

Rudolf Otto o filozofii religii Kanta i Friesa

**JOANNA GIEL
DOMINIKA JACYK**

***Rudolf Otto o filozofii religii
Kanta i Friesa***

Wrocław 2023

recenzent
dr hab. Stanisław Kijaczko

korekta
Monika Bakalarz

wydawca
Uniwersytet Wrocławski
Instytut Filozofii

skład
Artur Pacewicz

© Copyright by Uniwersytet Wrocławski, Instytut Filozofii 2023

Publikacja sfinansowana przez Instytut Filozofii oraz Wydział
Nauk Społecznych Uniwersytetu Wrocławskiego

ISBN 978–83–956207–3–7

adres redakcji
Uniwersytet Wrocławski
Instytut Filozofii
ul. Koszarowa 3
51–149 Wrocław

SPIS TREŚCI

Część I

Komentarz.

W poszukiwaniu religijnego *a priori*.

Wprowadzenie do lektury

1. Słowo wstępne	7
2. Rudolf Otto i tradycja kantowska w filozofii	9
3. Jakob Friedrich Fries	13
4. Rudolf Otto i Jakob Friedrich Fries	16
5. Przekroczyć Kanta, przekroczyć rozum	20
6. Friesa nauka o przeczuciu: wprowadzenie	28
7. Nauka o przeczuciu – zrekonstruowany Fries	34
8. Poszukiwanie religijnego <i>a priori</i>	41
9. O samym tekście Otto słów kilka	45
10. Uwagi od tłumaczek	49

Część II

Rudolf Otto

Kanta i Friesa filozofia religii

A. Teoria idei

I. Wprowadzenie	51
II. Podstawy i historyczno-ideowe związki filozofii religii Friesa	67
III. Poznanie natury	82

IV. Przejście do poznania idealnego	95
V. Podstawa poznania idealnego	106
VI. Idee spekulatywne	120
VII. Praktyczne ożywienie idei	130

B. Zarys filozofii praktycznej

I. Nauka o celowości człowieka (subiektywna teleologia)	143
II. Nauka o celu świata (teleologia obiektywna)	162
III. Nauka o przeczuciu	170
IV. Zakończenie	184
Słownik pojęć	189
Bibliografia	191

Część I

W poszukiwaniu religijnego *a priori*. Wprowadzenie do lektury

1. SŁOWO WSTĘPNE

W roku 1917, na zakończenie swej dwuletniej profesury teologii systematycznej na Śląskim Uniwersytecie Fryderyka-Wilhelma w ówczesnym Breslau, Rudolf Otto publikuje w Wydawnictwie Trewendt und Ganier książkę *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*¹. Dzieło wydane w mało znaczącym wtedy wydawnictwie, dość szybko stało się fundamentalnym nie tylko dla fenomenologii religii, ale dla filozofii religii w ogóle. Edmund Husserl w liście skierowanym do Rudolfa Otto z dnia 5 marca 1919 r., nie tylko zaznacza, iż opublikowana praca jest pierwszą z fenomenologii religii, ale dodaje, chyba jednak z pewnym przekąsem, że „metafizyk (teolog) w panu Otto uniósł na swoich skrzydłach fenomenologa Otto”². Droga ku tej pracy prowadziła poniekąd dwiema ścieżkami. Z jednej strony jest to, opublikowany w 1904 roku w Tübingen, jego autorski wkład w gorącą wtedy dyskusję o stosunku pomiędzy teologią a na-

¹ Zob. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Warszawa 1999.

² E. Husserl w liście do Otto, 5.03.1919, w: *Rudolf Otto Nachlaß*, Universitätsbibliothek Marburg, H. 797: 794. Cyt. za: P. C. Almond, *Rudolf Otto and the Kantian Tradition*, „Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie”, vol. 25 (1–3), 1983, s. 52–53.

ukami przyrodniczymi, bowiem naturalizm, przyjmujący wtedy postać światopoglądu, konkurował z religią³, z drugiej strony ponowne wydanie przez Otto w 1899 roku, z obszerną przedmową i posłowiem, głównego dzieła Friedricha Schleiermachera pt. *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*⁴ oraz w roku 1909 opublikowanie autorskiej pracy *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*⁵.

Zainteresowanie Rudolfa Otto religią i filozofią religii wynikało ze zmiany środowiska akademickiego. W 1888 roku, na konserwatywnym Wydziale Teologii Uniwersytetu w Erlangen, rozpoczyna studia teologiczne, by zostać pastorem, a następnie dość szybko przenosi się do liberalnej Getyngi, gdzie studiuje m.in. u Theodora Häringa, któremu zadedykuje potem *Das Heilige*, oraz u Alberta Ritschla, który zainteresuje go psychologicznymi analizami świadomości⁶. Tutaj uzyskuje w roku 1898 licencjat z teologii na podstawie rozprawy *Geist und Wort nach Luther. Eine histo-*

³ Zob. R. Otto, *Naturalistische und religiöse Weltansicht*, Tübingen 1904; zob. J. Schneider, *Rudolf Otto: religia jako spotkanie ze Świętością*, [w:] *Filozofia religii. Od Schleiermachera do Eco*, opr. V. Drehsen, W. Gräb, B. Weyel, przeł. L. Łysień, Kraków 2008, s. 75–76.

⁴ Zob. F. D. E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Zum Hundertjahr-Gedächtnis ihres ersten Erscheinens in ihren ursprünglichen Gestalt neu herausgegeben und mit Übersichten und Vor- und Nachwort versehen von Rudolf Otto*, Göttingen 1899. [F. D. E. Schleiermacher, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, przeł. J. Prokopiuk, Kraków 1995].

⁵ Zob. R. Otto, *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. Zur Einleitung in die Glaubenslehre für Studenten der Theologie*, Tübingen 1909. Praca ta w latach trzydziestych XX wieku została przetłumaczona na język angielski: Zob. R. Otto, *Philosophy of Religion based on Kant and Fries*, translated by E. B. Dicker, Londyn 1931.

⁶ Zob. H. Machoń, *Doświadczenie religijne. Elementy analizy interdyscyplinarnej*, Warszawa 2021, s. 68.

risch-dogmatische Untersuchung, co pokazuje, że myśl teologiczna Ojca Reformacji też stanie się dla niego jednym z filozoficznych źródeł. Od tego momentu pracuje jako docent prywatny. Na Uniwersytecie w Getyndze studiuje filozofię, choć doktorat z niej uzyska w 1905 roku na Uniwersytecie w Tybindze, a po habilitacji i wygłoszeniu wykładu na temat pojęcia religii u Immanuela Kanta otrzymuje prawo wykładania (*venia legendi*) na uniwersytecie historii teologii systematycznej oraz historii i filozofii religii jako profesor nadzwyczajny. Na Uniwersytecie w Getyndze Otto zapoznaje się również z myślą jednego z pierwszych interpretatorów filozofii Kanta – Jakoba Friedricha Friesa⁷. Warto dodać, że w tym samym czasie w Getyndze studiuje i doktoryzuje się inny wielki znawca filozofii Friesa, twórca filozoficznej szkoły neofriesowskiej – Leonard Nelson, który pod kierunkiem Juliusa Baumanna napisał doktorat *Jakob Friedrich Fries und seine Kritiker* (1904). To właśnie po dyskusji z Leonardem Nelsonem, Rudolf Otto publikuje dzieło *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie*, które stanie się najważniejszym etapem nie tylko na drodze do opublikowania *Das Heilige*, ale przede wszystkim – milowym kamieniem w jego poszukiwaniach religijnego *a priori*⁸.

2. RUDOLF OTTO I TRADYCJA KANTOWSKA W FILOZOFII

Jest czymś oczywistym, że kantyzm, który spotykamy w dziele Rudolfa Otto, to specyficzne dialektyczne przechodzenie w siebie filozofii Kanta i jej pierwszej interpretacji, czy może pierwszego odczytania dokonanego przez Jakoba Friedricha Friesa. Philip C. Almond zadaje wprost pyta-

⁷ Tamże, s. 69.

⁸ Wprost o tym pisze m.in. P. Pachciarek; zob. P. Pachciarek, *Sacrum jako przedmiot świadomości religijnej (kontekst metafizyczny)*, Piastów 2014, s. 118.

nie, czy droga od *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie* do *Das Heilige* jest kontynuacją, czy jednak dyskontynuacją⁹, jak zauważy bowiem, jest to: „wersja kantyizmu pierwotnie wykładana przez Jakoba Friesa (1773–1843) [, która] przenika dzieło, z którego Otto jest najbardziej znany, *Das Heilige*”¹⁰. Były profesor Rudolfa Otto podczas studiów w Getyndze – Theodor Häring, napisał w 1918 roku w liście do niego, w tonie bardzo podobnym do cytowanego wcześniej Husserla: „Interpretacja »a priori« jako »predyspozycji« w sensie friesowskim wydaje mi się niezależna od wartości twojego dociekania w sprawie numinous”¹¹, chociaż mówi dalej, że uważa interpretację religijnego *a priori* u Otto za jaśniejszą niż interpretację Ernsta Troeltscha. Również Paul Tillich, uznawany za jednego z „uczniów” Rudolfa Otto, chwalać jego koncepcję o nieracjonalnym rdzeniu religii, stwierdza jednak, że w drugiej połowie książki „pozostaje szereg nierozwiązanych problemów, które wymagają dalszej pracy”¹². Wynika z tego, że z jednej strony Otto podąża drogą zapoczątkowaną przez filozofię religii (będącą interpretacją Kanta), a z drugiej – podąża już własną drogą filozoficznej analizy, choć, jak zaznacza Tillich, wiele jest jeszcze do zrobienia.

To, co pojawia się w książce *Das Heilige*, rozwija w sposób twórczy wiele elementów, które występują w pracach Rudolfa Otto z okresu wcześniejszego. Są to: wspomniany już krytyczny artykuł o naturalizmie¹³, gdzie dostrzega on

⁹ Zob. tytuł podrozdziału tekstu P. C. Almond, *Rudolf Otto and the Kantian Tradition*, dz. cyt., s. 52.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Th. Häring do Rudolfa Otto. List cytowany przez P. C. Almonda, *Rudolf Otto and the Kantian Tradition*, dz. cyt., s. 53, za: H. W. Schütte, *Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos*, Berlin 1969, s. 129.

¹² P. Tillich, *Die Kategorie des „Heiligen“ bei Rudolf Otto*, „Theologische Blätter”, vol. 2, 1923, s. 11 (P.C. Almond, s. 53).

¹³ Zob. R. Otto, *Naturalistische und religiöse Weltansicht*, dz. cyt.

autonomię religii (podobnie jak wcześniej Schleiermacher), kluczowa dla jego filozofii religii rozprawa: *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie*, recenzja z 1910 r. na temat pracy Wilhelma Wundta *Völkerpsychologie*¹⁴ oraz – krótko przed publikacją *Das Heilige* – artykuł porównujący religie: *Parallelen und Wertunterschiede im Christentum und Buddatium*. W tej ostatniej pracy Otto pisze: „Rzeczy, które przebiegają podobnie w swym historycznym rozwoju, muszą być zorganizowane według praw im właściwych, równoległych, muszą mniej lub bardziej powstawać w pragnieniach ludzkiego ducha rozumnego, które są ze sobą powiązane i należą do jednej kategorii”.¹⁵ Tutaj jakże mocno pojawia się idea religijnego *a priori*, które po poruszeniu, jakie daje zmysłowe doświadczenie, organizuje to, co doświadczenie daje, a co pozwala porównywać ze sobą różne religie. Podobnie pisać będzie w *Parallelism in the Development of Religion East and West*¹⁶ i w *Parallelen der Religionsentwicklung*¹⁷.

Jednak najważniejszym momentem w poszukiwaniu religijnego *a priori* jest ponowne wydanie z okazji stulecia pierwszej edycji – *Mów o religii* Friedricha Schleiermache-ra. Z jednej strony bardzo mocno musi do Rudolfa Otto przemawiać nie tylko Schleiermacherowskie dostrzeżenie autonomii religii zarówno względem metafizyki, jak i etyki

¹⁴ Zob. R. Otto, *Mythus und Religion in Wundt's Völkerpsychologie*, „Theologische Rundschau”, vol. 13, 1910, s. 251–275, 293–305. Cyt. za: P. C. Almond, *Rudolf Otto and the Kantian Tradition*, dz. cyt., s. 54.

¹⁵ R. Otto, *Parallelen und Wertunterschiede im Christentum und Buddatium*, Rudolf Otto Archiv, Religionskundliche Sammlung, Marburg, s. 351, zob. P. C. Almond, dz. cyt., s. 54, przypis 15.

¹⁶ Zob. R. Otto, *Parallelism in the Development of Religion East and West*, „Transactions of the Asiatic Society of Japan”, vol. 40, 1912, s. 158. Zob. P. C. Almond, *Rudolf Otto and the Kantian Tradition*, dz. cyt., s. 54.

¹⁷ Zob. R. Otto, *Parallelen der Religionsentwicklung*, „Frankfurter Zeitung”, 31.03 i 1.04.1913, s. 4. Zob. P. C. Almond, *Rudolf Otto and the Kantian Tradition*, dz. cyt. s. 55, przypis 17.

czy moralności, ale i mocne stwierdzenie, że „jej [religii] istotą nie jest ani myślenie, ani działanie, lecz ogład i uczucie”¹⁸, a z drugiej strony, że „zdolność do intuicji i uczucia jest dla niego *a priori* religijna”¹⁹. Patrząc na to wydanie *Mów o religii*, szczególnie na przedmowę i posłowie, warto zadać pytanie: czy Rudolf Otto jest tu jedynie wydawcą, czy jednak staje się – pierwszym – interpretatorem filozofii religii Schleiermachera? Bowiem z zasady czytając to dzieło, czytamy również przedmowę do niego, gdzie Otto nie musi być jedynie sprawozdawcą. Podobnie trzeba patrzeć, o czym jeszcze będzie mowa, na jego tekst *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie*.

