

Immanuel Kant



KRYTYKA
CZYSTEGO
ROZUMU



Tytuł oryginału: Kritik der reinen Vernunft

Tłumaczenie: Piotr Chmielowski

ISBN: 978-83-283-4904-9

Drogi Czytelniku!

Jeżeli chcesz ocenić tę książkę, zajrzyj pod adres

<http://onepress.pl/user/opinie/krytyk>

Możesz tam wpisać swoje uwagi, spostrzeżenia, recenzję.

Helion SA

ul. Kościuszki 1c, 44-100 Gliwice

tel. 32 231 22 19, 32 230 98 63

e-mail: onepress@onepress.pl

WWW: <http://onepress.pl> (księgarnia internetowa, katalog książek)

Printed in Poland.

- Kup książkę
- Poleć książkę
- Oceń książkę

- Księgarnia internetowa
- Lubię to! » Nasza społeczność

Od redaktora „Biblioteki filozoficznej”	7
Kilka słów o <i>Krytyce czystego rozumu</i>	11
Przedmowa do pierwszego wydania z roku 1781 ...	35
Przedmowa do drugiego wydania z roku 1787	43
Wstęp	61
I. Transcendentalna nauka o pierwiastkach poznania	81
Transcendentalnej nauki o pierwiastkach poznania część druga. Logika transcendentalna	104
II. Transcendentalna nauka o metodzie	443
Dodatek. Dwa dłuższe teksty z I wydania <i>Krytyki</i>	523

WSTĘP

I. O RÓŻNICY MIĘDZY POZNANIEM CZYSTYM A EMPIRYCZNYM

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

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

Następuje zatem pytanie, wymagające co najmniej dokładniejszego zbadania, nie zaś natychmiastowego załatwienia według pierwszych pozorów, mianowicie, czy istnieje takie poznanie, niezależne od doświadczenia, a nawet od wszelkich wrażeń zmysłowych? Takie *poznania* nazywają poznaniem *a priori* i odróżniają je od *empirycznych*, mających swe źródła *a posteriori*, to jest w doświadczeniu.

Wyrażenie to wszakże nie jest jeszcze dostatecznie określonym, by uwydatnić całe znaczenie, odpowiadające przedłożonemu pytaniu. Zwykło się bowiem o niejednym poznaniu, wydobytym ze źródeł doświadczalnych, powiadać, że je mamy lub pozyskujemy *a priori*, dlatego że go nie wzięliśmy bezpośrednio z doświadczenia, aleśmy je wyprowadzili z jakiegoś ogólnego prawidła, które przecież także zawdzięczamy doświadczeniu. I tak mówią np. o kimś, co odkopał podwaliny swego domu: mógł o tym wiedzieć *a priori*, że dom upadnie, to jest, nie powinien był czekać na doświadczenie, aż upadnie rzeczywiście. Atoli nie mógł też wiedzieć tego *całkowicie a priori*¹. Bo to, że ciała są ciężkie, że zatem upadają, skoro się usunie spod nich podpora, musiało mu być wprawdzie znanym z doświadczenia.

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

II. POSIADAMY PEWNE POZNANIA A PRIORI, A NAWET POSPOLITY ROZSADEK NIGDY BEZ NICH NIE JEST

Chodzi tu o cechę, po której byśmy mogli na pewno wyróżnić czyste poznanie od empirycznego. Uczy nas wprawdzie doświadczenie, że coś ma takie a takie własności, ale nie uczy, że innymi być by nie mogło. Otóż jeżeli *po pierwsze* znajdzie się twierdzenie, które pomyśleć można tylko wraz z jego koniecznością, to jest ono sądem *a priori*: a jeżeli nadto nie jest wyprowadzonym z żadnego innego prócz takiego, które znowuż samo ma znaną konieczność, to jest wręcz *a priori*. *Po wtóre*: Doświadczenie nigdy nie nadaje swoim sądom prawdziwej

¹ nie mógł też wiedzieć tego *całkowicie* — w wielu wydaniach znajdujemy tu mylne wyrażenie: „całkowicie *a posteriori*” — *przyp. tłum.*

czyli ścisłej powszechności, tylko umowną i porównawczą (przez indukcję), tak że właściwie znaczyć to musi: o ile dotąd zauważyliśmy, nie ma żadnego wyjątku od tego czy owego prawidła. Jeżeli więc sąd jakiś pomyślimy w ścisłej jego powszechności, to jest tak, że nie dopuszczamy żadnego zgoła wyjątku, to nie jest on wywiedziony z doświadczenia, lecz ma doniosłość wręcz *a priori*. Empiryczna zatem powszechność jest tylko dowolnym stopniowaniem doniosłości od takiej, która obejmuje większą część wypadków, do takiej, która obejmuje wszystkie, jak np. w zdaniu: wszystkie ciała są ciężkie. Natomiast gdzie ścisła powszechność należy do istoty sądu, tam wskazuje ona odrębne źródło poznawcze tegoż sądu, mianowicie władzę poznawania *a priori*. A więc konieczność i ścisła powszechność są to niezawodne znamiona poznania *a priori* i nierozłącznie do siebie wzajem należą. Atoli ponieważ przy ich użyciu łatwiej jest niekiedy wykazać przypadkowość w sądach, niż ich empiryczne ograniczenie²; albo też ponieważ czasami bardziej przekonującym bywa wykazać nieograniczoną powszechność, nadaną przez nas pewnemu sądowi, niż jego konieczność: przeto lepiej jest posługiwać się osobno owymi dwoma wspomnianymi sprawdzianami, bo każdy z nich sam przez się jest niezawodny.

