznania, lecz tylko zgodnie z subiektywną zasadą odróżniania, w [odniesieniu do] określenia swej własnej zdolności sądenia<sup>7</sup>. Tym subiektywnym

---

<sup>7</sup> Tak więc *orientować się* w ogóle w myśleniu znaczy: w uznawaniu czegoś za prawdę, w obliczu niewystarczalności obiektywnych zasad rozumu, określać się zgodnie z zasadami *subiektywnymi*.

środkiem, który wówczas jeszcze pozostaje, nie jest nic innego, jak tylko poczucie właściwej rozumowi *potrzeby*. Możemy ustrzec się wszelkiego błędu, gdy nie ośmielamy się sądzić tam, gdzie nie wiemy tyle, ile jest konieczne do wydania sądu określającego. Tak więc niewiedza sama w sobie jest wprawdzie przyczyną ograniczeń, lecz nie błędów w naszym poznaniu. Jednakże tam, gdzie nie jest kwestią arbitralnej decyzji to, czy się chce, czy nie chce sądzić o czymś w sposób określony, gdzie rzeczywista *potrzeba* i bodaj tylko ta właśnie, która związana jest z rozumem samym w sobie, sprawia, że sąd jest nieodzowny, a gdzie ogranicza nas brak wiedzy dotyczącej elementów niezbędnych do wydania sądu, tam konieczna jest maksyma, podług której wydajemy sąd, gdyż rozum chce być wreszcie zaspokojony. Jeśli więc już wcześniej<sup>13</sup> ustalone zostało, że tutaj nie może być dana żadna [intelektualna] naoczność obiektu ani nawet czegoś do niego podobnego, dzięki której moglibyśmy przedstawić [sobie] przedmiot odpowiadający naszym rozszerzonym pojęciom, a przez to upewnić się co do ich realnej możliwości<sup>14</sup>, to nie pozostanie nam nic innego do zrobienia niż najpierw dobrze sprawdzić, czy dane pojęcie, przy pomocy którego chcemy odważyć się wykroczyć poza wszelkie możliwe doświadczenie, jest także wolne od sprzeczności. Następnie powinniśmy przynajmniej *stosunek* owego przedmiotu [nadmysłowego] do przedmiotów możliwego doświadczenia podciągnąć pod czyste pojęcie intelektu, dzięki czemu wcale jeszcze nie czynimy go czymś zmysłowym, a mimo to myślimy o czymś nadmysłowym, przynajmniej zdającym do użytku, jaki robimy z naszego rozumu w obrębie doświadczenia. Bez tej ostrożności nie moglibyśmy w ogóle z takiego pojęcia zrobić żadnego użytku, lecz marzylibyśmy, zamiast myśleć.

Jednakże wyłącznie za jego pomocą, tj. za pomocą samego tylko pojęcia, nie jest jeszcze nic ustalone na temat egzystencji tego przedmiotu i jego rzeczywistego powiązania ze światem (z ogółem wszystkich przedmiotów możliwego doświadczenia). W tym momencie jednak dochodzi do głosu *prawo potrzeby rozumu* jako subiektywna zasada zakładania i przyjmowania czegoś, na poznanie czego (za pomocą za-

---

<sup>13</sup> Tj. w *Krytyce czystego rozumu* – por. t. I, B 72.

<sup>14</sup> W koncepcji Kanta logiczna możliwość pojęcia (jego niesprzeczność) nie jest równoznaczna z jego możliwością realną, tj. z tym, że odpowiada mu jakiś rzeczywiście istniejący przedmiot, por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, B 298-300.

sad obiektywnych) rozumowi naszemu nie wolno się ważyć; a zatem jako subiektywna zasada *orientowania* się w myśleniu, w niezmierzonej i wypełnionej nieprzeniknionymi dla nas ciemnościami przestrzeni tego, co nadzmysłowe, wyłącznie za pomocą jego własnej potrzeby.

Niejedna rzecz nadzmysłowa (jako że przedmioty zmysłów nie wypełniają przecież całego obszaru tego, co możliwe) daje się pomyśleć tam, gdzie rozum mimo wszystko nie odczuwa potrzeby rozszerzania się na to, co nadzmysłowe, a jeszcze mniej przyjmowania istnienia tegoż. Rozum znajduje dość zajęcia, badając te przyczyny w świecie, które dostępne są zmysłom (lub przynajmniej są tego samego rodzaju, co te, percybowane zmysłowo), by nie musieć przy tym odwoływać się jeszcze do wpływu czysto duchowych jestestw naturalnych, których przyjęcie byłoby raczej szkodliwe dla użytku, jaki czynimy z rozumu. Ponieważ jednak nic nie wiemy o prawach, podług których mogłyby działać takie jestestwa, o tamtych natomiast, tj. o przedmiotach zmysłów, wiemy dużo, a przynajmniej możemy mieć nadzieję jeszcze się czegoś dowiedzieć, to tego rodzaju założenie raczej zaszkodziłoby użytkowi, jaki robimy z rozumu. Tak więc poszukiwanie czegoś takiego albo igranie z tego rodzaju chimerami nie jest wcale potrzebą [rozumu], lecz raczej zwykłym wścibstwem, prowadzącym wyłącznie do egzaltowanego marzycielstwa. Całkiem inaczej sprawa się ma z pojęciem pierwszej *Przystoty*<sup>15</sup> jako naczelnej Inteligencji, a zarazem najwyższego Dobra. Albowiem nie dość, że rozum nasz bez wątpienia odczuwa już potrzebę położenia *pojęcia* tego, co nieograniczone u podstaw pojęcia wszystkiego, co ograniczone, a więc wszystkich innych rzeczy, to jeszcze potrze-