Jak zaznacza P.C. Almond, odwołując się do pracy Friedricha Delekat *Rudolf Otto und das Methodenproblem in der heutigen systematischen Theologie*, w czasie pobytu w Getyndze – prawdopodobnie już pod jego koniec – Otto w swych wykładach posługiwał się już materiałem, który później zostanie włączony w bardziej rozwiniętej i udoskonalonej formie do *Das Heilige*²⁰. Wszystko to jednoznacznie potwierdza zdanie sformułowane na wstępie, iż droga do głównego dzieła Rudolfa Otto prowadziła kilkoma ścieżkami, od pomniejszych artykułów, poprzez wydanie *Mów o religii* Schleiermachera oraz opublikowanie rozprawy *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie*, aż do własnych przemyśleń, jakie zrodziła lektura dzieła filozoficznego Jakoba Friedricha Friesa.

¹⁸ F. D. E. Schleiermacher, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, przeł. J. Prokopiuk, Kraków 1995, s. 73.

¹⁹ R. Otto, *Rückwort*, to F.D.E. Schleiermacher, *Über Religion*, Göttingen 1899, s. XXXIX, cyt. za: P.C. Almond, dz. cyt., s. 54.

²⁰ Zob. P. C. Almond, *Rudolf Otto and the Kantian Tradition*, dz. cyt., s. 55. Almond odwołuje się do pracy: F. Delekat, *Rudolf Otto und das Methodenproblem in der heutigen systematischen Theologie*, „Die Christliche Welt”, vol. 44, 1930, s. 4.

3. JAKOB FRIEDRICH FRIES

Znamienny jest początek pracy *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie*, kiedy Otto pisze, że postać oraz myśl Friesa jest dla niemieckiego idealizmu znacząca, ale większość dość szybko przechodzi obok niego, zdążając ku innym, ich zdaniem, bardziej znaczącym filozofom²¹. Filozofia jenajskiego myśliciela jest znana *de facto* jedynie specjalistom z kręgu języka i filozofii niemieckiej. Nawet w kręgach filozofii religii jest on w zasadzie tylko marginalnie wspominany, właśnie przy okazji omawiania filozofii religii Rudolfa Otto²², choć już z tych wzmianek dowiadujemy się o wielkości jego myśli i interpretacji filozofii Immanuela Kanta. Dlatego warto krótko przedstawić postać tego filozofa i zarys jego filozoficznej drogi²³.

David Leary wprost pisze, że Fries swą reakcją na idealizm Kanta stał się fundatorem psychologii jako samodzielnej nauki²⁴. I choć nie wszyscy są dziś takiego zdania, to ta uwaga pokazuje wielką rolę, jaką odegrał filozof z Jeny w interpretacji dzieła Kanta.

Pierwsze kontakty z filozofią w przypadku Friesa to nauka w Morawskiej Akademii w Niesky niedaleko Görlitz, prowadzonej przez Wspólnotę Braci Morawskich, mających swą duchową siedzibę w Herrnhut, miejscu, w którym nie tylko działali Bracia Morawscy, ale gdzie narodziła się pietystyczna teologia serca Nicolausa von Zinzendorfa (1700-

²¹ R. Otto, *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie*, dz. cyt., s. 1 (s. 51 w niniejszym tomie).

²² Zob. J. Schneider, *Rudolf Otto: religia jako spotkanie ze Świętością*, dz. cyt., s. 79–81.

²³ Informacje dotyczące drogi akademickiej, jak i filozofii Friesa czerpiemy z artykułu *The Psychology of Jakob Friedrich Fries (1773–1843): Its Context, Nature, and Historical Significance*, napisanego przez D. E. Leary i opublikowanego w: „Storia e critica della Psicologia”, vol. III, no. 2, 1982, s. 217–248.

²⁴ Tamże, s. 217.

-1760)²⁵. W tej szkole, podobnie zresztą, jak było to w przypadku Schleiermachera (uczył się w Niesky w latach 1783-1785, a później w Barby nad Elbą w latach 1785-1787), najpierw w latach 1778-1789 Fries odbywa naukę na poziomie podstawowym i średnim, a potem w latach 1792-1795²⁶ decyduje się na studia wyższe, podczas których uczy się filozofii Immanuela Kanta wykładanej według interpretacji Karla Leonharda Reinholda. Według Reinholda głównym zadaniem filozofii miało być opisanie świadomości, jej fenomenologia, bowiem – jak zaznacza Reinhold – to, co jest *a priori* w świadomości nie może być potwierdzone, a jedynie odkryte i opisane²⁷. Interpretacja Reinholda nie zadowalała Friesa, dlatego zdecydował się na samodzielną lekturę przede wszystkim *Krytyki czystego rozumu*, by odkryć to, co Kant naprawdę napisał, a nie to, co odkrywali w nim interpretatorzy. To zainteresowanie filozofią Kanta wzmacnia się, kiedy Fries przenosi się do Lipska (w 1795 r.), by studiować filozofię. Tu pozostaje pod filozoficznym wpływem Ernsta Platnera, autora dzieła *Neue Anthropologie für Ärzte und Weltweise. Mit besonderer Rücksicht auf Physiologie*,

²⁵ Zob. B. Ferdek, *Poznanie Boga w mistyce serca biskupa Nikolausa von Zinzendorfa*, w: *Między transcendencją a immanencją – mistyka śląska*, red. B. Ferdek, L. Miodoński, Diafora, t. 2, Wrocław 2015, s. 61-82. Zinzendorf otrzymuje w 1737 roku od Braci Czeskich, z rąk Daniela Ernesta Jabłońskiego, sakrę biskupią dla działających w Herrnhut Braci Morawskich.

²⁶ Warto sobie zadać pytanie, czy nie mogło dojść do spotkania Schleiermachera z Friesem w Niesky, kiedy to obaj w latach 1783-1785 przebywali w tym samym miejscu, biorąc pod uwagę niewielką różnicę wieku, bowiem Fries był tylko 5 lat młodszy od Schleiermachera? Dodać warto, że Fries urodził się w Barby, miejscu, gdzie potem uczył się Schleiermacher. Rok 1795, w którym Fries kończy swą edukację w Niesky, to rok wydania знаmiennej pracy Kanta *Religia w obrębie samego rozumu*.

²⁷ Zob. D.E. Leary, *The Psychology of Jakob Friedrich Fries...*, dz. cyt., s. 218. Odwołanie do K.L. Reinhold, *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, Jena 1791.

Pathologie, Moralphilosophie und Ästhetik (Lipsk 1772), zainteresowanego bardziej medycyną i psychologią, kładącego nacisk na rolę empiryzmu w samopoznaniu. W Lipsku Jacob Friedrich Fries spotyka się z filozofią Friedricha Heinricha Jacobiego, głównie z jego dziełem: *Über den transscendentalen Idealismus. Appendix to „David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus”* (Jena 1787), gdzie odkrywa, że wiedza jest zbudowana na fundamencie uczucia, czy bezpośrednim poznaniu. Dostrzega także, że noumenalne istnienie rzeczy, które się nam ujawnia, może być potwierdzone jedynie przez wiarę, co jest w pewnym sensie wypadkową jego pietystycznego wychowania i odczytywania w tym pryzmacie myśli Jacobiego.

O ile te pierwsze filozoficzne wpływy można określić jako pozytywne, o tyle spotkanie z filozofią Johanna Gottlieba Fichtego, głównie poprzez *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (Weimar 1794), było dla Friesa decydującym momentem, w którym odrzuca Fichteańską ideę idealistycznej filozofii, a wszystkim postkantystom zarzuca daleko posunięty idealizm. Zdecydowanie ujawnia się to wtedy, kiedy Fries przybywa na studia do Jeny, a potem kiedy publikuje polemiczne dzieło *Reinhold, Fichte und Schelling* (1803), a następnie dwa ze swych najważniejszych wczesnych dzieł filozoficznych: *System der Philosophie als evidente Wissenschaft* (1804) i *Wissen, Glaube und Ahndung* (1805). W tym czasie Fries buduje teoretyczną i konstrukcyjną bazę dla swojej przyszłej pracy naukowej. W roku 1805 przenosi się do Heidelbergu i tutaj dwa lata później publikuje swoje podstawowe dzieło filozoficzne *Neue Kritik der Vernunft* (Heidelberg 1807), które w drugim wydaniu przybierze jakże znaczący tytuł: *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft* (opublikowane między 1828 a 1831 rokiem²⁸). Czas

²⁸ Zob. tamże, s. 220.

spędzony w Heidelbergu owocuje wieloma publikacjami, m.in.: z logiki, krytyką Schellinga (1812) czy artykułami z dziedziny nauk przyrodniczych (1813). Powołany na stanowisko wykładowcy Fries przenosi się do Jeny w 1816 r. Pomimo znaczącej pozycji w filozofii, ponosi konsekwencje swych poglądów politycznych i społecznych, publikowanych także w prasie, co nie pozwala mu na objęcie stanowisk: profesora filozofii w Wiedniu i Berlinie (tutaj profesorem filozofii zostaje Hegel), a na swej macierzystej uczelni w Jenie może jedynie objąć stanowisko profesora matematyki i fizyki (1824). Fries nadal jest bardzo aktywny w obszarze filozofii, wiele publikuje i dokonuje rewizji swego najważniejszego dzieła: *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft* oraz wydaje jego drugie, dziś kanoniczne wydanie; w roku 1824 ukazują się *System der Metaphysik*. Umiera w roku 1843 w Jenie. Nadal aktualne jest pytanie, które zadaje David Leary, jak potoczyłyby się dzieje filozofii, gdyby na stanowisku profesora Uniwersytetu w Berlinie był Jakob Friedrich Fries, a nie Georg Wilhelm Hegel²⁹. Jedno jest pewne: Fries byłby bardziej znanym i znaczącym filozofem.

4. RUDOLF OTTO I JAKOB FRIEDRICH FRIES

Rozpoczynając III rozdział („Poznanie natury”) swego tekstu *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie*, Rudolf Otto zaznacza, że chciałby mówić o Friesie i jego filozofii możliwie zrozumiale i niejako przetłumaczyć jego terminologię, jak sam podkreśla, dość nietypową, na język bardziej obiegowy, choć oczywiście nie mniej filozoficzny. Zmaga się jednak z tym zadaniem, ponieważ trudno oddać w szczegółach wszystkie wysublimowane i trudne analizy Friesa. Chciałby utorować drogę do jego myślenia, ale nie podążać metodycznie drogą jego głównego dzieła. Ważny dla Ru-

²⁹ Zob. tamże, s. 222–223.

dolfa Otto, podobnie jak i dla Friesa, jest „świat wiary”, a wszystko inne to tylko droga do niego³⁰. Tutaj trzeba zadać ważne pytanie: czy prezentacja poglądów i rozwiązań filozoficznych Jakoba Friedricha Friesa jest w wykonaniu Rudolfa Otto całkowicie bezstronna, obiektywna, czy jednak mamy tutaj do czynienia z pewnym odczytaniem, będącym niejako wprowadzeniem do jego własnego sposobu myślenia? W tym miejscu możemy to pytanie jedynie postawić, gdyż dotychczasowe prezentacje nie pozwalają na odpowiedź.

Otto podkreśla, że Fries jest uczniem Kanta, jednak nie jest ani tym, który go powtarza, jak wielu zafascynowanych dziełem filozofa z Królewca, ani nie jest tym, który kopiuje rozwiązania Kanta. Jest tym, który próbuje z Kantem rozmawiać, dialogować, który chce zwieńczyć i rozbudować Kantowską metodę krytyczną i krytykę rozumu. Dlatego głównym dziełem Friesa w tym zakresie jest *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*, już w samym tytule nawiązujące i do Kanta, i do jego pierwszego dzieła z okresu krytycznego. Swoje zadanie Fries widzi w odkryciu swoistego, nieszczęśliwego i podstawowego błędu Kanta: paralogizmu dotyczącego aprioryczności ludzkiego poznania wobec idealności przedmiotu ujmowanego w tym poznaniu³¹. A czyni to dlatego, że ten błąd doprowadził – jego zdaniem – filozofię religii (filozoficzne badania nad religią) w ślepy zaulek, z którego nie potrafi ona w tym momencie się wydostać.

Idąc dalej w charakterystyce Friesa i jego myśli, Rudolf Otto podkreśla związki z innymi myślicielami jego epoki. Widzi wyraźne powiązanie z myślą Friedricha Heinricha

³⁰ Zob. R. Otto, *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie*, dz. cyt., s. 28 (w tłumaczeniu niniejszym początek rozdziału III).

³¹ Zob. tamże, s. 5 (s. 55–56 w niniejszym tomie).