Że takie konieczne i w najściślejszym znaczeniu, więc czyste sądy *a priori* istnieją rzeczywiście w poznaniu ludzkim, łatwo dowieść. Chcemy przykładu z umiejętności? dość jeno pomyśleć o wszystkich twierdzeniach matematyki: chcemy przykładu z najpospolitszej praktyki rozsądkowej? może ku temu posłużyć twierdzenie, że wszelka zmiana musi mieć jakąś przyczynę; owszem w tym drugim przykładzie pojęcie przyczyny zawiera w sobie tak widocznie pojęcie konieczności powiązania ze skutkiem i pojęcie ścisłej powszechności prawidła, że przypadłoby całkowicie, gdybyśmy je chcieli, jak to zrobił *Hume*, wyprowadzić z częstego zestawiania tego, co się odbywa, z tym, co poprzedza, i z wypływającego stąd przyzwyczajenia (więc z podmiotowej jedynie konieczności) do kojarzenia ze sobą wyobrażeń. Nawet nie uciekając się do takich przykładów na dowiedzenie rzeczywistości czystych zasad *a priori* w naszym poznaniu, moglibyśmy dowieść ich nieodzowności dla umożliwienia samegoż doświadczenia, a zatem *a priori*. Bo skąd by samo doświadczenie powzięło swą pewność, gdyby

² Atoli ponieważ przy ich użyciu łatwiej jest niekiedy wykazać przypadkowość w sądach, niż ich empiryczne ograniczenie — idąc za wskazówką E. Adicka, przestawiłem tu części zdania, ponieważ sens tego wymaga. Powszechnie czyta się w tym miejscu: „*Weil es aber im Gebrauche derselben bisweilen leichter ist, die empirische Beschränkung, als die Zufälligkeit in den Urtheilen (...) zu zeigen*” — *przyp. tłum.*

wszystkie prawidła, według których postępuje, były wciąż empiryczne tylko, a więc przypadkowe? Stąd nie można im chyba przyznać znaczenia pierwszych zasad. Tu wszakże na tym możemy poprzestać, żeśmy czyste użycie naszej władzy poznawczej wraz z jego znamionami jako fakt przedstawili.

Nie tylko jednak w sądach, lecz nawet w pojęciach wykazuje się aprioryczny początek niektórych z nich. Odrzućcie po kolei ze swego doświadczalnego pojęcia ciała wszystko, co w nim jest empiryczne, tj. barwę, twardość lub miękkość, ciężar, nieprzenikliwość, — a pozostałaby jeszcze przestrzeń, jaką owo ciało (które już całkiem znikło) zajmowało, tej zaś już odrzucić nie możecie. Podobnie, lubo swoje empiryczne pojęcie jakiegoś cielesnego czy niecielesnego przedmiotu pozbawicie wszelkich własności, jakie podaje wam doświadczenie; to nie możecie jednak odjąć mu tych, które w myśli waszej wystawiają go jako substancję lub też coś przynależnego substancji (aczkolwiek to pojęcie obejmuje większy zakres niż pojęcie przedmiotu w ogóle). Musicie tedy, zmaglenni koniecznością, z jaką się wam to pojęcie narzuca, przyznać, że ono ma swą siedzibę *a priori* w waszej władzy poznawczej³.

³ I. O różnicy między poznaniem czystym a empirycznym (...) II. Posiadamy pewne poznania (...) — zamiast tych dwu pierwszych rozdziałów wstępu znajduje się w pierwszym wydaniu, gdzie wstęp ma tylko dwie części (I. *Idea filozofii transcendentальной*, II. *Podział filozofii transcendentальной*), następny króciutki wykład: „Doświadczenie jest bez wątpienia pierwszym wytworem, jaki uskutecznia nasz rozsądek, opracowując surowy materiał wrażeń zmysłowych. Właśnie przez to jest ono pierwszym oświeceniem, a w dalszym rozwoju tak niewyczerpanym w nowym nauczaniu, że złączone razem życie wszystkich przyszłych pokoleń nigdy nie poczuje braku nowych wiadomości, jakie mogą być na tym froncie zebrane. Mimo to nie jest ono bynajmniej jedynym polem, na którym by nasz rozsądek dał się zamknąć. Powiada nam ono wprawdzie, że coś istnieje, ale nie powiada, że tak koniecznie a nie inaczej być musi. Dlatego też nie daje nam wcale prawdziwej powszechności, a rozum, który takich właśnie poznać wielce jest żądny, bywa przez nie raczej drażniony niż zaspakajany. Otóż takie powszechne poznania, mające zarazem cechę konieczności wewnętrznej, muszą być od doświadczenia niezależne, jasne same przez się i pewne; nazywają je tedy poznaniem *a priori*; gdy przeciwnie to, co zapożyczony jest tylko, jak to powiadają, od doświadczenia, poznaje się jeno *a posteriori* czyli empirycznie. Otóż okazuje się, co jest niezmiernie godne uwagi, że nawet wśród naszych doświadczeń płaczą się poznania, które muszą mieć początek *a priori* i które może do tego jeno służyć, by zaprowadzić łączność między naszymi wyobrażeniami zmysłowymi. Albowiem, kiedy się nawet z wyobrażeń usunie wszystko, co zawdzięczamy zmysłom, to pozostają przecie jeszcze pewne pierwotne pojęcia i z nich zrodzone sądy, które musiały powstać całkiem *a priori*, niezależnie od doświadczenia, ponieważ one to sprawiają, że o przedmiotach ukazujących się zmysłom możemy więcej powiedzieć (a przynajmniej

III. FILOZOFIA POTRZEBUJE UMIĘTNOŚCI, KTÓRA BY OKREŚLIŁA MOŻLIWOŚĆ, ZASADY I OBSZAR WSZELKICH POZNAŃ A PRIORI

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

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

Tymi nieuchronnymi zagadnieniami samego czystego rozumu są: *Bóg*, *Wolność* i *Nieśmiertelność*. Umiejętność zaś, której zadanie ostateczne, przy użyciu wszystkich środków przygotowawczych, zmierza właściwie tylko do rozwiązania tych zagadnień, nazywa się *metafizyką*, a jej postępowanie jest z początku dogmatyczne, to znaczy, podejmuje się ona wykonania, pewna siebie, nie roztrząsnąwszy wprzód, czy rozum podoła lub nie podoła tak wielkiemu przedsięwzięciu⁴.