---

<sup>15</sup> *Urwesen.*

Rozum w celu [pojęcia] możliwości wszystkich rzeczy musi założyć realność jako coś, co jest dane, a rozmaitość rzeczy za sprawą nierozzerwalnie z nimi związanych negacji uważa wyłącznie za ograniczenia. Dlatego też czuje się on zmuszony położyć u podstaw [wszystkiego] jako źródłową ową jedną jedyną Możliwość, tj. możliwość Istoty nieograniczonej, wszystkie zaś inne [rzeczy] uważać za [z niej] wyprowadzone. Skoro zaś całkowita możliwość każdej rzeczy musi bez reszty występować w całości wszelkiego istnienia, to zasada całkowitego określenia [*Grundsatz der durchgängigen Bestimmung*] przynajmniej umożliwia naszemu rozumowi odróżnianie tego, co możliwe od tego, co rzeczywiste, tylko w ten oto sposób: odnajdujemy subiektywną zasadę konieczności, tj. potrzebę samego naszego rozumu, położenia istnienia pewnej najpierwszej (najwyższej) Istoty u podstaw wszelkiej możliwości. To właśnie jest źródłem *Kartezyjskiego* dowodu na istnienie Boga; dochodzimy do niego uznając subiektywne



ba ta skutkuje założeniem *istnienia* owej Praistoty, bez którego rozum nasz nie potrafi podać absolutnie żadnej zadowalającej racji przygodności istnienia rzeczy w świecie, a tym bardziej racji celowości i porządku, które napotyka się wszędzie w tak godnym podziwu stopniu (zarówno w tym, co małe, albowiem jest to nam bliskie, jak i jeszcze bardziej w tym, co duże). Bez przyjęcia rozumnego Stwórcy nie sposób, nie popadając w czystą nedorzeczność, podać żadnej, a przynajmniej żadnej zrozumiałej racji tego [porządku i celowości]. Jakkolwiek nie potrafimy *udowodnić*, że tego rodzaju celowość bez pierwszej *rozumnej Przyczyny* jest niemożliwa (gdyż wówczas dysponowalibyśmy wystarczającymi zasadami obiektywnymi tego twierdzenia i nie potrzebowalibyśmy odwoływać się do subiektywnych), to jednak w obliczu owego niedostatku wglądu pozostaje nam jeszcze wystarczająca zasada subiektyw-

---

zasady, przemawiające za przyjęciem czegoś w celu [umożliwienia] używania rozumu (które w gruncie rzeczy zawsze dokonuje się w obrębie doświadczenia), za zasady obiektywne – a tym samym myląc *potrzebę z wglądem*. Tak samo sprawy się mają z pomysłami szanownego *Mendelsshona* – z wszystkimi dowodami zawartymi w jego *Morgenstunden*. Nie wnoszą one niczego, jeśli chodzi o okazanie [istnienia Boga]. Niemniej jednak w żadnym wypadku nie są z tego powodu bezużyteczne. Albowiem nawet jeśli nie wspomnimy o tym, jakiej pięknej sposobności do zupełnego poznania naszej władzy rozumu dostarczają owe nadzwyczaj wnikliwe rozwinięcia subiektywnych warunków używania rozumu (a stanowią one trwałe przykłady służące tym właśnie celom), to ciągle jeszcze jest niezwykle ważne uważanie czegoś za prawdziwe w oparciu o subiektywne zasady używania rozumu, gdy brakuje nam obiektywnych, a mimo to zmuszeni jesteśmy wydawać sądy. Tyle że nie musimy przedkładać tego, co jest tylko wymuszonym *założeniem* tak, jak by to było *wolnym wglądem*, aby przed przeciwnikiem, z którym wdaliśmy się w *dogmatyzowanie*, nie odsłaniać słabych miejsc, które może on wyzyskać na naszą niekorzyść. *Mendelssohn* widocznie nie pomyślał o tym, że *dogmatyzowanie* za pomocą czystego rozumu w obszarze tego, co nadmysłowe jest prostą drogą do filozoficznego egzaltowanego marzycielstwa [*philosophische Schwärmerei*], i że złu temu gruntownie zaradzić może wyłącznie krytyka tejże władzy rozumu. Wprawdzie dyscyplina charakterystyczna dla metody szkolnej (np. metody *Wolffianskiej*, którą to też z tego powodu *Mendelssohn* zaleca) rzeczywiście może na jakiś czas powściągnąć tego rodzaju wybryki, gdyż [zgodnie z jej zaleceniami] wszystkie pojęcia winny być określone za pomocą definicji, a wszystkie kroki [w rozumowaniach] uprawomocnione za pomocą zasad naczelnych [*Grundsätze*]; niemniej jednak w żadnym wypadku nie jest ona w stanie całkowicie ich powstrzymać. Jakimż to bowiem prawem chce się zabronić rozumowi, któremu, zgodnie z jego własnym wyznaniem, raz już tak dobrze powiodło się w obszarze tego, co nadmysłowe, czynienia tam dalszych postępów? i gdzież jest ta granica, na której musi się on zatrzymać?

