

IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych
VI **Białystok 1993**

IMMANUEL KANT

**PIERWSZE WPROWADZENIE
DO KRYTYKI WŁADZY SĄDZENIA**

Z oryginału niemieckiego przełożyła
Justyna Nowotniak

OD TŁUMACZA

Prezentowany tekst Kanta miał być wstępem do *Krytyki władzy sądzienia*. Najpewniej już w czasie drukowania tekstu samej *Krytyki* pisze Kant znane polskiemu czytelnikowi drugie wprowadzenie. Badacze spierają się o dokładny czas powstania Pierwszego Wprowadzenia. Jasne jest wszelako, że powstało zarówno przed Drugim, jak i przed ukończeniem samej *Krytyki*, wchodzi tu więc w grę czas od 1787 do początków 1790 roku, w marcu tego roku Kant decyduje się bowiem na nowy wstęp.

W tej postaci, jaką Kant nadał Pierwszemu Wprowadzeniu, nie było ono w ogóle za jego życia publikowane. Istniało tylko w formie, jaką nadał mu J. S. Beck w swym *Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant auf Anrathen desselben* (Ryga 1794), pod tytułem *Anmerkungen zur Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*. Beck w swoim wyciągu pominął niektóre fragmenty tekstu, także pojedyncze zdania i słowa, a w tym, co pozostawił, wprowadził pewne poprawki; w sumie brak w nim około dwóch piątych tekstu. W tej postaci bywało przedrukowywane w wydaniach dzieł Kanta aż do XX-go wieku pod różnymi tytułami.

Po tekst samego Kanta (zapisany najpewniej ręką Kiesewettera, z poprawkami Kanta) sięgnięto w XX wieku. Zachowanym w Rostocku rękopisem zainteresował się wcześniej W. Dilthey¹. Pełny tekst Kanta pojawia się po raz pierwszy pod tytułem *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* w wydaniu Cassirera (Berlin 1914, wyd. Otto Buek). Podstawą przedstawianego tłumaczenia jest drugie wydanie Gerharda Lehmana (Felix Mainer Verlag, Hamburg 1970)².

Powodem zarzucenia przez Kanta tej pierwszej wersji wstępu miała być jego nadmierna objętość czy rozciągłość³ w stosunku do rozmiarów całej Trzeciej Krytyki. Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że chodziło nie tylko o samą długość, ale i o to, że Kant me rytorycznie także sięga tu daleko w różne strony i sam nie był do końca pewien tego rozległego obszaru; wydaje mu się on obiecujący, ale nie całkiem nad nim panuje, a przynajmniej nad różnymi konsekwencjami tej rozległej problematyki. To jednak trudno uznać za decydującą rację zarzucenia tego wstępu – podobnie rozległe, choć w szczegółach nieco inaczej określone horyzonty ma i Drugie Wprowadzenie, i sama Krytyka (choć

¹ Zob. W. Dilthey, „Briefe Kants an Beck”, w: *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, Stuttgart 1968, hrsg. von H. Nohl.

² Cyfry na marginesach tekstu tłumaczenia oznaczają strony tego wydania.

³ List z 4.12.1792 r. do Becka: „... die ich aber bloß wegen ihrer für den Text unproportionierten Weitläufigkeit verwarf...”; I. Kant, *Gesammelte Werke*, Akademie-Ausgabe, XI, s. 381.

wprowadzenia przez swą syntetyczno-systemową formę i zadanie idą w wielu miejscach dalej niż ona).

Ważniejszą formalnie własnością tekstu, niż sama jego długość, jest niewykończenie – są tu liczne powtórzenia, a z drugiej strony inne myśli są bardzo „zbite”. Te mankamenty jednak mogłyby Kant zapewne usunąć przeznaczając tekst do druku, miał też w rzeczywistości taki zamiar, ale wreszcie napisał inne wprowadzenie. Bo nie ulega wątpliwości, że dwa wprowadzenia to całkiem różne teksty, a nie formalnie tylko od siebie odbiegające wersje jednego. Dzieli je m.in., o czym wspominaliśmy na początku, sama *Krytyka władzy sądenia*: Pierwsze Wprowadzenie jeszcze jej nie zna, najwyżej jej fragmenty, Drugie zaś – jak najbardziej. Historyczne okoliczności powstawania tekstów mają istotne znaczenie dla interpretacji, w których badacze chcą się wykazać zmysłem historycznym i wczuć się w historyczno-indywidualną genezę poglądów filozofa. I tak Lehmann wskazuje przypadek, w którym datę wydania wyciągu Becka (1794) bierze się za czas powstania samego tekstu i odpowiednio do tego interpretuje go jako „bardziej przejrzysty i dojrzały” od samej *Krytyki władzy sądenia*, bo napisany parę lat później⁴.

Przegląd stanowisk i problemów interpretacyjnych daje praca Helgi Mertens, *Kommentar zur Ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft. Zur systematischen Funktion der Kritik der Urteilskraft für das System der Vernunftkritik* (München 1975), która zawiera także bardzo dobre merytoryczne omówienie Wprowadzenia.

Szata słowna tekstu pozostawia wiele do życzenia. Niektóre bardzo długie zdania zmuszona byłam podzielić na krótsze. Niekiedy niezbędna była językowa ingerencja w tekst, dodanie słowa, którego u Kanta brakuje, kiedy indziej wybór jednej z możliwych struktur zdania – w niektórych okresach zdaniowych Kant przerywa bowiem w trakcie samego pisania rozpoczętą strukturę gramatyczną i kończy inną. Miejsca takie poświadczają zarazem, że myśl Kanta znajduje się w ożywionym ruchu poszukiwania rozwiązań, których nie jest on jeszcze całkiem pewien. Staralam się, by ingerencje w tekst były możliwie niewielkie, ale też, by był on w miarę czytelny; znaczące niejasności i dopowiedzenia zaznaczone są nawiasami kwadratowymi oraz przypisami.

Choć więc tekst to niewielki objętościowo, to nastęrcza trudności tłumaczowi. Za pomoc w ich znoszeniu muszę tu podziękować Marcinowi Porębie. Dziękuję też serdecznie doktorowi Zbigniewowi Zwolińskiemu za dokładne przeczytanie przekładu, porównanie go z oryginałem i wprowadzenie poprawek.

* * *

Tekst Kanta obfituje w myśli i problemy istotne tak dla Trzeciej Krytyki, jak i całej filozofii krytycznej i systemu Kanta. Chcę podkreślić niektóre momenty tej problematyki.

Niektóre formalne właściwości jak też mankamenty tego tekstu pozostają, jak sądzę, w bliskim związku z podejmowaną w nim problematyką. Za formalny mankament można by uznać to, że brak w nim jednej wyraźnej linii tematycznej, stopniowo organizującej problemy. Jest zaś raczej tak, że główną myśl Kanta napotyka się tutaj niemal w każdym zdaniu na nowo. I bodaj z konieczności musi się ona wyrażać w taki sposób.

Związane to jest z wprowadzającym statusem tych rozważań, a przez to zarazem, w myśl uwag Kanta, z ich systematyczną rolą. Relację między całością a częścią – w tym między całością filozofii a wprowadzeniem – pojmuje tu Kant w taki sposób, że za systematyczne i naukowe uznaje tylko takie wprowadzenie, w którym postępuje się od całości do części. Rolę i miejsce wprowadzenia rozważa Kant pod koniec tego wstępu i w myśl wskazanego wyżej kierunku postępowania od całości do części charakteryzuje

⁴ We wstępie do wydania będącego podstawą tego tłumaczenia, s. XIV.

go jako „encyklopedyczne wprowadzenie krytyki władzy sądenia do systemu krytyki czystego rozumu”, bądź też „propedeutyczno-encyklopedyczne wprowadzenie do krytyki wszelkich określanych a priori władz umysłu, o ile stanowią one w umyśle system”. Jakkolwiek go nazywać, wstęp ten ma wprowadzać zarazem w krytykę (tę krytykę i krytykę w ogóle) i w pewien system. I właśnie systematyczna całość jest tą wciąż na nowo uobecniającą się myślą czy wizją. Z kilku możliwych i rzeczywiście zaznaczonych przez Kanta wykładni tego, do czego się tu wprowadza, immanentnej problematyce tekstu najlepiej odpowiadają dwie: „systemu krytyki” i „systemu doświadczenia”. Krytyka – jako przygotowanie do doktryny, aprioryczne nakreślenie jej granic – powinna czynić zadość tym samym wymogom, co propedeutyczno-encyklopedyczny wstęp i jako taka wytycza ona ramy pozytywnego, „realnego” systemu filozofii, w którym z kolei jest m.in. miejsce na coś takiego jak „system doświadczenia”. System, jego granice, podziały, a zwłaszcza sama jego idea, musi już być zawarty w krytyce.

Pierwsze Wprowadzenie daje tym samym syntetyczny obraz podwójnego nacechowania myślenia kantowskiego, obecnego i w tekście Trzeciej Krytyki. Z jednej strony refleksja zwraca się tu do kwestii stricte krytycznych, chodzi o granice prawomocnego i sensownego używania władz poznawczych i związany z tym status różnego rodzaju pojęć, sądów i zasad. Są to przy tym m.in. zasady samego dokonywania refleksji, „zasady zasad”. Z drugiej zaś strony myślenie Kanta wykracza jakby coraz bardziej ze sfery samej tylko możliwości, zbliża się ku konkretowi i empirii, chcąc jakby wreszcie zająć się rzeczywistym poznawaniem. I zajmuje się w rzeczy samej zasadami i bardziej refleksyjnymi, i zarazem bardziej konkretnymi (niż w dwóch pierwszych Krytykach) – bo mającymi zastosowanie w odniesieniu do szczególności doświadczenia. I ta sama konkretna szczególność staje się jednym z głównych problemów.

Z nią wiąże się swoista problematyka tego tekstu, na którą niewiele miejsca jest w samej Trzeciej Krytyce, kwestia „systemu doświadczenia”, czy też „systematycznego doświadczenia” – nie doświadczenia możliwego jedynie, lecz faktycznego. Odpowiednio „przyroda” nie sprowadza się tu do struktur i zasad intelektu, chodzi o przyrodę nieskończoną tak w empirycznej szczególności i różnorodności, a więc niejako w głąb nieskończoną, jak i stale niezakończoną, żywą, w obu tych warstwach mającą w sobie dla intelektu coś przypadkowego i niewyczerpalną w poznaniu.

Refleksyjna władza sądenia jest tą szczególną władzą, która ma do czynienia z tym, co szczególne. Zajmuje się ona jakby tym, co – z perspektywy intelektu i poznania już istniejącego – dopiero ma być poznane, a co zarazem wykracza poza to, co ogólnie może determinować rozum. Chodzi więc o coś „absolutnie nowego”, a zarazem sądy tej władzy, odnosząc się do konkretnych przedstawień, mają być apriorycznie konieczne. Formuła „doświadczenie jako system” jest właśnie wytworem tejsze władzy sądenia refleksyjnego. Wyraża ona konieczność zakładania doświadczenia jako pewnej całości – *a priori* obejmującej to, co szczególne – ale i to, że całość ta jest realizowana za pośrednictwem subiektywnych tylko zasad sądenia i poprzez samo doświadczenie. Podmiot zakłada system poza sobą, a jednak subiektywnie tylko i gdy w doświadczeniu napotyka coś, czego forma zgadza się z jego założeniem, doświadcza jego „słuszności”, odczuwa zgodność ogólności i konkretności, możliwości i rzeczywistości.

Odczucie to jest uczuciem zadowolenia, ale tylko wtedy, gdy dane przedstawienie nie jest związane z poznaniem. To znaczy, po pierwsze, przedstawienie nie może wcześniej należeć do poznania, wówczas bowiem wiązanie go z władzami poznawczymi dokonuje się mechanicznie i nie może być mowy o doświadczeniu jego subiektywnej celowości. Po drugie, przedstawienie nie może służyć do wydania sądu poznawczego – choć samo

jego odniesienie do władz poznawczych daje odczucie możliwości poznawania; z chwilą bowiem zastosowania pojęcia i wydania poprzez nie sądu, przedstawienie zostaje już odniesione do przedmiotu, a chodzi tylko o jego relację do podmiotu.

Przez to z zakresu czystych refleksyjnych sądów estetycznych wykluczone są wszelkie niejednostkowe przedstawienia. Tylko „zupełna szczegółowość” wolna jest od intelektualnej ogólności, sytuującej przedstawienie od razu względem innych przedstawień w obrębie istniejącego już poznania. Subiektywnie zaś wolne jest od niej także towarzyszące wydawaniu sądu o niej uczucie.

Szczegółowość jest tu jakby symbolem tego, co nieznanne, natomiast to, co w ogóle może się pojawić w obrębie poznania, jest już jakby z góry znane. Sądzenie estetyczne sytuuje się na granicy, między tym, co poza tą poznawczą sferą, a władzami poznawczymi. Choć więc sąd estetyczny dotyczy jedynie uczucia, a przedstawienie związane jest z czymś jednostkowym, to uprawnione jest jego roszczenie do ogólności. A jako taki jest właściwie sądem o wyższej ogólności niż wszelkie sądy poznawcze i mieści się na wyższym poziomie refleksji, na tym samym niejako poziomie, co refleksja transcendentálna, gdyż dotyczy tego, co jest koniecznym warunkiem wszelkiego poznania. Refleksyjna władza sądenia pozwala więc sięgać podmiotowi poza to, co dane, z jednej strony ku jego warunkom, z drugiej – ku temu, co nie-dane, co nie podpada jeszcze nawet pod pojęcie przedmiotu.

Nie znaczy to jednak, że można raz na zawsze ująć wszelkie warunki rzeczywistości dokonywanej refleksji i faktycznego doświadczenia. Podmiot zawsze coś w poznaniu zastaje i musi „mieć doświadczenie”, nie może go zastąpić systemem naukowym, choć kieruje się zasadą dostosowania tego, co dane, do takiego systemu i do warunków władzy sądenia.

Idealne, pełne poznanie czegoś konkretnego można by sobie wyobrazić jako wewnętrzną zgodność refleksji biegnącej w dwóch kierunkach i jej przedmiotów: refleksji badającej warunki tego, co możliwe i faktycznej, zanurzonej w różnorodności i szczegółowości doświadczenia. Zgodność taka wyraża się bezpośrednio tylko w uczuciu zadowolenia, ono wszelako nie należy do poznania.

Justyna Nowotniak

PIERWSZE WPROWADZENIE DO KRYTYKI WŁADZY SĄDZENIA

I. O FILOZOFII JAKO SYSTEMIE

3

Jeśli filozofia jest *systemem* pojęciowego poznania rozumowego, to już to wystarczy do odróżnienia jej od krytyki czystego rozumu; jako krytyka mieści ona w sobie co prawda filozoficzne dociekanie możliwości tego typu poznania, ale nie jest częścią takiego systemu, lecz dopiero nakreśla i bada jego idee.

Na początku system ten podzielić można tylko na część formalną i materialną, przy czym pierwsza z nich (logika) ujmuje w systemie prawideł jedynie samą formę myślenia, druga zaś (część realna) systematycznie rozważa przedmioty, o których się myśli, o ile jest możliwe ich rozumowe poznanie na podstawie pojęć (*aus Begriffen*).

Z kolei sam ten realny system filozofii można podzielić tylko – zgodnie z pierwotnym zróżnicowaniem jej przedmiotów oraz opierającą się na nim istotną odmiennością zasad nauki, która je zawiera – na filozofię *teoretyczną* i *praktyczną*, tak iż jedna część musi być filozofią przyrody, a druga – filozofią moralności; ta druga nie może nigdy zawierać żadnych innych zasad oprócz czystych zasad a priori (wolność wszak w żadnym razie nie może być przedmiotem doświadczenia), pierwsza natomiast może zawierać także zasady empiryczne.

Panuje wszelako zamęt – odbijający się niekorzystnie także na naukowym podejściu – w tym, jak należy rozumieć to, co *praktyczne* i jakie rozumienie pozwalałoby wciągać coś do *praktycznej filozofii*. Sądzone, iż można zaliczyć do filozofii praktycznej sztukę mądrego rządzenia (*Staatsklugheit*) i gospodarkę, prawidła gospodarowania domowego, jak również prawidła towarzyskiego obco-

- 4 wania, przepisy zdrowotne i dietetyczne, dotyczące tak duszy, jak i ciała (czyż nie wszystkie wręcz rzemiosła i kunszty?), albowiem w nich wszystkich jest przecież zawarty pewien zespół zdań praktycznych. Atoli nie wszystkie zdania praktyczne, różniące się od teoretycznych – które zawierają możliwość rzeczy i ich określenia – sposobem przedstawiania, różnią się od nich także co do treści, lecz tylko te, które rozważają *wolność* podległą prawom (*unter Gesetzen*)¹. Wszystkie pozostałe to nic innego jak tylko teoria tego, co należy do natury rzeczy, tyle że zastosowana do tego, jak mogą być one przez nas wytwarzane podług pewnej zasady, tj. przedstawieniem możliwości ich wytworzenia poprzez dowolne działanie (które tak samo należy do przyczyn przyrodniczych). W ten właśnie sposób rozwiązanie zadania mechaniki: „dla danej siły, która ma równoważyć pewien ciężar, znaleźć stosunek odpowiednich ramion dźwigni”, jest wprawdzie wyrażone jako formuła praktyczna, ale nie zawiera ona nic prócz teoretycznego twierdzenia, że długość tych ostatnich jest odwrotnie proporcjonalna do tych pierwszych, o ile są one w równowadze – tyle że stosunek ten, co do jego genezy, przedstawiony jest jako możliwy na mocy przyczyny, której racją determinującą jest tegoż stosunku *przedstawienie* (na mocy naszej woli). Tak samo rzecz się ma ze wszystkimi zdaniami praktycznymi dotyczącymi jedynie wytwarzania przedmiotów. Gdy podaje się przepisy pomnażania własnej szczęśliwości i np. mówi się tylko o tym, co należy czynić z własną osobą, aby się do tej szczęśliwości przysposabiać, to wewnętrzne warunki jej możliwości – wstrzeźliwość, umiarkowanie w skłonnościach, tak by nie przeradzały się one w namiętność itd. – przedstawia się jako należące do natury podmiotu i zarazem sposób wytwarzania tej równowagi jako przyczynowość możliwą przez nas samych. A zatem wszystko przedstawia się jako bezpośrednią konsekwencję teorii przedmiotu odniesioną do teorii naszej własnej natury (nas samych jako przyczyny). Przepis praktyczny różni się tu zatem wprawdzie formułą, ale nie treścią od przepisu teoretycznego, nie potrzeba przeto jakiegoś odrębnego rodzaju filozofii, by pojąć to połączenie przyczyn i ich skutków. Jednym słowem, wszystkie zdania praktyczne, które wyprowadzają z woli jako przyczyny to, co zawierać może przyroda, należą bez wyjątku do filozofii teoretycznej jako poznania przyrody; pod względem treści różnią się od nich gatunkowo jedynie te, które nadają prawo wolności. Rzec można, iż te pierwsze tworzą praktyczną
- 5

¹ W oryginale w zdaniu tym jest gramatyczna i logiczna luka: „Allein praktische Sätze sind zwar der Vorstellungsart, darum aber nicht dem Inhalte nach von den theoretischen, welche die Möglichkeit der Dinge und ihre Bestimmungen enthalten, unterschieden, sondern nur die allein,...”. Schodzą się tu dwa sensy „praktyczności”, których Kant jasno w strukturze zdania nie oddziela; z jednej strony praktyczne byłyby te zdania, które różnią się od teoretycznych samym sposobem przedstawiania, z drugiej zaś takie, które różnią się od nich co do treści. Aby wyrazić te dwa sensy dodaję „nie wszystkie”, bez którego to dodatku zdanie brzmiałoby: „atoli zdania praktyczne różniące się od teoretycznych (...) sposobem przedstawiania nie różnią się od nich przez to co do treści, lecz tylko te,...”

część *filozofii przyrody*; tylko te drugie jednak ugruntowują odrębną *praktyczną filozofię*.