Otóż wydaje się przecie rzeczą naturalną, że opuściwszy pole doświadczenia, nie przystąpimy, z poznaniem nie wiadomo skąd nam przybyłymi i na rachunek twierdzeń, których początku nie znamy, do wznoszenia natychmiast budowli, nie upewniwszy się poprzednio co do jej podwalin przez staranne badania: — że zatem przede wszystkim zadamy raczej pytanie, jakim sposobem rozsądek

sądźmy, że możemy powiedzieć), niżby nauczyć zdołało samo doświadczenie, i że owe twierdzenia zawierają w sobie prawdziwą powszechność i ścisłą konieczność, jakich nie może dostarczyć samo empiryczne poznanie” — *przyb. tłum.*

⁴ Tymi nieuchronnymi zagadnieniami (...) — ustęp od słów: „Tymi nieuchronnymi zagadnieniami” do „tak wielkiemu przedsięwzięciu” jest dodatkiem drugiego wydania — *przyb. tłum.*

przyjść może do tych wszystkich poznań *a priori*, i jaki też mają one zakres, doniosłość i wartość. Rzeczywiście nic w tym naturalniejszego, jeśli się przez wyraz: *naturalny* pojmuje to, co dziać się winno w sposób słuszny i rozumny; ale jeśli przezeń rozumiemy to, co się dzieje pospolicie, to znów nic naturalniejszego i zrozumialszego nad to, iż takiego badania nie podejmowano przez czas długi. Jedna bowiem część owych poznań, matematyczna, cieszy się od dawna posiadaniem pewności i przez to rozbudza przyjazne oczekiwanie i co do innych, chociażby te miały całkiem odmienną przyrodę. Prócz tego, kiedy się jest poza kołem doświadczenia, to ma się pewność, iż doświadczenie nas nie pobije. Powab rozszerzenia poznań swoich jest tak wielki, że tylko jakaś wyraźna sprzeczność, w jaką się popadnie, może wstrzymać w dalszym pochodzie. Sprzeczność atoli da się wyminąć, kiedy urojenia swoje bardzo ostrożnie urządzimy, choć urojeniami być wskutek tego nie przestają.

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

tłumaczeniami tego, co się w pojęciach naszych (lubo w sposób splątany jeszcze) już myślowo zawierało, bywają cenione na równi z nowymi wiadomościami przynajmniej co do formy, jakkolwiek co do materii czyli treści nie rozszerzają wcale posiadanych przez nas pojęć, tylko je na części rozkładają. A że z tego postępowania wynika rzeczywiste poznanie *a priori*, dające się bezpiecznie i pożytecznie rozwijać, rozum więc pod tym pozorem przemycza, nie spostrzegając tego nawet, twierdzenia całkiem innego rodzaju, w których do danych pojęć dołącza całkiem obce i to aprioryczne, lubo nie wiadomo, jak on do nich dociera, i lubo takie pytanie zgoła nawet na myśl nam nie przychodzi.

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

IV. O RÓŻNICY MIĘDZY SĄDAMI ANALITYCZNYMI A SYNTETYCZNYMI

We wszystkich sądach, w których występuje stosunek podmiotu do orzeczenia (rozważamy tu tylko sądy twierdzące, gdyż potem łatwo to zastosować do przeczących), stosunek ten dwojakim sposobem wyrazić się może. Albo orzeczenie B należy do podmiotu A jako coś, co w tym pojęciu A (w sposób utajony) jest zawarte; albo też B leży całkiem poza pojęciem A, chociaż się znajduje z nim w związku. W pierwszym wypadku nazywam sąd *analitycznym*, w drugim — *syntetycznym*. Sądy analityczne (twierdzące) są to więc takie, w których połączenie orzeczenia z podmiotem pomyślane zostało na mocy *tożsamości*; takie zaś, w których połączenie to pomyślane zostało bez utożsamienia, nazywam syntetycznymi. Pierwsze można by nazwać także *sądami wyjaśniającymi*, drugie *sądami rozszerzającymi*, ponieważ tamte przez orzeczenie nic nie dodają do pojęcia podmiotu, tylko je przez rozczłonkowanie dzielą na pojęcia częściowe, które w nim już były (choć sposobem powikłanym) pomyślane; gdy tymczasem sądy syntetyczne do pojęcia podmiotu dodają orzeczenie, które w nim nie było pomyślane i żadnym rozczłonkowaniem nie mogłoby z niego być wydobytym. Na przykład, kiedy powiadam: wszystkie ciała są rozciągłe, jest to sąd analityczny: ponieważ nie potrzebuję wychodzić poza pojęcie, jakie mam o ciele, by odnaleźć rozciągłość jako z nim połączoną, lecz tylko pojęcie to rozczłonkować, tj. uświadomić sobie jeno tę rozmaitość, jaką w nim zawsze myślą upatruję, by

napotkać tu owo orzeczenie. Jest to zatem sąd analityczny. Przeciwnie, kiedy powiadam: wszystkie ciała są ciężkie, to orzeczenie jest tu czymś zupełnie innym od tego, co mam w samym pojęciu ciała w ogóle. Dodaniem takiego orzeczenia tworzy się więc sąd syntetyczny.