na przyjęcia teje rozumnej Przyczyny. Zawiera się ona w tym, że rozum *potrzebuje* założenia tego, co jest dla niego zrozumiałe, aby na tej podstawie wyjaśniać to dane zjawisko<sup>16</sup>, gdyż wszystko, z czym poza tym jeszcze może wiązać jakieś pojęcie, nie zaspokaja tej potrzeby.

Na potrzebę rozumu możemy patrzeć dwojako: *po pierwsze* jako na potrzebę w jego *użytku teoretycznym*, *po drugie* – w jego *użytku praktycznym*. O pierwszej z nich była mowa wyżej, łatwo jednak dostrzec, że jest ona tylko warunkowa, tj. musimy przyjąć istnienie Boga, jeśli *chcemy wydawać sądy* o pierwszych przyczynach wszystkiego, co przygodne, zwłaszcza w porządku rzeczywiście umieszczonych w świecie celów. O wiele ważniejsza jest potrzeba rozumu w jego *użytku praktycznym*, gdyż jest ona bezwarunkowa. Jesteśmy zmuszeni założyć istnienie Boga nie tylko wówczas, gdy *chcemy* wydawać sądy, lecz również z tego powodu, że *musimy wydawać sądy*. Albowiem czyste, praktyczne używanie rozumu polega na dyktowaniu praw moralnych, one zaś naprowadzają wszystkich na ideę *najwyższego Dobra*, które możliwe jest w tym świecie, o ile jest ono możliwe wyłącznie za sprawą wolności: [tj. na] *moralność*<sup>17</sup>. Z drugiej zaś strony naprowadzają one na to, co zależy nie tylko od ludzkiej wolności, lecz także od *natury*, mianowicie na największą [możliwą] *szczęśliwość*, o ile rozdzielona jest ona proporcjonalnie do pierwszej<sup>18</sup>. Tak więc rozum *potrzebuje* przyjęcia takiego *zależnego* najwyższego dobra, a w celu jego wsparcia [także] naczelnej Inteligencji jako *najwyższego niezależnego* dobra.<sup>19</sup> Wprawdzie nie w tym celu, by stąd wyprowadzać zobowiązującą powagę prawa moralnego lub pobudki do jego przestrzegania (gdyż nie posiadałyby one żadnej moralnej wartości, gdyby ich racja motywująca<sup>20</sup> była wyprowadzana z czegoś innego, niż z samego tylko prawa, które samo w sobie jest apodyktycznie pewne), lecz jedynie po to, by pojęciu dobra najwyższego nadać realność obiektywną, tj. by uniknąć tego, że prawo moralne wraz z całą moralnością będzie uchodziło wyłącznie za sam

---

<sup>16</sup> Prawdopodobnie chodzi tu o ów wzmiankowany wcześniej porządek i celowość panujące w świecie.

<sup>17</sup> *die Sittlichkeit*.

<sup>18</sup> Tj. do moralności.

<sup>19</sup> Na ten temat por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Galecki, Warszawa 1984, s. 200 n.

<sup>20</sup> *der Bewegungsgrund*.

tylko ideał, jeśli nigdzie nie istnieje to, czego idea nierozzerwalnie towarzyszy moralności<sup>21</sup>.