Uwaga

Wiele zależy od dokładnego określenia części filozofii. Dlatego nie należy pośród członów podziału tejże, jako pewnego systemu, zakładać tego, co jest tylko wnioskiem albo jej zastosowaniem do danych przypadków i co nie wymaga odrębnych zasad.

Zdania praktyczne różnią się od teoretycznych albo co do zasad, albo co do wnioskowań. W tym ostatnim przypadku nie stanowią one odrębnej części nauki, lecz należą do jej części teoretycznej, jako szczególny rodzaj wysnuwanych z niej wniosków. Otóż możliwość rzeczy podług praw przyrodniczych w sposób istotny różni się pod względem zasad od ich możliwości wedle praw wolności. Różnica ta nie polega jednak na tym, że w tych drugich prawach przyczynę umieszcza się w woli, a w pierwszych – poza nią, w samych rzeczach. Albowiem zdanie, które ujmuje możliwość wytworzenia przedmiotu przez przyczynowość woli, można nazwać zdaniem praktycznym nawet wtedy, gdy wola ta nie stosuje się do żadnych innych zasad prócz tych, w których intelekt – jako nagich prawach przyrodniczych – widzi podstawę możliwości przedmiotu. Co do zasad jednak nie różni się ono wówczas od zdań teoretycznych, które dotyczą natury rzeczy, lecz musi raczej z nich właśnie zaczerpnąć swą zasadę naocznego przedstawiania wyobrażenia przedmiotu w rzeczywistości.

Tak więc zdania praktyczne, które w swej treści dotyczą jedynie możliwości [wytworzenia] (poprzez dowolne działanie) przedmiotu przedstawionego, są tylko zastosowaniami zupełnego poznania teoretycznego i nie mogą tworzyć odrębnej części nauki. Pomimo iż w czystej geometrii zawartych jest bardzo wiele zdań praktycznych, które w większości, jako zadania, wymagają do rozwiązania odrębnej wskazówki, niedorzecznością jest geometria praktyczna jako osobna nauka. Zadanie: „skonstruować kwadrat przy danym boku i kącie prostym” jest wprawdzie zdaniem praktycznym, ale jako czyste wnioskowanie z teorii. Także sztuka miernicza (*agrimensoria*) nie może sobie żadną miarą rościć pretensji do miana *geometrii praktycznej* i nie może oznaczać odrębnej części geometrii w ogóle, lecz należy do jej scholiów, to jest do zastosowań tej nauki w sprawach bieżących (*zu Geschäften*)*.

* Może się wydawać, iż ta czysta, a tym samym wzniosła nauka uchybia nieco swej godności, gdy przyznaje, że jako geometria elementarna potrzebuje do konstrukcji swych pojęć *narzędzi*, choć tylko dwóch, mianowicie cyrkuła i liniału, ale jedynie tę konstrukcję nazywa ona geometryczną, natomiast konstrukcję pojęć wyższej geometrii zwie mechaniczną, gdyż potrzebne są do niej bardziej złożone urządzenia. Atoli przez te pierwsze nie rozumie się bynajmniej rzeczywistych narzędzi (*circinus et regula*), które nigdy nie zdołałyby wytyczyć owych figur z matematyczną precyzją, lecz oznaczać one mają jedynie najprostsze sposoby uaoznaczającego przedstawiania wyobraźni *a priori*, której nie może dorównać żaden przyrząd.

Nawet w nauce o przyrodzie opierającej się na zasadach empirycznych, to jest w fizyce właściwej, praktyczne urządzenia i czynności służące – pod nazwą fizyki eksperymentalnej – do odkrywania utajonych praw przyrody, nie mogą bynajmniej upoważniać do posługiwania się mianem fizyki praktycznej (która jest również niedorzecznością) dla oznaczenia pewnej części filozofii przyrody. Same bowiem zasady robienia doświadczeń musi się zawsze czerpać z poznania przyrody, a więc z teorii. Tak właśnie jest z przepisami praktycznymi, które dotyczą

7 dowolnego wytwarzania w nas jakiegoś stanu umysłu (np. z przepisami poruszania albo poskramiania wyobraźni, zaspokajania albo osłabiania skłonności). Nie istnieje *psychologia* praktyczna jako odrębna część filozofii dotyczącej ludzkiej natury. Albowiem zasady możliwości sztucznego (*vermitteltst der Kunst*) wprowadzania człowieka w pewien stan musi się czerpać z zasad możliwości naszych determinacji [płynących] z właściwości naszej natury. I jakkolwiek są one wyrażone w zdaniach praktycznych, to przecież – skoro nie mają żadnych odrębnych zasad – nie tworzą praktycznej części psychologii empirycznej, lecz należą li tylko do jej scholiów.

Zdania praktyczne (czy to czyste *a priori*, czy to empiryczne), jeśli bezpośrednio orzekają o możliwości [wytworzenia] przedmiotu przez naszą wolę, zawsze w ogóle należą do wiedzy o przyrodzie i do teoretycznej części filozofii. Swoiste zasady (w idei wolności) mogą i muszą mieć tylko te zdania, które przedstawiają wprost determinację do jakiegoś działania jako konieczną, jedynie poprzez przedstawienie jego formy (podług praw w ogóle), bez względu na środki, dzięki którym przedmiot miałby być urzeczywistniony. I chociaż te właśnie zasady stają się w nich podstawą pojęcia przedmiotu woli (dobra najwyższego), to należy on tylko pośrednio, jako następstwo, do przepisu praktycznego (który stąd nazywa się moralnym), a jego możliwości nie da się pojąć dzięki znajomości przyrody (dzięki teorii). A zatem wyłącznie te zdania należą do odrębnej części systemu poznania rozumowego nazwanej filozofią praktyczną.

Jeśli się kto obawia jakiejś dwuznaczności, to wszystkie pozostałe zdania dotyczące wykonywania (*Sätze der Ausübung*), z jakąkolwiek nauką by się łączyły, można nazywać zdaniami *technicznymi*, a nie praktycznymi. Należą one bowiem do *sztuki* realizowania tego, co powinno zaistnieć z uwagi na czyjeś życzenie, sztuki, która przy pełnej teorii jest zawsze prostym wnioskiem [z niej wysnutym], a nie

8 samodzielną częścią jakiegokolwiek rodzaju instrukcji. W ten sposób wszystkie przepisy dotyczące zręczności należą do *techniki*^{*}, a przeto do teoretycznego znanstwa

7 ^{*} Mam tutaj okazję naprawić błąd, który popełniłem w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*. Albowiem kiedy mówiłem o imperatywach zręczności, że nakazują one [coś] tylko w sposób warunkowy, a mianowicie pod warunkiem celów jedynie możliwych, tj. *problematycznych*, nazwałem tego typu przepisy praktyczne imperatywami problematycznymi, a w wyrażeniu tym leży, rzecz jasna, sprzeczność. Należałoby je nazwać imperatywami *technicznymi*, tj. imperatywami sztuki. Otóż *pragmatyczne* czy też *pragmatyczne*, które nakazują [coś]

przyrody, jako wysnuwane z niego wnioski. W przyszłości zaś będziemy się posługiwali wyrażeniem „technika” także tam, gdzie o przedmiotach przyrody jedynie *sądzi się* tak, jak *gdyby* ich możliwość opierała się na sztuce. W takich przypadkach sądy nie są ani teoretyczne, ani praktyczne (w ostatnio podanym znaczeniu), jako że nie *określają*² żadnej z właściwości przedmiotu, ani też niczego odnośnie sposobu jego wytwarzania. Wydaje się tu sąd o samej przyrodzie, ale jedynie podług analogii ze sztuką, a mianowicie w subiektywnym odniesieniu do naszej władzy poznawczej, nie w obiektywnym odniesieniu do przedmiotów. Tu więc nie będziemy co prawda nazywali technicznymi samych sądów, nazwiemy tak jednak władzę sądenia, której prawa są ich podstawą, a podług niej także przyrodę, przy czym ta technika – nie zawierając żadnych zdań obiektywnie determinujących – również nie stanowi części filozofii doktrynalnej, lecz tylko część krytyki naszych władz poznawczych.

II. O SYSTEMIE WYŻSZYCH WŁADZ POZNAWCZYCH, KTÓRY LEŻY U PODSTAW FILOZOFII

9

Gdy mowa nie o podziale filozofii, ale o podziale naszej *władzy poznawania a priori* poprzez *pojęcia* (wyższej), tj. o krytyce czystego rozumu, ale rozważanego tylko pod kątem jego zdolności myślenia (gdzie nie jest rozważana czysta naoczność (*reine Anschauungsart*)), to systematyczne przedstawienie władzy myślenia wypada trójdzielnie, a mianowicie: po pierwsze – władza poznawania tego, co *ogólne* (prawideł), intelekt, po drugie – władza *subsumowania tego, co*

pod warunkiem celu *rzeczywistego*, a nawet subiektywnie koniecznego, także podpadają pod imperatywy techniczne (czymże innym jest bowiem roztropność, jak nie zręcznością w umiejętnym spożytkowywaniu do swych zamierzeń wolnych ludzi, a nawet własnych uzdolnień naturalnych i skłonności?). Atoli ten cel, który przypisujemy sobie i innym, mianowicie *własna szczęśliwość*, nie będąc celem po prostu dowolnym, upoważnia do stosowania jakiejś odrębnej nazwy dla tych technicznych imperatywów; zadanie nie polega tu bowiem, jak w imperatywach technicznych, tylko na określeniu sposobu osiągania celu, lecz także na określeniu tego, czym jest sam ten cel (*szczęśliwość*), tego, co w ogólnych imperatywach technicznych musi się zakładać jako *znane*.

² Licznych związanych tematycznie z „bestimmen” wyrażen niemieckich nie można niestety oddać w przekładzie słowami o jednym źródle tematycznym. Niemieckiej wieloznaczności „bestimmen” odpowiada do pewnego stopnia „determinowanie”, które obejmowałoby takie sensy, jak: „określanie”, „wytyczanie”, „bycie racją”. Ale w wielu kontekstach nie mogą stosować słów tematycznie związanych z „determinowaniem”, bądź ze względów czysto językowych, bądź też z uwagi na nieuniknione – wskutek pewnej obcości tych określeń na gruncie polskiego – rozmycie sensu; w polskim są one za mało plastyczne. „Willensbestimmung” np. nie sposób oddać tak, aby wydobyć oba sensy, tj. bierne bycie determinowanym, ew. skłanianym, oraz aktywne postanawianie (czyli niejako wyznaczanie sobie granic przez samą wolę, samookreślanie) – starałam się tu kierować kontekstem. „Bestimmungsgrund” oddaję przez „racja determinująca”, choć i to nie jest w pełni zadowalający przykład.

szczegółowe, pod to, co ogólne, *władza sądenia*, i po trzecie – władza *determinowania* tego, co *szczegółowe* przez to, co ogólne (wyprowadzania z zasad), tj. *rozum*.

Krytyka czystego rozumu *teoretycznego*, która poświęcona była badaniu źródeł wszelkiego poznania *a priori* (także więc źródeł tego, co należy w nim [rozumie] do naoczności), podała prawa *przyrody*, krytyka rozumu praktycznego – prawo *wolności*, tak więc wydaje się, iż w sposób zupełny zostały już omówione zasady *a priori* dla całej filozofii.

Skoro jednak intelekt podaje *a priori* prawa dla przyrody, a rozum prawa dla wolności, to analogicznie można by się przecież spodziewać, że również władza sądenia, która zapośrednicza wzajemną więź tych dwóch władz, dostarcza tak jak one własnych zasad *a priori* i daje być może podstawę jakiejś odrębnej części filozofii, choć ta jako system może być tylko dwudzielna.

Atoli władza sądenia jest tak osobliwą, bynajmniej nie samodzielną władzą poznawczą, że nie daje ani, jak intelekt, pojęć, ani, jak rozum, idei jakiegoś przedmiotu, gdyż jest jedynie władzą subsumowania pod pojęcia dane skądinąd. Jeśli więc miałyby istnieć jakieś pojęcie albo prawidło wypływające w sposób pierwotny z władzy sądenia, to musiałyby to być pojęcie dotyczące rzeczy w przyrodzie, *o ile ta stosuje się do naszej władzy sądenia*, a zatem dotyczące takiej właściwości przyrody, o której nie można sobie wyrobić żadnego pojęcia oprócz tego jedynie, iż jej urządzenie (*Einrichtung*) jest dostosowane (*richte sich*) do naszej władzy subsumowania danych praw *szczegółowych* pod prawa *ogólniejsze*, które nie są bynajmniej dane. Innymi słowy, musiałyby to być pojęcie celowości przyrody na użytek naszej władzy poznawania jej, tak byśmy mogli wydawać sądy o tym, co *szczegółowe*, jako o czymś podporządkowanym temu, co ogólne oraz subsumować to pod pojęcie jednej przyrody.

Otóż takie pojęcie jest pojęciem doświadczenia jako *systemu podług (nach) praw empirycznych*. Jakkolwiek bowiem stanowi ono system wedle *praw transcendentnych*, które zawierają warunek możliwości doświadczenia w ogóle, to przecież pod względem *praw empirycznych* możliwa jest tak nieskończona wielorakość i tak wielka różnorodność form przyrody, które mogłyby należeć do poszczególnego doświadczenia, iż pojęcie systemu opartego na tych (empirycznych) prawach musi być całkiem obce intelektowi i nie można pojąć ani możliwości, ani, tym bardziej, konieczności całości tego typu. Wszelako poszczególne doświadczenie, powiązane ogólnie w oparciu o stałe zasady, wymaga również i tego systematycznego powiązania *praw empirycznych*, ażeby było możliwe dla władzy sądenia subsumowanie tego, co *szczegółowe* pod to, co ogólne (jakkolwiek wciąż jeszcze empiryczne) i tym sposobem dalej, aż pod najwyższe prawa empiryczne i odpowiadające im formy przyrody, a zatem, by możliwe było rozważanie *zbiiorowiska* poszczególnych doświadczeń jako ich *systemu* – bez tego założenia bowiem

nie może mieć miejsca ich powszechnie prawidłowe powiązanie*, tj. ich jedność empiryczna.

Ta sama w sobie (zgodnie z wszelkimi pojęciami intelektu) przypadkowa prawidłowość, którą władza sądenia (tylko dla pożytku własnego) domniemywa o przyrodzie i którą w niej zakłada, jest formalną celowością przyrody, którą bezwarunkowo w niej *przyjmujemy*, co wszelako nie daje podstaw ani teoretycznemu poznaniu przyrody, ani praktycznej zasadzie wolności. Atoli podana zostaje jednak pewna zasada wydawania sądów o przyrodzie i jej badania, zasada poszukiwania praw ogólnych do poszczególnych doświadczeń, którą musimy się kierować, aby wydobyć owo systematyczne powiązanie; to zaś jest konieczne do spójnego doświadczenia i mamy powód przyjmować je *a priori*.

A zatem pojęciem, które pierwotnie wypływa z władzy sądenia i jest dla niej swoiste, jest pojęcie przyrody jako *sztuki*, innymi słowy, *techniki przyrody* w jej prawach *szczegółowych*, przy czym pojęcie to nie daje podstaw żadnej teorii i zawiera równie mało poznania przedmiotów i ich właściwości, co logika, wytycza zaś jedynie zasadę postępowania zgodnego z prawami doświadczeniowymi, dzięki której staje się możliwe badanie przyrody. Znajomość przyrody nie wzbogaca się jednak przez to o żadne szczególne prawo obiektywne; jedynie dla władzy sądenia ufundowana zostaje maksyma, aby ją [sc. przyrodę] podług niej [sc. zasady] obserwować i zestawiać z nią formy przyrody.

Filozofia, jako doktrynalny system poznania tak przyrody, jak i wolności, nie zyskuje zatem przez to nowej części; albowiem przedstawienie przyrody jako sztuki jest jedynie ideą, która służy nam za zasadę jej badania, a więc służy tylko podmiotowi do tego, aby w miarę możności wnosić pewien związek w zebrane prawa empiryczne jako takie, tak jak w systemie, przy czym przypisujemy przyrodzie pewien stosunek do tej naszej potrzeby [ujmowania w system]. Nasze pojęcie *techniki przyrody* należy natomiast, jako heurystyczna zasada w jej ocenianiu, do

* Możliwość doświadczenia w ogóle to możliwość empirycznych poznań jako sądów syntetycznych. Nie można jej przeto wywieść *analitycznie* z porównywania samych spostrzeżeń (jak mniema się zazwyczaj), związaną bowiem dwóch różnych spostrzeżeń w pojęciu przedmiotu (celem poznania go) jest *synteza*, która czyni możliwym *poznanie* empiryczne, tj. doświadczenie, nie inaczej jak podług zasad syntetycznej jedności zjawisk, tj. wedle zasad (*Grundsätze*)³, dzięki którym są one podciągane pod kategorie. Otóż empiryczne poznania ustanawiają w oparciu o to, co jest im w sposób konieczny wspólne (mianowicie owe transcendentalne prawa przyrody), analityczną jedność wszelkiego doświadczenia, nie dają jednak owej syntetycznej jedności doświadczenia jako systemu, która na pewnej zasadzie łączy prawa empiryczne uwzględniając także to, co do czego różnią się one (i gdzie ich różnorodność może być nieskończona). Właśnie celowość, czyli zgadzanie się przyrody (także pod względem jej praw *szczegółowych*) z naszą władzą wydawania sądów, celowość, dzięki której jest ona przedstawiana nie tylko jako mechaniczna, lecz także jako techniczna, jest dla nas tym, czym dla każdego doświadczenia jest kategoria. Nie jest ona wprawdzie pojęciem określającym syntetyczną jedność obiektywnie, tak jak kategoria, podaje wszakże subiektywne zasady (*Grundsätze*), które służą za nią przewodnią w badaniu przyrody.

³ Słowa „zasada” używam tak dla oddania „Prinzip”, jak i „Grundsatz”. Dla zaznaczenia różnicy w drugim przypadku podaję w nawiasie słowo niemieckie.

krytyki naszej władzy poznawczej, do krytyki, która pokazuje, co skłania nas do wytwarzania sobie o niej takiego wyobrażenia, jakie jest pochodzenie tej idei i czy można ją odnaleźć w jakimś źródle *a priori*, a także, jaki jest zakres i granice jej użytku; jednym słowem, tego typu badanie jest częścią systemu krytyki czystego rozumu, nie zaś filozofii doktrynalnej.

III. O SYSTEMIE WSZYSTKICH WŁADZ UMYSŁU LUDZKIEGO

13 Wszystkie bez wyjątku władze umysłu ludzkiego możemy sprowadzić do trzech następujących: *władzy poznawania, uczucia zadowolenia i niezadowolenia*⁴ oraz *władzy pożądania*. Wprawdzie filozofowie – skądinąd zasługujący na pochwałę za gruntowność myślenia – usiłowali uznać to rozróżnienie za pozorne tylko i sprowadzić wszystkie władze do samej władzy poznawania, jednakże bardzo łatwo można wykazać i od jakiegoś czasu już się dostrzega, iż daremne jest to usiłowanie wprowadzenia jedności w tę różnorodność władz (podejmowane zresztą w duchu prawdziwie filozoficznym). Zawsze bowiem zachodzi ogromna różnica pomiędzy przedstawieniami należącymi do poznania i odniesionymi jedynie do przedmiotu oraz do jedności świadomości ich samych, jak również pomiędzy takim ich obiektywnym odniesieniem, w którym – rozważane zarazem jako przyczyna rzeczywistości tego przedmiotu – zaliczają się one do władzy pożądania, a odniesieniem ich jedynie do podmiotu, gdzie same dla siebie są one racją utrzymywania w nim swej własnej egzystencji i o tyle rozważane są w stosunku do uczucia zadowolenia – uczucia, które z pewnością nie jest poznaniem, ani też poznania nie dostarcza, jakkolwiek może takowe zakładać jako rację determinującą.