Jacobiego. To właśnie Jacobi walczy przeciwko „przesądowi racjonalizmu”, przeciwko wszechmocy i wyłącznemu panowaniu dowodu oraz dostrzega słabości krytyki Kanta odnośnie do rzeczy samej w sobie³². Te analizy spowodują to, co nazwać można wyjściem Friesa poza Kanta i poza rozum. Otto widzi też wpływy Friedricha Schillera, szczególnie odnośnie estetyki. W tym aspekcie Fries wykazuje obiektywność poznania estetycznego. Walczy jednocześnie z retoryką Schillera i z mistagogicznymi tendencjami w myśli Schellinga³³. Jednak, jak dostrzega to Otto, najbardziej znaczący jest wpływ myśli Schleiermachera na Friesa. Po pierwsze dlatego, iż obaj mają wspólne herrnhuckie wykształcenie i duchowość, gdzie widzi się przede wszystkim uczuciową stronę religii (wspominana już śląska „duchowość serca” Zinzendorfa), choć oczywiście nie chodzi tu o emocjonalną stronę religii. Po drugie, Otto podkreśla, że Fries dostrzega decydującą rolę oraz wartość uczucia dla religii, szczególnie wtedy, kiedy dla Schleiermachera połączenie religijnego uczucia i religijnego przekonania jest raczej poboczne. Według Friesa religijne przekonanie musi być prawdziwe oraz musi dać się rozpoznać, w przeciwnym razie religia staje się niemożliwa³⁴. Jednak głównym źródłem Friesa nauki o przeczuciu jest Kantowska *Krytyka władzy sądzienia*, ponieważ, jak Otto zaznacza, u Kanta nauka o przeczuciu jest obecna jako towarzysząca nauki o ideach (tu Fries będzie widział „zaczepienie” swej nauki o przeczuciu).

Próbując zrekonstruować główne zadanie filozoficzne Friesa, Otto podkreśla, że jest nim odnalezienie pierwotnej wiary w kręgu idealnych przekonań oraz zapewnienie tym przekonaniom prawdziwości. I tutaj ponownie widać

³² Zob. tamże, s. 6–7 (s. 57 w niniejszym tomie).

³³ Zob. tamże, s. 8 (s. 58 w niniejszym tomie).

³⁴ Zob. tamże, s. 10 (s. 61 w niniejszym tomie).

ścieżkę, która poprowadzi Friesa poza Kanta i poza teoretyczny rozum. Podobnie, jak wcześniej Schleiermacher, choć jego *Mowy o religii* i Friesowskie *Wissen, Glaube und Ahndung* dzieli tylko 6 lat, Fries stwierdza, że religia nie jest moralnością, choć – inaczej niż Schleiermacher – próbuje to jasno wykazać, uważając, że w *Mowach* jest to raczej deklaratywne. Pamięta jednak, że choć religia nie jest moralnością, to są one ze sobą ściśle połączone. U obu myślicieli, co raz jeszcze trzeba podkreślić, wyraźnie widać pietystyczno-herrnhuckie wykształcenie, duchowość i sposoby myślenia o religii.

David Leary, co już było podkreślane, stawiał zasadnicze pytanie, jak wyglądałaby dalsza droga intelektualna Friesa i jego filozofii, gdyby to on, a nie Hegel, został profesorem filozofii na Uniwersytecie w Berlinie. Otto to przypomina, jednak nie po to tylko, by – choć tylko pośrednio – postawić takie pytania, ale po to, by pokazać, że pomimo specyficznie filozoficznej banicji Friesa, jest on fundatorem szkoły, która najpierw nazywana była friesowską, a potem – dzięki m.in. Leonardowi Nelsonowi – staje się neofriesowską, swymi wpływami sięgającą nawet za ocean. Wskazuje, że do najbardziej znanych uczniów Friesa można zaliczyć Wilhelma Martina Leberechta de Wette (1780–1849), dla którego znajomość z Jakobem Friedrichem Friesem i jego filozofią stała się decydująca dla jego dogmatyki (*Lehrbuch der christlichen Dogmatik in ihrer historischen Entwicklung dargestellt*, 1813–1816). Rudolf Otto podkreśla, że myśl de Wettego jest ogniwem łączącym Schleiermachera i Friesa. Choć fundament jego filozofii religii jest wyraźnie friesowski, to jednak w koncepcji historii i myślenia historycznego de Wette rezygnuje z opierania się na myśli filozofa z Jeny. Drugim badaczem, który znajduje się pod silnym wpływem myśli Friesa, jest Ernst Friedrich Apelt (1812–1859), którego

podręcznik *Metafizyka* (*Metaphysik*, Leipzig, 1857) stanowi wyraźny wykład filozofii kantowsko-friesowskiej³⁵.

Jak zaznacza Andrzej Noras, swych zwolenników Fries i jego filozofia mieli zarówno w XIX, jak i XX wieku³⁶. Syn Ernsta Apelta, Otto Apelt (1845–1932) oraz Leonard Nelson są założycielami nowej szkoły friesowskiej, a związane to jest z kontynuowaniem – od roku 1904 – wydawania dawnego periodyku starej szkoły (w latach 1847–1849), tym razem jako *Abhandlungen der Fries'schen Schule. Neue Folge* oraz z dalszą działalnością (do 1921 roku) Jakob-Friedrich-Fries-Gesellschaft. Wpływy tej nowej szkoły są widoczne choćby w filozofii nauki, jednak w fundamentalnej dla Friesa refleksji nad religią dziś nikt nie kontynuuje myśli filozofa z Jeny, bardziej skupiając się na myśli Friedricha Schleiermachera czy Rudolfa Otto, mimo że refleksja filozofa z Marburga, szczególnie w jego wczesnych pracach, znacząco jest uzależniona od prac Friesa³⁷.

5. PRZEKROCZYĆ KANTA, PRZEKROCZYĆ ROZUM

David Leary pisze: „Chociaż Fries sprzeciwiał się idealistycznemu »dopełnieniu« Kanta, nie obwiniał [jednak] całkowicie idealistów za ich metafizyczną, czy też »transcendentalną« interpretację kantowskiego dziedzictwa. Fries uważał, że wina w dużej mierze leży po stronie Kanta. Mimo że Kant był tak błyskotliwy i epokowy, jak jego odkrycia, nie udało mu się w analizie końcowej definitywnie ustanowić filozofii krytycznej”³⁸. Dlatego tym, czym chce się zająć

³⁵ Zob. tamże, s. 13 (s. 65 w niniejszym tomie).

³⁶ Zob. A. J. Noras, *Historia neokantyzmu*, Katowice 2012, s. 58.

³⁷ Zob. omawiający doświadczenie religijne, Henryk Machoń przedstawia poglądy Schleiermachera i Otto, a Friesa wspomina jedynie przygodnie. O wpływie Friesa na wczesne prace Otto pisze P. C. Almond [w:] *Rudolf Otto and the Kantian Tradition*, dz. cyt., s. 55.

³⁸ D. E. Leary, *The Psychology of Jakob Friedrich Fries...*, dz. cyt., s. 224-

Fries, nie jest w pierwszym rzędzie komentarz do Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu*, czy nawet jej nowa interpretacja, ale chce on „wyjaśnić i uzasadnić dokładny charakter metody krytycznej”³⁹. Nie chodzi mu zatem o nic innego, jak o zrozumienie krytycznej metody Kanta, zrozumienie jej tak, jak sam Kant ją ufundował, jej najjaśniejsze przedstawienie i doprowadzenie według tak pojmowanej metody analizy (krytyki) czystego rozumu do samego końca. Kant w swej filozofii, głównie w *Krytyce czystego rozumu*, szukał bezpiecznego fundamentu, na którym można by ustanowić filozofię, w szczególności metafizykę, która będzie mogła wystąpić w przyszłości jako nauka⁴⁰. Natomiast Fries poszedł o krok dalej, co podpowiadała mu przeprowadzona wcześniej krytyka postawy idealistycznej, starając się ustalić, jak taki fundament można zbudować. Postawił sobie zadanie poddania analizie krytycznej samej filozofii krytycznej, aby określić dokładną naturę i cel stosowanej przez Kanta metody; chciał określić, w jaki sposób dostarcza ona wiedzy i jakiego rodzaju jest to wiedza. Fries był przekonany, że idealisci domyślnie utrzymywali, iż za pomocą analizy transcendentalnej filozofia krytyczna, tak Kanta, jak i jego następców, dostarcza metafizycznej wiedzy o naturze rzeczywistości, z czym jednak Fries nie mógł się zgodzić⁴¹.

-225. Almond zaznacza, że Fries nie zgadza się z tym, iż fakt, że nasza wiedza mając subiektywny element *a priori*, musi prowadzić do odrzucenia jej absolutnie obiektywnego charakteru: P.C. Almond, dz. cyt., s. 55. Zob. też: J.F. Fries, *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*, Heidelberg 1828–1831, t. 1, s. XV, 28–31.

³⁹ D. E. Leary, *The Psychology of Jakob Friedrich Fries...*, dz. cyt., s. 225.

⁴⁰ Tak to przecież ujmuje Kant w swym specyficznym „wprowadzeniu” do *Krytyki czystego rozumu*, jakim są *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bornstein, Warszawa 1993.

⁴¹ Zob. D. E. Leary, *The Psychology of Jakob Friedrich Fries...*, dz. cyt., s. 225.

Takie podejście w myśli Friesa obserwujemy już od artykułu *Über das Verhältnis der empirischen Psychologie zur Metaphysik* (1798). W tym artykule filozof z Jeny pierwszy raz „wyraził” swoje głębokie przekonanie, że jak filozofia krytyczna jest fundamentem właściwej metafizyki, na co zwracał uwagę Kant, tak z kolei psychologia empiryczna jest podstawą filozofii krytycznej, co oznaczałoby, że psychologia empiryczna jest fundamentem metafizyki. Zatem Kantowska metoda krytyczna, w rozumieniu Friesa, dostarcza wiedzy poprzez analizę regresywną, rozpoczynającą się nie od tego, co idealne, ale od empirycznych faktów świadomości. A to może oznaczać tylko to, że metoda krytyczna prowadzi do wiedzy empirycznej, a nie metafizycznej. Choć myśli poznaje się poprzez formy *a priori*, to jednak wiedza o tych formach, sama w sobie, jest *a posteriori*⁴². Fries zatem utrzymywał, że tak ważne w naszym poznaniu formy aprioryczne poznajemy w naszej myśli tylko na drodze doświadczenia. Ma przy tym świadomość, że zgodnie z pomysłem Kanta doświadczenie jest produktem uzyskanym zarówno przez zmysły, jak i elementy „dostarczone” przez umysł, czyli – jak podkreśla P. C. Almond – czasowo-przestrzenne formy intuicji (choć lepiej byłoby tutaj mówić o formach oglądu) i kategorii rozumowania, czy pojmowania⁴³. W *Das Heilige Otto* będzie później utrzymywał, że same te formy są w naszym umyśle cały czas, jednak przed naszą krytyczną analizą nie jesteśmy ich świadomi i nie są one kwestią wiedzy jawnej. Ich aktywacja – tak powie później Rudolf Otto – następuje tylko w momencie doświadczenia empirycznego. Kategorie *a priori* artykułują tylko możliwe formy zawartości tego, co Fries nazywa: wiedzą bezpośred-

⁴² Zob. tamże, s. 226.

⁴³ Zob. P. C. Almond, *Rudolf Otto and the Kantian Tradition*, dz. cyt., s. 55.

nią i dlatego dają one nam wiedzę o absolutnej rzeczywistości. Według Friesa kategorie, tak, jak rozumie je Kant, gubią swą obiektywną ważność, gdyż są ograniczane i limitowane przez proces schematyzacji. Dlatego więc nasza wiedza o świecie uzyskiwana poprzez owe schematyzujące kategorie jest niekompletna i niedoskonała w porównaniu do czystej racjonalnej wiedzy o rzeczywistości wbudowanej w naszą bezpośrednią wiedzę rozumu i wyrażanej w czystych kategoriach pojmowania. Idąc dalej, Fries argumentuje, że w ideach (Boga, duszy i wolności), u Kanta – ideach regulatywnych, mamy całkowicie racjonalne pojęcie rzeczywistości⁴⁴.

To prowadzi Friesa do istotnej konstatacji: Kant właściwie nigdy nie zdefiniował i nie wykorzystał swej metody krytycznej⁴⁵. Bowiem gdyby to zrobił, jego filozofia krytyczna zostałaby doprowadzona do końca i ci, którzy przyszli po nim nie musieliby jej (niewłaściwie) interpretować. By to pokazać i by praktycznie doprowadzić metodę krytyczną Kanta do rzeczywistego końca, co właściwie równa się z zupełnie nowym jej ufundowaniem, Fries publikuje w 1807 roku swe główne dzieło z zakresu filozofii krytycznej – *Neue Kritik der Vernunft*. W tym sensie filozof z Jeny wychodzi poza Kanta.

Trudno jest odpowiedzieć na pytanie, co jest w wiedzy *a priori*, jeśli najpierw nie odpowie się na pytanie, czym jest wiedza w ogóle. Fries zatem proponuje dwustopniowy program: po pierwsze, rozpoczynamy od samoobserwacji (by dowiedzieć się o naszej wiedzy i o procesach mentalnych, które do niej prowadzą), a po drugie stosujemy regresywną analizę, która pozwala na przejście od aktualnych przypad-

⁴⁴ Zob. tamże, s. 56.