Zatem to, za pomocą czego *Mendelssohn* orientuje się w myśleniu spekulatywnym (nie wiedząc o tym), nie jest *poznaniem*, lecz odczuta\* *potrzebą* rozumu. Przewodnik [jakim jest ta potrzeba] nie jest obiektywnym pryncypium rozumu, zasadą wglądów<sup>22</sup>, lecz wyłącznie subiektywnym pryncypium (tj. maksymą) użytku rozumu, dozwolonego mu wyłącznie z powodu jego ograniczeń, następstwem potrzeby. Jako taki *sam jeden tylko* stanowi on całkowitą podstawę determinowania naszego sądu o istnieniu Istoty najwyższej, podstawę, której użytek jest wyłącznie przygodny, tj. służy ona do orientowania się w spekulatywnych usiłowaniach podejmowanych w stosunku do tego przedmiotu. Dlatego też *Mendelssohn* niewątpliwie zgrzeszył tutaj, spodziewając się mimo wszystko tak wiele po tej spekulacji, tj. że ona sama tylko osiągnie wszystko na drodze dowodu unaoczniającego. Sięgnięcie po pierwszy z wyżej wymienionych środków mogło stać się konieczne jedynie wówczas, gdy niewystarczalność drugiego [tj. spekulacji] została całkowicie stwierdzona: wyznanie, do którego zapewne doprowadziłaby wreszcie *Mendelssohna* jego wnikliwość, gdyby wraz z biegiem życia była mu dana, właściwa raczej wiekowi młodzieńczemu, sprawność umysłu [wyrażająca się] w łatwym przetwarzaniu starego i nawykowego sposobu myślenia podług zaszłej zmiany w stanie nauki. Tymczasem pozostaje wszak jego zasługą to, że obstawał przy tym, by zarówno tu, jak i wszędzie indziej ostatecznego kryterium słuszności sądu poszukiwać nie gdzie indziej, jak *tylko w rozumie*, ten zaś w wyborze swych twierdzeń kierować się chce wglądem lub samą tylko potrzebą i maksymą jego własnej korzyści. *Mendelssohn* nazwał rozum w jego użytku praktycznym powszechnym rozumem ludzkim, albowiem rozum ten zawsze ma najpierw swój interes przed oczami. Wszakże trzeba by przeciwieście wypaść z naturalnego biegu rzeczy, by o nim zapomnieć i podjąć bezużyteczne, wścibskie dociekania za pomocą pojęć

---

<sup>21</sup> *die Moralität*.

\* Rozum nie czuje; dostrzega swój brak i za sprawą *instynktu poznania* [*Erkenntnistrieb*] wywołuje uczucie potrzeby. Sprawa ma się tu tak, jak z uczuciem moralnym, które nie jest przyczyną żadnego prawa moralnego, ponieważ prawo to wypływa wyłącznie z rozumu; uczucie moralne spowodowane lub wywołane jest przez prawo moralne, a więc przez rozum, przez to, że żywa [*rege*] i jednak wolna wola łaknie określonych zasad [*Gründe*].

<sup>22</sup> *der Grundsatz der Einsichten*.

[rozważanych] pod względem obiektywnym, dociekania mające na celu rozszerzanie samej tylko wiedzy, bez względu na to, czy jest to konieczne, czy nie.

Skoro jednak wyrażenie *werdykt zdrowego rozumu* w przedłożonym zagadnieniu ciągle jeszcze pozostaje dwuznaczne i może uchodzić albo za sąd [wynikły] z *wglądu rozumowego*, jak źle rozumie je sam Mendelssohn, albo za sąd [wynikły] z *podszepetu rozumu*, za co zdaje się je uważać autor *Die Resultate*, to konieczne będzie nadanie innej nazwy owemu źródłu osądu, a żadna inna nie pasuje do niego lepiej, niż *wiara rozumowa*. Wszelako każda wiara, nawet historyczna, musi być *rozumna* (albowiem ostatecznym kryterium prawdy jest zawsze rozum); jednakże wiarą rozumową jest tylko ta, która nie wspiera się na żadnych innych danych niż te, które zawarte są w *czystym* rozumie. Wszelka *wiara* jest więc subiektywnie wystarczającym, obiektywnie zaś *świadomie* niewystarczającym uważaniem czegoś za prawdę; a zatem jest przeciwieństwem *wiedzy*. Z drugiej jednak strony, jeśli coś uważane jest za prawdę w oparciu o racje obiektywne, których niewystarczalności jesteśmy świadomi, a więc jeśli jest to przedmiotem samego tylko *mniewania*, to *mniewanie* to, za sprawą stopniowego uzupełniania racjami tego samego rodzaju, może w końcu stać się *wiedzą*. Jeśli natomiast racje stojące za tym, że uważamy coś za prawdę, są tego rodzaju, iż nie posiadają przedmiotowej ważności, to wiara nigdy nie będzie mogła stać się wiedzą, bez względu na to, jaki użytek zrobimy z rozumu. Wiara historyczna<sup>23</sup>, np. w śmierć jakiegoś wielkiego człowieka, o której wiemy z kilku otrzymanych listów, może stać się wiedzą, jeśli władza danej miejscowości powiadomi o jego śmierci, ogłosi testament oraz termin pogrzebu itd. Tak więc to, że coś jest historycznie uważane za prawdę wyłącznie na podstawie świadectw, tj., że wierzy się w to (np. w to, że istnieje na świecie miasto Rzym), zupełnie dobrze zgadza się z tym, że ten, kto nigdy tam nie był, może powiedzieć *wiem*, a nie tylko: *wierzę*, że istnieje Rzym. Natomiast czysta *wiara rozumowa* nigdy nie będzie mogła zostać zmieniona w *wiedzę* za pomocą wszystkich naturalnych danych rozumu i doświadczenia, gdyż racja uważania czegoś za prawdę jest tu wyłącznie subiektywna (i tak