Co prawda empirycznie znane jest nam dobrze powiązanie poznania przedmiotu z uczuciem zadowolenia i niezadowolenia z jego egzystencji, jak też determinacja władzy pożądania do jego wytworzenia; jeśli jednak powiązanie to nie opiera się na żadnej zasadzie *a priori*, to siły umysłu tworzą tylko *luźny zbiór*, a nie system. Otóż można by wprawdzie wyprowadzić *a priori* powiązanie uczucia zadowolenia z dwiema pozostałymi władzami i jeśli pewne poznanie *a priori*, mianowicie rozumowe pojęcie wolności, połączymy – jako rację determinującą – z władzą pożądania, to będzie można odnaleźć w tym obiektywnym determinowaniu zarazem subiektywnie zawarte w postanowieniu woli (*Willensbestimmung*) uczucie zadowolenia. Tylko że w ten sposób władza poznawania nie zostaje powiązana z władzą pożądania *za pośrednictwem* uczucia zadowolenia czy niezadowolenia; to jej [sc. władzy pożądania] bowiem nie poprzedza, lecz albo następuje dopiero

⁴ Tak tłumaczę niemieckie „Lust” i „Unlust”, które Gałeczki w tłumaczeniu Drugiej i Trzeciej Krytyki oddaje przez „rozkosz” i „przykrość”.

po jej zdeterminowaniu, albo też nie jest niczym innym, jak odczuciem tego, iż wola może być determinowana przez sam rozum, nie byłoby więc w ogóle odrębnym uczuciem ani szczególną wrażliwością wymagającą oddzielnego działu wśród własności umysłu. Skoro jednak w analizie władz umysłu w ogóle bezsprzecznie dane jest uczucie zadowolenia, które, niezależne od postanowienia władzy pożądania, stanowić może raczej jej rację determinującą, a do połączenia go w systemie z dwiema pozostałymi władzami niezbędne jest, aby to uczucie zadowolenia, tak jak te dwie inne władze, opierało się nie tylko na racjach empirycznych, lecz także na zasadach *a priori*, to do idei filozofii jako systemu potrzebna jest również krytyka (jakkolwiek nie doktryna) *uczucia zadowolenia i niezadowolenia*, o ile ma ono podstawy nieempiryczne.

14

Otóż *władza poznawania* na podstawie pojęć (*nach Begriffen*) ma swoje zasady *a priori* w czystym intelekcie (w jego pojęciu o przyrodzie), *władza pożądania* – w czystym rozumie (w jego pojęciu wolności) i oto wśród własności umysłu w ogóle pozostaje jeszcze środkowa władza czy wrażliwość, mianowicie *uczucie zadowolenia i niezadowolenia*, tak jak wśród wyższych władz poznawczych pośrednia jest władza sądenia. Cóż bardziej naturalnego od przypuszczenia, że tak samo ta ostatnia zawiera zasady *a priori* dla tego pierwszego.

Już tutaj przecież – nie rozstrzygając jeszcze niczego co do możliwości tego powiązania – bezsprzecznie widać pewną odpowiedniość władzy sądenia i uczucia zadowolenia, jako władzy mogącej służyć mu za rację determinującą czy zawierającą w sobie tę rację. O ile bowiem, przy *podziale władzy poznawania za pomocą pojęć*, intelekt i rozum odnoszą swe przedstawienia do przedmiotów, aby uzyskać ich pojęcia, to władza sądenia odnosi się jedynie do podmiotu i jako taka nie wytwarza przedmiotowych pojęć. Tak samo przy *ogólnym podziale sił umysłu w ogóle*; o ile zarówno władza poznawcza, jak i władza pożądania zawiera *obiektywne* odniesienie przedstawień, to uczucie zadowolenia i niezadowolenia, przeciwnie, jest tylko wrażliwością na jakąś determinację podmiotu (*Empfänglichkeit einer Bestimmung des Subjekts*). Tak więc, jeśli sama władza sądenia jako taka ma coś w ogóle determinować, to z pewnością nic innego, aniżeli uczucie zadowolenia; i na odwrót, jeśli ono ma w ogóle mieć jakąś zasadę *a priori*, to może się ona znajdować wyłącznie we władzy sądenia.

IV. O DOŚWIADCZENIU JAKO SYSTEMIE DLA WŁADZY SĄDZENIA

15

W *Krytyce czystego rozumu* ujrzelśmy, iż cała przyroda jako ogół wszystkich przedmiotów doświadczenia tworzy system oparty na prawach transcendentalnych, to jest takich, jakie sam intelekt ustanawia *a priori* (mianowicie dla zja-

wisk, o ile mają one, powiązane w jednej świadomości, tworzyć doświadczenie). Właśnie dlatego doświadczenie – o ile rozważane obiektywnie, tak według ogólnych, jak i szczegółowych praw, jest ono w ogóle możliwe – musi także tworzyć (w idei) pewien system możliwego poznania empirycznego. Wymaga tego bowiem jedność przyrody, zgodnie z zasadą całkowitego powiązania tego wszystkiego, co zawarte jest w tym ogóle zjawisk. I o tyle ujmujemy doświadczenie w ogóle oparte na transcendentálních prawach intelektu jako system, a nie jedynie jako nagie zbiorowisko.

Z tego nie wynika jednak, iżby przyroda była systemem *ujmowalnym* (*faßliches*) dla ludzkiej władzy poznawczej także pod względem *praw empirycznych* oraz by możliwe było dla ludzi całościowe systematyczne powiązanie jej zjawisk w doświadczeniu, a więc ono samo jako system. Albowiem różnorodność i niejednorodność praw empirycznych mogłaby być tak wielka, że byłoby wprawdzie dla nas częściowo możliwe łączenie spostrzeżeń w jedno doświadczenie w oparciu o przypadkowo odkryte prawa szczegółowe, ale nigdy nie byłoby możliwe zapewnienie samym tym prawom poprzez wspólną zasadę jedności i pokrewieństwa; gdyby mianowicie – co jest przecież samo w sobie możliwe (przynajmniej dla rozstrzygającego *a priori* intelektu) – wielorakość i niejednorodność tych praw, jak też odpowiadających im form przyrody, byłaby nieskończenie wielka i czyniła z nich surowe, chaotyczne zbiorowisko bez najmniejszego śladu systemu, jakkolwiek podług praw transcendentálních musimy takowy zakładać.

16 Jednaka jest bowiem *jedność przyrody w czasie i przestrzeni* oraz jedność możliwego dla nas doświadczenia, gdyż ta pierwsza [tj. przyroda bądź jedność przyrody] jest ogółem samych zjawisk (sposobów przedstawiania), mogącym mieć obiektywną realność tylko w doświadczeniu, które samo musi być możliwe jako system podług praw empirycznych, jeśli tamtą myśli się (a tak dziać się musi) jako system. A więc to, iż przyrodzie nie przypada w udziale owa niepokojąca bezgraniczna niejednorodność praw empirycznych i różnorodność form naturalnych, iż raczej nadaje się ona na doświadczenie jako system empiryczny dzięki spowinowaceniowi praw szczegółowych z ogólniejszymi, jest subiektywnie koniecznym transcendentálním *założeniem*.

Otóż założenie to jest transcendentálną zasadą władzy sądenia. Nie jest ona bowiem jedynie władzą subsumowania tego, co szczegółowe pod to, co ogólne (czego pojęcie jest dane), ale także na odwrót, władzą wynajdywania dla tego, co szczegółowe, tego, co ogólne. Intelekt zaś w swoim transcendentálním *prawodawstwie* przyrody abstrahuje od wszelkiej różnorodności możliwych praw empirycznych; bierze w nich pod uwagę tylko warunki możliwości doświadczenia w ogóle od strony jego formy. W nim przeto nie odnajdzie się owej zasady pokrewieństwa szczegółowych praw przyrody. Zasadę taką musi położyć u podstaw swego postępowania sama władza sądenia, która zajmuje się podciąganiem praw

szczególowych pod prawa wyższe (jakkolwiek wciąż jeszcze empiryczne) uwzględniając i to, czym różnią się one podpadając pod te same ogólne prawa przyrody. Gdybyśmy bowiem błędzili po omacku pośród form przyrody, których wzajemną zgodność co do wspólnych wyższych praw empirycznych, władza sądenia uznawałaby jednak za całkiem przypadkową i nie zakładali poprzez zasadę *a priori* takiej formy w przyrodzie, to czymś bardziej przypadkowym byłyby także *poszczególne spostrzeżenia* podpadające jakimś szczęśliwym trafem pod prawo empiryczne, a tym bardziej stosowanie się różnorodnych praw empirycznych do systematycznej jedności poznania przyrody w możliwym doświadczeniu, *w całym jego powiązaniu*⁵.

Wszystkie owe będące w użyciu formuły: przyroda wybiera najkrótszą drogę – *nie czyni niczego na próżno – nie dopuszcza do żadnego skoku w różnorodności form (continuum formarum) – jest rozrzutna w gatunkach, ale oszczędna w rodzajach* itp. nie są niczym innym, jak tą samą właśnie transcendentalną deklaracją władzy sądenia, ustanawiającej sobie, a więc na swój własny użytek, zasadę dla doświadczenia jako systemu. Takiego prawa przyrody nie może ugruntować *a priori* ani intelekt, ani rozum. Można bowiem w pełni pojąć to, że przyroda stosuje się do naszego intelektu w swych prawach czysto formalnych (dzięki którym jest ona przedmiotem doświadczenia w ogóle); jednakże jeśli idzie o prawa szczególne, ich różnorodność i niejednorodność, jest ona wolna od wszelkich zastrzeżeń naszej prawodawczej władzy poznawczej. I tym, co ową zasadę ugruntowuje, jest samo założenie władzy sądenia, potrzebne do jej własnego wznoszenia się każdorazowo od tego, co empiryczno-szczególne do tego, co bardziej ogólne i również empiryczne, celem jednoczenia praw empirycznych. Nie można wszak żadną miarą takiej zasady zapisać na konto doświadczenia, gdyż tylko przy jej założeniu możliwe jest czynienie doświadczeń w sposób systematyczny.

17

⁵ Zdanie u Kanta nie całkiem jasne: „Denn durch Herumtappen unter Naturformen, deren Übereinstimmung untereinander zu gemeinschaftlichen empirischen, aber höheren Gesetzen die Urteilskraft gleichwohl als ganz zufällig ansähe, würde es noch zufälliger sein, wenn sich *besondere Wahrnehmungen* einmal glücklicher Weise zu einem empirischen Gesetze qualifizierten; viel mehr aber, daß mannigfaltige empirische Gesetze sich zur systematischen Einheit der Naturerkenntnis in einer möglichen Erfahrung, *in ihrem ganzen Zusammenhange* schickten, ohne durch ein Prinzip eine solche Form in der Natur vorauszusetzen”. Powiedzenie „würde es noch zufälliger sein” sugeruje, że zgodność, o którą chodzi, i tak, w rzeczywistości, jest w znacznej mierze przypadkowa, tylko że nie „całkiem”. Czytam więc to zdanie w ten sposób, że „bardziej przypadkowa” uznaję za porównanie z bliżej niesprecyzowanym stanem faktycznym, nie zaś – co na powierzchni zdanie mogłoby nasuwać – z „całkiem przypadkowym” widzeniem (odnośnie niego trudno powiedzieć, by coś innego było jeszcze bardziej przypadkowe). Innymi słowy, owo nadawanie się poszczególnych postrzeżeń do prawa empirycznego byłoby bardziej przypadkowe (niż jest w rzeczywistości) bez owej zasady władzy sądenia.

V. O REFLEKSYJNEJ WŁADZY SĄDZENIA

Władzę sądenia można ujmować albo jako samą (*bloßes*) władzę *dokonywania* podług pewnej zasady *refleksji* (*reflektieren*)⁶ nad danym przedstawieniem, gwoli możliwego [do uzyskania] w ten sposób pojęcia, albo jako władzę *określania* jakiegoś leżącego u podstawy pojęcia przez dane empiryczne przedstawienie. W pierwszym przypadku jest ona *refleksyjną władzą sądenia*, w drugim – *determinującą*. A *dokonywanie refleksji* (rozważanie) – to porównywanie i utrzymywanie razem przedstawień, które są dane, albo z innymi [przedstawieniami], albo z własną władzą poznawczą, przez wzgląd na możliwe [do uzyskania] przez to pojęcie. Refleksyjna władza sądenia to ta, którą nazywa się też zdolnością wydawania sądów (*Beurteilungsvermögen*) (*facultas iudicandi*).

Do *refleksji* (*Reflektieren*) (która występuje również u zwierząt, choć tylko instynktownie, to jest nie w odniesieniu do pojęcia, które ma być uzyskane, lecz do skłonności, która ma być przez nią zdeterminowana) potrzebna jest nam tak samo zasada, jak do determinowania, w którym leżące u podstawy pojęcie przedmiotu wyznacza władzy sądenia prawidło, a zatem zajmuje miejsce zasady.

Zasadą refleksji (*Reflexion*) nad danymi przedmiotami przyrody jest to, iż dla wszystkich rzeczy w przyrodzie da się znaleźć empirycznie określone *pojęcie**, co znaczy dokładnie tyle, że można każdorazowo zakładać w jej wytworach

⁶ Zespołu słów skupionych wokół „Reflektieren” dotyczy trudność podobna do tej związanej z „bestimmen” (zob. przyp. 2). „Refleksja” nie ma w języku polskim zbyt szerokiego i plastycznego pola znaczeniowego, jej sens jest przywiązany do dziedziny władz poznawczych. Tu zaś chodzi o jej szersze znaczenie, w którym refleksja to także „ruch zwrotny”, „powracanie”, „odbicie” („refleks”), „reakcja”. Dzięki temu, gdy Kant mówi dalej o refleksji u zwierząt, w określeniu tym obecny jest zarówno sens podmiotowego, nacechowanego poznawczo ruchu, jak i prostego reagowania na coś. Można by mówić o „reflektowaniu”, ale jest to moim zdaniem określenie sztuczne na gruncie polskiego.

* Zasada ta nie wygląda wcale na pierwszy rzut oka na zdanie syntetyczne i transcendentalne, lecz zdaje się raczej, że jest tautologiczna i że należy do samej tylko logiki. To ta bowiem uczy, jak porównywać dane przedstawienie z innymi i wyrabiać sobie pojęcie poprzez wprowadzanie w powszechny użytek jako cechy charakterystycznej tego, co łączy je z odmiennymi przedstawieniami. Atoli nie mówi ona nic o tym, czy przyroda przy każdym obiekcie ma wskazywać jeszcze wiele innych jako przedmioty porównania mające z nim wiele wspólnego w formie; przeciwnie, tym warunkiem możliwości zastosowania logiki do przyrody jest zasada przedstawiania przyrody jako systemu dla naszej władzy sądenia, w którym podział tego, co różnorodne, na rodzaje i gatunki czyni możliwym podciąganie poprzez porównywanie wszystkich występujących w przyrodzie form pod pojęcia (o większej lub mniejszej ogólności). Otóż wprawdzie już czysty intelekt (poprzez zasady (*Grundsätze*) syntetyczne) poucza, by myśleć wszystkie rzeczy w przyrodzie jako zawarte w transcendentalnym *systemie* podług *pojęć a priori* (kategorii), jednakowoż władza sądenia, która poszukuje pojęć także dla przedstawień empirycznych jako takich (refleksyjna władza sądenia), musi jeszcze ponadto w tym celu przyjmować, iż przyroda w swej bezgranicznej różnorodności poczyniła taki podział teź na rodzaje i gatunki, który umożliwia naszej władzy sądenia napotykanie zgodności w porównywaniu form przyrody i docieranie do pojęć empirycznych oraz ich wzajemnego powiązania poprzez wznoszenie się do ogólniejszych, także empirycznych pojęć; tj. władza sądenia zakłada system przyrody także podług praw empirycznych, a *ten a priori*, a więc poprzez zasadę transcendentalną.

taką formę, która jest możliwa według ogólnych, poznawalnych dla nas praw. Gdybyśmy bowiem tego nie zakładali i nie kładli tej zasady u podstawy naszego traktowania przedstawięń empirycznych, to wszelka refleksja byłaby dokonywana na ślepo i na łut szczęścia, a więc bez uzasadnionego oczekiwania jej zgodności z przyrodą.

19

Co do ogólnych pojęć przyrodniczych, przy [założeniu] których jest dopiero w ogóle możliwe pojęcie doświadczeniowe (bez szczegółowego określenia empirycznego), refleksja ma już dla siebie wskazówki w pojęciu przyrody w ogóle, tj. w intelekcie, i władza sądenia nie potrzebuje żadnej odrębnej zasady refleksji, lecz *schematyzuje* je *a priori* i stosuje te schematy do każdej empirycznej syntezy, bez której nie byłby możliwy jakikolwiek sąd doświadczeniowy. Władza sądenia jest tutaj w swej refleksji zarazem determinująca i jej transcendentalny schematyzm służy jej zarazem za prawo, któremu podlega subsumowanie empirycznych danych naocznych.

Jednakże do takich pojęć, które dla empirycznych danych naocznych dopiero mają zostać znalezione i które zakładają jakieś szczegółowe prawo przyrody – w oparciu o które jedynie możliwe jest *poszczególne* doświadczenie – władza sądenia potrzebuje szczególnej, także transcendentalnej zasady refleksji i nie można ponownie jej odsyłać do znanych już praw empirycznych i przemieniać refleksji w proste porównywanie z formami empirycznymi, dla których ma się już pojęcia. Nie wiadomo bowiem, jak można by się spodziewać dotarcia poprzez porównywanie spostrzeżeń do empirycznych pojęć tego, co jest wspólne różnym formom przyrody, gdyby przyroda (co jest przecież możliwe do pomyślenia) z powodu wielkiego zróżnicowania swych praw empirycznych wprowadziła w nie [sc. formy] tak wielką niejednorodność, że daremne byłoby każde czy też prawie każde porównywanie mające na celu wydobycie ich zgodności i gradacji gatunków i rodzajów. Wszak wszelkie porównywanie przedstawięń empirycznych mające na celu rozpoznanie w rzeczach przyrody praw empirycznych i zgodnych z nimi form *gatunkowych* (*spezifische*) – przez to zaś ich porównywanie *zgadzających się* z innymi [formami] także *rodzajowo* (*generisch*) – zakłada, iż przyroda także pod względem swych praw empirycznych przestrzegała pewnej oszczędności odpowiadającej naszej władzy sądenia i ujmowalnej dla nas jednokształtności, i założenie to, jako zasada *a priori* władzy sądenia, musi wyprzedzać wszelkie porównywanie.

20

Refleksyjna władza sądenia postępuje zatem z danymi zjawiskami, które ma podciągać pod empiryczne pojęcia określonych rzeczy przyrodniczych, nie schematycznie, lecz *technicznie*, jakby nie tylko mechanicznie, jak narzędzie pod kierunkiem intelektu i zmysłów, lecz *podobnie sztuce* (*künstlich*), wedle ogólnej, ale zarazem nieokreślonej zasady celowego – niejako gwoli naszej władzy sądenia – uporządkowania przyrody w systemie, odpowiedności jej praw szczegółowych (o których intelekt nie mówi nic) do możliwości doświadczenia jako systemu, przy

czym bez tego założenia nie moglibyśmy mieć nadziei na odnalezienie drogi w labiryncie możliwych praw szczegółowych. A więc władza sądenia sama *a priori* czyni sobie technikę przyrody zasadą swej refleksji, nie potrafiąc jej wszakże wyjaśnić czy bliżej określić, ani nie mając [potrzebnej] do tego obiektywnej racji determinującej ogólnych pojęć przyrodniczych (z jakiegoś poznania rzeczy samych w sobie), lecz tylko po to, aby móc dokonywać refleksji podług swego własnego prawa subiektywnego, zgodnie ze swą potrzebą, mimo to jednak zarazem w zgodzie z prawami przyrody w ogóle.