⁴⁵ Zob. J. F. Fries, *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*, dz. cyt., t. 1, s. XV, 28–31.

ków wiedzy do jej wewnętrznych zasad⁴⁶. Na tym pierwszym etapie Fries poprzez fenomenologiczne badanie umysłu nie tylko odkrywa różnorodność typów wiedzy, ale również opisuje i klasyfikuje ogólne typy mentalnych procesów, które są konstytutywne dla mentalnego (duchowego) funkcjonowania człowieka. Ten pierwszy etap, według Friesa ważny, ale właściwie nieobecny w pracach Kanta, może dopiero posłużyć do zbudowania adekwatnej teorii umysłu, a poprzez nią poprowadzi ku krytycznej analizie wewnętrznych form myślenia. Podkreśla on, że nieostrożność Kanta, a może jednak i niekonsekwencja na tym etapie, prowadzi w rezultacie do niewłaściwego rozumienia metody krytycznej. Podstawowe rozróżnienie wprowadzane przez Friesa dotyczy rozumienia i rozumu z jednej strony oraz zmysłowości i inteligibilności z drugiej. Dostrzega on, że te rozróżnienia też były przez Kanta rozumiane niewłaściwie, a doprowadziła go do tego jego metoda psychologiczna. Dlaczego? Ponieważ zdaniem Friesa, kiedy Kant mówi o rozumie, ma zawsze na myśli rozum dialektyczny, ale – pyta Fries – czy ten dialektyczny rozum różni się od rozumowania, które jest podstawą sądzenia? Dla Friesa rozum dialektyczny jest tylko specyficznym rodzajem sądzenia. Z badań filozofa z Jeny wynika, że czysty rozum (za każdym razem, kiedy mówi on o rozumie, ma na myśli właśnie czysty rozum) nie podlega kontroli woli. Jest on, jak podkreśla, spontaniczny i mimowolny. I to, według Friesa jest źródłem *a priori* i konieczności elementów w naszej wiedzy⁴⁷.

⁴⁶ Zob. tamże, t. 1, s. 40–41, 68.

⁴⁷ Zob. D. E. Leary, *The Psychology of Jakob Friedrich Fries...*, dz. cyt., s. 228. Odwołuje się on do Friesa: czysty rozum jako samoczynność – *Neue oder athropologische Kritik der Vernunft*, dz. cyt., t. 1, s. 78–84; zasadnicze rozróżnienie na czyste (aktywne) i receptywne (zmysłowe) podłoże wiedzy – *Neue oder athropologische Kritik der Vernunft*, dz. cyt., t. 1, s. 238–257.

W swych badaniach filozof z Jeny wprowadza pojęcia wiedzy negatywnej i pozytywnej oraz wiedzy bezpośredniej. Powracając do Kantowskiego rozumienia poznania, które jest „złożeniem” doświadczenia zmysłowego oraz apriorycznych form pochodzących z umysłu, zaznacza, że wiedza o rzeczywistości samej w sobie jest możliwa w negatywnej wiedzy racjonalnej wiary i w pozytywnej wiedzy zapewniającej przez intuicyjne uczucie⁴⁸. W konsekwencji pojawia się u Friesa stwierdzenie, że ludzkie pojmowanie, czy rozumowanie powinno być dzielone na trzy części: wiedzę naukową (*Wissen*), racjonalną wiarę (*Glaube*) oraz religijno-estetyczną intuicję, która nie jest niczym innym, jak przecuciem (*Ahndung*). Każdy z tych elementów jest niezależny, lecz pozostaje ze sobą w stosunku wewnętrznych relacji czy relacyjnych form wiedzy, jakkolwiek te dwie ostatnie – wiara i przecucie – są wyższymi formami⁴⁹. Wiedza bezpośrednia zaś, jak ujmie to czytający Friesa Otto, jest wiedzą dotyczącą obiektywnej rzeczywistości bytu i istnienia w ogóle, co znaczy, że jest wiedzą o obiektywnie istniejącym świecie. W tej bezpośredniej wiedzy objawiana jest jedność i konieczność tego wszystkiego, co jest, nie wiązką odmiennych i niepowiązanych ze sobą zjawisk, które byłyby ślepe i bezsensowne, nie zwykłą *rapsodią percepcji*, ale połączeniem, dokładną i spójną współzależnością. Doświadczenie, które mamy nie stanowi wiedzy o czymś chaotycznym, czy niejasnym, ale o czymś poukładanym, uporządkowanym i faktycznie istniejącym.

Zatem w wyniku swoich badań Fries wprowadza trzecie źródło poznania. Jest ono zdecydowanie odróżnione zarówno od zmysłowości, jak i od inteligibilności. Jeżeli aprio-

⁴⁸ Zob. P. C. Almond, *Rudolf Otto and the Kantian Tradition*, dz. cyt., s. 55.

⁴⁹ Zob. J. F. Fries, *Wissen, Glaube und Ahndung*, Göttingen 1931, s. 63n.

ryczne formy wiedzy mają być prawdziwie *a priori*, nie mogą pochodzić ani z bezpośredniego wrażenia zmysłowego, ani być zapośredniczone z refleksji. Muszą być bezpośrednie, a to znaczy nie dane poprzez zmysły czy wynikające z poznania, ale jednak niezapośredniczone w jakikolwiek inny sposób. Co oznacza, że wewnętrzne formy poznania, czy wiedzy, by być prawdziwie *a priori*, muszą konstytuować, podkreślmy to raz jeszcze, trzecie źródło wiedzy – bezpośrednie poznanie. Tym samym Fries, inaczej niż Kant i jego następcy, wskazuje na istnienie całkowicie niezapośredniczonej wiedzy – ani poprzez zmysły, ani poprzez refleksję. Jest on tym samym przekonany, że rozwiązuje te problemy, które pojawiły się u Kanta, zwłaszcza pod postacią aporii czystego rozumu, a których w obrębie swej filozofii Kant rozstrzygnąć nie potrafił, musiałby bowiem albo wyjść poza swą własną filozofię, albo rozum musiałby wykraczać poza swe granice⁵⁰. Tym samym, zdaniem Friesa, mamy wreszcie właściwy dostęp do tego, co nazywamy religią i tego, co nazywamy religijnym poznaniem. Bowiem w pracy intelektualnej nad dziedzictwem Kanta, Friesa interesuje przede wszystkim status religii i religijnego poznania. Dlatego też filozofia religii Friesa (i Kanta) będzie tak interesująca dla Rudolfa Otto. Jak zaznacza w swej pracy Otto: Fries w swej filozofii religii przeciwstawia światu wiedzy – świat wiary; wyraźnie pokazuje wiarę jako ugruntowaną w rozumnym umyśle formę najwyższego poznania; odszukuje zdolność uzmysławiania sobie wiecznego świata wiary w świecie zjawisk⁵¹.

Warto jeszcze podkreślić, iż z badań Friesa wynika, że w systemie Kanta, jak i w każdym systemie filozofii ide-

⁵⁰ Zob. D. E. Leary, dz. cyt., s. 229.

⁵¹ Zob. R. Otto, *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie*, dz. cyt., s. 27-28 (s. 82 w niniejszym tomie).

alistycznej, prawda nie może być pojmowana w wersji klasycznej, czyli: jako zgodność myśli (pojęcia, idei) z rzeczywistością (przedmiotem, obiektem). Z jednej strony, nie mamy sposobu, za pomocą którego moglibyśmy dokonać porównania przedmiotu jako poznanego (przedmiotu poznania) z przedmiotem wiedzy niezależnej, czyli przedmiotem samym w sobie (bowiem poza percepcją nie mamy żadnych innych procedur pozwalających na takie sprawdzanie). Zatem, rozumuje w tym miejscu Fries, w percepcji musimy mieć bezpośrednią wiedzę o tym, że jest świat niezależny od naszych percepcji, musimy mieć wiedzę o przedmiocie samym w sobie⁵². Z drugiej jednak strony, prawda zwyczajowo tak definiowana nie może wyjaśniać naszej znajomości koniecznych prawd, a do tego chcemy dążyć. Czym zatem jest (lub powinna być) prawda w tak pojmowanym systemie filozoficznym, jaki prezentuje nam w swych pracach Fries? Prawda wyrażona w racjonalnych sądach, czyli w sądach naszego rozumu, zależy więc ostatecznie od „zgodności sądu z bezpośrednim poznaniem rozumu, na którym się on opiera”⁵³.

W taki oto sposób zostaje przez Jakoba Friedricha Friesa ustanowiony fundament dla filozofii krytycznej, a poprzez nią – dla wszelkiej filozofii. Jest ona posadowiona, co jest znamienym odkryciem filozofia z Jeny, na bezpośredniej i ukrytej wierze samej w siebie. Psychologiczna analiza aktualnej wiedzy, wsparta analizą regresywną, przypisuje ją – ostatecznemu oparciu na bezpośrednich formach poznania i w ten sposób ujawnia jej fundamenty. Według takiego odczytania filozofii Kanta, innej drogi nie ma. Fries zdecydowanie zgadza się z konkluzjami Kantowskiej deduk-

⁵² Zob. J. F. Fries, *Wissen, Glaube und Ahndung*, dz. cyt., s. 35. Zob. też: P. C. Almond, *Rudolf Otto and the Kantian Tradition*, dz. cyt., s. 55.

⁵³ Tamże, s. 29.

cji, jednak wskazuje, że Kant niezbyt dobrze rozumie psychologiczny fundament swej własnej wiedzy i właśnie dlatego – błędnie – próbuje udowodniać to, co jedynie może być opisane (tu, raz jeszcze, widać Friesowski sprzeciw wobec powszechnie dominującej tendencji do dowodzenia wszystkiego). Tak więc głównym znaczeniem filozofii Friesa nie jest to, że zmienił konkluzje Kanta, ale to, że z powodzeniem próbował zreformować samą naturę krytycznej metody Kanta, a czyniąc to, radykalnie zmienił status psychologii jako nauki i jej stosunek do filozofii. Idąc tym wyznaczonym przez siebie szlakiem Fries, badając krytycznie podstawy samej metody krytycznej, doszedł do wniosku, że transcendentalizm Kantowski (a zatem i każda filozofia) opiera się na introspektywnej psychologii jako swej bazie, jako swym fundamencie. Zgadzał się z Kantem, że psychologia jest nauką empiryczną, jednakże argumentował, że psychologia może jednak, mimo tego być prawdziwą nauką, nauką posiadającą swą własną i unikalną metafizyczną podstawę. Cała wiedza zatem jest sprawą wewnętrznego doświadczenia, a psychologia nie jest tylko podstawą dla filozofii, ale jest fundamentem dla całej ludzkiej wiedzy, w tym – zwłaszcza – filozofii krytycznej.

6. FRIESA NAUKA O PRZECZUCIU⁵⁴: WPROWADZENIE

Drugi rozdział części A („Podstawy i historyczno-ideowe związki filozofii religii Friesa”) swojego tekstu *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie* poświęconego filozofii religii Kanta i Friesa, Rudolf Otto rozpoczyna od siedmiu cytatów z dzieł filozofa z Jeny odnoszących się do przeczucia (*Ahnung*) i jego filozoficznej roli w filozofii religii, a samej nauce Friesa o uczuciu czy przeczuciu, poświęca rozdział X

⁵⁴ Wyjaśnienie rozstrzygnięcia translatorskiego związanego z pojęciem przeczucia znajduje się w niniejszej pracy na s. 49.

swej pracy („Nauka o przeczuciu”). Ponieważ nasze wcześniejsze analizy pokazały wielką wagę rozróżnienia na wiedzę naukową, racjonalną wiarę i właśnie uczucie (religijno-estetyczne), warto rozpocząć od przytoczenia kilku odwołań Rudolfa Otto do tekstów Friesa wraz z krótkim komentarzem. Następnie naszym celem będzie zrekonstruowanie nauki o przeczuciu w oparciu o odczytywanie filozofii Friesa przez Rudolfa Otto.

„Prawdziwa wiara, zaufanie do Boga, są w każdym człowieku ugruntowane w podobny sposób i zyskują na sile tylko poprzez miłość, poprzez wyniesienie etycznej siły woli ku pobożności, a nie poprzez czyste naukowe wykształcenie intelektu. Żadna nauka nie daje człowiekowi innego wyższego poznania Boga, niż poznanie przez pierwsze, proste, religijne uczucie. Żadna nauka nie uzasadnia nam wiary, lecz zadanie nauki o religii polega na tym, aby tę wiarę czysto i dla siebie akcentować przed świadomością oraz odróżnić ją od tego wszystkiego, na podstawie czego można ją łatwo pomylić – pomylić z błędną nauką i przesądem”⁵⁵. Fries zwraca tutaj uwagę na kilka elementów, które wynikają z jego odczytywania myśli Kantowskich. Pierwszym z nich jest, wbrew Kantowskiej *aporii* czystego rozumu, stwierdzenie, że jedynie pierwsze, proste (czytaj: bezpośrednie) religijne uczucie daje nam poznanie Boga, a poprzez zaznaczenie, iż jest ono wyższe, odwołuje się do swego własnego spostrzeżenia, że racjonalne i religijno-estetyczne uczucie są wyższymi poznaniem niż wiedza naukowa. Wiedza naukowa nie tylko nie może nam dać wiedzy o Bogu, ale również nie może tej wiedzy uzasadniać, gdyż w tym uzasadnianiu dokonywanym przez wiedzę naukową rozum ludzki musiałby wychodzić poza swe własne granice, czego zrobić nie może i nie umie.

⁵⁵ J. F. Fries, *Handbuch der Religionsphilosophie und philosophischen Aesthetik*, Heidelberg 1832, s. 32 (s. 68 w niniejszym tomie).