<sup>23</sup> Tj. dotycząca faktów i zdarzeń, mających miejsce w świecie. Kant używa tu terminu „historyczny” w ówczesnym znaczeniu – poznanie historycznym jest wszelkie poznanie faktów, nie obejmujące żadnej formy ich wyjaśniania.

pozostanie dopóty, dopóki będziemy ludźmi), a mianowicie jest nią bezwarunkowa potrzeba rozumu – potrzeba tylko *założenia* istnienia najwyższej Istoty, nie zaś jego okazywania. Ta potrzeba rozumu, potrzeba zaspokajającego go *teoretycznego* użytku, nie byłaby niczym innym, jak tylko *czystą hipotezą rozumową*, tj. mniemaniem, które byłoby wystarczające dzięki subiektywnym racjom uważania czegoś za prawdę, a to dlatego, że nie można oczekiwać, iż w *wyjaśnianiu skutków* dotrze się kiedykolwiek do innej racji niż ta właśnie, a rozum domaga się przecież jakiejś podstawy wyjaśniania. Natomiast *wiara rozumowa*, polegająca na potrzebie używania go z intencją *praktyczną*, mogłaby się nazywać *postulatem* rozumu: nie dlatego, że jakoby jest to wgląd czyniący zadość wszystkim logicznym wymogom pewności, lecz dlatego, że to uważanie za prawdę (jeśli tylko z człowiekiem pod względem moralnym wszystko jest w porządku) co do stopnia nie ustępuje żadnej wiedzy\*, jakkolwiek co do rodzaju jest od niej zupełnie różne.

Tak więc czysta wiara rozumowa jest przewodnikiem lub kompasem, za pomocą którego myśliciel spekulatywny może się orientować podczas swego błąkania się rozumem po obszarze przedmiotów nadzmysłowych, natomiast człowiek o pospolitym, lecz (moralnie) zdrowym rozumie może wytyczyć swą drogę – zarówno pod względem teoretycznym, jak i praktycznym – w ten sposób, że będzie ona pozostawać w całkowitej zgodzie z pełnym celem jego przeznaczenia. Owa wiara rozumowa jest także tym, co należy położyć u podstaw każdej innej wiary, ba – wszelkiego objawienia.

Pojęcie *Boga*, a nawet przekonanie o jego *istnieniu*, można znaleźć wyłącznie w rozumie, może ono jedynie z niego wypływać i nie może w nas się uprzednio pojawić ani dzięki natchnieniu, ani dzięki informacji uzyskanej od nie wiadomo jak wielkiego autorytetu. Jeśli przytrafiła mi się tego rodzaju bezpośrednia naoczność, której natura, na ile ją znam, zupełnie nie jest w stanie dostarczyć, to wówczas pojęcie Boga musi służyć jako próbiez tego, czy zjawisko to zgadza się z tym wszystkim, co

---

\* Do *trwałości* wiary należy świadomość jej *niezmienności*. Mogę być najzupełniej pewien, że nikt nie będzie mógł obalić twierdzenia *Bóg istnieje*, albowiem skąd miałby on zaczerpnąć ten wgląd? Tak więc z wiarą rozumową nie jest tak samo, jak z historyczną, w przypadku której zawsze możliwe jest to, że zostaną odkryte dowody przemawiające za jej przeciwieństwem; przez to zawsze trzeba zastrzec sobie tu możliwość zmiany swego mniemania, na wypadek gdyby nasza znajomość rzeczy miała się pogłębić. .

z koniecznością charakteryzuje boskość. Jakkolwiek nie widzę wtedy wcale, jak jest możliwe to, że jakieś zjawisko prezentuje choćby tylko co do jakości to, co zawsze daje się tylko pomyśleć, nigdy zaś oglądać, to jednak przynajmniej tyle jest jasne: aby tylko wydać sąd, czy to Bóg jest tym, co mi się jawi – co wewnątrz lub zewnątrz oddziaływa na moje uczucie – muszę odnieść to, co jawi mi się jako Bóg, do mojego rozumowego pojęcia Boga, a następnie sprawdzić nie to, czy odpowiada to temu pojęciu, lecz wyłącznie to, czy nie jest z nim sprzeczne. Jeśli w tym wszystkim, za pomocą czego objawił mi się on bezpośrednio, nie znalazłem nic, co pojęciu temu by się sprzeciwiało, to jednak zjawisko to, naoczność, bezpośrednie objawienie lub jakkolwiek inaczej jeszcze można by nazwać takie uobecnienie<sup>24</sup>, nie dowiodłoby nigdy *istnienia* Istoty, której pojęcie (jeśli ma ono nie być niepewnie określone, a tym samym ma być nieskazywane domieszką wszelkich możliwych urojeń) domaga się [jej] *nieskończoności* pod względem wielkości, a to w celu odróżnienia [jej] od wszystkich stworzeń. Pojęciu temu nie może jednak odpowiadać absolutnie żadne doświadczenie ani też żadna naoczność, w konsekwencji czego istnienia takiej Istoty nigdy nie da się jednoznacznie udowodnić. Tak więc o istnieniu Istoty najwyższej nikt nie może się przekonać *w pierwszej kolejności* dzięki jakiegokolwiek naoczności. Wiara rozumowa musi iść na czele, a dopiero później pewne zjawiska lub objawienia mogą ewentualnie dostarczać okazji do zbadania tego, czy jesteśmy uprawnieni do uważania za boskość tego, co do nas mówi lub nam się prezentuje, a po uznaniu [tego za Boga] mogą ową wiarę potwierdzić.