Zasada refleksyjnej władzy sądenia, dzięki której przyroda zostaje pomyślana jako system podług praw empirycznych, jest jednak jedynie zasadą dla logicznego użytku władzy sądenia, zasadą wprawdzie co do swego pochodzenia transcendentálną, jednakże stosowną tylko do tego, aby przyrodę uznawać *a priori* za nadającą się do ujmowania jej różnorodności w *logiczny system* według empirycznych praw.

- 21 Logiczna forma systemu opiera się jedynie na podziale danych pojęć ogólnych (takim jest tu pojęcie przyrody w ogóle), na tym, że myśli się sobie wedle pewnej zasady to, co szczegółowe (tu – to, co empiryczne) wraz z tym, co je wyróżnia, jako zawarte w tym, co ogólne. Otóż do postępowania empirycznego i wznoszenia się od tego, co szczegółowe do tego co, ogólne, należy *klasyfikacja* tego, co różnorodne, tj. porównywanie ze sobą różnych klas, z których każda podpada pod jakieś określone pojęcie oraz – gdy są one zupełne pod względem wspólnej cechy charakterystycznej – ich subsumpcja pod klasy wyższe (rodzaje), aż dotrze się do pojęcia, które mieści w sobie zasadę całej klasyfikacji (i stanowi rodzaj najwyższy). Jeśli natomiast zaczyna się od pojęcia ogólnego, aby poprzez zupełny podział zejść do pojęcia szczegółowego, to postępowanie to nazywa się *specyfikacją* tego, co różnorodne w (*unter*) danym pojęciu, gdyż przechodzi się od rodzaju najwyższego do niższych (podrodzajów i gatunków), a od gatunków do podgatunków. Wyrazimy się właściwiej, gdy miast mówić (jak w mowie potocznej), że musi się specyfikować coś szczegółowego, podpadającego pod coś ogólnego, powiemy raczej, iż *specyfikuje się ogólne pojęcie*, dobierając do niego (*unter ihm*) to, co różnorodne. Albowiem rodzaj (rozważany logicznie) jest jakby materią czy surowym substratem, który przyroda przerabia poprzez postępujące determinowanie na poszczególne gatunki i podgatunki; można zatem powiedzieć, iż *przyroda specyfikuje się sama* podług pewnej zasady (czy idei systemu) – przez analogię do używania tego słowa przez prawników, którzy mówią o specyfikacji pewnych surowych materii*.

Jasne jest teraz, że refleksyjna władza sądenia ze swej istoty nie może się podejmować *sklasyfikowania* całej przyrody uwzględniającego jej empiryczne

21 * Także szkoła arystotelesowska nazywała rodzaj materią, natomiast *różnicę gatunkową* (*den spezifischen Unterschied*) – formą.

odmienności, jeżeli nie założy, iż sama przyroda podług jakiejś zasady *specyfikuje* swe transcendentalne prawa. Zasadą tą zaś nie może być żadna inna, jak tylko zasada dostosowania [przyrody] do zdolności samej władzy sądenia, zdolności odnajdywania w niezmiarzonej wedle możliwych praw empirycznych różnorodności rzeczy pokrewieństwa dostatecznego po temu, aby podciągnąć je pod pojęcia empiryczne (klasy), a te – pod prawa ogólniejsze (wyższe rodzaje) i by w ten sposób móc dotrzeć do empirycznego systemu przyrody. Otóż tak jak tego typu klasyfikacja nie jest zwykłym poznaniem doświadczalnym, lecz podobnym sztuce (*künstliche*), tak i przyroda, o ile myśli się o niej jako specyfikującej się podług takiej zasady, ujmowana będzie jako *sztuka*; a więc władza sądenia niesie ze sobą w sposób konieczny *a priori* zasadę *techniki* przyrody, która od *nomotetyki* tejże, opartej na transcendentalnych prawach intelektu, różni się tym, że ta ostatnia może uczynić swą zasadę ważną jako prawo, tamta zaś tylko jako konieczne założenie*.

22

Swoista zasada władzy sądenia jest więc następująca: *przyroda specyfikuje swe prawa ogólne w prawach empirycznych, zgodnie z formą logicznego systemu na potrzeby władzy sądenia.*

Stąd więc wypływa pojęcie *celowości* przyrody, i to jako swoiste pojęcie refleksyjnej władzy sądenia, a nie rozumu, albowiem cel wcale nie zostaje umieszczony w przedmiocie, lecz tylko w podmiocie, a mianowicie w samej jego władzy dokonywania refleksji. Celową bowiem nazywamy rzecz, której istnienie zdaje się zakładać jej przedstawienie; a prawa przyrody, które są takie i tak się wzajemnie do siebie odnoszą, jak gdyby ułożyła je władza sądenia gwoili swej własnej potrzeby; wykazują podobieństwo do możliwości rzeczy, która jako podstawę tych rzeczy zakłada ich przedstawienie. Tak więc władza sądenia myśli sobie poprzez swą zasadę celowość przyrody w specyfikacji jej form przez prawa empiryczne.

23

Przez to jednakże nie same te formy myśli się jako celowe, lecz tylko ich wzajemny stosunek oraz ich przystosowanie, mimo wielkiej różnorodności, do logicznego systemu pojęć empirycznych. I gdyby nawet przyroda nie ukazywała nam niczego więcej oprócz tej logicznej celowości, to i tak mielibyśmy już powód, aby ją w tym podziwiać, nie potrafiąc podać dla niej [sc. celowości] żadnej racji w oparciu o ogólne prawa intelektu; atoli do tego podziwu nie byłby chyba zdolny nikt oprócz filozofa transcendentalnego, a nawet i ten nie potrafiłby przecież wskazać żadnego określonego przypadku, w którym celowość ta ujawnia się *in concreto*, lecz musiałyby ją myśleć tylko ogólnie.

* Czyż Linneusz mógłby mieć nadzieję na ułożenie systemu przyrody, gdyby musiał się obawiać, że jakiś znaleziony przezeń kamień, który nazwał granitem, mógłby różnić się co do swych wewnętrznych właściwości od każdego innego [kamienia], wyglądającego wszak tak samo? Czy wówczas nie mógłby on oczekiwać jedynie tego, że zawsze napotykać będzie jednostkowe, dla intelektu niejako wyizolowane rzeczy, nigdy zaś nie napotka pewnej ich klasy, która mogłaby zostać podciągnięta pod pojęcia rodzajowe i gatunkowe?

22

VI. O CELOWOŚCI FORM PRZYRODY JAKO WIELU SYSTEMÓW SZCZEGÓŁOWYCH

W tej formie przyrody, zgodnie z którą ona sama w swych empirycznych prawach specyfikuje się tak, jak to jest potrzebne do możliwego doświadczenia *jako systemu* poznania empirycznego, zawarta jest celowość logiczna, to jest jej zgodność z subiektywnymi warunkami władzy sądenia ze względu na możliwe powiązanie pojęć empirycznych w całości doświadczenia. Nie wynika z tego jednak bynajmniej, iż jest ona zdolna do realnej celowości w swych wytworach, tj. do wytwarzania pojedynczych rzeczy w formie systemów; te bowiem, co się tyczy [ich] naoczności, wciąż mogłyby być zwykłymi zbiorowiskami, a mimo to mogłyby być możliwe w oparciu o prawa empiryczne, powiązane z innymi w systemie *podziału logicznego*, przy czym nie trzeba by dla ich *szczegółowej* możliwości przyjmować specjalnie do tego celu przeznaczonego pojęcia jako jej warunku, a więc leżącej u jej podstawy celowości przyrody. W taki sposób widzimy gleby, kamienie, minerały itp. [rzeczy] pozbawione wszelkiej celowej formy jako zwykle zbiorowiska, tak jednakże spokrewnione ze sobą pod względem cech wewnętrznych i podstaw poznania ich możliwości, że nadają się do klasyfikacji rzeczy w systemie przyrody według praw empirycznych, nie wykazując wszakże *w sobie samych* formy tego systemu.

Stąd przez *celowość absolutną* form przyrody rozumiem ten kształt zewnętrzny, jak też ich wewnętrzną budowę, które są tego typu, że u podstaw ich możliwości musi się zakładać w naszej władzy sądenia ich ideę. Celowość jest bowiem prawdziwością tego, co przypadkowe jako takiego (*als eines solchen*). Przyroda w stosunku do swych wytworów jako zbiorowiska postępuje *mechanicznie*, jak *zwykła (błofe) przyroda*, jednakże w odniesieniu do nich jako systemów – np. ukształtowań kryształów, rozmaitego kształtu kwiatów czy wewnętrznej budowy roślin i zwierząt – *technicznie*, tj. zarazem jak *sztuka*. Odróżnienia tych dwóch sposobów wydawania sądów o jestestwach przyrodniczych dokonuje jedynie *refleksyjna* władza sądenia, która z powodzeniem może, a zapewne także musi dopuszczać to, na co w odniesieniu do możliwości przedmiotów samych nie pozwoliłaby jej *determinująca* władza sądenia (kierująca się zasadami rozumu), która zapewne wszystko chciałaby móc sprowadzić do mechanicznego sposobu wyjaśniania. Albowiem *mechaniczne wyjaśnienie* zjawiska, którym trudni się rozum w oparciu o zasady obiektywne, nie kłóci się przecież z tym, że prawidło *wydawania sądu* o tym samym przedmiocie, podług subiektywnych zasad refleksji o nim, jest *techniczne*.

Choć więc zasada władzy sądenia dotycząca celowości przyrody w specyfikacji jej praw ogólnych nie rozciąga się bynajmniej tak daleko, by wnioskować z niej o wytwarzaniu *celowych w sobie form przyrody* (gdyż także bez nich możliwy

jest system przyrody podług praw empirycznych, a tylko do jego postulowania miała podstawę władza sądenia) i muszą być one dane w samym doświadczeniu, to przecież – skoro już mamy jakąś podstawę do tego, aby nadawać przyrodzie w jej prawach szczegółowych zasadę celowości – wciąż pozostaje czymś możliwym i dozwolonym przypisywanie celowych form ukazywanych nam w jej wytworach przez doświadczenie tej właśnie podstawie, na której opiera się zapewne ta pierwsza.

25

I chociażby nawet sama ta podstawa leżała w tym, co nadzmysłowe i była wysunięta poza krąg dostępnych nam wglądów w przyrodę, to zyskalibyśmy coś choćby o tyle, że dla znajdującej się w doświadczeniu celowości form przyrody dysponujemy we władzy sądenia transcendentálną zasadą celowości przyrody; jeśli nawet nie wystarcza ona do wyjaśnienia możliwości takich form, to pozwala przynajmniej stosować tak szczególne pojęcie, jakim jest pojęcie celowości, do przyrody i jej prawidłowości, jakkolwiek nie może to być żadne obiektywne pojęcie przyrodnicze, lecz zaczerpnięte jest ono jedynie z jej [sc. przyrody] subiektywnego stosunku do pewnej władzy umysłu.

VII. O TECHNICIE WŁADZY SĄDZENIA JAKO PODSTAWIE IDEI TECHNIKI PRZYRODY

Jak zostało wyżej pokazane, dopiero władza sądenia czyni rzeczą możliwą, a także konieczną, pomyślenie sobie poza koniecznością mechaniczną w przyrodzie także celowości, bez założenia której nie byłaby możliwa systematyczna jedność w całkowitej klasyfikacji form szczegółowych podług praw empirycznych. Pokazane zostało przede wszystkim to, że owa zasada celowości przyrody – będąc tylko subiektywną zasadą podziału i specyfikacji przyrody – nie determinuje niczego jeśli chodzi o formy wytworów przyrodniczych. W ten przeto sposób celowość ta pozostawałaby jedynie w pojęciach i logicznemu używaniu władzy sądenia i doświadczeniu została by wprawdzie przypisana maksyma jedności przyrody w oparciu o jej prawa empiryczne, gwoli stosowania rozumu odnośnie jej przedmiotów, jednakże nie byłyby w przyrodzie dane żadne przedmioty jako wytwory odpowiadające tej jej formie, o tak szczególnym rodzaju systematycznej jedności. Otóż *przyczynowość* przyrody ze względu na formę jej wytworów jako celów nazywałbym *techniką* przyrody. Przeciwstawia się jej mechanikę, która polega na jej przyczynowości w wiązaniu tego, co różnorodne, bez pojęcia leżącego u podstawy sposobu jego jednoczenia – mniej więcej tak, jak pewne narzędzia, które mogą mieć służyć jakiemuś celowi efekt również bez kładzenia u jego podstawy idei; np. dźwignię, równię pochyłą będzie się wprawdzie nazywało maszynami, ale

26

nie dziełami sztuki, gdyż mogą one być co prawda użyte w jakichś celach, ale są możliwe nie tylko przez odniesienie do nich.

Pierwsze pytanie jest tu więc następujące: jak można *postrzegać* technikę przyrody w jej wytworach? Pojęcie celowości nie jest wcale konstytutywnym pojęciem doświadczenia, określeniem zjawiska należącym do empirycznego *pojęcia* przedmiotu – nie jest ono bowiem kategorią. Celowość spostrzegamy w naszej władzy sądenia, o ile dokonuje ona jedynie refleksji nad danym przedmiotem, czy to nad jego naocznością empiryczną, celem podciągnięcia jej pod jakieś pojęcie (które nie jest określone), czy to nad samym pojęciem doświadczeniowym, celem podciągnięcia praw, które ono zawiera, pod wspólne zasady. A więc właściwie techniczna jest *władza sądenia*; przyrodę tylko przedstawia się jako techniczną i tylko o tyle, o ile zgadza się ona z owym postępowaniem i czyni je koniecznym. Ukażemy zaraz, w jaki sposób to pojęcie refleksyjnej władzy sądenia, które umożliwia wewnętrzne spostrzeganie celowości przedstawień, może być zastosowane także do podpadającego pod nie przedstawienia przedmiotu*.

27 Do każdego pojęcia empirycznego należą mianowicie trzy czynności samoczynnej władzy poznawania: 1. *ujmowanie* (*Auffassung*) (*apprehensio*) tego, co różnorodne w naoczności; 2. *scalanie* (*Zusammenfassung*), tj. syntetyczna jedność świadomości tej różnorodności w pojęciu przedmiotu (*apperceptio comprehensiva*); 3. *przedstawianie* (*Darstellung*) (*exhibitio*) w naoczności przedmiotu odpowiadającego temu pojęciu. Do pierwszej czynności niezbędna jest wyobraźnia, do drugiej – intelekt, do trzeciej – władza sądenia, która wtedy, gdy chodzi o pojęcie empiryczne, byłaby determinującą władzą sądenia.

Ponieważ jednak w prostej refleksji (*bloÙe Reflexion*) nad spostrzeżeniem chodzi nie o refleksję nad określonym pojęciem, lecz tylko w ogóle o prawo dokonywania refleksji nad spostrzeżeniem na użytek intelektu jako władzy pojęć, to widać chyba, że w sądzie jedynie refleksyjnym rozważany jest wzajemny stosunek wyobraźni i intelektu, w którym muszą one w ogóle pozostawać wobec siebie we władzy sądenia, i porównywane ze stosunkiem, w którym pozostają one rzeczywiście w danym spostrzeżeniu.

Kiedy bowiem forma danego w naoczności empirycznej przedmiotu jest tego rodzaju, że *ujęcie* jego różnorodności w wyobraźni zgadza się z *naocznym przedstawieniem* (*Darstellung*) pojęcia intelektu (które nie jest określone), to w prostej refleksji intelekt i wyobraźnia zgodnie wspomagają się w swej pracy i przedmiot postrzega się jako celowy jedynie dla władzy sądenia, a zatem samą celowość uznaje się za subiektywną jedynie; nie jest bowiem do tego wcale potrzebne określone pojęcie o przedmiocie, ani się go przez to nie wytwarza, a sam sąd nie jest

26 * Powiada się, że wkładamy w rzeczy przyczyny celowe, a nie wydobywamy ich jakoś z ich postrzegania.

sądem poznawczym. Taki sąd zwie się e s t e t y c z n y m *sądem refleksji*.

Jeśli natomiast są już dane zgodnie z mechanizmem przyrody empiryczne pojęcia i także prawa, i władza sądenia porównuje takie pojęcie intelektu z rozumem i jego zasadą możliwości systemu, to – jeśli napotyka się tę formę w przedmiocie – sądzi się o celowości *obiektywnie*, a rzecz nazywa się *celem przyrodniczym* (*Naturzweck*), podczas gdy wcześniej wydawało się tylko sąd o rzeczach jako nieokreślonych-celowych *formach przyrodniczych*. Sąd o obiektywnej celowości przyrody nazywa się sądem t e l e o l o g i c z n y m. Jest to *sąd poznawczy*, jednakże przynależny tylko refleksyjnej, nie determinującej władzy sądenia. Albowiem technika przyrody, czy to *formalna*, czy *realna*, jest w ogóle tylko stosunkiem rzeczy do naszej władzy sądenia, w której to władzy jedynie można odnaleźć ideę celowości przyrody i ta przypisywana jest przyrodzie jedynie ze względu na nią.

28

VIII. O ESTETYCE WŁADZY WYDAWANIA SĄDÓW

Wyrażenie: „estetyczny *sposób przedstawiania* (*Vorstellungsart*)” jest całkiem jednoznaczne, jeśli rozumie się przez nie odniesienie przedstawienia do przedmiotu, jako zjawiska, przy jego poznaniu. Wówczas bowiem *estetyczność* oznacza to, że takiemu przedstawieniu w sposób konieczny przysługuje forma zmysłowości (to, jak jest pobudzany podmiot) i dlatego jest ona [sc. forma] nieuchronnie przenoszona na przedmiot (ale tylko jako fenomen). Dlatego mogła mieć miejsce estetyka transcendentálna jako nauka należąca do władzy poznawczej. Jednakże od pewnego czasu jest w zwyczaju nazywanie przedstawienia estetycznym, tj. zmysłowym, także w takim znaczeniu, że rozumie się przez to odniesienie przedstawienia nie do władzy poznawania, lecz do uczucia zadowolenia i niezadowolenia. I jakkolwiek także to uczucie zwykliśmy zwać (zgodnie z tym sposobem nazywania) zmysłem (modyfikacją naszego stanu), gdyż brakuje nam innego wyrażenia, to nie jest to przecież zmysł obiektywny, którego determinacji używałoby się do *poznania* przedmiotu (oglądanie bowiem czegoś z zadowoleniem, albo nawet poznawanie, nie jest prostym odniesieniem przedstawienia do przedmiotu, lecz wrażliwością podmiotu), lecz taki, który niczego w ogóle nie wnosi do poznania przedmiotów. Właśnie dlatego, że wszystkie określenia uczucia mają znaczenie jedynie subiektywne, nie może istnieć estetyka uczucia jako nauka, tak jak istnieje estetyka władzy poznawczej. W wyrażeniu: „estetyczny *sposób przedstawiania*” zawsze pozostanie więc nieuchronna dwuznaczność, jeśli raz będzie się przez nie rozumiało przedstawianie wywoływane przez uczucie zadowolenia i niezadowolenia, a kiedy indziej to, które dotyczy jedynie władzy poznawczej, o ile odnajdujemy

29

w niej naoczność zmysłową, która pozwala nam poznawać przedmioty tylko jako zjawiska.