„Centralnym punktem naszego ducha jest nieskończona wiara i wieczna miłość. Wyłącznie poprzez tę wiarę i tę czystą miłość wkracza wszystko, co żywotne do świata [i jednocześnie jawi się] przed naszymi oczami. W naszym wnętrzu tkwi miłość jako wyłączne źródło wszelkiego naszego życia. Stąd powszechnemu intelektowi, w niejasnym uczuciu uznania wartości cnoty, w niejasnym uczuciu upodobania w tym, co piękne i wzniosłe i w końcu w uczuciu majestatu religii zapowiada się wyłącznie to, co trwa wiecznie. Najbardziej powszechna wiara i najbardziej głośna spekulacja są tutaj względem siebie tożsame, jeśli ujmować ideał najwyższego dobra w zjednoczeniu z najczystsza miłością, a ideał najczystszej szacunku – z uczuciem czci. Tak samo [dzieje się] w przypadku każdego innego przedmiotu religii”⁵⁶. W tym fragmencie, Fries, jak wcześniej Schleiermacher (przypomnijmy, Friesowska *Nowa krytyka rozumu* jest o 8 lat późniejsza niż *Mowy o religii* Schleiermachera), zaznacza, że to właśnie w uczuciu religijnym dostrzegamy w tym, co skończone – to, co nieskończone, w tym, co czasowe – wieczne, a w tym, co ziemskie – to, co boskie. Podkreśla jednak, że to uczucie jest w pewien sposób niejasne, jest bowiem czymś różnym od jasnej wiedzy naukowej.

„Zazwyczaj ci, którzy posiadają religię, ale nie są religijni w sensie najwyższym, pod [pojęciem] własnej religii rozumieją nic innego, niż wyznanie wiary na temat ich stosunku do Boga i innego świata. Ten, kto jednak interesuje się religią bardziej, kto [jest] należycie religijny, znajduje w niej coś więcej i jednocześnie coś całkiem innego. Przyznajmy każdy [człowiek] religijny, że jeśli nie wybrałem od razu wyrażenia jemu najbardziej miłych, powiedzieć mogę jednak, że uczucie, na którym polega jego religijność, jest dla niego

⁵⁶ J. F. Fries, *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*, dz. cyt., t. 1, s. 386 (s. 69 w niniejszym tomie).

przecuciem wieczności w skończoności”⁵⁷. Należy odróżnić religię w pospolitym rozumieniu, w rozumieniu tych, którzy nie są w nią duchowo zaangażowani, dla których jest ona jedynie jakąś postacią dogmatyki czy katechizmu, od religii, która jest „czymś więcej”, „naddatkiem”, o którym w *Świętości* będzie pisał Rudolf Otto. W tym ujęciu religii w uczuciu przeczuwam nieskończoność w skończoności i wieczność w czasowości.

„[Przekonania religijne] opierają się na ogólnym przeciwieństwie tego, co wieczne, i tego, co skończone. Jeśli w nauce o religii bytowi skończonemu zostaje przeciwstawiony byt wieczny, to przez wieczność nie rozumiemy bytu [istniejącego] przed wszelkim czasem, lecz przeciwstawiamy wieczność samemu czasowi. Wieczny byt jest bytem niezależnym od wszelkich ograniczeń w przestrzeni i czasie. Wszelki byt w czasie, jaki teraz wyłącznie możemy pojąć, jest tylko skończonym bytem, któremu w wierze przeciwstawiamy jednak byt wieczny u Boga. To przeciwieństwo jest tym, co Kantowska filozofia określa poprzez różnice zjawiska i bytu samego w sobie; skończony byt sam w sobie jest zjawiskiem owego wiecznego bytu Boga. Religijność nie składa się z wiary w to, co wieczne, lecz ze skupienia. Skupienie jest właściwym dla niego stanem ducha (*Gemütsstimmung*), który jest budzony przez przecucie tego, co wieczne w skończoności natury. Poprzez naturę w skończonym bycie żyje ([ujmowany] dla rozumu) duch tego, co wieczne. Dla nas religijność będzie polegać tylko na tym, że wieczność dla uczucia przeczuwana będzie w skończoności natury wokół nas i w skończonym, własnym, wewnętrznym życiu; tak, że ciepło i życie tego, co wieczne przeniknie przez całą naszą skończoną istotę – jest to nastrój skupienia”⁵⁸. Kiedy w religii mówimy

⁵⁷ J. F. Fries, *Wissen, Glaube und Ahndung*, Jena 1805, s. 235n. (s. 70 w niniejszym tomie).

⁵⁸ Tamże, s. 237n. (s. 70–71 w niniejszym tomie).

o wieczności, nie mamy na myśli „rozciągającego się w nieskończoność” naszego czasu, ale absolutną bezczasowość, aczasowość. „Byt wieczny” będzie zatem bytem bez czasowych ograniczeń, niemożliwym do poznawania przez wiedzę naukową, a jedynie w religijnym uczuciu czy przeczuciu. Tutaj, choć chyba niezbyt wyraźnie, Fries, mówiąc o wiecznym bycie odwołuje się do Kantowskiej „rzeczy samej w sobie”. Religia wedle filozofa z Jeny to (nie tylko) wiara w to, co wieczne, ale skupienie zrodzone z przeczucia tego, co wieczne w czasowości.

Odwołując się do tych fragmentów, jak i do wielu innych w dziełach Friesa, Otto próbuje zrekonstruować jego naukę o przeczuciu jako zasadniczą dla zrozumienia religii i doświadczenia religijnego. Wskazuje najpierw na to, co zresztą pojawiło się wcześniej u Schleiermachera, że religia musi mieć swe własne źródła i swe własne życie, całkowicie niezależne od systemu edukacji, rozumowania, spekulacji, apologetyki⁵⁹, szkół teologicznych czy od wszelkiego (filozoficznego) dowodu. Jak wskazuje Otto, ma to swe korzenie w Oświeceniu, w oświeceniowym deizmie, czy czymś, co sam nazywa przełomem „laickiego chrześcijaństwa”. Widzi tutaj wpływ *Reasonableness of Christianity* Johna Locke’a⁶⁰, wydane po raz pierwszy w roku 1695 (na sto lat przed Kantowską *Religią w obrębie samego rozumu*), które jest najważniejszym z jego licznych pism teologicznych. Centralnym dla wymienionych myślicieli jest przekonanie Locke’a, że każdy człowiek ma w sobie zdolności niezbędne do zrozumienia

⁵⁹ Dla Rudolfa Otto apologetyka była jedną z dyscyplin teologii systematycznej, ówczesna bowiem teologia systematyczna, której Otto był profesorem, dzieliła się na: apologetykę, dogmatykę i etykę. Zob. H. Machoń, dz. cyt., s. 69.

⁶⁰ Zob. J. Locke, *The Reasonableness of Christianity*, s. 112 n.: www.the-federalistpapers.org – dostęp: 10.11.2021. Zob. R. Otto, *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie*, dz. cyt., s. 19–20 (s. 73–75 w niniejszym tomie).

swojego obowiązku i osiągnięcia zbawienia z pomocą Pisma Świętego. Locke nieustannie starał się podkreślać wskazania, które pozwalałyby jednostkom zaakceptować podstawowe doktryny chrześcijaństwa, zachowując przy tym pewną wolność sumienia. Według niego wszyscy chrześcijanie muszą zaakceptować Jezusa jako Mesjasza i żyć zgodnie z jego naukami. Jednak w tych minimalnych ramach różnice między kultami mogą i powinny być tolerowane, co zdecydowanie sytuuje Locke’a po stronie teologii liberalnej i ruchu latitudinarian⁶¹. Zatem, jak zauważa Otto, Locke’owskie *reasonableness* oznacza to, co proste, skromne, ogólnie dostępne, co wspierające, co zrozumiałe. Takie stanowisko, z którym spotyka się wcześniej Kant, a potem także i Fries, zdecydowanie oddziałuje na Rudolfa Otto sposób myślenia o religii i religijnym doświadczeniu. Autor *Świętości* zaznacza, że w filozofii religii jenajski myśliciel przeciwstawia światu wiedzy – świat wiary i udowadnia (choć inaczej, niż filozofowie idealistyczni pojmują dowód), że wiara jest ugruntowaną w rozumnym umyśle formą wyższego poznania, która pozwala, raz jeszcze przypomnijmy, na uzmysłowienie sobie tego, co wieczne w tym, co skończone i tego, co nieskończone – w tym, co wieczne.

⁶¹ Jeden z siedemnastowiecznych duchowych ruchów anglikańskich, których wierzenia i praktyki były postrzegane przez konserwatystów jako nieortodoksyjne lub, w najlepszym razie, heterodoksyjne. Najpierw odnosił się ten ruch religijny do platoników z Cambridge, później termin ten został użyty do kategoryzacji duchownych, którzy polegali na rozsądku, aby ustalić moralną pewność doktryn chrześcijańskich, a nie na argumentach z tradycji. Ograniczając swą doktrynę do tego, co należało zaakceptować, pozwalali na swobodę w innych naukach. Latitudinarianie stali się w ten sposób prekursorami podobnego ruchu, zwanego *Broad Church* w XIX-wiecznym Kościele Anglii. <https://www.britannica.com/topic/latitudinarian> – dostęp: 10.11.2021.

7. NAUKA O PRZECZUCIU – ZREKONSTRUOWANY FRIES

Znamienny jest początek tekstu, w którym Rudolf Otto przechodzi do swej rekonstrukcji Friesowskiej nauki o przeczuciu. Píše tak: „Świat duchów nie jest zamknięty. Zamknięty jest twój zmysł, a twoje serce jest martwe! Powstańcie uczniowie ochoczo, skąpcie wolną pierś w jutrzence, mówi Goethe. Można w pełni ujawnić się za pomocą uczucia, głosi wszelka pobożność. »Wiara« nie jest jedyną relacją, którą posiadamy w odniesieniu do wieczności. Dla [człowieka] nadzwyczajnie religijnego, dla [człowieka] pobożnego w sensie ścisłym, pobożność tkwi w uzmysłowieniu sobie tego, co nieskończone w skończonym. Bezpośrednie życie zaświadcza o tym, że przyroda, my sami oraz wszelki byt i to, co się wydarza, są rzeczywiście przejawem transcendentnej rzeczywistości. Transcendentalny idealizm – przekonanie, które tkwi ukryte już w najprostszej religijnej wierze – jest jako prawda doświadczany w uczuciu”⁶². Nie ma lepszego obrazu tego niż poezja Goethego, w której tak mocno splata się romantyzm, pietyzm i filozofia. To, że nie umiemy poznać świata duchów wynika z tego, że nasze zmysły są zamknięte, są – biblijnie mówiąc – „niejako na uwięzi”, brakuje czegoś, co mogłoby je otworzyć. Tym czymś jest uczucie. Ono powoduje, że wiara jest czymś więcej niż tylko relacją do tego, co jest wieczne. O istnieniu uczucia, także jako wiecznego, jesteśmy przekonani poprzez uzmysłowienie sobie nieskończonego w skończonym, wiecznego w czasowym, boskiego w ziemskim. W tym przeczuciu nawet transcendentalny idealizm doświadczany jest jako prawda.

Już na wcześniejszych stronach *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie* przygotowuje Otto swe właściwe analizy przeczucia. Zaczyna od przedstawienia poglądu Friesa na relację pomiędzy metafizyką a religią. Wstępnie dostrzega,

⁶² Tamże, s. 111 (s. 171 w niniejszym tomie).

że przekonania tkwiące w bezpośrednim poznaniu rozumowym nie są religią, ale metafizyką. Przedstawienia są metafizyczne, a to, co tkwi w duszy (Otto używa tutaj za Friesem terminu *Gemüt*, co jest pojmowane zazwyczaj za Mistrzem Eckhartem, Janem Taulerem jako synonim wnętrza człowieka) i w woli – jest właśnie religią. Jednak religia nie może funkcjonować bez metafizyki, nie ma religii pozbawionej metafizyki. Religia, sama dla siebie, tworzy swą własną metafizykę bowiem: „W sobie i dla siebie są więc idee »zimne« i »puste« i takie by pozostały, a więc nigdy nie mogłyby prowadzić ku religii, jeśli nie otrzymałyby właściwej, obszernej, ożywiającej oraz oddziałującej na duszę i wolę treści z zupełnie innej strony: od praktycznej strony rozumowego ducha”⁶³. W tym miejscu Otto konstatuje to, co wynikało z krytycznego odczytania filozofii Kanta przez Friesa, zwanej w tekście *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie* jako *schematyzowanie*, które nie może dawać prawdziwej wiedzy o rzeczywistości, gdy nie będzie w nim treści. Tę treść idee religijne uzyskują, jak wynika z cytowanego w przypisie fragmentu z *Neue Kritik der Vernunft*, z wnętrza działającej istoty⁶⁴. Takie poszukiwania treści pojęć, czy idei, prowadzą Rudolfa Otto do stwierdzenia, że „»duch« staje się pojęciem rzeczywiście pełnym treści, jeśli w tym, co praktyczne objawia się jego życie wraz z wszystkimi jego obszernymi, bogatymi wymiarami”⁶⁵.

Idee są najwyższą formą jedności, ale dopiero w estetycznym uczuciu (przeczuć) posiadamy zdolność odniesienia jawiącej się nam różnorodności do najwyższych form jedności, przyporządkowania owej różnorodności tym formom,

⁶³ Tamże, s. 73 (s. 131 w niniejszym tomie).

⁶⁴ Zob. J. F. Fries, *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*, dz. cyt., t. 2, s. 291.