Sądy doświadczalne, jako takie, są wszystkie syntetyczne. Byłoby bowiem niedorzecznym opierać sąd analityczny na doświadczeniu, gdyż nie potrzebuję zgłębiać wychodzić poza swoje pojęcia, aby powziąć sąd, a więc świadectwo doświadczenia jest mi zbędne. Że ciało jest rozciągle — to twierdzenie, pewne *a priori*, nie zaś sąd doświadczalny. Zanim bowiem przejdę do doświadczenia, mam już wszystkie warunki do mego sądu w pojęciu, z którego mogę na mocy zasady sprzeczności wydobyć jeno orzeczenie a przez to zarazem uświadomić sobie konieczność sądu, o której doświadczenie nawet by mnie nie pouczyło. Przeciwnie, jakkolwiek w pojęciu ciała w ogóle nie włączam orzeczenia ciężkości, to przecież owo pojęcie oznacza przedmiot doświadczenia jedną jego częścią, do której mogę zatem dodać jeszcze inne części tegoż doświadczenia, jak gdyby należały do pierwszej. Mogę pojęcie ciała poznać poprzednio analitycznie za pomocą cech rozciągłości, nieprzenikliwości, kształtu itp., które wszystkie zamykają się w tym pojęciu. Otóż rozszerzam swoje poznanie i oglądając się na doświadczenie, z którego wydobyłem to pojęcie ciała, spostrzegam, że ciężkość zawsze się wiąże z powyższymi cechami, i dodaję ją syntetycznie jako orzeczenie do owego pojęcia. A zatem na doświadczeniu to opiera się możliwość syntezy orzeczenia ciężkości z pojęciem ciała, ponieważ oba pojęcia, chociaż się nie zawierają jedno w drugim, należą jednakże, lubo w sposób przypadkowy, do siebie, jako części pewnej całości, mianowicie doświadczenia, które jest również syntetycznym połączeniem oglądów⁵.

⁵ *Sądy doświadczalne, jako takie* — zamiast ustępu: „Sądy doświadczalne, jako takie (...) syntetycznym połączeniem oglądów” jest w pierwszym wydaniu, co następuje: „Otóż widać stąd: 1) że przez sądy analityczne poznanie nasze wcale się nie rozszerza, tylko pojęcie, jakie już mam, zostaje rozłożone i memu rozumieniu uprząstępnione; 2) że przy sądach syntetycznych oprócz pojęcia podmiotu muszę mieć jeszcze coś innego (x) na czym opiera się rozum, aby uznać orzeczenie, w owym pojęciu niezawarte, za należące do niego. Wobec sądów empirycznych, czyli doświadczalnych nie ma się w tej mierze trudności żadnej. Bo to x jest całkowitym doświadczeniem co do przedmiotu, o jakim myślę w pojęciu A, stanowiącym część jeno tego doświadczenia. Chociaż bowiem w pojęciu ciała w ogóle nie włączam orzeczenia ciężkości, oznacza ono jednak całkowite doświadczenie za pomocą jednej jego części, do której zatem mogę dodać inne jeszcze części tegoż samego doświadczenia, jako należące do pierwszej. Mogę pojęcie ciała poznać poprzednio analitycznie za pomocą cech rozciągłości, nieprzenikliwości,

Lecz w sądach syntetycznych *a priori* brak zupełnie tego środka pomocniczego. Kiedy mam wyjść poza pojęcie A, by uznać pojęcie B jako z nim związane, czymże jest to, na czym się wspieram i na czym synteza staje się możliwą? Kiedy nie mam tu możliwości rozejrzenia się za tym na polu doświadczenia. Weźmy zdanie: Wszystko, co się dzieje, ma swoją przyczynę. W pojęciu czegoś, co się dzieje, myślę wprawdzie o istnieniu, *przed* którym czas upływa itp. a stąd dają się wyprowadzić sądy analityczne. Ale pojęcie przyczyny leży całkowicie poza owym pojęciem i zapowiada coś odmiennego od tego, co się dzieje, a więc wcale się nie zawiera w tym drugim wyobrażeniu. Jakim tedy sposobem mogę wypowiadać coś zupełnie odmiennego od tego, co się dzieje w ogóle, i uznawać pojęcie przyczyny, chociaż w tamtym niezawarte, za należące do niego i to nawet koniecznie należące? Czymże tu jest to nieznanne x, na którym rozum się wspiera, jeśli sądzi, że poza pojęciem A odnajdzie obce mu orzeczenie B, które pomimo to poczytuje za związane z nim? Nie może to być doświadczenie, ponieważ przytoczona zasada dodaje drugie wyobrażenie do pierwszego, nie tylko przypisując mu większą powszechność, lecz także konieczność, a więc całkiem *a priori* i z samych jedynie pojęć. Otóż właśnie na takich twierdzeniach syntetycznych, to jest rozszerzających, polega całe zadanie naszego spekulatywnego poznania *a priori*, gdyż analityczne są wprawdzie niesłychanie ważne i potrzebne, ale po to jeno, by osiągnąć taką wyraźność pojęć, jakiej wymagamy do bezpiecznej i rozległej syntezy, jako do zdobyczy rzeczywiście nowej.

kształtu itp., które wszystkie zamykają się w tym pojęciu. Otóż rozszerzam swoje poznanie i oglądając się na doświadczenie, z którego wydobyłem to pojęcie ciała, spostrzegam, że ciężkość zawsze się wiąże z powyższymi cechami. Doświadczeniem tedy jest owo x, które leży za pojęciem A, i na którym opiera się możliwość syntezy orzeczenia ciężkości B z pojęciem A” — *przyp. tłum.*

V. WE WSZYSTKICH UMIEJĘTNOŚCIACH TEORETYCZNYCH ROZUMU MIESZCZĄ SIĘ SĄDY SYNTETYCZNE JAKO ZASADY⁶

1. *Sądy matematyczne wszystkie są syntetyczne.* Twierdzenie to uszło, zdaje się, uwagi dotychczasowych rozrząsaczy rozumu ludzkiego, a nawet wprost sprzeciwia się wszystkim ich zapewnieniom, chociaż jest nieodparcie pewnym, a w zastosowaniu bardzo ważnym. Przekonawszy się bowiem, że wnioski matematyków wszystkie wysnuwają się wedle prawa sprzeczności (czego wymaga przyroda każdej pewności apodyktycznej); wmówiono więc sobie, że i same zasady poznajemy na mocy prawa sprzeczności; a w tym się myłono; bo zdanie syntetyczne może być istotnie utworzone wedle prawa sprzeczności, lecz tym tylko sposobem, iż przybierze się jakieś inne zdanie syntetyczne, z którego można tamto wywnioskować, — nigdy zaś samo przez się.