Tymczasem dwuznaczność tę można przecież usunąć, jeśli słowa „estetyczny” nie stosować ani do naoczności, ani, tym bardziej, do przedstawień intelektu, lecz wyłącznie do czynności *władzy sądenia*. Gdyby się chciało wyrażenia „sąd estetyczny” używać jako określenia obiektywnego, to byłoby ono tak uderzająco sprzeczne, że jest się przy nim dostatecznie zabezpieczonym przed mylnym rozumieniem. Albowiem dane naoczne mogą być wprawdzie zmysłowe, ale *sądzenie* należy bezwarunkowo tylko do intelektu (ujmowanego w szerszym znaczeniu), a przeto samo *sądzenie* estetyczne czy zmysłowe, o ile miałyby być *poznaniem* przedmiotu, jest sprzecznością, skoro zmysłowość miesza się do pracy intelektu i (przez *vitium subreptionis*) nadaje intelektowi fałszywy kierunek; sąd *obiektywny* jest zawsze wydawany tylko przez intelekt i dlatego nie można go nazwać estetycznym. Dlatego nasza transcendentalna estetyka władzy poznawczej jak najbardziej mogła była mówić o zmysłowych danych naocznych, ale nijak o sędach estetycznych; skoro bowiem zajmuje się ona tylko sędami poznawczymi, określającymi przedmiot, to wszystkie jej sądy muszą być logiczne. Określenie „estetyczny sąd o przedmiocie” wskazuje zatem natychmiast, że dane przedstawienie odnosi się wprawdzie do przedmiotu, ale sąd nie ujmuje określenia przedmiotu, lecz podmiotu i jego uczucia. We władzy sądenia bowiem rozważany jest wzajemny stosunek intelektu i wyobraźni, a ten może być wprawdzie z jednej strony rozważany obiektywnie, jako należący do poznania (tak jak to miało miejsce w transcendentalnym schematyzmie władzy sądenia), ale można przecież ten właśnie stosunek dwóch władz poznawczych rozważać też jedynie subiektywnie, o ile jedna drugą w tymże przedstwieńiu wspomaga albo jedna drugiej przeszkadza, przez co wywołany zostaje *stan umysłu*, a więc jako stosunek, który jest *odczuwalny* (przypadek, który nie zachodzi przy oddzielnym użyciu żadnej innej władzy poznawczej). Choć więc odczucie to nie jest zmysłowym przedstawieniem przedmiotu, to przecież – skoro jest ono przez władzę sądenia subiektywnie związane z uzmysławianiem pojęć intelektu – można je zaliczyć do zmysłowości, jako zmysłowe przedstawienie stanu podmiotu, który zostaje pobudzony przez pewien akt owej władzy, a sąd można nazwać estetycznym, tj. zmysłowym (ze względu na subiektywne działanie, a nie rację determinującą), jakkolwiek sądenie (obiektywnie mianowicie) jest czynnością intelektu (jako wyższej władzy poznawania w ogóle), a nie zmysłowości.

Każdy sąd *determinujący* jest *logiczny*, gdyż jego orzecznik jest danym pojęciem obiektywnym. Ale refleksyjny jedynie sąd o danym pojedynczym przedmiocie *może być estetyczny*, jeśli (nim jeszcze porównany zostanie z innymi) władza sądenia, która dla danej naoczności nie ma żadnego gotowego pojęcia, łączy wyobraźnię (w samym jego ujmowaniu) z intelektem (w naocznym przedstawianiu

jakiegoś pojęcia w ogóle) i spostrzega stosunek obu władz poznawczych, który jest w ogóle subiektywnym, tylko odczuwalnym warunkiem obiektywnego używania władzy sądenia (mianowicie współgranie tych dwóch władz ze sobą). Jest też jednak możliwy estetyczny sąd zmysłowy, wtedy mianowicie, gdy orzecznik sądu w ogóle *nie może* być pojęciem przedmiotu, gdyż nie należy wcale do władzy poznawczej, np. sąd „wino jest przyjemne”, albowiem wówczas orzecznik wyraża odniesienie przedstawienia bezpośrednio do uczucia zadowolenia, a nie do władzy poznawania.

A zatem sąd estetyczny można ogólnie uznać za taki sąd, którego orzecznik nigdy nie może być poznaniem (pojęciem dotyczącym przedmiotu), jakkolwiek może on mieścić w sobie subiektywne warunki jakiegoś poznania w ogóle. Racją determinującą w tego typu sądzie jest odczucie (*Empfindung*). Jest zaś tylko jedno jedyne tak zwane odczucie, które nigdy nie może się stać pojęciem dotyczącym przedmiotu, a jest nim uczucie zadowolenia i niezadowolenia. Jest ono całkiem subiektywne, natomiast wszelkie inne odczucie może być spożytkowane w poznaniu. Tak więc sąd estetyczny jest sądem, którego racją determinująca leży we wrażeniu (*Empfindung*) powiązaniem bezpośrednio z uczuciem zadowolenia i niezadowolenia. W estetycznym sądzie zmysłowym jest to to wrażenie, które zostaje wywołane bezpośrednio przez empiryczną naoczność przedmiotu, natomiast w estetycznym sądzie refleksyjnym – to, które wywołuje w podmiocie harmonijna gra obu zdolności poznawczych władzy sądenia, wyobraźni i intelektu, gdy w danym przedstawieniu władza ujmowania tej pierwszej i władza naocznego przedstawiania drugiej nawzajem się wspomagają, przy czym w tym przypadku stosunek ów, poprzez samą tę formę, wywołuje odczucie będące determinującą racją sądu, który dlatego zwie się estetycznym, i jako subiektywna celowość (bez pojęcia) połączone jest z uczuciem zadowolenia.

Estetyczny sąd zawiera celowość materialną, natomiast estetyczny sąd refleksyjny – formalną. Ale ponieważ ten pierwszy nie odnosi się wcale do władzy poznawczej, lecz bezpośrednio, przez zmysł, do uczucia zadowolenia, to tylko ten drugi można uznać za oparty na swoistych zasadach władzy sądenia. Jeśli bowiem refleksja nad danym przedstawieniem poprzedza uczucie zadowolenia (jako determinującą rację sądu), to celowość subiektywna zostaje *pomyślana* zanim zostaje w swym działaniu *odczuta* i o tyle, co do swych zasad, sąd estetyczny należy do wyższej władzy poznawczej, a mianowicie władzy sądenia, pod której subiektywne, a przecież zarazem powszechne warunki subsumowane jest przedstawienie przedmiotu. Ponieważ jednak subiektywny jedynie warunek sądu nie dopuszcza żadnego określonego pojęcia jego racji determinującej, to ta może być dana tylko w uczuciu zadowolenia, tak wszakże, że sąd estetyczny jest wciąż sądem refleksyjnym; natomiast taki sąd, który nie zakłada żadnego porównania przedstawienia z władzami poznawczymi, które działają zjednoczone we władzy sądenia, jest es-

31

32

tetycznym sądem zmysłowym, który także odnosi dane przedstawienie do uczucia zadowolenia (ale nie poprzez władzę sądenia i jej zasadę). Znamię pozwalające rozstrzygać o tej odmienności może zostać podane dopiero w samej rozprawie, a zawarte jest w roszczeniu sądu do powszechnej ważności i konieczności. Jeśli bowiem sąd estetyczny wnosi takowe, to wysuwa także roszczenie, by jego racja determinująca leżała *nie tylko w uczuciu* zadowolenia i niezadowolenia jako takim, lecz *zarazem w pewnym prawie* wyższych władz poznawczych, tu mianowicie w prawie władzy sądenia, która przeto jeśli idzie o warunki refleksji jest *a priori* prawodawcza i posiada *autonomię*. Jednakże autonomia ta nie jest (tak jak autonomia intelektu w odniesieniu do teoretycznych praw przyrody czy rozumu w praktycznych prawach wolności) ważna obiektywnie, tj. na mocy pojęć rzeczy albo możliwych działań, lecz jedynie subiektywnie, dla sądu [płynącego] z uczucia, który wysuwając roszczenie do powszechnej ważności dowodzi swego pierwotnego ugruntowania w zasadach *a priori*. Prawodawstwo to należałoby właściwie nazywać *heautonomią*, gdyż władza sądenia nadaje prawo nie przyrodzie, i nie wolności, lecz tylko sobie samej i nie jest władzą, która wytwarza pojęcia przedmiotów, lecz tylko porównującą zachodzące przypadki z pojęciami, które są jej dane skądinąd i podającą *a priori* subiektywne warunki możliwości tego łączenia.

33 Dlatego też właśnie można zrozumieć, czemu w czynności, którą wykonuje ona sama dla siebie (bez założonego u podstawy pojęcia przedmiotu), jako refleksyjna jedynie władza sądenia, zamiast odnosić dane przedstawienie do swego własnego prawa z jego świadomością⁷, odnosi ona refleksję bezpośrednio tylko do wrażenia (co nie dzieje się w żadnej innej wyższej władzy poznawczej), któremu – jak wszystkim wrażeniom – zawsze towarzyszy zadowolenie albo niezadowolenie; a to dlatego, że samo prawo jest tylko subiektywne i zgodność z nim można poznać tylko po tym, co również wyraża jedynie odniesienie do podmiotu, to jest po wrażeniu, jako cesze i racji determinującej sądu; stąd też zwie się go estetycznym. A zatem wszystkie nasze sądy mogą zostać podzielone, zgodnie z porządkiem wyższych władz poznawczych, na *teoretyczne, estetyczne i praktyczne*, przy czym przez sądy estetyczne rozumie się tylko sądy refleksyjne, które jako jedyne odnoszą się do zasady władzy sądenia, jako wyższej władzy poznawczej, podczas gdy estetyczne sądy zmysłowe mają bezpośrednio do czynienia tylko ze stosunkiem przedstawię do zmysłu wewnętrznego, o ile ten jest uczuciem.

⁷ „statt einer Beziehung der gegebenen Vorstellung auf ihre eigene Regel mit Bewußtsein derselben,...”, co można odczytać w ten sposób, że dane przedstawienie odnosi się do „własnego prawa” oraz „jego świadomości”, ale i tak, że to odniesienie w ogóle ma się dokonywać ze świadomością, tj. świadomie. W niemieckim mamy tu wieloznaczność „derselben”, której w przekładzie nie mogłam zachować.

Uwaga

Otóż trzeba tu przede wszystkim rzucić nieco światła na wyjaśnienie zadowolenia jako zmysłowego przedstawienia *doskonałości* przedmiotu. Podług tego wyjaśnienia sąd estetyczny, zmysłowy czy też refleksyjny, byłby zawsze poznawczym sądem o przedmiocie. Doskonałość jest bowiem określeniem zakładającym pewne pojęcie przedmiotu, a tym samym sąd przypisujący przedmiotowi doskonałość nie różni się wcale od innych sądów logicznych, chyba że, jak się utrzymuje, mętnością, jaka łączy się z pojęciem (którą obdarza się mianem zmysłowości); ta jednak żadną miarą nie może stanowić o gatunkowej różnicy między sądami, w przeciwnym bowiem razie estetycznymi musiałoby się nazywać także nieskończenie liczne sądy nie tylko intelektualne, lecz nawet rozumowe, ponieważ przedmiot jest w nich określany przez pojęcie, które jest mętne, jak np. sądy o słuszności i niesłuszności (*Recht und Unrecht*); bardzo nieliczni bowiem ludzie (nawet spośród filozofów) dysponują jasnym pojęciem tego, czym jest słuszność*. Zmysłowe przedstawienie doskonałości jest wyraźną sprzecznością, a jeśli doskonałością ma się nazywać zgodność tego, co różnorodne w ramach czegoś jednego (*zu Einem*), to musi być ona przedstawiana za pomocą pojęcia, gdyż w przeciwnym razie nie mogłaby nosić miana doskonałości. Jesliby się chciało, by zadowolenie i niezadowolenie nie było niczym innym, jak tylko poznaniem rzeczy przez intelekt (który tylko nie jest świadom swych pojęć) i twierdziło, że tylko wydają się nam one zwykłymi wrażeniami, to wydawanie poprzez nie sądów o rzeczach musiałoby się nazywać nie estetycznym (zmysłowym), lecz zawsze i wszędzie intelektualnym (*intellektuell*), a zmysły nie byłyby w zasadzie niczym innym, jak sądzącym intelektem (jakkolwiek pozbawionym dostatecznej świadomości swych własnych działań) i estetyczny sposób przedstawiania nie różniłby się gatunkowo od logicznego. A zatem, skoro niemożliwe byłoby odgraniczenie obu w sposób określony, całkiem niepotrzebna byłaby ta odmienność nazw. (Nie ma co rozważać tutaj owego mistycznego sposobu przedstawiania rzeczy świata, który nie dopuszcza żadnej w ogóle naoczności zmysłowej jako różniącej się od pojęć, gdzie tedy dla

34

* Można w ogóle powiedzieć, że nigdy nie należy uznawać rzeczy za gatunkowo różne ze względu na jakość, która przechodzi w każdą inną poprzez proste zwiększenie lub zmniejszenie swego nasilenia. Otóż różnica pomiędzy jasnością a mętnością pojęć zależy tylko od stopnia uświadomienia sobie charakterystycznych cech, odpowiednio do stopnia skierowanej na nie uwagi, o tyle więc jeden sposób przedstawiania nie różni się od drugiego. Natomiast naoczność i pojęcie różnią się od siebie gatunkowo, gdyż nie przechodzą w siebie nawzajem – bez względu na to, jak bardzo by narastała lub słabła świadomość obu i ich charakterystycznych cech. Albowiem nawet przy największej niejasności jakiegoś sposobu przedstawiania za pomocą pojęć (jak np. słuszności) wciąż jeszcze zachowuje on gatunkową odmienność z uwagi na swe źródło w intelekcie, a największa jasność naoczności nie zbliża jej w najmniejszym stopniu do tych pierwszych, gdyż ten ostatni sposób przedstawiania ma swą siedzibę w zmysłowości. Jasność logiczna różni się też od estetycznej o całe niebo, a ta ostatnia występuje, choć wcale nie przedstawiamy sobie przedmiotu za pomocą pojęć, to znaczy, chociaż to przedstawienie jest, jako naoczność, zmysłowe.

33

tego pierwszego [sc. przedstawiania rzeczy] nie pozostawałoby bodaj nic oprócz intelektu oglądającego.)

35 Ale można by jeszcze zapytać: czyż nasze pojęcie celowości nie oznacza właśnie tego samego, co pojęcie *doskonałości*, a zatem, czy empiryczna świadomość subiektywnej celowości czy też uczucie zadowolenia przy pewnych przedmiotach nie jest zmysłowym oglądaniem doskonałości (tak jak niektórzy chcieliby w ogóle wyjaśnić zadowolenie)?

Odpowiadam: *doskonałość* jako sama zupełność wielości (*des Vielen*), stanowiącej razem coś jednego, jest pojęciem ontologicznym, które jest tożsame z pojęciem totalności (*wszystkości*) czegoś złożonego (poprzez koordynację tego, co różnorodne w jakimś zbiorze, jak też ich [sc. poszczególnych elementów] uporządkowanie (*Subordination*) w szeregu przyczyn i skutków) i nie ma zgoła nic wspólnego z uczuciem zadowolenia i niezadowolenia. *Doskonałość* (*die Vollkommenheit*) rzeczy w odniesieniu tego, co w niej różnorodne, do jej pojęcia, jest tylko formalna. Kiedy natomiast mówię o *jakiejś doskonałości* (*einer Vollkommenheit*) (których może być wiele w jednej rzeczy przy tym samym pojęciu), to wówczas u podstawy zawsze leży pojęcie Czegoś (*von Etwas*), jako pewnego celu, do którego zostaje zastosowane owo ontologiczne pojęcie zgodności tego, co różnorodne z czymś jednym. Cel ten nie musi zaś być zawsze celem praktycznym, który zakłada lub obejmuje zadowolenie z istnienia przedmiotu, lecz może także należeć do techniki, a przeto dotyczy jedynie możliwości rzeczy i jest *prawidłowością jakiegoś w sobie przypadkowego powiązania w niej tego, co różnorodne*. Za przykład może służyć celowość, którą myśli się w sposób konieczny w możliwości regularnego sześciokąta, przy czym całkiem przypadkowe jest to, że sześć równych linii styka się na płaszczyźnie właśnie pod odpowiednio równymi kątami; albowiem to prawidłowe powiązanie zakłada pewne pojęcie, które, jako zasada, czyni je możliwym. Tego typu obiektywną celowość obserwowaną w rzeczach należących do przyrody (zwłaszcza w jestestwach zorganizowanych), myśli się zaś jako obiektywną i materialną i z konieczności pociąga ona za sobą pojęcie celu przyrody (rzeczywistego albo imputowanego jej), ze względu na które przypisujemy rzeczom także doskonałość. Sąd o tym zwie się sądem teleologicznym i nie przynosi wcale uczucia zadowolenia, tak jak w ogóle nie ma go co szukać w sądzie o prostym związku przyczynowym.

36

A zatem pojęcie doskonałości jako celowości obiektywnej nie ma w ogóle nic wspólnego z uczuciem zadowolenia. Do wydawania sądu o tej pierwszej z konieczności należy *jakieś pojęcie przedmiotu*⁸, do wydawania sądu poprzez to dru-

⁸ „ein Begriff vom Objekt”, co można czytać zarówno jako pojęcie przedmiotu w sensie pojęcia samej przedmiotowości, jak i jako pewne pojęcie dotyczące przedmiotu (dwoistość taka zaznacza się zresztą i w innych miejscach). Dwoistość ta odpowiadałaby tutaj wprowadzonemu wcześniej przez Kanta odróżnieniu czysto formalnej doskonałości oraz bardziej określonej, zakładającej

gie⁹ nie jest zaś ono wcale potrzebne i wystarcza do tego sama naoczność empiryczna. Natomiast przedstawienie subiektywnej celowości przedmiotu jest wręcz tożsame z uczuciem zadowolenia (i do niego nie potrzeba właśnie abstrakcyjnego (*abgezogener*) pojęcia stosunku celowego), a tę i tamtą dzieli wielka przepaść. Albowiem do odpowiedzi na pytanie, czy to, co jest subiektywnie celowe, jest także celowe obiektywnie, potrzeba zazwyczaj daleko idącego badania, nie tylko filozofii praktycznej, lecz także techniki, czy to przyrody, czy sztuki, tj. do tego, aby odnaleźć w jakiejś rzeczy doskonałość, niezbędny jest rozum, by znaleźć przyjemność – sam zmysł, by napotkać piękno – prosta (*blosse*) (pozbawiona wszelkich pojęć) refleksja nad danym przedstawieniem.

Estetyczna władza refleksji sądzi więc tylko o subiektywnej celowości (nie o doskonałości) przedmiotu: i zachodzi tu pytanie, czy tylko *za pośrednictwem* (*vermittelst*) odczuwanego przy tym zadowolenia lub niezadowolenia, czy też nawet o (*über*) nim, tak iż sąd ten determinowałby zarazem to, że zadowolenie lub niezadowolenie *musi* być połączone z przedstawieniem przedmiotu.

Jak już wyżej wspomniano, kwestii tej nie można tu jeszcze dostatecznie rozstrzygnąć. Dopiero z ekspozycji sądów tego typu w samej rozprawie wyniknąć ma, czy niosą one ze sobą powszechność i konieczność, która by pozwalała wyprowadzać je z racji determinującej *a priori*. W takim przypadku sąd określałby wprawdzie coś za pośrednictwem (*vermittelst*) odczucia (*Empfindung*) zadowolenia lub niezadowolenia, wszelako zarazem orzekałby coś *a priori* o (*über*) powszechności prawidła łączenia go z danym przedstawieniem poprzez władzę poznawczą (mianowicie władzę sądenia). Gdyby natomiast sąd ten nie miał zawierać nic prócz stosunku przedstawienia do uczucia (bez pośrednictwa zasady poznawczej), tak jak to jest w przypadku estetycznego sądu zmysłowego (który nie jest ani sądem poznawczym, ani refleksyjnym), to wszystkie sądy estetyczne należałyby do dziedziny jedynie empirycznej.

Na razie można jeszcze zauważyć, że przejście od poznania do uczucia zadowolenia i niezadowolenia nie dokonuje się *poprzez pojęcia* przedmiotów (o ile te mają się odnosić do tamtego) i że zatem nie należy oczekiwać określenia *a priori* wpływu, jaki dane przedstawienie wywiera na umysł. Tak jak niegdyś w *Krytyce praktycznego rozumu*, gdzie zaznaczyliśmy, że przedstawienie powszechnej prawidłowości woli (*des Willens*), jako prawo zawarte, i to właśnie *a priori*, w naszych sądach moralnych, musi zarazem determinować wolę i przez to wzbudzać także

już pojęcie „czegoś”; i tu bowiem jest dwuznaczne, który z tych dwóch sensów pozwalałby określać „coś” jako jednolitą całość, taką zaś właśnie całością musi być – na pewnym poziomie – przedmiot.