⁶⁵ R. Otto, *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie*, dz. cyt., s. 73 (s. 131 w niniejszym tomie).

o czym Kant pisał w *Krytyce władzy sądzienia*. Jest to dzieło, na które w swej nauce o przeczuciu powoływał się Fries, widząc w tym podporządkowywaniu to, co specyficzne w procesie estetycznym. To podporządkowanie nie zachodzi poprzez jasne pojęcia, lecz poprzez uczucie (czy przeczucie), ale nie dające się ujmować pojęciowo. To ujmowanie zachodzące wyłącznie w uczuciu zwane jest przeczuciem (*ahnen*). Zatem przeczucie jest procesem poznawczym, w którym w uczuciu ujmujemy to, co pojęciowo ujęte być nie może, a co jest podporządkowywaniem pod formy poznawcze. Mamy więc do czynienia z tym, co za Friesem Otto nazywa „przeczuwającym ujmowaniem idei”⁶⁶. W przeżyciach tego, co piękne i wzniosłe przeczujemy niejasno, a nie ujmujemy w jasnych pojęciach, wieczny i prawdziwy świat ducha i wolności. Jest to w najbardziej wyraźnym sensie Platowska *anamnesis*, w której w przeczuciu mamy dostęp do niewypowiedzianej głębi, ogromnego zadziwienia i czaru tajemnicy, którą w sposób niejasny „widzimy” czy też przeczuwamy. W ten sposób dusza przekracza swoje granice, rozum wychodzi ponad siebie, poza granice, które sam sobie wyznaczył, tutaj rozgrywa się to, co nazywamy tajemnicą religii. Religia, jak podkreśli Otto, jest przeżywaniem tajemnicy jako takiej. W jasno i wyraźnie przedstawionych ideach stajemy się – refleksyjnie, w poznaniu pośrednim – świadomi tego, co jako poznanie bezpośrednie tkwi niejasno w podstawie rozumnego umysłu⁶⁷. Kiedy mówimy o pięknie i wzniosłości, to tak dla Kanta, jak i dla Friesa, najpierw myślimy o tym, co piękne i wzniosłe w świecie przyrody, a potem – o tym, co piękne i wzniosłe w tym, co duchowe.

Tak, jak filozofia przyrody nie jest przyrodoznawstwem, a filozofia historii – historią, tak i filozofia religii – nie jest

⁶⁶ Tamże, s. 75 (s. 132 w niniejszym tomie).

⁶⁷ Zob. tamże.

religią czy religioznawstwem. Filozofia jest nauką o zasadach wszystkich nauk szczegółowych. Idee filozofii religii jako idee rozumu są czysto formalne, pozbawione treści i same dla siebie puste. A to nie może być fundamentem do budowy religii. Religia bowiem, jak podkreśli Otto, staje się możliwa dzięki „praktycznemu schematyzmowi”, a nie jedynie dzięki schematyzmowi formalno-teoretycznemu. To dzieje się dzięki uczuciu⁶⁸. Tu zaczyna się religia, tu zaczyna się religioznawstwo, ale i tutaj kończy się – aprioryzm. Według czytającego Friesa Rudolfa Otto, czysty rozum w ogóle nie istnieje, nie można więc mówić o jakichkolwiek praktycznych sądach wynikających z czystego rozumu. Krytyka praktycznego rozumu polega na tym, że poprzez analizę antropologiczną czy psychologiczną zyskujemy drogę ku zasadom, jakie praktycznie posiadamy. Oznacza to, że poszukujemy praktycznych zasad *a priori*, jakimi dysponujemy. W tym rozumowaniu uczucie nie ma charakteru zmysłowego, lecz jest specyficznym osądem tego, co dane zmysłowo, a idąc za Kantowską *Krytyką władzy sądszenia*, stwierdzić możemy, że „uczucie jest siłą sądszenia”⁶⁹. Porównując uczucie z doznaniem, Otto zaznacza, że doznanie płynie z zewnątrz, natomiast uczucie jest w nas samych.

Nauka o religii, filozofia religii jest dla Friesa nauką praktyczną, podobnie bowiem jak etyka, jest ona nauką o najgłębszej przyczynie, a co za tym idzie – jest nauką o celu (teleologią). Etyka dostarcza nam wartości i celów, a czyni to na podstawie praktycznego wglądu w rozum⁷⁰. Religia to zdawanie sobie sprawy z wiecznego celu, ku któremu nas ona wznosi i odnoszenie się do niego nieustanne. Dlatego, raz jeszcze, religia dąży do nauki o celu świata, do obiektyw-

⁶⁸ Zob. tamże, s. 83–84 (s. 142 w niniejszym tomie).

⁶⁹ Tamże, s. 90 (s. 146 w niniejszym tomie).

⁷⁰ Zob. tamże, s. 104 (s. 162 w niniejszym tomie).

nej teleologii. Osiąga to w ukazywaniu rozwoju i opisywaniu uczuć religijnych, poprzez które pojmujemy i poznajemy prawdziwy świat, który niejako został nam „zabrany” poprzez schematyzm Kantowskich kategorii. Ten prawdziwy świat poznajemy w świecie zjawisk według jego obiektywnej wartości i celów. Nauka o religii zgłębia wielkie, podstawowe tajemnice religii. To nie są tajemnice, które są tajemnicami tymczasowo, aż do momentu, kiedy zostaną, choćby przez naukę, wyjaśnione, ale są to tajemnice nienaruszone w tym, co niepoznawalne⁷¹. Do religii, do zrozumienia religii, w tym roli uczucia, prowadzi Friesowska analiza Kantowskich idei. Z jednej strony mamy do czynienia z ich pojawieniem się w naszej analizie krytycznej rozumu, z drugiej – w tym, czym one są. Jak zauważył P. C. Almond, nie posiadamy czystej wiedzy o ideach, ponieważ czysta racjonalna wiara jest wyższa niż wiedza naukowa. Poznajemy, że idee są, natomiast nie poznajemy *czym* są⁷².

Idea określa przedmiot o niewyraźnieniu bogatej treści. Ta pozytywna treść niestety wymyka się naszemu pojmowaniu czy pojęciowemu ujmowaniu. Może się to zmienić tylko wtedy, kiedy otworzą się granice naszego poznania, granice wytyczane przez sam rozum, a to dzieje się w uczuciu, bo przez nie i w nim manifestuje się ta treść. Jak zaznacza Fries, a za nim Otto, nawet jeśli nie potrafimy powiedzieć, kim jest Bóg, mimo to możemy Go jednak odczuć. Otto idąc za Friesem rozróżnia trzy rodzaje uczuć. Kiedy coś poznajemy w duchu (*Gemüt*), daje się to również ujmować pod postacią pojęć, a zatem daje się pojąć. I to jest pierwsza grupa uczuć. Drugą grupą są takie uczucia, które są niejasne i nieumotywowane (czujemy coś, czego przyczyny nie rozpozna-

⁷¹ Zob. tamże, s. 105 (s. 163–164 w niniejszym tomie).

⁷² Zob. J. F. Fries, *Wissen, Glaube und Ahndung*, dz. cyt., s. 122; P. C. Almond, dz. cyt., s. 57.

jemy w tym momencie), które jednak w końcu są przez nas pojmowane. Istnieją jednak i takie uczucia, które są – zawsze – nie do ujęcia i nie do poznania. Jak pisze Otto, wyrrywają się one z naszej głębi (czyżby analogia do gruntu czy iskiej duszy u Mistrza Eckharta?). Nie wiemy, co je porusza, jaka jest ich przyczyna. Osądzamy je do momentu, kiedy rozpoznajemy ich znaczenie czy wartość. To dzieje się w sądzie estetycznym⁷³. Dla Friesa to, co estetyczne jest podporządkowane sądzeniu, a nie, jak chcieli jego krytycy, jest uestetycznieniem religii, czy jak u Hegla jej ułogicznieniem.

Wszystko z otoczenia, rzeczy, osoby, wydarzenia, może przenikać do naszego ducha. To, co w doświadczeniu religijnym zostaje ujęte naocznie w czasowo-przestrzennych formach oglądu i kategoriach, daleko bardziej wychodzi poza to, co „stanie się” ich pojęciem; jest to czymś znacznie więcej, niż tylko tym, co możemy ująć w pojęciu, a co za tym idzie – wyrazić i poznać. Wbrew temu, co chciał Kant, to „więcej”, ta „nadwyżka” nie znika, nawet jeśli udałoby się zbudować taki sposób poznawania, w którym jak najwięcej zdolalibyśmy ująć w pojęciu. Widać to choćby w Kantowskim przedmiocie pięknym i wzniosłym. Tę nadwyżkę ujmuje się właśnie w uczuciu: W uczuciach wybuchu jako przeczucie ta podstawowa wiedza⁷⁴. Przeczucie nie jest niczym innym, jak swoistym, w Platońskim rozumieniu tego słowa, przypominaniem idei. Przeczucie ma miejsce szczególnie tam, gdzie jakiś przedmiot lub wydarzenie budzi religijne uczucie. Dlatego dla Rudolfa Otto jest to prawdziwie Platońska *anamnesis*⁷⁵. Tym, co podporządkowuje jakiś proces, wyda-

⁷³ Zob. R. Otto, *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie*, dz. cyt., 112–113 (s. 172 w niniejszym tomie).

⁷⁴ Tamże, s. 114 (s. 174 w niniejszym tomie).

⁷⁵ Zob. tamże, s. 114 (s. 174 w niniejszym tomie).

rzenie czy przedmiot idei, nie są konkluzje (czyli nie jest to efekt rozumowania), lecz bezpośredni osąd uczucia. Takim właśnie religijnym uczuciem jest Augustyńska tęsknota – dusza tęskni do Boga, bo wie, do czego dąży⁷⁶.

Za Friesem Otto wymienia trzy najważniejsze, czy najwyższe uczucia: zachwyt, entuzjazm, czy zapal (*Begeisterung*), oddanie, uniżenie (*Ergebung*) i skupienie (*Andacht*). Poprzez religijny entuzjazm człowiek wierzący wyraźnie odróżnia to, co pobożne od tego, co świeckie, od świeckiego świata. Wraz z uczuciem skupienia pojawia się uczucie zależności, o którym mówił Schleiermacher jako o uczuciu zależności stworzenia i o którym w *Świętości* Rudolf Otto powie, iż jest pierwsze, bo z niego dopiero wynika uczucie zależności jako takie. Uczucie zależności jest jedną z form uczucia religijnego. Nawiązując do Kantowskiej *Krytyki władzy sądzienia* Fries powie, że smak jest zdolnością do tworzenia idei estetycznych, a poprzez uczucie i w uczuciu – idee estetyczne stają się ożywione i zyskują sens. To samo można powiedzieć o uczuciu religijnym i sądzie smaku religijnego. Idea estetyczna jest niewypowiedzianą formą jedności tego, co różnorodne. Jedność ta zostaje rozpoznana w pojęciach przyrodniczych i ideach właśnie. To w sądzie estetycznym ogłąd tego, co różnorodne podpada w sposób nieokreślony i niejasny pod zdolność ujmowania w pojęcia i idee. To, co się dzieje w pojęciach i ideach, to właśnie przeczuwające odniesienie do prawdziwego oraz obiektywnego świata. Jak powie Otto: idealną istotę poznajemy w estetycznym, przeczuwającym poznaniu w sposób niejasny i niewypowiedziany. To samo powiedzieć można o uczuciu religijnym, w którym w sposób niejasny, niewypowiadalny odczuwamy prawdziwość świata i jest to jedyne poznanie,

⁷⁶ Zob. Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1999, ks. I, 1, s. 23–24.

w którym mamy do czynienia z dostępem do świata istniejącego obiektywnie.

8. POSZUKIWANIE RELIGIJNEGO *a priori*

Rudolf Otto już na samym początku swego tekstu mówi o „poszukiwaniach religijnego *a priori*”⁷⁷. Zwraca jednak uwagę na to, że takie poszukiwania mogą być niebezpieczne, może nie dla samych badań naukowych nad religią, ale dla żywej religii, gdyż to, co jest *a priori*, bywa rozumiane jako to, co jest dane przez umysł przed jakimkolwiek doświadczeniem, a przecież żywa religia rozwija się właśnie w świecie doświadczenia. Zauważa też, co jest niezwykle istotne, że to odkrycie było podstawowym zadaniem filozofowania Kanta i że odkrycie elementu *a priori* w ludzkim poznaniu było jednym z najważniejszych wydarzeń w filozofii. Zaznacza: „Formułując poznania aprioryczne, Kant związał kontrowersyjną koncepcję z jej subiektywną ważnością i z idealizmem tego, co poprzez te poznania zostało poznane. Ponieważ poznania te wypływają z czystego rozumu i nie są mu dane z zewnątrz, nie mają one także – abstrahując od naszego przedstawiania – prawa obowiązywania, nie mają prawa do tego, aby odpowiadało im coś rzeczywistego na zewnątrz”⁷⁸. I tutaj widzi Otto niebezpieczeństwo filozofii Kanta w odniesieniu do religii, a jednocześnie dostrzega próbę pokonania tego niebezpieczeństwa poprzez Friesowskie odczytanie pomysłu Kanta, jak również poprzez swoje własne, choć w tym momencie dość skromne, badania filozoficzne.

Otto dostrzega, że podążanie wytyczoną przez Kanta ścieżką, zwłaszcza w jego *Krytyce czystego rozumu*, a więc

⁷⁷ Zob. R. Otto, *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie*, dz. cyt., s. 3 (s. 54 w niniejszym tomie).