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

⁶ V. *We wszystkich umiejętnościach teoretycznych rozumu (...)* — Rozdział V i VI dodał Kant dopiero w drugim wydaniu. W pierwszym zamiast nich znajdują się zdania stanowiące przejście do VII rozdziału wydania II: „Kryje się tu więc pewna tajemnica [»Gdyby któremu z dawnych przyszło było na myśl choćby zadać jeno to pytanie, to by się ono potężnie opierało wszystkim aż do naszych czasów systematom czystego rozumu i oszczędziło tyle próżnych prób, podejmowanych na ślepo, bez wiedzy o tym, z czym się ma właściwie do czynienia« (przypis autora).], której wyjawienie może jedynie uczynić pewnym i niezawodnym postęp na bezgranicznym polu czystego poznania rozsądkowego, mianowicie wykryć z należytą powszechnością podstawy możliwości sądów syntetycznych *a priori*, wyświetlić warunki umożliwiające każdy ich gatunek i całe to poznanie (stanowiące osobny dla siebie rodzaj) w pewnym całokształcie według pierwotnych źródeł, podziałów, obszaru i granic oznaczyć nie pobieżnym jeno zarysem, lecz określić całkowicie i w sposób dla wszelakiego użytku dostateczny. Tyle tymczasowo o właściwości znamionującej sądy syntetyczne” — *przyp. tłum.*

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

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

Niektóre jeno nieliczne twierdzenia przyjmowane przez geometrów są istotnie analitycznymi i opierają się na zasadzie sprzeczności; ale one jako zdania identyczne, służą też tylko za pasmo w metodzie, a nie jako zasady, np. $a = a$, tj. całość równa się sama sobie, albo $(a + b) > a$, tj. całość jest większa od swej części. Ale i takie nawet twierdzenia, chociaż ich ważność wynika z samych pojęć, dlatego tylko dopuszczone są w matematyce, że przedstawić je można w unaocznieniu. Jedynie z dwuznaczności wyrażenia powstaje w nas zazwyczaj

przekonanie, jakoby orzeczenie takich sądów apodyktycznych mieściło się już w naszym pojęciu i jakoby zatem sąd był analityczny. Mianowicie, do danego pojęcia musimy dołączyć w myśli pewne orzeczenie, a ta konieczność tkwi już w samych pojęciach. Ale pytanie nie w tym leży, co *mamy* dołączyć w myśli do danego pojęcia, ale co w nim *rzeczywiście myślimy*; a wówczas okazuje się, że orzeczenie dołącza się wprawdzie do owych pojęć w sposób konieczny, ale nie jako pomyślane w samym pojęciu, tylko za pośrednictwem unaocznienia, które musi dopomóc pojęciu⁷.

2. *Przyrodznawstwo (Fizyka) mieści w sobie sądy syntetyczne a priori* jako zasady. Przytoczę jeno parę zdań dla przykładu, jako to, że we wszystkich zmianach świata cielesnego ilość materii pozostaje niezmienną, albo że w każdym udzieleniu się ruchu działanie i przeciwdziałanie zawsze muszą być sobie równe. W obu tych zdaniach widoczną jest nie tylko konieczność, a więc ich początek aprioryczny, ale i to także, że są sądami syntetycznymi. W pojęciu bowiem materii nie myślę o jej trwałości, lecz tylko o jej obecności w przestrzeni przez wypełnienie tejże. Wychodzę więc rzeczywiście poza pojęcie materii, by coś *a priori* do niego dodać w myśli, czego w nim nie pomyślałem. Zdanie to nie jest tedy analitycznym, ale syntetycznym, a jednak pomyślanym *a priori*; — i tak też jest we wszystkich innych twierdzeniach czystej części Przyrodznawstwa.

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

⁷ *Niektóre jeno nieliczne twierdzenia przyjmowane przez geometrów (...)* — cały prawie ustęp o sędach matematycznych wszedł do II wyd. *Krytyki z Prolegomenów* Kanta; zob. przekład polski tego dziełka, przez R. Piątkowskiego, s. 16 – 18 — *przyp. tłum.*

VI. OGÓLNE ZADANIA CZYSTEGO ROZUMU

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

Jakim sposobem mogą powstawać sądy syntetyczne a priori?

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

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

Jakim sposobem może powstać czysta matematyka?

Jakim sposobem może powstać czyste przyrodoznawstwo?

Co do tych umiejętności, ponieważ rzeczywiście są one dane, można nader stosownie pytać: *jakim sposobem* są one możliwe, bo że możliwymi być muszą, dowodzi tego ich rzeczywiste istnienie⁸. Ale co się tyczy *metafizyki*, to dotychczasowy jej lichy rozwój oraz ta okoliczność, że o żadnej dotąd nam przedłożonej co do najistotniejszego punktu jej celu nie można powiedzieć, jakoby rzeczywiście istniała — sprawiają, iż każdemu słuszenie nasunąć się musi wątpliwość, czy jest możliwa.

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

I o niej tedy jawi się pytanie:

Jakim sposobem może powstać metafizyka jako skłonność przyrodzona?