Jeśli więc odmawia się rozumowi przysługującego mu prawa wypowiedziania się *w pierwszej kolejności* na temat spraw dotyczących przedmiotów nadmysłowych, jak np. istnienia Boga i życia przyszłego, to tym samym otwiera się szeroką bramę przed egzaltowanym marzycielstwem, zabobonami, ba, nawet przed ateizowaniem. A przecież w sporze Jacobi – Mendelssohn wszystko pomyślane jest, *jak się wydaje*, ze względu na obalenie – nie jestem pewien, czy tylko – *wglądu rozumowego* i wiedzy (za pomocą mniemanej ścisłości w spekulacji) czy nawet także *wiary rozumowej* i wprowadzenie na ich miejsce jakiegóż innej wiary, którą każdy może sobie utworzyć wedle swego własnego upodobania. Należałoby bez mała domniemywać to ostatnie, gdy widzi się, że [nawet] *spinozańskie* pojęcie Boga, mimo że uchodzi za

---

<sup>24</sup> *eine Darstellung.*

jedynie zgodne z wszystkimi zasadami rozumu\*, uznane zostaje za naganne. Jakkolwiek zgoda na to, że rozum spekulatywny nie jest w stanie wejrzeć nawet w *możliwości* Istoty, za jaką uważać musimy Boga, nie klóci się zupełnie z wiarą rozumową, to jednak z żadną wiarą – i w ogóle z żadnym uważaniem za prawdę istnienia czegoś – nie może współistnieć to, że rozum mógłby bez reszty wnikać w *niemożliwość* jakiegoś przedmiotu, a mimo to z jakichś innych źródeł czerpać poznanie rzeczywistości tego przedmiotu.

Mężowie o wybitnych umysłach i szerokich horyzontach! Poważam wasze talenty i miłe mi jest wasze uwrażliwienie na człowieka. Ale czy zastanowiliście się dobrze, co czynicie i do czego mogą doprowadzić wasze ataki na rozum? Bez wątpienia pragniecie, by *wolność myślenia*

---

\* Niemal nie da się pojąć, w jaki sposób wspomniani uczeni mogli znaleźć w *Krytyce czystego rozumu* poparcie spinozizmu. Jeśli chodzi o poznawanie przedmiotów nadzmysłowych, to krytyka całkowicie podcina skrzydła dogmatyzmowi, a spinozizm w tym obszarze jest tak dogmatyczny, że co do ścisłości dowodu rywalizuje nawet z matematykami. Krytyka dowodzi, że tablica czystych pojęć intelektu musi zawierać wszelki materiał [*alle Materialien*] czystego myślenia. Spinozizm natomiast mówi o myślach, które same myślą, a więc o akcydensie, który wszak zarazem istnieje sam w sobie [*für sich*] jako podmiot – pojęcie, którego w ogóle nie ma w ludzkim intelekcie, i którego też nie da się tam wprowadzić. Krytyka wykazuje: do tego, żeby twierdzić, że możliwa jest jakaś pomyślana tylko istota, nie wystarczy, że jej pojęcie nie zawiera sprzeczności (aczkolwiek później pozostaje rzeczą dozwoloną przyjęcie w razie potrzeby tej możliwości). Jednakże w spinozyzmie utrzymuje się, że potrafi się poznać niemożliwość jakiejś istoty, której idea składa się wyłącznie z czystych pojęć intelektu – czegoś, od czego oderwało się wyłącznie wszystkie warunki zmysłowości, w czym więc nigdy nie będzie można napotkać sprzeczności, a przy tym niczym nie potrafi się poprzec tego przekraczającego wszelkie granice uroszczenia. Z tego właśnie powodu spinozizm prowadzi do egzaltowanego marzycielstwa. W porównaniu z tym nie istnieje żaden inny niezawodny środek, pozwalający wyrwać z korzeniami wszelkie egzaltowane marzycielstwo, prócz owego określenia granic władzy czystego rozumu [jakiego dostarcza krytyka czystego rozumu]. W taki sam sposób inny uczyony znajduje w *Krytyce czystego rozumu* sceptycyzm, mimo że jednym z jej celów jest ustalenie czegoś pewnego i określonego co do zasięgu naszego poznania *a priori*. Tak samo sprawa się ma z *dialektyką* w badaniach krytycznych, zmierzających wszak do tego, by rozwiązać i raz na zawsze wytepić nieuniknioną dialektykę, w którą sam popada i wikła się wszędzie dogmatycznie kierowany czysty rozum. Dokładnie tak samo postępowali neoplatonicy, którzy sami nazwali się eklektykami, gdyż swoje własne dziwactwa umieli znaleźć wszędzie u dawniejszych autorów, jeśli tylko wcześniej je tam umieścili. Tak więc pod tym względem nie dzieje się nic nowego pod słońcem.

nie poniosła najmniejszego uszczerbku, gdyż bez niej wnet nastalby koniec nawet wolnych wzlotów waszego geniuszu. Zobaczmy, czym w naturalny sposób stałaby się owa wolność myślenia, gdyby rozpoznało się tego rodzaju, zapoczątkowane przez was postępowanie.