⁷⁸ Tamże, s. 4 (s. 54–55 w niniejszym tomie).

poszukiwanie i wydobycie takich idei, pojęć i sądów w zakresie religii, które są ugruntowane całkowicie niezależnie od wszelkiego ludzkiego doświadczenia w ludzkim rozumie, może prowadzić w konsekwencji do zniesienia przedmiotu religii, jak również pozbawienia filozofii religii przedmiotowego odniesienia. Droga Kantowska problematyzuje poznawalność samej rzeczywistości religijnej, to znaczy: obiektywność i realność przedmiotów świadomości religijnej. A przecież świadomość religijna – na tym właśnie polega odwoływanie się przez Rudolfa Otto do religii żywej – rości sobie prawo i do prawdziwego poznania swego przedmiotu i do przekonania o jego obiektywności i realności. W tym aspekcie Otto widzi w filozofii religii Jakoba Friedricha Friesa właściwe podejście i rozstrzygnięcie, polegające na: (1) uchyleniu Kantowskiego idealizmu epistemologicznego, a to oznacza wykazanie, że aprioryczność nie pociąga za sobą niepoznawalności obiektywnie istniejącej rzeczywistości, że – tym samym – możliwe jest poznanie rzeczy samej w sobie; (2) zniesieniu Kantowskiego idealizmu metafizycznego, a to z kolei oznacza wykazanie, że konsekwencją aprioryczności poznania nie jest metafizyczny idealizm⁷⁹.

Wychodząc od takiej możliwości, Rudolf Otto za Friesem zadaje sobie pytania dotyczące Kantowskiego aprioryzmu: czy poznanie, w którym elementy *a priori* „grają” kluczową rolę, jest jedynie poznaniem subiektywnie ważnym, czy jednak można w nim dostrzec element ważności obiektywnej i czy przedmiot poznania jest jedynie podmiotową konstrukcją (poprzez elementy „dostarczane” poznaniu przez rozum) w żadnym ontycznym aspekcie nie korespondującą z rzeczywistością samą w sobie oraz, czy poznanie aprioryczne może nas jednak prowadzić do odkrycia istoty rzeczywisto-

⁷⁹ Zob. P. Pachciarek, *Sacrum jako przedmiot świadomości religijnej (kontekst metafizyczny)*, dz. cyt., s. 119.

ści samej w sobie? Zarówno wcześniej Fries, jak i teraz Otto, przyjmując teoretyczne rozstrzygnięcia Kanta, nie sądzą, aby faktyczny, aprioryczny charakter ludzkiego poznania prowadził – jako konsekwencja – jedynie do subiektywnej ważności ludzkiego poznania. Rozstrzygnięcia, o których mowa wyżej, dotyczą zarówno rozumu teoretycznego, jak i praktycznego.

Patrząc na świat poprzez pryzmat antynomii czystego rozumu, Otto widzi tutaj pewną trudność. Z jednej strony, aprioryzm naszego poznania prowadzi, bo prowadzić musi, do pojawienia się nierozwiązywalnych na tym etapie i w tym systemie filozoficznym – antynomii, z drugiej strony – świat ujęty w antytezach okazałby się ostatecznie sprzeczny, gdyby realnie takim miał istnieć, a przecież koniec końców w poznaniu chodzi o świat realny. Zatem, jak zauważa w komentarzu Pachciarek, „świat [...], który ujmujemy w schematyzmie przestrzenno-czasowym, nie jest światem samym w sobie, nie jest ujętą rzeczywistością samą w sobie (taką, jaką jest sama w sobie), ale rzeczywistością daną nam przez schematyzm czasowy, rzeczywistością dla nas, a rezultaty poznawcze, które się tu ustala, są ważne tylko dla rzeczywistości jawiącej się dla nas”⁸⁰. Rozróżniam więc przedmiot sam w sobie i przedmiot poznania – ten drugi dostępny nam jest w owym schematyzmie. I właśnie w owym schematyzmie znajduje się rozwiązanie problemu dotyczącego obiektywności poznania.

Poznanie bezpośrednie – ukonstytuowane na poziomie rozumu teoretycznego i ujawniające się w ideach rozumu – na płaszczyźnie rozumu praktycznego przejawia się w schematyzmie czasowo-przestrzennym. Według Rudolfa Otto czytającego Friesa, poznanie religijne, albo inaczej: poznanie rzeczywistości religijnej, kształtuje się tak, że idee me-

⁸⁰ Tamże, s. 121.

tafizyczne są pełne żywej treści, są przedmiotem pragnienia, są pociągające – okazują się wartościami, celem ludzkich dążeń i działań, a nie tylko teoretycznymi konstrukcjami naszego rozumu potrzebnymi w procesie poznawczym. W takim ujęciu mamy do czynienia z możliwością zagwarantowania obiektywności przedmiotom świadomości religijnej, a co za tym idzie, znaleźliśmy się na drodze ku odkryciu tego, co Otto nazywa tutaj religijnym *a priori*, a co zostanie opisane i zanalizowane w *Świętości*⁸¹.

Wstęp i zakończenie rozprawy *Kanta i Friesa filozofia religii* Rudolfa Otto zawierają program metodologiczny badań nad religijnym *a priori*, program, który będzie przez filozofa z Marburga w kolejnych dziełach dość konsekwentnie realizowany. Tutaj analizowane są metafizyczne i epistemologiczne podstawy religijnej świadomości, jak również – problem prawdziwości religijnych przekonań, natomiast w *Świętości* ujmowany jest paradygmat tego, co religijne. Tutaj, raz jeszcze, ujawnia się droga od *Naturalistische und religiöse Weltansicht*, poprzez drugie wydanie *Mów o religii* Schleiermachera i analizę filozofii religii Kanta i Friesa, do jego zasadniczego dzieła z filozofii religii, jakim jest *Świętość* oraz wiele późniejszych prac, w tym porównanie mistyki Śankary i Mistra Eckharta⁸².

Problem z filozofią religii Jakoba Friedricha Friesa jest taki, że stanowi ona odpowiedź na pytania tamtych czasów. Z jednej strony, wynika ona wprost z takiego, a nie innego odczytania Kanta i jego krytycznej filozofii, w tym

⁸¹ Zob. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1999, s. 133–137, 157–163.

⁸² Zob. R. Otto, *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, tłum. T. Duliński, Warszawa 2000, zwłaszcza: *Mistyka „dwóch dróg” u Schleiermachera* (s. 265–276) oraz *Ogląd u Kanta i Friesa* (s. 277–281).

jest realizacją autorskiego programu „naprawy” Kantowskiej metody krytycznej, a z drugiej strony stale konfrontuje się z deizmem, w postaci nie tylko idei filozoficznych obecnych w myśli kontynentalnej, ale również, o czym była mowa, myśli Johna Locke’a. Dlatego to, co chce zbudować Fries przyjmuje postać religii pozytywnej, odwołującej się do istnienia jedynie takiej religii, która jest uwarunkowana w dawnym systemie dogmatycznym. W tym miejscu, jak zaznacza Otto, Fries jest, niestety, pod wpływem „filozofii szkolnej”⁸³. Tak też widzi swe zadanie w filozofii. Jeśli proponowana przez niego filozofia religii miałaby pojawić się jako podstawa ówczesnej nauki o religii, ale również i dzisiejszej, wówczas musi dokonać jednego: musi dostarczyć uniwersalnego klucza dla wszystkich zjawisk religii w historii, dla jej obserwowalnej historycznej różnorodności i zróżnicowania, dla jej stopni i poziomów, dla jej zjawisk niższych i najwyższych. Tym uniwersalnym kluczem jest uczucie religijne. Tym samym Fries niejako otwiera przestrzeń rozważań nad takim uczuciem, podejmowanych po nim m.in.: przez Benjamina Constanta, Williama Jamesa czy właśnie Rudolfa Otto.

9. O SAMYM TEKŚCIE OTTO SŁÓW KILKA

Wydany w 1909 r. w Tybindze, w wydawnictwie J. T. B. Mohra (Paula Siebecka), tekst Rudolfa Otto nosi taki tytuł: *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie: zur Einleitung in die Glaubenslehre für Studenten der Theologie*. Warto wskazać, iż w angielskim tłumaczeniu tego tekstu, które ukazało się w 1931 r. w przekładzie E. B. Dickera w wydawnictwie Richard R. Smith Inc. w Nowym Jorku, tytuł jest nieco zmieniony: *Phi-*

⁸³ R. Otto, *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie*, s. 123 (s. 184 w niniejszym tomie).

losophy of Religion Based on Kant and Fries. Z niemieckiego tytułu wynika, iż jest to omówienie filozofii religii Kanta i Friesa i jej zastosowania (czy użycia) w teologii, będące wprowadzeniem do dogmatyki dla studentów teologii. Z angielskojęzycznego tytułu wynikałoby, iż jest to filozofia religii Rudolfa Otto bazująca na poglądach Kanta i Friesa. Zestawienie obu tych tytułów pokazuje, zdaniem tłumaczek, że nie ma prostej odpowiedzi na pytanie: z jakim tekstem mamy do czynienia? Dopiero jego lektura i analiza pokazują, co tak naprawdę chciał tu pokazać jego autor.

Tekst jest podzielony na trzy sekcje oznaczone kolejno literami A, B i C: „Teoria idei”, „Zarys filozofii praktycznej” oraz „Filozofia Friesa w jej relacji do teologii (De Wette, Tholuck). W części pierwszej (A.) Otto – po „Wprowadzeniu” – omawia fundamentalne zasady filozofii religii Friesa i jej związki z teorią idei Kanta, aktualną wiedzę o naturze wraz z pokazaniem przekształcenia treści poznania w wiedzę o naturze, ufundowanie wiedzy idealnej, koncepcję idei spekulatywnych oraz koncepcję idei zbliżających się do życia. W części drugiej (B.) przedstawia Friesowską teorię celów, tak człowieka (teleologia subiektywna), jak i całości przyrody (teleologia obiektywna), by poprowadzić swe analizy ku Friesowskiej koncepcji przeczucia (*Ahnung*). Natomiast w części trzeciej (C.) ukazuje koncepcję filozoficznej wyobraźni De Wettego, jego teologię doktrynalną i moralną, kończąc uwagami dotyczącymi Tholucka. Wszystko zamykają wyraźne konkluzje. Niniejsza publikacja stanowi przekład części A oraz B, których punkt ciężkości leży na kwestiach filozoficznych. Rezygnacja z przekładu części C wynika z tego, iż ta część reprezentuje treści teologiczne. Dlatego też autorki przekładu zdecydowały się na tłumaczenie tytułu rozprawy Rudolfa Otto jako *Kanta i Friesa filozofia religii*, rezygnując z drugiej jego części.

Paweł Pachciarek, omawiając pracę Rudolfa Otto podkreśla, iż: „w dziele *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie* Otto nie jest oryginalny. W istocie ogranicza się do przedstawienia metafizyczno-teoriopoznawczo-aksjologicznej problematyki i rozstrzygnięć Friesa. Oryginalny wydaje się jednak sam wybór filozofii Friesa jako tej, która spełnia nie tylko teoriopoznawcze wymogi ugruntowania penetracji świadomości religijnej, wyjaśniania religii jako dziedziny kultury i jasne ujęcie samej historii religii, lecz również jako tej, która jedynie w sposób zadowalający rozwiązuje problematykę metafizyczną związaną z świadomością religijną”⁸⁴. Z jednej strony, faktycznie, jeśli tekst Otto miałby być jedynie omówieniem filozofii religii Kanta i Friesa, to nie byłby oryginalny, nawet mimo, jak zaznacza Pachciarek, oryginalności wyboru filozofa. Z drugiej jednak strony, właśnie teraz pojawia się ważne filozoficznie pytanie: czy jest to tylko zwyczajowe omówienie poglądów innego filozofa, nawet jakoś ważnego dla autora? Otóż nie. Już sam podwójny podtytuł świadczy o tym, że marburskiemu filozofowi chodziło o coś innego. Można byłoby powiedzieć tak, nawiązując do myśli Henriego Bergsona z jego eseju *Intuicja filozoficzna*, poszukując filozoficznej intuicji przyświecającej pomysłowi napisania tego tekstu przez Rudolfa Otto, widzimy, iż nie chodziło mu jedynie o rekonstrukcję poglądów Kanta i Friesa, lecz o wprowadzenie do własnych projektów filozoficznych, które pojawią się wraz z jego *Świętością*.

Pisząc tekst, który ma być – po pierwsze – pokazaniem zastosowania filozofii religii Kanta i Friesa, a przede wszystkim Friesa, do teologii, a także – po drugie – wprowadzeniem do dogmatyki dla studentów teologii, Otto nie mógł po prostu zrekonstruowaniu jedynie filozofii religii Kanta

⁸⁴ P. Pachciarek, *Sacrum jako przedmiot świadomości religijnej (kontekst metafizyczny)*, dz. cyt., s. 118.

i Friesa. W przypadku Kanta jego filozofia religii była zapewne dość dobrze znana i zapewne również wykładana na wydziałach teologii. Być może potrzebna była klarowna prezentacja filozofii religii Jakoba Friedricha Friesa, bo był on, jak już wspomniano, myślicielem zapomnianym. Jednak Otto nie opiera swych wywodów na zasadniczym dziele Kanta, jakim jest *Religia w obrębie samego rozumu*, a odwołuje się do jego *Krytyki czystego rozumu*, podobnie jak w przypadku Friesa odwołuje się z jednej strony do jego *Nowej krytyki rozumu*, a z drugiej do zasadniczego dzieła metafizycznego, jakim jest *Wiedza, wiara, uczucie*. To pokazuje, iż cel jaki sobie wyznaczył poprzez pisanie tekstu dla studentów teologii zorganizowało materiał, a poprzez to wyłoniło dyskusję wokół myśli filozoficznej Kanta i Friesa.