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

Atoli, ponieważ przy wszystkich dotychczasowych próbach odpowiedzi na te naturalne pytania, np. czy świat ma początek czy też jest od wieków? itp. zachodziły wciąż nieuchronne sprzeczności; nie można zatem poprzestać na samej przyrodzonej skłonności do metafizyki, tj. na czystej władzy rozumowej, z której bądź co bądź wyrasta jakaś metafizyka (mniejsza o to jaka); lecz trzeba odszukać możliwość dojścia z nią do jakiejś pewności czy to wiedzy czy też nie-wiedzy o przedmiotach, to jest możliwość albo rozstrzygnięcia jej pytań o przedmiotach,

⁸ Co do tych umiejętności, ponieważ rzeczywiście są one dane (...) bo że możliwymi być muszą, dowodzi tego ich rzeczywiste istnienie — co do czystego przyrodoznawstwa można by jeszcze mieć wątpliwości. Atoli dość się rozpatrzyć w rozmaitych twierdzeniach napotykanym na początku właściwej fizyki empirycznej, jako to o stałej ilości materii, o bezwładności, równości działania i przeciwdziałania itd., a rychło nabierze się przeświadczenia, że one tworzą: *physicam puram* (lub: *rationalem*), która zaiste zasługuje na to, by ją oddzielnie rozważać jako osobną umiejętność w ciasnym czy szerokim, ale bądź co bądź w całym jej zakresie.

albo też o mocy lub nie-mocy rozumu wydawania o nich sądu; a więc o możliwości bezpiecznego rozszerzenia naszego czystego rozumu lub też o oznaczeniu mu określonych i niewątpliwych obrębów. To ostatnie pytanie, wypływające z powyższego powszechnego zadania, byłoby więc takie:

Jakim sposobem może powstać metafizyka jako nauka?

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

Umiętność ta nie może też mieć wielkiej odstraszałej objętości, ponieważ zatrudnia się nie przedmiotami rozumu, których rozmaitość jest nieskończona, lecz tylko sama sobą; zagadnieniami, wydobywającymi się z własnego jej łona, nasuwanymi jej nie przez przyrodę rzeczy, różnych od niej, ale przez jej własną; ponieważ wreszcie, poznawszy najprzód dokładnie własną władzę wobec przedmiotów, mogących się jej nastęczyć w doświadczeniu, łatwo jej będzie określić wyczerpująco i na pewno obszar i granice swego usiłowanego użycia poza obrębami wszelkiego doświadczenia. Można tedy i potrzeba wszystkie dotychczas dokonane próby wytworzenia metafizyki w sposób dogmatyczny uważać za niebyłe; gdyż co w jednej lub drugiej jest analitycznym, mianowicie samym rozczłonkowaniem pojęć, towarzyszących *a priori* rozumowi naszemu, nie stanowi jeszcze bynajmniej celu, lecz jest tylko przygotowaniem do właściwej metafizyki, zamierzającej rozszerzyć syntetycznie poznanie *a priori*, i do tego celu się nie nadaje, ponieważ pokazuje tylko, co się w tych pojęciach zawiera, a nie to, jak my *a priori* dochodzimy do takich pojęć, aby według nich móc określić ich należyte użycie w zastosowaniu do przedmiotów wszelkiego poznania w ogóle. Niewiele też potrzeba samozaparcia na to, by się wyrzec tych roszczeń, ponieważ niezaprzeczalne a przy dogmatycznym postępowaniu nieuchronne sprzeczności rozumu z samym sobą już od dawna odebrały każdej dotychczasowej metafizyce wszelkie poważanie. Więcej natomiast wytrwałości zażyć wypadnie, by się trudnością z wewnątrz a oporem z zewnątrz nie dać powstrzymać i umiętności, dla rozumu ludzkiego niezbędnej, której każdy wystający konar można wprawdzie odciąć, ale niepodobna wyrwać korzenia, — za pomocą innego, dotychczasowemu wprost przeciwnego opracowania w końcu raz już przecie dopomóc do wzrostu pomyślnego i owocnego.

VII. IDEA I PODZIAŁ ODREBNEJ UMIEJĘTNOŚCI POD NAZWĄ KRYTYKI CZYSTEGO ROZUMU

Z tego wszystkiego wypływa tedy idea odrębnej umiejętności, mogącej się nazywać *Krytyką czystego rozumu*⁹. Bo rozum jest władzą, dostarczającą nam *zasad* poznania *a priori*. A więc czystym rozumem jest ten, co zawiera zasady poznania czegoś zgoła *a priori*. *Organonem* czystego rozumu byłby ogół tych zasad, wedle których wszystkie czyste poznania *a priori* mogą być nabywane i rzeczywiście tworzone. Dokładne rozwinięcie takiego organonu wydałoby systemat czystego rozumu. Ale ponieważ od tego bardzo wiele się wymaga, a jeszcze nie wiadomo, czy tu możliwym jest w ogóle rozszerzenie naszego poznania i w jakich wypadkach stać się to zdoła; możemy więc umiejętność samej oceny czystego rozumu, jego źródła i granic, uważać za *propedeutykę* do systematu rozumu czystego. Takiej propedeutyki niepodobna nazwać *nauką* [*doktryną*], lecz tylko *krytyką* czystego rozumu, a jej pożytek ze względu na spekulację byłby istotnie tylko ujemny (negatywny), służyłby nie do rozszerzenia, ale do rozjaśnienia jeno rozumu naszego i chronienia go od błędów, co przecież jest już zyskiem bardzo wielkim.