⁹ „zu der durch die zweite”; pisząc „die” miał Kant zapewne na myśli „zadowolenie”, zaimek ten uznaję więc za niekonsekwentne gramatycznie odniesienie do występującego w poprzednim zdaniu „Gefühl der Lust”. Logicznie zaś rzecz biorąc mógłby on się też odnosić do pojawiającej się w następnym zdaniu subiektywnej celowości, względnie jej przedstawienia.

uczucie szacunku, niemniej jednak nie mogliśmy wywieść tego uczucia z pojęć. Podobnie estetyczny sąd refleksyjny ukazuje nam w swym rozbiorze zawarte w nim, oparte na zasadzie *a priori*, pojęcie formalnej, lecz subiektywnej celowości przedmiotów, które jest właściwie tożsame z uczuciem zadowolenia, atoli nie może zostać wywiedzione z żadnych pojęć, których możliwość w ogóle uwzględni jednak władza przedstawiania (*Vorstellungskraft*), gdy pobudza umysł w refleksji nad przedmiotem.

38 Wyjaśnienie tego uczucia, gdy rozważamy je ogólnie, *nie bacząc na to, czy towarzyszy ono wrażeniu zmysłowemu, czy refleksji, czy determinacji woli*, musi być transcendentalne*. Może ono brzmieć następująco: *zadowolenie jest stanem umysłu, w którym przedstawienie zgadza się z samym sobą, albo jako podstawa utrzymania jego samego [sc. stanu] (albowiem stan wspomagających się wzajemnie w przedstawieniu sił umysłu sam się utrzymuje), albo jako podstawa wytworzenia jego [sc. przedstawienia] przedmiotu. Jeśli zachodzi to pierwsze, to sąd o danym*

37 * Jest rzeczą pożyteczną poszukiwać transcendentalnej definicji pojęć, których używa się jako zasad empirycznych, jeśli istnieje powód do przypuszczenia, że są one spokrewnione z czystą władzą poznawania *a priori*. Postępuje się wówczas jak matematyk, który bardzo ułatwia sobie rozwiązanie swego zadania przez to, że pozostawia nieokreślone jego dane empiryczne i samą ich syntezę podciąga pod wyrażenia czystej matematyki. Jednakże z powodu podobnego wyjaśnienia władzy pożądania (*Krytyka praktycznego rozumu*, przedmowa s. 16 [s. 14 wydania polskiego]) poczyniono mi zarzut, iż nie można jej definiować jako *władzy bycia dzięki swoim przedstawieniom przyczyną rzeczywistości przedmiotów tych przedstawień*, albowiem także *nagie życzenia są pożadaniami*, a wszakże samemu przystaje się na to, że nie mogą one wytworzyć swych przedmiotów. Nie dowodzi to jednakże niczego więcej, jak tylko tego, że są również takie determinacje władzy pożądania, w przypadku których staje ona w sprzeczności z sobą samą. Jest to wprawdzie osobliwy fenomen dla empirycznej psychologii (tak jak dajmy na to dla logiki skonstatowanie wpływu przesądów na intelekt), jednakże nie może on wpływać na definicję władzy pożądania rozważanej obiektywnie, to jest tego, czym jest ona sama w sobie, nim zostanie odciągnięta przez coś od swego postanowienia (*Bestimmung*). Rzeczywiście można pożądać bardzo żywo i wytrwale jakiejś rzeczy, co do której jest się przekonanym, że nie jest się w stanie jej osiągnąć albo że jest ona niemal całkiem niemożliwa, np. chcieć, aby się odstało to, co się stało, wyglądać z utęsknieniem szybszego wpływu dokuczliwego dla nas czasu itd. Jest również zasadą (*Artikel*) ważną dla etyki (*die Moral*) usilne przestrzeganie przed takimi próżnymi fantastycznymi pożadaniami, które często podsycane są przez powieści, nieco też przez owe przyjemne mistyczne wyobrażenia nadludzkiej doskonałości i niesamowitej błogości. Jednakże sam wpływ, jaki wywierają na umysł takie próżne żądze i tęsknoty, które rozprężają serce i czynią je zwiędłym, jego [sc. umysłu] wysuszenie i wyczerpanie jego sił, dowodzi dostatecznie tego, iż istotnie są one wielokrotnie napinane przez przedstawienia celem urzeczywistnienia ich przedmiotu. Również często jednak pozwalają umysłowi popaść w świadomość własnej niemocy. I jest też ważnym zadaniem dla antropologii zbadanie tego, czemu przyroda wyposażyla nas w skłonność do takich bezowocnych wysiłków, jakimi są próżne życzenia i tęsknoty (które z pewnością odgrywają jakąś ważną rolę w życiu ludzkim). Wydaje mi się, że tu, jak i pod wszystkimi innymi względami, jej starania poczynione są mądrze. Gdybyśmy bowiem mieli się skłaniać (*bestimmt werden*) poprzez przedstawienie przedmiotu do podjęcia jakiegoś wysiłku dopiero uzyskawszy pewność, iż nasza władza wystarczy do jego wytworzenia, to nasze siły pozostałyby w znacznej mierze nie spożytkowane. Albowiem zazwyczaj poznajemy nasze siły tylko dzięki temu, że je wypróbujemy. Przyroda powiazała przeto dysponowanie siłami (*Kraftbestimmung*) z przedstawieniem przedmiotu jeszcze przed wiedzą o naszej władzy, którą zwykle wytwarza właśnie dopiero dążenie zdające się z początku samemu umysłowi próżnym życzeniem. Otóż do mądrości należy utrzymywanie tego instynktu w ryzach, nigdy jednak się jej nie uda, czy nawet nie będzie próbowała go wykorzystać.

przedstawieniu jest estetycznym sądem refleksyjnym. Gdy zaś zachodzi to drugie, to jest on sądem estetyczno-patologicznym lub estetyczno-praktycznym. Łatwo tu spostrzec, że zadowolenie oraz niezadowolenie nie mogą zostać same, jako takie, wyjaśnione, gdyż nie są żadnymi rodzajami poznania, a odczute, nie będą domagały się zrozumienia; że zatem wyjaśniać je można tylko skąpo poprzez wpływ, jaki za pośrednictwem tego uczucia wywiera przedstawienie na czynność sił umysłu.

39

IX. O WYDAWANIU SĄDÓW TELEOLOGICZNYCH

Przez *formalną* technikę przyrody rozumiałem jej celowość w naoczności, natomiast przez technikę *realną* rozumiem jej celowość podług pojęć. Pierwsza daje kształty celowe dla władzy sądenia, tj. formę, w przedstawieniu której wyobrażenia i intelekt same z siebie wzajemnie harmonizują ze sobą w możliwości (*zur Möglichkeit*) [wytworzenia] jakiegoś pojęcia. Druga oznacza pojęcie rzeczy jako celów przyrodniczych, tj. jako takich, których wewnętrzna możliwość zakłada pewien cel, to jest pojęcie, które jako warunek leży u podstaw przyczynowości ich wytwarzania.

Celowe formy naoczności władza sądenia może sama *a priori* podawać i konstruować, jeśli mianowicie wynajduje ona do ujmowania takie formy, które nadają się do naoczego przedstawienia pojęcia. Natomiast cele, tj. przedstawienia, które same uważane są za warunki przyczynowości swych przedmiotów (jako skutków), muszą być w ogóle skądś dane, zanim władza sądenia zajmie się warunkami tego, co różnorodne i muszą zgadzać się z nimi. A jeśli mają to być cele przyrodnicze, to trzeba móc rozważać pewne rzeczy należące do przyrody tak, jak gdyby były wytworami pewnej przyczyny, której przyczynowość może być determinowana tylko przez *przedstawienie* przedmiotu. Jednakże tego, jak i w jak rozmaity sposób możliwe są rzeczy poprzez swe przyczyny, nie możemy określić *a priori*; konieczne są do tego prawa doświadczeniowe.

40

Sąd o celowości w rzeczach należących do przyrody, która rozważana jest jako podstawa ich możliwości (jako celów przyrodniczych), zwie się sądem *teleologicznym*. A jakkolwiek same sądy estetyczne nie są możliwe *a priori*, to w koniecznej idei doświadczenia, jako systemu, dane są jednak zasady *a priori*, które zawierają pojęcie formalnej celowości przyrody dla naszej władzy sądenia i z nich wynika *a priori* możliwość estetycznych sądów refleksyjnych jako takich, które opierają się na zasadach *a priori*. Przyroda zgadza się w sposób konieczny nie tylko z naszym *intelektem* pod względem swych praw transcendentálnych, lecz także w swych prawach empirycznych z *władzą sądenia* i jej zdolnością naoczego przedstawiania teje w empirycznym ujmowaniu jej form przez wyobrażnię, a to jedynie dla

41

potrzeb doświadczenia i o tyle można jeszcze wykazać jako konieczną jej formalną celowość także ze względu na tę drugą zgodność (z władzą sądenia). Atoli jako przedmiot sądenia teleologicznego powinna być ona pomyślana także jako zgodna w swej przyczynowości z *rozumem*, według pojęcia, jakie wytwarza on sobie o celu – tego nie można oczekiwać od samej władzy sądenia, która może wprawdzie zawierać własne zasady *a priori* dla formy naoczności, ale nie dla pojęć wytwarzania rzeczy. Pojęcie realnego *celu przyrodniczego* leży zatem całkowicie poza polem władzy sądenia, o ile rozważana jest ona wyłącznie sama dla siebie. I o ile jako odrębna władza poznawcza (*Erkenntniskraft*) ogląda (*betrachtet*) ona tylko dwie władze, wyobraźnię i intelekt, w stosunku, w jakim pozostają one w przedstawieniu przed wszelkim pojęciem i spostrzega przez to subiektywną celowość przedmiotu dla władz poznawczych w jego ujmowaniu (przez wyobraźnię), to w teleologicznej celowości rzeczy jako celów przyrodniczych, którą można sobie przedstawiać tylko za pomocą pojęć, będzie ona musiała ustanawiać stosunek intelektu do rozumu (który [sc. rozum] do doświadczenia w ogóle nie jest konieczny), aby móc przedstawiać rzeczy jako cele przyrodnicze.

Estetyczne wydawanie sądów o formach w przyrodzie mogło w samym empirycznym ujmowaniu naoczności, to jest jedynie w odniesieniu do subiektywnych warunków władzy sądenia, uznawać pewne przedmioty występujące w przyrodzie za celowe bez zakładania u ich podstawy pojęcia przedmiotu. Do estetycznego wydawania sądów nie było zatem potrzebne pojęcie przedmiotu i nie wytwarzało też ono żadnego takiego pojęcia; dlatego też nie uznawało się ich [sc. przedmiotów] za *cele przyrodnicze*, w sądzie obiektywnym, lecz tylko za *celowe* dla władzy przedstawiania, w odniesieniu subiektywnym. Tę celowość form można nazwać *figuralną (figürliche)* i podobnie też technikę przyrody ze względu na nią (*technica speciosa*)¹⁰.

Natomiast sąd teleologiczny zakłada jakieś pojęcie przedmiotu i sądzi o jego

¹⁰ Ingarden w *Krytyce czystego rozumu* tłumaczy „figürlich” jako „postaciowa”, w takim np. kontekście: „tę oto a priori możliwą i konieczną syntezę tego, co różnorodne w zmysłowej naoczności, można nazwać syntezą postaciową (*synthesis speciosa*) w odróżnieniu od tej, która w odniesieniu do tego, co różnorodne w naoczności w ogóle, byłaby pomyślana w samej tylko kategorii i która nazywa się powiązaniem intelektualnym (*synthesis intellectualis*)”; B 151. Ale „figürlich” to także „symboliczny”, „przenośny”, „obrazowy”. Idąc za łacińskim słowem, którego Kant używa w obydwu przypadkach, trzeba dodać, że chodzi także o „złudność”, „pozorność”: „speciosa”, czyli związana z widzeniem, złudzeniem, a także „wspaniała”, „piękna”, „okazała”. Odróżnienie techniki „figuralnej” i „plastycznej” pozwala przypuszczać, że to pierwsze wyrażenie ma zawierać pierwiastek subiektywności, jaki dochodzi do głosu np. w słowie „złudna”. Oba wyrażenia – „figürlich” i „plastisch” – odwołują się etymologicznie do „kształtu” i „obrazu”, różnica zaś polegałaby na tym, że w pierwszym przypadku byłby to kształt bardziej symboliczny („abstrakcyjny”), a w drugim – bardziej realistyczny. Technika figuralna byłaby bardziej pośrednia, przenośna, plastyczna natomiast – bardziej wyraźna i dosłowna. Byłaby to różnica analogiczna do tej między przedstawieniem „graficznym”, dwuwymiarowym i schematycznym, a „rzeźbiarskim” („Plastik” to rzeźba, rzeźbiarstwo), czyli trójwymiarowym. Można by też powiedzieć, że ta pierwsza technika tylko coś odwzorowuje, i to nie całkiem dokładnie, druga natomiast rzeczywiście wytwarza pewne rzeczy o „przyrodniczych” kształtach.

[sc. przedmiotu] możliwości podług prawa łączenia przyczyn i skutków. Tę technikę przyrody można by przeto nazwać *plastyczną* (*plastisch*)¹¹, gdyby nie to, że słowa tego używa się już zwykle w znaczeniu ogólniejszym, mianowicie zarówno w odniesieniu do piękna przyrody, jak i jej zamysłów. Dlatego też, jeśli kto woli, można ją zwać jej *techniką organiczną*, to bowiem wyrażenie również oznacza pojęcie celowości nie tylko jako sposobu przedstawiania, lecz także jako możliwości samych rzeczy.

Rzeczą bodaj najistotniejszą tutaj i największej wagi jest wszakże wykazanie tego, że pojęcie *przyczyn celowych* w przyrodzie, które odróżnia jej teleologiczne osądzanie od tego podług powszechnych praw mechanicznych, jest pojęciem należącym jedynie do władzy sądzenia, a nie do intelektu czy rozumu, tj. wykazanie, że jeśli można by stosować pojęcie celów przyrodniczych także w obiektywnym znaczeniu *zamysłu przyrody*, to takie [jego] użycie, jako zapośredniczone już przez rozum (*vernünftelnd*), nie byłoby bynajmniej ugruntowane w doświadczeniu, które może wprawdzie ukazywać cele, ale za nic nie może udowodnić tego, że są one zarazem zamysłami. Że zatem to, co napotyka się w nim należącego do teleologii, zawiera jedynie odniesienie jego przedmiotów do władzy sądzenia, a mianowicie do jej zasady (*Grundsatz*), dzięki której jest ona prawodawcza dla samej siebie (nie dla przyrody), to jest do refleksyjnej władzy sądzenia.

42

Pojęcie celów i celowości jest wprawdzie pojęciem rozumu, o ile uznaje się go za podstawę możliwości [wytworzenia] przedmiotu, atoli celowość przyrody, czy też pojęcie rzeczy jako celów przyrodniczych, ustanawia stosunek rozumu jako przyczyny do takich rzeczy, w przypadku których nie poznajemy go jako podstawy ich możliwości poprzez doświadczenie. Albowiem tylko przy *wytworach sztuki* możemy być świadomi przyczynowości rozumu co do przedmiotów (*von Objecten*), które dlatego zwie się celowymi albo celami, i nazywanie rozumu technicznym ze względu na nie jest zgodne z doświadczeniem przyczynowości naszej własnej władzy. Ale przedstawianie sobie przyrody jako technicznej na wzór rozumu (a więc przypisywanie *przyrodzie* celowości, a nawet celów) to pojęcie szczególne, którego nie możemy napotkać w doświadczeniu i które tylko władza sądzenia umieszcza w swej refleksji o przedmiotach, ażeby za jego wskazaniem organizować doświadczenie podług praw szczegółowych, mianowicie praw możliwości systemu.

Otóż wszelką celowość przyrody można rozważać albo jako *naturalną* (*Forma finalis naturae spontanea*), albo jako *umyślną* (*intentionalis*). Samo doświadczenie (*die bloÙe Erfahrung*) uprawnia tylko do pierwszego sposobu przedstawiania; drugi jest hipotetycznym sposobem wyjaśniania, który pojawia się za sprawą owego pojęcia rzeczy jako celów przyrodniczych. Pierwsze pojęcie, rzeczy jako celów przyrodniczych, w sposób pierwotny przynależy *refleksyjnej* władzy sądzenia

¹¹ Zob. przypis 10.

43 (aczkolwiek nie estetycznie, lecz logicznie refleksyjnej), drugie – *determinującej* władzy sądenia. Wprawdzie do pierwszego także potrzebny jest rozum, ale tylko na użytek doświadczenia, które ma być dokonywane podług zasad (a więc w jego użyciu *immanentnym*), do drugiego zaś rozum, który porywa się na to, co przekracza jego możliwości (*sich ins Überschwengliche versteigende Vernunft*) (w użyciu transcendentnym).

W doświadczeniu możemy i powinniśmy dbać o to, by śledzić przyrodę, o ile jest to w naszej mocy, w jej powiązaniu przyczynowym podług samych jej praw mechanicznych – w nich bowiem leżą prawdziwe fizyczne zasady wyjaśniania (*Erklärungsgründe*), które w swym powiązaniu składają się na naukowe poznanie przyrody za pomocą rozumu. Znajdujemy jednakże pośród wytworów przyrody szczególnie i bardzo rozprzestrzenione rodzaje, które same zawierają w sobie takie połączenie działających przyczyn, u podstaw którego musimy założyć pojęcie pewnego celu, jeśli w ogóle chcemy, aby doświadczenie, tj. obserwowanie, przebiegało według zasady odpowiadającej ich wewnętrznej możliwości. Gdybyśmy chcieli wydawać sądy o ich formie i możliwości jedynie w oparciu o prawa mechaniczne, w których idea skutku nie może być ujmowana jako podstawa możliwości ich przyczyny, lecz musi być ujmowana odwrotnie, to niemożliwe byłoby uzyskanie choćby jednego pojęcia doświadczeniowego dotyczącego specyficznej formy tych rzeczy w przyrodzie, pojęcia, które dałoby nam możność przejścia od ich wewnętrznej budowy jako przyczyny do skutku, albowiem części owych maszyn¹² są przyczyną dostrzeganego w nich skutku nie o ile każda z nich [sc. części] ma dla siebie osobną podstawę możliwości, lecz tylko o tyle, o ile wszystkie razem mają podstawę wspólną. Otóż ponieważ jest zupełnie wbrew naturze przyczyn fizyczno-mechanicznych, iżby całość była przyczyną możliwości przyczynowości części – to one raczej muszą być dane wcześniej, aby pojąć możliwość ich całości – a nadto, ponieważ szczegółowe przedstawienie jakiejś całości, które poprzedza możliwość części, jest jedynie idea, a tę, jeśli ujmuje się ją jako podstawę przyczynowości, zwie się celem, to jasne jest, że jeśli istnieją takie wytwory przyrody, niemożliwe jest dochodzenie ich własności i przyczyn nawet w samym doświadczeniu (a cóż dopiero wyjaśnienie ich za pomocą rozumu) bez przedstawienia ich sobie, ich formy i przyczynowości, jako określonych podług zasady celów.