*Po pierwsze* wolność myślenia przeciwstawia się *przymusowi, jakiemu podlega obywatel*. Wszakże powiada się: wprawdzie wolność *mówienia* lub *pisania* może być nam odebrana przez władzę zwierzchnią, lecz nigdy wolność *myślenia*. Tylko że, ileż w ogóle i w jakiej mierze słusznie *myślelibyśmy*, gdybyśmy nie myśleli niejako we wspólnocie z innymi, z którymi *dzielimy się* naszymi myślami i którzy dzielą się z nami swoimi? Tak więc z całą słusnością powiedzieć można, że ta władza zewnętrzna, która wydziera człowiekowi z rąk wolność publicznego *dzielenia się* swoimi myślami, odbiera mu również *wolność myślenia* – jedyny skarb, jaki pozostaje nam pomimo wszelkich ciężarów spoczywających na obywatelu i dzięki któremu wyłącznie można znaleźć radę na całe zło, jakie związane jest z tym stanem.

*Po drugie* wolność myślenia bierze się w takim znaczeniu, że jest ona przeciwstawiona *zniewoleniu sumienia* – takiej sytuacji, w której jedni obywatele, bez jakiegokolwiek zewnętrznego przymusu, w sprawach religii występują wobec innych jako ich kuratorzy i potrafią udaremnić wszelkie sprawdzenie rozumowe dzięki wczesnemu naciskowi na umysły, odwołując się przy tym nie do argumentów, lecz do podyktowanych z góry artykułów wiary, którym towarzyszy lękliwa obawa przed *niebezpieczeństwem samodzielnego badania*.

*Po trzecie* wolność myślenia oznacza również podporządkowanie rozumu nie innym prawom niż *te, które on sam sobie nadaje*. Jej przeciwieństwem jest maksyma *pozbawionego praw użytku* rozumu (by przez to, jak to sobie roi geniusz, widzieć dalej, niż jest to możliwe przy ograniczeniu przez prawa). Naturalną tego konsekwencją jest to, że jeśli rozum nie chce się podporządkować prawu, które sam sobie nadaje, to będzie musiał ugiąć się pod jarzmem praw, które nadaje mu ktoś inny, albowiem bez jakiegokolwiek prawa nic się dziać nie może, nawet największy nonsens miałby krótką karierę. Tak więc nieuniknionym następstwem *zadeklarowanego* bezprawia w myśleniu (uwolnienia od ograniczeń nakładanych przez rozum) jest to, że ostatecznie wolność myślenia doznaje uszczerbku, a ponieważ nie zawiniło tu jakieś nieszczęście, lecz prawdziwa arogancja, zostaje ona, we właściwym sensie tego słowa, *lekkomyślnie utracona*.



Bieg rzeczy jest mniej więcej taki. Z początku *geniusz* podoba się sobie w swych śmiałych wzlotach. Porzuca wówczas nic przewodnią, podług której w przeciwnym wypadku byłby kierował swoim rozumem. Wkrótce też oczarowuje on innych swymi nie znoszącymi sprzeciwu werdyktami oraz wielkimi oczekiwaniami i odtąd wydaje mu się, że został osadzony na tronie, który wszak jest złą ozdobą ciężalego i powolnego rozumu; przy czym jednak ciągle jeszcze mówi on językiem rozumu. Przyjętą wówczas maksymę nieważności skierowanego ku owym wyżynom rozumu prawodawczego my, zwykli ludzie, nazywamy *egzaltowanym marzycielstwem*, natomiast owi ulubieńcy dobrotliwej natury – *iluminacją*. Jednakże, gdy teraz każdy z nich podąży za swoim natchnieniem, wkrótce między nimi samymi powstać musi zamęt językowy, skoro wyłącznie rozum może nastreżać się jako obowiązujący dla każdego. Dlatego też w końcu z owych wewnętrznych natchnień wypłynąć muszą zewnętrzne za sprawą świadectw, niezbite fakty<sup>25</sup>, natomiast z tradycji, początkowo samodzielnie wybranych – z biegiem czasu *narzucane* świadectwa, słowem: całe to podporządkowanie rozumu faktom, tj. *zabobon*, gdyż ten przynajmniej może zostać ujęty w jakąś formę *prawną*, a przez to i funkcjonować w sposób uregulowany.