Nazywam *transcendentalnym* wszelkie poznanie, zajmujące się w ogóle nie tak przedmiotami, jak naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile ten ma być możliwym *a priori*¹⁰. *Systemat* takich pojęć zwałby się *filozofią transcendentalną*. Ale tej na początek żądać byłoby znowuż za dużo. Albowiem, gdy taka umiejętność musiałaby w całości zawierać zarówno poznanie analityczne, jak syntetyczne *a priori*; ma ona, ze względu na nasz zamiar, zbyt wielki obszar, ponieważ my analizę o tyle jeno ciągnąć zamyślamy, o ile jest niezbędnie potrzebna, by zasady syntezy apriorycznej — o co nam tutaj właśnie chodzi — roztrząsnąć w całym ich zakresie. Badanie to, którego właściwie nie możemy

⁹ *idea odrębnej umiejętności, mogącej się nazywać Krytyką czystego rozumu (...)* — w pierwszym wydaniu: „(...) która by mogła posłużyć do krytyki czystego rozumu. A czystym zwie się każde poznanie, niezmieszane z niczym sobie obcym. Mianowicie zaś nazywamy zgoła czystym takie poznanie, w którym nie ma wcale przymieszki doświadczenia i wrażenia, które jest możliwe całkiem *a priori*. Otóż rozum jest władzą (...)” itd. — *przyj. thum.*

¹⁰ *jak naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile ten ma być możliwym* — w pierwszym wydaniu: „naszymi apriorycznymi pojęciami o przedmiotach” — *przyj. thum.*

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

Tym mniej oczekiwać tu należy krytyki książek i systematów czystego rozumu, lecz tylko krytyki samego czystego rozumu jako władzy poznawczej. Wtedy jeno, gdy się ją ma za podstawę, posiada się niewątpliwy kamień probierczy do oceny treści filozoficznej dawnych i nowych dzieł w tym zawodzie; w przeciwnym razie niepowołany dziejopis i sędzia ocenia bezpodstawne zapatrywania innych za pomocą własnych, również bezpodstawnych¹¹.

Filozofia transcendentálna jest to idea umiejętności¹², do której krytyka czystego rozumu ma nakreślić cały plan architektonicznie, to jest według zasad, z całkowitym poręczeniem za zupełność i bezpieczeństwo wszystkich części, składających się na tę budowlę. Jest ona systematem wszystkich zasad czystego rozumu¹³. Że krytyka ta nie nazywa się już samą filozofią transcendentálną, stąd tylko wynika, iż aby stać się zupełnym systematem, musiałaby ona zawierać także dokładną analizę całego poznania ludzkiego *a priori*. Otóż krytyka

¹¹ *Tym mniej oczekiwać tu należy (...)* — ustęp: „Tym mniej (...) również bezpodstawnych” jest dodatkiem drugiego wydania — *przyp. tłum.*

¹² *Filozofia transcendentálna jest to idea umiejętności (...)* — tu się rozpoczyna drugi rozdział *Wstępu* w pierwszym wydaniu — *przyp. tłum.*

¹³ *Jest ona systematem wszystkich zasad (...)* — ustęp: „Jest ona (...) zasad czystego rozumu” to dodatek drugiego wydania — *przyp. tłum.*

nasza musi wprawdzie bądź co bądź roztoczyć przed oczyma całkowite wyliczenie wszystkich *pojęć zasadniczych*, wytwarzających owo wspomniane czyste poznanie; ale słusznie się powstrzymuje od dokładnej analizy tychże pojęć, jak i od całkowitego przeglądu wszystkich pochodnych. Bo najprzód taki rozbiór nie prowadziłby do celu, gdyż nie budzi wątpliwości, napotykaney przy syntezie, której poświęcona jest właściwie cała krytyka; a po wtóre, sprzeciwiałoby się to jedności planu brać na siebie odpowiedzialność za zupełność analizy takiej i wywodu pojęć pochodnych, od czego zwolnić się chyba można ze względu na swój właściwy zamiar. Ta zupełność rozbioru jako też wywód pochodności z pojęć *a priori*, mających się kiedyś dostarczyć, da się przecie łatwo przeprowadzić, skoro tylko przede wszystkim istnieć one będą jako wyczerpujące zasady syntezy i skoro niczego brakować nie będzie ze względu na ten zamiar istotny.

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

Przy podziale takiej umiejętności najgłówniej na to baczyć należy, żeby tu nie wchodziły żadne pojęcia, zawierające w sobie cośkolwiek empirycznego, czyli żeby poznanie *a priori* było zupełnie czyste. Stąd, lubo najwyższe prawa moralności i jej zasadnicze pojęcia z poznaniami apriorycznymi, nie należą przecież do filozofii transcendentálnej, ponieważ muszą one uznać pojęcia przyjemności i nieprzyjemności, żądź i skłonności itp., będące wszystkie pochodzenia empirycznego, wprawdzie nie za podstawę swoich przepisów, lecz przy układzie systematu czystej obyczajności włączyć je koniecznie do tego systematu w pojęciu obowiązku, jako przeszkody, która ma być pokonana, lub jako powabu, który nie ma stać się pobudką działania¹⁴. Dlatego też filozofia transcendentálna jest umiejętnością tylko czystego *spekulatywnego* rozumu. Cała bowiem praktyka, o ile obejmuje pobudki, wiąże się z uczuciami, które należą do empirycznych źródeł poznania.