44

Jasne jest więc, że w tego rodzaju przypadkach pojęcie obiektywnej celowości przyrody służy jedynie *refleksji* o przedmiocie, nie do *określania* przedmiotu przez pojęcie celu i że teleologiczny sąd o wewnętrznej możliwości wytworu przyrody jest sądem jedynie refleksyjnym, nie determinującym. Tak np. powiedzenie,

¹² „Maszyna” nie oznacza dla Kanta, jak widać, czegoś nieożywionego i działającego tylko mechanicznie, lecz raczej właśnie skomplikowany żywy organizm, co przywodzi na myśl leibniziańskie mówienie np. o „machinie Boskiej”, „automacie naturalnym”. Z drugiej strony jednak wydaje się, że Kant z pewnym dystansem czy ironią używa tu tego określenia.

iż soczewka w oku ma za *cel* wywoływanie poprzez podwójne załamanie promieni świetlnych ponownego zjednoczenia promieni wybiegających z pewnego punktu w jednym punkcie na siatkówce oka, mówi tylko to, że myśli się przedstawienie pewnego celu w przyczynowości przyrody przy wytwarzaniu oka, ponieważ taka idea służy jako zasada kierująca badaniem oka, odnośnie wspomnianej jego części, jak również z uwagi na środki, jakie można by wynaleźć, aby wspomóc tamto działanie. Nie przypisuje się więc przez to jeszcze przyrodzie przyczyny działającej wedle przedstawienia celów, tj. działającej *umyślnie*; taki sąd byłby teleologicznym sądem determinującym i jako taki byłby transcendentny, gdyż dotyczy przyczynowości, która leży poza granicami przyrody.

Pojęcie celów przyrodniczych jest zatem tylko pojęciem refleksyjnej władzy sądenia, potrzebnym jej samej do śledzenia związku przyczynowego w przedmiotach doświadczenia. Teleologiczna zasada wyjaśniania wewnętrznej możliwości pewnych form przyrody pozostawia nieokreślonym to, czy ich celowość jest *umyślna* czy *niezamierzona*. Taki sąd, który by utrzymywał jedno z dwójga, nie byłby już jedynie refleksyjny, lecz determinujący, a pojęcie celu przyrodniczego także nie byłoby już czystym (*bloßer*) *pojęciem władzy sądenia*, do użytku immanentnego (doświadczeniowego), lecz byłoby połączone z *pojęciem rozumu* o jakiejś założonej nad przyrodą, umyślnie działającej przyczynie, pojęciem, którego użycie jest transcendentne, niezależnie od tego, czy sądzi się w tym wypadku twierdząco czy też przecząco.

45

X. O SZUKANIU ZASADY TECHNICZNEJ WŁADZY SĄDZENIA

Jeśli ma się znaleźć jedynie rację wyjaśniającą (*Erklärungsgrund*) to, co się wydarza, to może ona być albo zasadą empiryczną, albo zasadą *a priori*, albo też zasadą złożoną z nich obu, jak to widać w fizyczno-mechanicznych wyjaśnieniach zdarzeń w świecie cielesnym, których zasady znajdują się po części w ogólnej (rozumowej) nauce przyrodniczej, po części również w tej, która zawiera empiryczne prawa ruchu. Coś podobnego ma miejsce wtedy, gdy szuka się psychologicznych racji wyjaśniających to, co zachodzi w naszym umyśle, z tą tylko różnicą, że, o ile mi wiadomo, empiryczne są tu wszystkie zasady wyjąwszy jedną jedyną, mianowicie zasadę *ciągłości* (*Stetigkeit*) wszelkich zmian (albowiem czas, który ma tylko jeden wymiar, jest formalnym warunkiem wewnętrznej naoczności), która leży *a priori* u podstawy owych spostrzeżeń, z której jednak w wyjaśnianiu można skorzystać tyle co nic, gdyż ogólna teoria czasu, w przeciwieństwie do czystej teorii przestrzeni (geometrii), nie dostarcza dostatecznego materiału do pełnej nauki.

46 Jeśliby zatem chodziło o wyjaśnienie tego, w jaki sposób pojawiło się wśród ludzi to, co zwiemy smakiem, dlaczego jedne przedmioty zajmowały go o wiele bardziej niż inne i ukształtowały sąd o pięknie w takich czy innych warunkach geograficznych i społecznych, z jakiej przyczyny mógł on przerodzić się w luksus itp., to zasad takiego wyjaśniania musiałoby się poszukiwać w znacznej mierze w psychologii (przez którą w takim wypadku rozumie się wciąż tylko psychologię empiryczną). W taki sposób moralisci domagają się od psychologów, aby wyjaśnili im oni osobliwy fenomen chciwości, która pokłada absolutną wartość w samym posiadaniu środków do dobrobytu (albo do jakiegokolwiek innego celu), zdecydowana wszelako nigdy nie czynić z nich żadnego użytku, albo by wyjaśnili żądę sławy, która szuka jej [sc. absolutnej wartości] w samej opinii, bez dalszego celu – ażeby mogli oni [sc. moralisci] skierować swój przepis nie na same prawa moralne, lecz na usunięcie przeszkód, które przeciwstawiają się ich wpływowi. Musi się przy tym przyznać, że psychologiczne wyjaśnienia, w porównaniu z fizycznymi, przedstawiają się bardzo mizernie, że są bez końca hipotetyczne i przy trzech różnych racjach wyjaśniających można bardzo łatwo wymyślić czwartą, równie pozorną. I stąd cała ta rzesza rzekomych psychologów, którzy umieją podać przyczyny każdego pobudzenia umysłu czy wzruszenia, które wywoływane jest w sztukach, wyobrażeniach poetyckich oraz przez przedmioty w przyrodzie, i jeszcze nazywają te swoje żarty filozofią, nie wykazując przy tym nie tylko żadnej wiedzy, lecz bodaj nawet zdolności do naukowego wyjaśnienia najzwyczajszego zjawiska przyrodniczego w świecie fizycznym. Jedynym właściwie prawdziwym obowiązkiem psychologii empirycznej, która raczej nigdy nie będzie mogła uzyskać rangi nauki filozoficznej, jest psychologiczne obserwowanie (takie jak Burke’a w jego rozprawie o pięknie i wzniosłości), czyli gromadzenie materiału do przyszłych prawideł doświadczeniowych, które byłyby łączone w sposób systematyczny, jednakże bez dążenia do ich pojmwania.

47 Jeśli jednak jakiś sąd sam się podaje za powszechnie ważny, a zatem wysuwa w swoim twierdzeniu roszczenie do *konieczności*, to – bez względu na to, czy ta domniemana konieczność opierać by się miała na pojęciach przedmiotów *a priori*, czy na subiektywnych warunkach pojęć, które leżą *a priori* u [ich] podstawy – jeśli przyznaje się takiemu sądowi prawo do podobnego roszczenia, niedorzeczne byłoby uprawomocnianie tego sądu przez psychologiczne wyjaśnianie jego pochodzenia. Tym samym bowiem postępowałyby się wbrew własnemu zamierzeniu i gdyby to wyjaśnienie, którego próbę się podjęło, całkowicie się powiodło, to wykazałoby, iż sąd ten w żadnym razie nie może sobie rościć prawa do konieczności, właśnie dlatego, że można wykazać jego empiryczne pochodzenie.

Otóż estetyczne sądy refleksyjne (które w przyszłości będziemy analizowali pod nazwą sądów smaku) są sądami wspomnianego wyżej rodzaju. Roszczą sobie prawo do konieczności i nie orzekają, że każdy tak sądzi – wówczas wyjaśnianie

ich byłoby zadaniem psychologii empirycznej – lecz że tak się sądzić *powinno*, co znaczy tyle, iż mają one swoją zasadę *a priori*. Gdyby w tego typu sądach nie było zawarte odniesienie do takiej zasady, to, skoro rości on [sc. sąd] sobie prawo do konieczności, musiałoby się przyjąć, że dlatego można w sądzie utrzymywać, iż powinien być powszechnie ważny, że, jak pokazuje obserwacja, jest rzeczywiście powszechnie ważny, i odwrotnie, że z tego, iż wszyscy w pewien sposób sądzą, wynika, że również *powinno* się tak sądzić, co jest jawną niedorzecznością.

Przy estetycznych sądach refleksyjnych ujawnia się więc wprawdzie ta trudność, że nie można ich wcale ugruntować w pojęciach, a zatem wywieść z żadnej określonej zasady, gdyż wówczas byłyby logiczne, a subiektywne przedstawienie celowości nie powinno być bynajmniej pojęciem celu. Atoli *odniesienie* do zasady *a priori* wciąż jeszcze może i musi przecież zachodzić tam, gdzie sąd wysuwa roszczenie do konieczności, a wszak tylko o tego typu roszczeniu oraz jego możliwości jest tutaj mowa, jako że to właśnie ono skłania krytykę rozumu do badania samej zasady leżącej u [jego] podstawy, choć zasady nieokreślonej. I może uda się jej też ją znaleźć i uznać za taką, która leży u podstawy sądu subiektywnie i *a priori*, jakkolwiek nigdy nie może dostarczyć określonego pojęcia przedmiotu.

* * *

48

Tak samo trzeba uznać, że sąd teleologiczny opiera się na zasadzie *a priori* i byłby bez niej niemożliwy, jakkolwiek w takich sądach cel przyrody wykrywamy tylko poprzez doświadczenie i bez niego nie moglibyśmy w ogóle poznać, że możliwe są tego typu rzeczy. Albowiem chociaż sąd teleologiczny łączy z przedstawieniem przedmiotu określone pojęcie celu, które kładzie on u podstawy możliwości pewnych wytworów przyrody (co nie zachodzi w sądzie estetycznym), to zawsze jednak jest tylko sądem refleksyjnym, tak jak ten poprzedni. Nie rości on sobie bynajmniej pretensji do twierdzenia, iż w tej obiektywnej celowości przyroda (albo poprzez nią jakaś inna istota) faktycznie postępuje *umyślnie*, tj. że myśl o celu determinuje przyczynowość w niej lub w jej przyczynie, lecz twierdzi tylko, że musimy korzystać z mechanicznych praw przyrody wedle tej analogii (stosunku przyczyn i skutków), ażeby poznać możliwość takich przedmiotów i uzyskać o nich pojęcie mogące nadać tamtym [prawom] powiązanie w doświadczeniu, które ma być systematyczne.

Sąd teleologiczny porównuje pojęcie wytworu przyrody dotyczące tego, czym on jest, z tym, czym on *być powinien*¹³. U podstawy wydawania sądu o jego możli-

¹³ Zdanie to brzmi w oryginale właśnie tak: „Ein teleologisches Urteil vergleicht den Begriff eines Naturprodukts nach dem, was es ist, mit dem was es *sein soll*“. Chodzi zatem o porównywanie pojęcia tego, czym jest dany wytwór przyrody, z tym, czym w ogóle powinien on być, a nie z innym pojęciem (w każdym razie niekoniecznie z pojęciem). Czym mianowicie jest „to”, jaki ma status (idei, pojęcia, zasady?) – trudno powiedzieć, a stąd nie jest też prosta relacja między danym pojęciem a tym czymś, porównywanie.

wości kładzie się tu pojęcie (celu), które jest *a priori* wcześniejsze. Przedstawianie sobie w taki sposób możliwości w wytworach sztuki nie sprawia żadnej trudności. Ale myślenie o jakimś wytworze przyrody, iż *powinien* czymś *być*, i osądzanie go pod kątem tego, czy jest też taki rzeczywiście, zawiera już założenie zasady, która nie mogła być zostać wywiedziona z doświadczenia (uczy ono wszak tylko tego, czym rzeczy są).

49 O tym, że za pomocą oka możemy widzieć, jak również o jego zewnętrznej i wewnętrznej strukturze, zawierającej warunki tego jego możliwego używania, czyli przyczynowość podług praw mechanicznych, dowiadujemy się bezpośrednio. Ale posługiwać mogą się także kamieniem, aby coś na nim rozbić, albo by z niego budować itd. i skutki te również można odnieść jako cele do ich przyczyn, ale nie mogę mimo to powiedzieć, że powinien on służyć do budowania. Tylko o oku sądzę, iż *powinno* być zdadne do widzenia. I jakkolwiek kształt i właściwości jego części oraz ich złożenie, osądzone podług mechanicznych jedynie praw przyrody, jest dla mojej władzy sądzenia całkowicie przypadkowe, to myślę przecież w jego formie i budowie konieczność pewnego sposobu ukształtowania, mianowicie podług pojęcia, które jest wcześniejsze od przyczyn kształtujących ten organ, pojęcia, bez którego możliwość tego wytworu przyrody nie jest dla mnie pojmowalna w oparciu o jakiegokolwiek mechaniczne prawo przyrody (co nie ma miejsca przy owym kamieniu). Powinność ta zawiera zatem konieczność, która wyraźnie różni się od konieczności fizyczno-mechanicznej, zgodnie z którą rzecz jest możliwa w oparciu o zwykłe prawa przyczynowe (bez wcześniejszej jej idei) i tak samo nie można jej określić za pomocą praw tylko fizycznych (empirycznych), jak konieczności sądu estetycznego za pomocą praw psychologicznych. Potrzebuje ona własnej zasady *a priori* we władzy sądzenia, o ile jest ona refleksyjna, zasady, której podporządkowany jest sąd teleologiczny i ze względu na którą musi on też zostać określony co do swej ważności i zakresu (*Einschränkung*).

A zatem wszystkie sądy o celowości przyrody, czy to estetyczne, czy teleologiczne, podpadają pod zasady *a priori*, i to takie, które przysługują w sposób właściwy i wyłączny władzy sądzenia; są to bowiem sądy jedynie refleksyjne, a nie określające. Właśnie dlatego należą one także do krytyki czystego rozumu (w znaczeniu najogólniejszym), której te drugie potrzebują bardziej niż pierwsze, gdyż, pozostawione samym sobie, zachęcają rozum do wniosków, które mogą go porwać za daleko (*die sich ins Überschwengliche verlieren können*), podczas gdy te pierwsze wymagają mozolnego badania tylko celem zapobieżenia temu, by one same nie ograniczały się co do swej zasady wyłącznie do tego, co empiryczne i nie unicestwiały przez to swojego rozszczenia do koniecznej ważności dla każdego.

XI. ENCYKLOPEDYCZNE WPROWADZENIE KRYTYKI WŁADZY SĄDZENIA DO SYSTEMU KRYTYKI CZYSTEGO ROZUMU

50

Wszelkie wprowadzenie w wykładzie jest albo wprowadzeniem do zamierzonej teorii, albo wprowadzeniem samej teorii do systemu, do którego należy ona jako część. Pierwsze poprzedza teorię, drugie winno właściwie stanowić jedynie jej zamknięcie, wyznaczając jej podług zasad (*Grundsätzen*) miejsce w ogóle teorii, z którymi jest ona powiązana poprzez wspólne zasady. Tamto jest wstępem *propedeutycznym*, to nazwać można *encyklopedycznym*.

Wprowadzenia propedeutyczne to te pospolite, przygotowujące do teorii, która ma być wyłożona, poprzez odwołania do wcześniejszej wiedzy (*Vorerkenntnis*), czerpanej z innych istniejących już teorii czy nauk, potrzebnej do tego, aby uczynić możliwym przejście [do niej]. Jeśli nastawione są one na staranne odróżnianie własnych zasad nowej teorii (*domestica*) od tych, które należą do jakiejś innej (*peregrinis*), to przyczyniają się do ostrożnego wyznaczania granic nauk, a ostrożności tej nigdy za wiele, gdyż bez niej nie ma co oczekiwać jakiegokolwiek gruntowności, zwłaszcza w poznaniu filozoficznym.

Natomiast wprowadzenie encyklopedyczne nie zakłada wcale jakiejś teorii pokrewnej i przygotowującej do zapowiadanej nowej teorii, lecz ideę systemu, który dopiero dzięki niemu staje się zupełny. A ponieważ takowy nie jest możliwy [do stworzenia] poprzez zbieranie i gromadzenie różnorodności, którą się znalazło w drodze badania, lecz tylko wtedy, gdy się jest w stanie podać w sposób zupełny subiektywne albo obiektywne źródła pewnego rodzaju poznań, poprzez formalne pojęcie całości, które zarazem zawiera w sobie zasadę zupełnego podziału *a priori*, to łatwo pojąć, czemu wprowadzenia encyklopedyczne, bez względu na to, jak byłyby one pożyteczne, są jednak tak mało pospolite.

Skoro zaś ta władza, której właściwą zasadę należy tu odszukać i zbadać (władza sądenia), jest tak szczególnego rodzaju, że wcale nie wytwarza jako taka (*für sich*) żadnego poznania (ani teoretycznego, ani praktycznego) i pomimo swojej zasady *a priori* nie dostarcza jednak filozofii transcendentalnej, jako teorii obiektywnej, nowej części, lecz tylko ustanawia więz dwóch innych wyższych władz poznawczych (intelektu i rozumu), to przy określeniu zasad takiej władzy, która nie nadaje się do doktryny, lecz jedynie do krytyki, pozwolę sobie odstąpić od koniecznego skądinąd porządku i dać naprzód krótkie encyklopedyczne wprowadzenie, mianowicie wprowadzenie nie do systemu *nauk* czystego rozumu, lecz jedynie do *krytyki* wszelkich dających się określić *a priori* władz umysłu, o ile stanowią one pomiędzy sobą w umyśle pewien system, i tym sposobem zjednoczyć wprowadzenie propedeutyczne z encyklopedycznym.

51

Wprowadzenie władzy sądenia do systemu czystych władz poznawania za

pomocą pojęć opiera się całkowicie na jej swoistej, transcendentalnej zasadzie, mówiącej, iż przyroda w specyfikacji transcendentalnych praw intelektu (zasad jej możliwości jako przyrody w ogóle), tj. w różnorodności swych praw empirycznych, postępuje według idei pewnego systemu ich podziału gwoły możliwości doświadczenia jako systemu empirycznego. Dostarcza ona [sc. zasada] przede wszystkim, i to *a priori*, pojęcia pewnej obiektywnie przypadkowej, subiektywnie jednak (dla naszej władzy poznawania) koniecznej prawidłowości, tj. celowości przyrody. I jakkolwiek zasada ta nie determinuje niczego, co się tyczy szczegółowych form przyrody, a celowość tych ostatnich musi być za każdym razem dana empirycznie, to jednak sąd o tych formach uzyskuje, jako sąd jedynie refleksyjny, prawo do powszechnej ważności i konieczności przez odniesienie subiektywnej dla władzy sądenia celowości danego przedstawienia do owej zasady *a priori* władzy sądenia, zasady celowości przyrody w jej empirycznej prawidłowości w ogóle. I w ten sposób estetyczny sąd refleksyjny można ująć jako sąd opierający się na zasadzie *a priori* (mimo iż nie jest determinujący¹⁴), a władzę sądenia można w nim uznać za uprawnioną do miejsca w krytyce wyższych czystych władz poznawczych.

Ale ponieważ pojęcie celowości przyrody (jako celowości technicznej, która w sposób istotny różni się od celowości praktycznej) – jeśli nie mamy w nim po prostu pod pojęciem tego, *czym ona jest*, przemycać tego, *co z niej czynimy* – jest pojęciem oderwanym od wszelkiej filozofii dogmatycznej (tak teoretycznej, jak i praktycznej), opierającym się wyłącznie na owej zasadzie władzy sądenia, która wyprzedza prawa empiryczne i dopiero czyni możliwą ich wzajemną zgodność w jedności systemu, to należy stąd wnosić, iż z dwóch sposobów używania refleksyjnej władzy sądenia (estetycznego i teleologicznego) wyłącznie ten sąd ma rację determinującą w samej władzy sądenia, bez domieszki jakiegóż innej władzy poznawczej, który poprzedza wszelkie pojęcie przedmiotu, a więc refleksyjny sąd estetyczny. Natomiast teleologicznego sądu o pojęciu celu przyrodniczego, mimo iż pojęcie to służy w samym sądzie tylko jako zasada refleksyjnej, a nie determinującej władzy sądenia, nie można jednak wydawać inaczej jak tylko przez wiązanie rozumu z pojęciami empirycznymi. Toteż możliwość teleologicznego sądu o przyrodzie można łatwo wykazać nie zakładając u jego podstaw odrębnej zasady władzy sądenia, ta bowiem jedynie stosuje się do zasady rozumu. Natomiast możliwość estetycznego sądu prostej refleksji (*der bloßen Reflexion*), opartego wszakże na zasadach *a priori*, tj. sądu smaku – o ile można wykazać, iż rzeczywiście jest on uprawniony do roszczenia do powszechnej ważności – wymaga koniecznie krytyki władzy sądenia jako władzy o swoistych zasadach transcendentalnych (tak jak intelekt i rozum), dzięki którym jedynie kwalifikuje się ona do włączenia w system czystych władz poznawczych. Przyczyną tego jest to, iż sąd estetyczny, nie

¹⁴ „ob es gleich nicht bestimmend ist”; „es” można odnieść tak gramatycznie, jak i merytorycznie, zarówno do „sądu”, jak i do „zasady”.

zakładając pojęcia swego przedmiotu, przypisuje mu mimo to celowość, i to w sposób powszechnie ważny, jego zasada musi więc leżeć w samej władzy sądenia, podczas gdy sąd teleologiczny zakłada pojęcie przedmiotu, które rozum podporządkowuje zasadzie związku celowego, z tym że władza sądenia czyni użytek z tego pojęcia celu przyrodniczego jedynie w sądzie refleksyjnym, nie w determinującym.