Ponieważ jednak rozum ludzki ciągle jeszcze dąży do wolności, to pierwszy użytek, jaki zrobi on z wolności, od której dawno się odzwyczail, musi zwyrodnąć w błędne użycie i zuchwałą wiarę w niezależność jego władzy od wszelkich ograniczeń – we wzmówione przekonanie o jednowładztwie rozumu spekulatywnego, który nie przyjmuje niczego, co nie daje się uprawomocnić za pomocą *obiektywnych* racji i dogmatycznego przeświadczenia, całą resztę zaś śmiało neguje i odrzuca. *Niewiarą* nazywa się maksyma niezależności rozumu od jego *własnej potrzeby* (rezygnacja z wiary rozumowej). Nie jest to jednak niewiara historyczna, albowiem tej nie sposób pomyśleć sobie jako zamierzonej, a przeto jako odpowiedzialnej, gdyż w jakiś fakt – jeśli tylko jest on wystarczająco sprawdzony – każdy musi wierzyć tak samo, jak w matematyczny dowód unaoczniający. Chodzi tu o *niewiarę rozumową* – kłopotliwy stan ludzkiego umysłu, który najpierw odbiera prawom moralnym wszelką zdolność oddziaływania na serce w roli pobudki, aby z biegiem czasu nawet je same pozbawić wszel-

<sup>25</sup> *durch Zeugnisse äußere bewährte Facta* – Akademie-Ausgabe proponuje: *durch äußere Zeugnisse bewährte Facta* (za sprawą zewnętrznych świadectw potwierdzone fakty); w tłumaczeniu idę za pierwotną wersją tekstu.

kiego autorytetu i powołać do życia ten sposób myślenia, który zwykle się nazywać *wolnomyślicielstwem*, tj. zasadę nieuznawania już absolutnie żadnych obowiązków. W tym miejscu jednak wtrąca się władza zwierzchnia i, aby sprawy obywatelskie uchronić przed popadnięciem w chaos, zupełnie likwiduje wolność myślenia, podporządkowując je, na równi z innymi zajęciami, zarządzeniom państwowym, gdyż właśnie środek najsporniejszy a zarazem najdobitniejszy jest dla niej najstosowniejszy. W ten oto sposób wolność myślenia w końcu niszczy samą siebie, jeśli chce ona postępować niezależnie nawet od praw rozumu.

Przyjaciele rodzaju ludzkiego oraz tego, co jest dlań najświętsze! Przyjmujcie to, co po drobiazgowym i uczciwym sprawdzeniu wydaje się wam najbardziej godne zaufania (mogą to być fakty lub racje rozumowe), lecz nie odmawiajcie rozumowi tego, co czyni go najwyższym dobrem na tej ziemi, a mianowicie jego przywileju bycia ostatecznym kryterium prawdy\*. W przeciwnym wypadku, jako niegodni tej wolności, z pewnością też ją utracicie i na dodatek nieszczęście to ściągniecie na głowę pozostałej, niewinnej części [rodzaju ludzkiego], która inaczej byłaby zapewne skłonna do tego, by wolnością swą posługiwać się *w zgodzie z prawem*, a przez to także celowo z największą korzyścią dla świata!

Przełożył Artur Banaszkiewicz

---

\* *Samodzielnym myśleniem* nazywa się poszukiwanie najwyższego kryterium prawdy w sobie samym (tj. w swoim własnym rozumie). Maksyma [nakazująca] zawsze myśleć samodzielnie jest *Oświeceniem*. Tak więc nie mieści się w tym tyle, ile wyobrażają sobie ci, którzy Oświecenie lokalizują w *użytecznej wiedzy*, albowiem jest ono raczej negatywną zasadą używania własnej zdolności poznawczej, a ten, kto posiada nadzwyczaj rozległą wiedzę, często, jeśli chodzi o robienie z niej użytku, w najmniejszym stopniu nie jest oświecony. Posługiwanie się swoim *własnym* rozumem nie znaczy nic więcej, niż: w przypadku tego wszystkiego, co ma się przyjąć, pytać siebie samego, czy uczynienie racji, dla której coś się przyjmuje, lub też prawidła wypływającego z tego, co się przyjmuje, ogólną zasadą własnego używania rozumu, uważam za rzeczywiście celowe (*tunlich*)? Próbę tę każdy może przeprowadzić samodzielnie, a wnet spostrzeże, jak przy tej okazji znikają przesady i egzaltowane marzycielstwo, nawet jeśli nie posiada on dość wiedzy, by obalić je w oparciu o racje obiektywne, gdyż posługuje się on wówczas wyłączenie maksymą *samozachowania* (*Selbsterhaltung*) rozumu. Tak więc ugruntowanie oświecenia w poszczególnych podmiotach za pomocą wychowania jest zupełnie proste. Należy tylko wcześniej zacząć przyzwyczajając młode głowy do takiej refleksji. Natomiast oświecanie *epoki* jest procesem bardzo długotrwałym i żmudnym, ponieważ wchodzi tu w grę liczne przeszkody zewnętrzne, które każdy sposób wychowywania częściowo uniemożliwiają, częściowo utrudniają.