Otóż, jeżeli się chce ustanowić podział tej umiejętności z ogólnego stanowiska systematu w ogóle, to ta, którą obecnie wykładamy, musi zawierać w sobie

¹⁴ *ponieważ muszą one uznać pojęcia przyjemności i nieprzyjemności (...) — w pierwszym wydaniu: „ponieważ pojęcia przyjemności i nieprzyjemności, żądź i skłonności, samowoli itd., będące wszystkie pochodzenia empirycznego, musiałyby być przy tym z góry przyjęte” — przyp. tłum.*

naprzód: *naukę o pierwiastkach poznania* [Elementarlehre], po drugie *naukę o metodzie* [metodologię, Methodenlehre] czystego rozumu. Każda z tych części głównych będzie miała swoje podziały, których uzasadnienie tutaj nie da się jeszcze wyłożyć. To tylko jako wstęp czy ostrzeżenie wydaje się tu potrzebnym, że istnieją dwa pnie poznania ludzkiego, wyrastające może z jednego wspólnego, lecz nam nieznanego korzenia, mianowicie zmysłowość i rozum; przez pierwszą przedmioty zostają nam *dane*, przez drugi zaś — *pomyślane*. O ile tedy okaże się, że zmysłowość zawiera wyobrażenia *a priori*, stanowiące warunek, pod którym nam przedmioty są dawane, o tyle należałaby ona do filozofii transcendentальной. Transcendentálna nauka o zmysłach musiałaby tedy należeć do pierwszej części wiedzy o pierwiastkach¹⁵, ponieważ warunki, pod którymi przedmioty poznania ludzkiego jedynie są dawane, występują pierwiej od tych, pod którymi bywają pomyślane.

¹⁵ *Transcendentálna nauka o zmysłach musiałaby (...) należeć do pierwszej części wiedzy o pierwiastkach* — to znaczy, iż ma tu utworzyć pierwszą część Transcendentálnej nauki o pierwiastkach poznania; drugą częścią tejże nauki jest Logika — *przyj. tłum.*

PROGRAM PARTNERSKI

— GRUPY HELION —



1. ZAREJESTRUJ SIĘ
2. PREZENTUJ KSIĄŻKI
3. ZBIERAJ PROWIZJĘ

Zmień swoją stronę WWW w działający bankomat!

Dowiedz się więcej i dołącz już dzisiaj!

<http://program-partnerski.helion.pl>

GRUPA
Helion

Krytyka czystego rozumu Immanuela Kanta jest uważana za jedną z najważniejszych nowożytnych prac filozoficznych. Zagadnieniem, które spaja wywód, jest pytanie o podstawy wiedzy, w szczególności o to, w jaki sposób możliwe jest poznanie płynące z czystego rozumu i jakie są granice ludzkiego poznania. Koncepcje ujęte w tym dziele na zawsze zmieniły rozumienie takich pojęć jak Bóg, absolut czy istota, a równocześnie silnie wpłynęły na podstawy nauki, zwłaszcza matematyki, fizyki czy biologii.

Przemyślenia zawarte w *Krytyce czystego rozumu* są bezprecedensowe. Dotychczas dochodzenie do istoty rzeczy opierało się na założeniu, że istnieje przeciwieństwo między podmiotem a przedmiotem. Niemiecki filozof to zmienił – położył nacisk na warunki, w jakich umysł poznaje rzeczy i docieka prawdy. Okazało się, że między racjonalizmem a empiryzmem nie ma sprzeczności. Wcześniej uważano, że doświadczenie umożliwia pojęcia. Kant stwierdził, że to pojęcia umożliwiają doświadczenie. Zabieg ten znacznie później nazwano przewrotem kopernikańskim w filozofii.

Książka filozofa z Królewca spotkała się z różnymi reakcjami: część myślicieli zawzięcie ją krytykowała, inni czerpali z niej pełnymi garściami. Stała się jednym z podstawowych dzieł niemieckiego idealizmu filozoficznego, jednak w 1827 roku z powodów religijnych trafiła do indeksu ksiąg zakazanych. Późniejsi autorzy często korzystali z koncepcji Kanta, takich jak filozoficzne uzasadnienie nauki, analiza granic poznania zmysłowego czy funkcjonowanie rozumu w świecie.

Oddajemy do rąk Czytelnika najważniejsze dzieło Kanta w przepięknym przekładzie Piotra Chmielowskiego. Mimo upływu lat i być może nieco archaicznego języka jest to rzecz nadzwyczaj aktualna. Wiele wskazuje na to, że wkrótce ludzkość stanie wobec konieczności ponownego określenia, czym jest myśl, czym jest ogląd i pogląd, a także jakie są granice ludzkiego poznania. *Krytyka czystego rozumu* to lektura wymagająca, skłania do zastanowienia się i podjęcia trudu dociekania. Niezmiennie inspiruje, mobilizuje i wskazuje ścieżkę do poznania prawdy.

Immanuel Kant – niemiecki filozof, profesor logiki i metafizyki na Uniwersytecie Albrechta w Królewcu, jeden z najwybitniejszych umysłów epoki oświecenia. Jego prace miały ogromny wpływ na filozofię zachodnią. Największym dokonaniem Kanta była rewizja dotychczasowych koncepcji w dziedzinie epistemologii (teorii poznania).

Piotr Chmielowski – historyk literatury, encyklopedysta, profesor Uniwersytetu Lwowskiego, tłumacz. Stworzył naukowe podstawy metod badawczych historii literatury i opisał zasady krytyki literackiej.

Myśli bez treści są czerce, oglądy bez pojęć są ślepe. Stąd równie konieczną jest rzeczą czynić pojęcia swoje zmysłowymi, jak oglądy swoje czynić rozsądkowymi.

książki | klasy | business



Księgarnia internetowa:
<http://onepress.pl>



Zamówienia telefoniczne:
0 801 339900
0 601 339900

onepress

Sprawdź najnowsze promocje:
● <http://onepress.pl/promocje>
Książki najchętniej czytane:
● <http://onepress.pl/bestsellery>
Zamów informacje o nowościach:
● <http://onepress.pl/nowosci>

Hellon SA
ul. Kościuszki 1c, 44-100 Gliwice
tel.: 32 230 98 63
e-mail: onepress@onepress.pl
<http://onepress.pl>

ebook dostępny wyłącznie na:



ISBN 978-83-283-4904-9



cena 49,00 zł

9 788328 349049