53

A więc właściwie tylko smak, i to w odniesieniu do przedmiotów w przyrodzie, jest tym, w czym objawia się sama władza sądenia jako władza posiadająca swą własną zasadę, a przez to wysuwająca uzasadnione roszczenie do miejsca w ogólnej krytyce wyższych władz poznawczych, roszczenie, jakiego się chyba po niej nie spodziewano. Skoro zaś jest już dana władzy sądenia zdolność ustanawiania sobie zasad *a priori*, to konieczne jest także określenie jej zakresu, a w tej zupełnej krytyce trzeba będzie uznać, iż jej zdolność estetyczna jest zawarta wraz z teleologiczną w jednej władzy i że opierają się one na tej samej zasadzie; albowiem również teleologiczny sąd o rzeczach w przyrodzie należy, tak samo jak sąd estetyczny, do refleksyjnej (nie do determinującej) władzy sądenia.

O ile zaś krytykę smaku – którą poza tym wykorzystuje się tylko do poprawiania czy umacniania smaku samego – podejmuje się z zamysłem transcendentnym, to wypełniając lukę w systemie naszych władz poznawczych otwiera ona frapującą i, jak mi się zdaje, wielce obiecującą perspektywę zupełnego systemu wszystkich sił umysłowych, określanych nie tylko w ich odniesieniu do tego, co zmysłowe, lecz także do tego, co ponadzmysłowe, nie przesuwając wszakże granicznych kamieni, które dla tego drugiego ich użycia ustawiła surowa krytyka. Czytelnikowi będzie przypuszczalnie łatwiej ogarnąć poniższe badania, jeśli już tutaj naszkicuję zarys tego systematycznego połączenia, zarys, który jednak – tak jak i cała niniejsza część – powinien się znaleźć właściwie w zakończeniu rozprawy.

54

Wszystkie władze umysłu można mianowicie sprowadzić do trzech następujących:

*władzy poznawania,
uczucia zadowolenia i niezadowolenia,
władzy pożądania.*

Jednakże u podstawy stosowania ich wszystkich leży zawsze władza poznawcza, chociaż nie zawsze poznanie (albowiem należące do władzy poznawczej przedstawienie może być też pozbawioną pojęć naocznością, czystą albo empiryczną). A więc, o ile mowa o władzy poznawania podług zasad, przy władzach umysłu w ogóle znajdują się następujące wyższe [władze]:

*władza poznawania – intelekt,
uczucie zadowolenia i niezadowolenia – władza sądenia,
władza pożądania – rozum.*

Okazuje się, iż intelekt zawiera zasady a priori właściwe dla władzy poznawania, władza sądenia – tylko dla uczucia zadowolenia i niezadowolenia, rozum zaś – jedynie dla władzy pożądania. Te formalne zasady ugruntowują konieczność, która jest częściowo obiektywna, częściowo subiektywna, a częściowo też przez to, iż jest subiektywna, ma zarazem ważność obiektywną, zgodnie z czym określają one poprzez sąsiadujące z nimi wyższe władze odpowiadające im władze umysłu:

*władza poznawania – intelekt –
prawidłowość,
uczucie zadowolenia i niezadowolenia – władza sądenia –
celowość,
władza pożądania – rozum –
celowość, która jest zarazem prawem (obowiązywanie).*

Wreszcie do podanych podstaw a priori możliwości form przyłączają się i te, jako ich wytwory:

55	Władze umysłu	Wyższe władze poznawcze	Zasady a priori	Wytwory
	<i>władza poznawcza</i>	– intelekt	– prawidłowość	– przyroda
	<i>uczucie zadowolenia i niezadowolenia</i>	– władza sądenia	– celowość	– sztuka
	<i>władza pożądania</i>	rozum	– celowość, która jest zarazem prawem (obowiązywanie)	– moralność (Sitten)

A zatem **przyroda** opiera swą *prawidłowość* na *zasadach a priori* intelektu jako *władzy poznawczej*; **sztuka** stosuje się w swej *celowości a priori* do *władzy sądenia*, ze względu na *uczucie zadowolenia i niezadowolenia*; w końcu **moralność** (jako wytwór wolności) podpada pod ideę takiej formy *celowości*, która nadaje się na prawo powszechne, jako determinującą rację *rozumu* w odniesieniu do *władzy pożądania*. Sądy, które w ten sposób wypływają z *zasad a priori* właściwych każdej z podstawowych władz (*Grundvermögen*) umysłu, to sądy *teoretyczne, estetyczne i praktyczne*.

Tak przedstawia się system władz umysłu w ich stosunku do przyrody i wolności, przy czym każda z nich [sc. przyroda i wolność] ma swe własne determinujące zasady *a priori* i dlatego stanowią one dwie części filozofii (filozofię teoretyczną

i praktyczną) jako jednego systemu doktrynalnego, a w nim zarazem przejście za pośrednictwem władzy sądenia, która dzięki właściwej sobie zasadzie łączy obie części, przejście od *zmysłowego* substratu tej pierwszej filozofii do *inteligibilnego* substratu drugiej, poprzez krytykę takiej władzy (władzy sądenia), która służy tylko do łączenia. Dlatego jako taka nie może ona dostarczyć poznania czy też stanowić przyczynku do doktryny, ale jej sądy, nazwane *estetycznymi* (których zasady są jedynie subiektywne), różniąc się od wszystkich sądów, których zasady (*Grundsätze*) muszą być obiektywne (a więc teoretycznych albo praktycznych) i które zwa się sądami *logicznymi*, są tak szczególnego rodzaju, że odnoszą zmysłowe dane naoczne do idei przyrody, której prawidłowości nie można by zrozumieć bez [uwzględnienia] pewnego jej stosunku do substratu nadzmysłowego (dowód tego zostanie przeprowadzony w samej rozprawie).

56

Krytykę tej władzy dotyczącą sądów pierwszego rodzaju nazwiemy nie *estetyką* (czyli teorią zmysłowości), lecz *krytyką estetycznej władzy sądenia*; to pierwsze wyrażenie ma bowiem znaczenie zbyt szerokie, gdyż mogłoby oznaczać również zmysłowość *naoczności*, która należy do poznania teoretycznego i daje materiał sądom logicznym (obiektywnym). Dlatego już wcześniej wyrażenie „estetyka” uznaliśmy za orzecznik określający wyłącznie to, co w sądach poznawczych należy do naoczności. Natomiast nazywanie estetyczną władzy sądenia, z uwagi na to, że nie odnosi ona przedstawienia przedmiotu do pojęć, a zatem nie odnosi sądu do poznania (gdyż nie jest bynajmniej determinująca, lecz tylko refleksyjna), pozwala uniknąć wszelkich nieporozumień; albowiem dla logicznej władzy sądenia dane naoczne, mimo iż są zmysłowe (estetyczne), aby służyć poznaniu przedmiotu, muszą być wprzód podniesione do pojęć, co nie zachodzi przy estetycznej władzy sądenia.

XII. PODZIAŁ KRYTYKI WŁADZY SĄDZENIA

Podział zakresu poznai określonego rodzaju, mający na celu przedstawienie go jako systemu, posiada nie docenianą należycie donosłość, ale i równie często zapoznaną trudność. Jeśli uzna się, że części takiej możliwej całości są już w pełni dane, to podział dokonuje się *mechanicznie*, wskutek prostego porównywania i całość staje się *zbiorowiskiem* (mniej więcej tak jak powstają miasta, jeśli dzieli się jakieś terytorium pomiędzy zgłaszających się osadników wedle zamysłu każdego z nich, bez udziału stróżów porządku (*Polizei*)). Jeśli natomiast można i trzeba założyć podług pewnej zasady ideę całości przed określeniem części, to podział taki musi się dokonywać *naukowo* i tylko w ten sposób całość staje się systemem. Ten ostatni wymóg ma zawsze miejsce tam, gdzie mowa jest o zakresie pozna-

57

nia *a priori* (które wraz ze swymi zasadami opiera się na szczególnej prawodawczej władzy podmiotu), wtedy bowiem dzięki osobliwej własności tej władzy jest *a priori* określony zakres używania tych praw, stąd zaś także liczba i stosunek części do całości poznania. Nie można zaś dokonać żadnego uzasadnionego podziału nie *dokonując* zarazem całości samej i nie przedstawiając jej wprzód zupełnie we wszystkich jej częściach, jakkolwiek tylko podług prawidła *krytyki*¹⁵, przy czym późniejsze doprowadzenie jej [sc. całości] do systematycznej formy doktryny (o ile w ogóle z uwagi na naturę tej władzy poznawczej może takowa istnieć) nie wymaga niczego oprócz *dokładności* odnośnie tego, co szczegółowe oraz elegancji i *precyzji* w łączeniu z nim.

Otóż, aby podzielić krytykę władzy sądenia (która to władza jest właśnie tego typu, że choć opiera się na zasadach *a priori*, to jednak nigdy nie może dostarczyć materiału do doktryny), trzeba u podstawy założyć następujące odróżnienie: iż własne zasady *a priori* ma nie determinująca, lecz jedynie refleksyjna władza sądenia, że pierwsza postępuje tylko *schematycznie*, według praw innej władzy (intelektu), a jedynie druga *technicznie* (według własnych praw) oraz że u podstawy tego ostatniego postępowania leży zasada techniki przyrody, a zatem pojęcie celowości, którą musi się w niej zakładać *a priori*. Wprawdzie zgodnie z zasadą refleksyjnej władzy sądenia jest ona zakładana tylko jako subiektywna, tj. zakładana przez nią w sposób konieczny w odniesieniu do samej tej władzy, ale jednak pociąga też za sobą pojęcie *możliwej* celowości obiektywnej, tj. prawidłowości rzeczy w przyrodzie jako celów przyrodniczych.

58 Celowość, o której wydaje się sąd jedynie subiektywnie, która przeto nie opiera się na żadnym pojęciu, a co więcej, ponieważ wydaje się o niej sąd jedynie subiektywnie, opierać się nie może, odnosi się do uczucia zadowolenia i niezadowolenia, a sąd o niej jest *estetyczny* (jest to zarazem jedyny możliwy sposób sądenia estetycznego). A ponieważ wtedy, gdy uczucie to towarzyszy tylko zmysłowemu przedstawieniu przedmiotu, tj. jego wrażeniu, sąd estetyczny jest empiryczny i wymaga wprawdzie oddzielnej zdolności doznawania, ale nie wymaga żadnej odrębnej władzy sądenia, a gdyby ujmowało się ją z kolei jako determinującą, u jej podstawy musiałoby leżeć pojęcie celu, a więc o celowości, jako obiektywnej, musiałoby się wydawać sąd nie estetycznie, lecz logicznie, to za odrębną estetyczną władzę sądenia z konieczności nie można uznać żadnej innej, jak tylko *refleksyjną władzę sądenia*, a uczucia zadowolenia (które jest tożsame z przedstawieniem *subiektywnej celowości*) nie można przypisywać wrażeniu w empirycznym przedstawieniu przedmiotu, ani też jego pojęciu. A zatem musi się je uznać za należące tylko do

¹⁵ Przytaczam to zdanie w oryginale ze względu na szczególną, jak sądzę, dobitność sformułowania, dobitność estetyczną i merytoryczną zarazem: „Mann kann aber keine geprüfete Einteilung machen, ohne zugleich das Ganze selbst zu machen, und in allen seinen Teilen, ob zwar nur nach der Regel der Kritik, vorher vollständig darzustellen...”

refleksji i jej formy (swoistej czynności władzy sądenia)¹⁶, poprzez którą zmierza ona od empirycznych danych naocznych do pojęć w ogóle, i za połączone z nią podług zasady *a priori*. Tak więc jedna część krytyki tej władzy zajmie się *estetyką* refleksyjnej władzy sądenia, podczas gdy *logika* tejże władzy, pod nazwą *teleologii*, stanowi część drugą. W obu zaś samą przyrodę rozważać się będzie jako techniczną, tj. jako celową w swych wytworach, w pierwszym przypadku subiektywnie, ze względu na sam podmiotowy sposób przedstawiania, w drugim zaś jako celową obiektywnie w odniesieniu do możliwości samego przedmiotu. Zobaczymy następnie, że celowość formy w zjawisku jest *pięknem*, a zdolność wydawania o niej sądów – *smakiem*. Stąd więc, jak się zdaje, wynikałoby, iż podział krytyki władzy sądenia na estetyczną i teleologiczną mógłby zawierać jedynie *teorię smaku* oraz *fizyczną teorię celów* (wydawania sądów o rzeczach w świecie jako o celach przyrodniczych).

Atoli wszelką *celowość*, czy to subiektywną, czy obiektywną, można podzielić na *wewnętrzną* i *relatywną*, przy czym pierwsza z nich opiera się na samym przedstawieniu przedmiotu, a druga jedynie na przypadkowym *użyciu* tego przedstawiania. Zgodnie z tym, forma przedmiotu może być, *po pierwsze*, postrzegana jako celowa dla refleksyjnej władzy sądenia, już jako taka, tj. w nagiej naoczności bez pojęcia, i subiektywną celowość przypisuje się wówczas rzeczy i samej przyrodzie, *po drugie* zaś, przedmiot w postrzeżeniu może nie mieć w sobie najmniejszego śladu czegoś celowego dla refleksji do określenia jego formy, jednakże jego przedstawienie, zastosowane do celowości leżącej *a priori* w podmiocie, celem wywołania jej uczucia (jak gdyby nadzmysłowej determinacji władz umysłu podmiotu), może dawać podstawę sądowi estetycznemu, który także odnosi się do pewnej (tylko subiektywnej) zasady *a priori*, ale nie, tak jak pierwszy, do *celowości przyrody* ze względu na podmiot, lecz tylko, za pośrednictwem jedynie refleksyjnej władzy sądenia, do jakiegoś możliwego celowego *użycia* pewnych zmysłowych danych naocznych, ze względu na ich formę. O ile więc pierwszy sąd przypisuje przedmiotom w przyrodzie *piękno*, a drugi – *wzniosłość*, i to oba tylko poprzez sądy estetyczne (refleksyjne), bez pojęcia przedmiotu, jedynie przez wzgląd na celowość subiektywną, to dla tego drugiego nie trzeba by jednak zakładać żadnej szczególnej techniki przyrody, gdyż chodzi tu tylko o przypadkowe użycie przedstawiania, nie dla potrzeb poznania przedmiotu, lecz innego uczucia, mianowicie uczucia wewnętrznej celowości w uposażeniu sił umysłu. Wszelako sądu o tym, co wzniosłe w przyrodzie, nie można wykluczyć z podziału estetyki refleksyjnej władzy sądenia, gdyż i on wyraża subiektywną celowość, która nie opiera się na pojęciu przedmiotu.

¹⁶ „(die eigentümliche Handlung der Urteils kraft)”, przez co można rozumieć albo, że uczucie jest tą swoistą czynnością władzy sądenia, albo, że jest nią refleksja.

60 Podobnie przedstawia się rzecz z obiektywną celowością przyrody, tj. możliwością rzeczy jako celów przyrodniczych, o których sąd wydaje się tylko w oparciu o ich pojęcia, tj. nie estetycznie (w odniesieniu do uczucia zadowolenia i niezadowolenia), lecz logicznie, i który to sąd nazywa się teleologicznym. Obiektywną celowość zakłada się albo u podstawy wewnętrznej możliwości przedmiotu, albo u podstawy relatywnej możliwości jego zewnętrznych następstw. W pierwszym przypadku sąd teleologiczny rozpatruje *doskonałość* jakiejś rzeczy ze względu na cel, który leży w niej samej (albowiem to, co w niej różnorodne, pozostaje wzajemnie wobec siebie w stosunku celu i środka), w drugim zaś teleologiczny sąd o przedmiocie przyrodniczym dotyczy tylko jego *użyteczności*, to jest zgodności z celem, który leży w innych rzeczach.

Zgodnie z tym, krytyka estetycznej władzy sądenia zawiera, po pierwsze, krytykę *smaku* (władzy wydawania sądów o pięknie), po drugie – krytykę *uczucia duchowego* (*Geistesgefühl*), tak bowiem tymczasem nazywam władzę przedstawiania sobie przy przedmiotach wzniosłości. Ponieważ teleologiczna władza sądenia odnosi swe przedstawienie celowości do przedmiotu nie za pośrednictwem uczuć, lecz poprzez pojęcia, to nie są tu potrzebne żadne odrębne nazwy do odróżnienia zawartych w niej władz – celowości wewnętrznej i relatywnej (w obu zaś przypadkach obiektywnej), albowiem w ogóle odnosi ona swą refleksję do rozumu (nie do uczucia).

61 Trzeba jeszcze zaznaczyć, że to technika w przyrodzie, a nie technika przyczynowości władz przedstawiających człowieka, nazywana *sztuką* (we właściwym tego słowa znaczeniu), jest tą, z uwagi na którą bada się tutaj celowość jako regulatywne pojęcie władzy sądenia i że nie będziemy poszukiwali zasady piękna sztuki czy też jej doskonałości, jakkolwiek rozważając przyrodę jako techniczną (czy plastyczną) pozwalamy sobie, przez analogię, wedle której jej przyczynowość musi się zestawiać z przyczynowością sztuki, nazywać ją w jej postępowaniu techniczną, tj. jakby podobną sztuce. Chodzi tu bowiem o zasadę jedynie refleksyjnej, nie determinującej władzy sądenia (a taka leży u podstawy wszystkich ludzkich dzieł sztuki), w której celowość winna być rozważana jako *nieumysłna* i która przeto przysługiwać może tylko przyrodzie. Wydawanie sądu o pięknie sztuki rozważy się później jako prostą konsekwencję tych samych zasad, które leżą u podstawy sądu o pięknie przyrody.

Krytyka refleksyjnej władzy sądenia odniesionej do przyrody będzie się zatem składała z dwóch części: z krytyki *estetycznej* oraz *teleologicznej władzy wydawania sądów* o rzeczach w przyrodzie.

Pierwsza część zawierała będzie dwie księgi, przy czym pierwsza będzie krytyką smaku, czyli wydawania sądów o *pięknie*, druga – krytyką uczucia duchowego (w prostej refleksji nad przedmiotem), czyli wydawania sądów o *wzniosłości*.

Część druga również zawiera¹⁷ dwie księgi. Pierwsza z nich ujmie zasady wydawania sądów o rzeczach jako celach w przyrodzie ze względu na ich *możliwość wewnętrzną*, druga zaś – zasady sądu o ich *celowości relatywnej*.

Każda z tych ksiąg zawierała będzie w dwóch rozdziałach *analitykę* i *dialektykę* władzy wydawania sądów.

Analityka w tyłuż głównych częściach postara się dokonać najpierw *ekspozycji*, a potem *dedukcji* pojęcia celowości przyrody.

¹⁷ Takie miejsca jak to, gdzie o części estetycznej *Krytyki* mowa w czasie przyszłym, a o teleologicznej – w formie dokonanej, pozwalają przypuszczać, że Kant podczas pisania tego wprowadzenia był znacznie bardziej zaawansowany w części teleologicznej niż w estetycznej.