Rudolf Otto chce nam pokazać nie tylko filozofię religii obu tych myślicieli, nie tylko to, co legło u podłoża takiego jej sformułowania, ale przede wszystkim to, że tak pojmowany sposób poznawania, o jakim piszą Kant i Fries, funduje konieczność zaistnienia nowej drogi poznawczej, jaką jest uczucie; drogi, która potrafi – mówiąc nieco metaforycznie – pokonać granice czystego teoretycznego rozumu, a tym samym uczynić *aporie* czystego rozumu mniej aporetycznymi. A to wszystko musi mieć, i ma, zdecydowany wpływ na pojmowanie samej religii, jej sfery dogmatycznej (rozumienie dogmatu i jego nauczania), jak również na sferę moralności i aksjologii. Słusznym zatem wydaje się tytuł angielski tego tekstu, gdyż faktycznie jest to filozofia religii Rudolfa Otto bazująca na myśli Kanta i Friesa. Dlatego, jak zauważa Pachciarek, najważniejszą książkę Rudolfa Otto – *Das Heilige*, tekst będący przedmiotem niniejszego przekładu poprzedza metodologicznie; tutaj „wypracowuje się »metafizyczne« i teoriopoznawcze podstawy świadomości

religijnej i rozważa się zagadnienie prawdziwości i ogólnej ważności przekonań religijnych⁸⁵.

10. UWAGI OD TŁUMACZEK

Podstawą przekładu było oryginalne wydanie dzieła Rudolfa Otto *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie* (Tübingen 1909). Tekst ukazał się również w czasopiśmie „Zeitschrift für Theologie und Kirche”⁸⁶, jednak to wydanie jest uboższe o część przypisów oraz nie zawiera sekcji C wydania oryginalnego. Podstawowe dla filozofii religii Friesa pojęcie *die Ahndung* może wzbudzać dzisiaj translatorskie kontrowersje. Niekiedy to pojęcie tłumaczono jako „karcenie”. Nasz wybór translatorski, czyli tłumaczenie *die Ahndung* jako „przeczcucie”, wynika z konsultacji z wydawcami dzieł zebranych Friesa, Gertem Königem i Lutzem Gelzetterem. Co więcej, taka pisownia jest uznawana dzisiaj za archaiczną – we współczesnym języku odpowiednikiem tego słowa jest *die Ahnung*. Otto idzie za Friesem i przejmuje to pojęcie w brzmieniu współczesnym Friesowi, czyli *die Ahndung*. W niniejszym tekście używa niemieckiego *Ahnung*, jednak w *Das Heilige* i innych późniejszych tekstach – *Ahndung*. Zatem w niniejszym tomie pojęcia *die Ahndung* oraz *die Ahnung* używane są synonimicznie.

Rudolf Otto w kilku miejscach rozprawy przytacza cytaty z Friesa, nie podając przy tym żadnego adresu bibliograficznego, sygnuje je jedynie nazwiskiem autora. Dotyczy to przypisów: 138, 149. Pozostawiamy je w tym wypadku w formie, w jakiej zostały opublikowane w oryginale niemieckim.

⁸⁵ Tamże, s. 118.

⁸⁶ R. Otto, *Jakob Friedrich Fries Religionsphilosophie*, „Zeitschrift fuer Theologie und Kirche”. Hg. D. W. Hermann und D. M. Rade. Jg 19 (1909), Tuebingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck) 1909, s. 31–56, 108–161, 204–242.

Część II
Rudolf Otto
Kanta i Friesa filozofia religii

A. TEORIA IDEI

I. WPROWADZENIE

1. Punkt widzenia. 2. Aktualność myśli filozofii religii Friesa: pytanie o zasadę religijnego *a priori*, o obiektywną ważność poznania *a priori*, o transcendencję i immanencję. 3. Pozycja Friesa w historii: względem Kanta, Jacobiego, Schillera, Romantyzmu, względem Schleiermachera, Leibniza oraz Oświecenia; uczniowie: de Wette. 4. Dzieła.

1. Wśród różnych myślicieli, którzy stworzyli epokę niemieckiego idealizmu, powszechnym uznaniem cieszył się również Jakob Friedrich Fries, szanowano go, jednak w opisach ruchów myślowych epoki, w której żył, najczęściej bardzo szybko go pomijano. W historii filozofii został przyćmiony przez myślicieli swojej epoki, rzekomo większych, w rzeczywistości odnoszących większe sukcesy, przez Fichtego i Schellinga, a szczególnie przez Hegla. W historii filozofii religii wskazywano na pewne pokrewieństwo między Friesem a Schleiermacherem ze względu na naukę o religijnym uczuciu, uważano jednak Schleiermachera za ducha

bardziej oryginalnego i więcej obejmującego. W rzeczywistości Fries w aspekcie religijnym jest szczególnie interesujący, nie tylko poprzez to, co go ze Schleiermacherem łączy, ale również poprzez to, co go od niego oddziela. Również w tym, co [jest im] wspólne, Fries pozostaje całkowicie oryginalny, a przy bliższym przyjrzeniu się obejmuje więcej [treści], w sposób dokładniejszy i bardziej przekonujący⁸⁷. Niemniej jednak nie chodzi nam o uratowanie honoru Friesa ani o porównanie go z jemu współczesnymi. Kieruje nami zainteresowanie bardziej merytoryczne niż historyczne. Podzielamy pogląd i opinie coraz bardziej rozprzestrzeniające się w naszych kręgach, iż w pracy naukowo-religijnej – po wszelkim historyzmie, porównywaniu, indukowaniu i po niektórych osobistych improwizacjach i trudnościach – znowu nawiązujemy do owego wielkiego metodycznego odszukiwania racjonalnych podstaw religii w ludzkim duchu, jaki niemiecki idealizm podjął w różnorodnej formie w nawiązaniu do wstępnych prób Oświecenia. Tym samym kieruje nami przekonanie, że pośród przedstawicieli i kierunków [pokantowskich], Fries i kierunek Friesowski był w metodzie najszcześniejszy, a w wynikach najbardziej niezawodny i dlatego może być ważny dla naszej pracy jako punkt wyjścia dla wstępnych założeń.

2. Cechami charakterystycznymi filozofii religii Friesa i jednocześnie najważniejszymi ze względu na [stawiane] pytania, dla nas najbardziej aktualne, są przede wszystkim:

a. W sporze pomiędzy wyznaniem, porównując ze sobą nowo poznane religie, w Oświeceniu dotarto częściowo do relatywnej i sceptycznej postawy wobec religii w ogóle (Hu-

⁸⁷ Elementy wspólne między Schleiermacherem a Friesem poruszyłem w mojej pracy *Naturalistische und religiöse Weltansicht* na s. 57. Wypowiedziane tam jednak pierwszeństwo Schleiermachera względem Friesa muszę cofnąć teraz na korzyść Friesa.

me, francuski materializm) oraz do przekonania, że miara tego, co w historycznych religiach jest prawdziwe bądź nieprawdziwe, obowiązujące bądź nieobowiązujące, sama nie może zostać ujęta historycznie. Przekonanie to – niesłusznie – było związane ze znacznym obniżeniem wartości elementu historycznego w ogóle, ale było ono istotnym, nie dającym się już zapomnieć poznaniem. Nie mielibyśmy w rzeczy samej możliwości, aby rozróżniać między większymi a mniejszymi wartościami historycznych tworców, ani też zdolności, aby sami zgodzić się, uznać i wejrzeć w prawdę oraz ważność religijnych i moralnych twierdzeń, bez „Ducha Świętego w sercu”, bez osobliwej, leżącej w nas samej zasady tego, co prawdziwe, za pomocą której mierzymy i decydujemy. Historycznie powstające nauki, przekonania, mogłyby nam się narzucić tylko jako sugestia, ale nie moglibyśmy przyjąć ich z wewnętrznym przekonaniem i szczerą zgodą. Odnalezienie tej zasady w naszym duchu, odkrycie jej i wydobyć na światło dzienne jest najwyraźniej pierwszym zadaniem wszelkiego rzeczywistego, filozoficzno-religijnego wysiłku, bez którego również historyczne badanie religii nie może przyjąć pewnego stanowiska. Filozofia religii jest w tym sensie pragmatycznym zadaniem, które ma niewiele do czynienia z pełnymi fantazji, aspirującymi konstrukcjami, z rozmachem poetów oraz połowicznymi bądź całościowymi mitologicznymi marzeniami, które w przeciwnym razie byłyby związane z tym określeniem. Głównym zadaniem filozofii religii jest rozmowa z Kantem, [jego] „krytyką rozumu”, mianowicie, analizowanie, sprawdzanie ludzkiego ducha pod względem tego, czy i co rzeczywiście posiada on z tych zasad. Sam Kant stworzył podstawy tego, co powyższe w swojej nauce o ideach, będącej najwyższym i najpiękniejszym dokonaniem jego myśli. Niemiecki idealizm podjął i kontynuował w różny sposób Kantowską nie-

skończoną jeszcze i obarczoną pewnymi dużymi błędami pracę. Fries jednak zachował i zastosował w sposób najbardziej pewny obligatoryjnie obowiązującą metodę krytyczną oraz spróbował udowodnić za jej pomocą poszukiwaną zasadę. Jest jasne, jak „aktualnym” jest dzisiaj to dokonanie. Dzisiaj poszukujemy przecież ze wszystkich stron „religijnego *a priori*”. Supernaturalizm i historyzm zawodzą w oddaniu miary i zasady tego, co prawdziwe w religii. Historia religii zyskuje niewyobrażalnie. Jak chciałaby ona rozwinąć się od zwykłego opisu religii ku nauce o religii, jeśli nie jest niczym innym niż historią religii? (A byłaby nią, aż po historię religii połączoną z wyzwaniem, jakie zostaje nam perspektywicznie narzucone). Jak może być ona tylko historią religii, jeśli nie ma wcześniej w sobie – przynajmniej niejasno [określonej] – zasady, według której wybiera się materiał historyczny, a cóż dopiero go porządkuje?

b. Praca w celu odkrycia religijnego *a priori* – aby jeszcze raz użyć tego niezbyt szczęśliwego i otoczonego nieporozumieniami pojęcia – zostaje dziś podjęta z wielu stron. Jednak prowadzi ona do nowej trudności, która byłaby być może zgubna nie dla badania naukowo-religijnego, lecz dla żyjącej religii. Badając, szuka się i formułuje według poznań *a priori* te pojęcia, idee, sądy, które tkwią w czystym rozumie, niezależnie od wszelkiego doświadczenia, które czysty rozum posiada poprzez siebie samego jako jego najbardziej pewną i niekwestionowaną własność. Odkrycie tego *a priori* w ogóle było wielkim zadaniem Kantowskiej krytyki rozumu. Formułując poznanie aprioryczne, Kant związał kontrowersyjną koncepcję z jej subiektywną ważnością i z idealizmem tego, co poprzez te poznanie zostało poznane. Ponieważ poznanie te wypływają z czystego rozumu i nie są mu dane z zewnątrz, nie mają one także – abstrahując od naszego przedstawiania – prawa obowiązywania, gdyż nie

mają prawa do tego, aby odpowiadało im coś rzeczywistego na zewnątrz. Najbardziej znanym sposobem wnioskowania jest ten stosowany w przykładach jego transcendentalnej estetyki, w omówieniach czasu i przestrzeni. Kant pokazał, że czas i przestrzeń są formami *a priori* naszej zmysłowości. Jednocześnie wnioskuje z tego, że dla rzeczy samej w sobie są one nieważne, według tezy: „ponieważ *a priori*; dlatego idealne; tzn. nieważne dla samej istoty rzeczy”⁸⁸. Widzimy zatem, dokąd zmierzamy na tym obszarze. Wniosek Kanta o idealności z aprioryczności oddziałuje do dzisiaj. Właśnie w nowoczesnych filozofiach religii znajdujemy z jednej strony istotne i usilne staranie o religijne *a priori*, o *religijne kategorie*, które obok kategorii dotyczących empirii (*Naturkategorien*) o niezawisłym prawie mają być takiej samej ważności i o [takim samym] znaczeniu, a w związku z tym spotykamy się z dużym zainteresowaniem religią i historią religii. Z drugiej strony jednak pojawia się niemożliwość znalezienia dla tego *a priori* ważności abstrahującej od naszego przedstawiania, [w postaci] bytu samego w sobie. Czyż byłoby obojętnym dla przyrodnika, czy kategoria, którą stosuje on przy swoich badaniach oraz czy prawa, które uznaje, są tylko formami jego świata przedstawień, czy też może odpowiadają i są adekwatne wobec świata rzeczywistego? Dla [człowieka] religijnego nie jest to bowiem tożsame. Dla niego wszystko zależy dużo bardziej od ważności idei religijnych, abstrahując od ich przedstawiania.

Tutaj docieramy do drugiego punktu, w którym praca umysłowa Friesa staje się dla nas bezpośrednio aktualna

⁸⁸ „Przestrzeń nie przedstawia żadnych własności jakichkolwiek rzeczy samych w sobie ani też ich samych w ich stosunkach między sobą, tj. nie stanowi żadnego ich określenia, które byłoby przywiązane do samych przedmiotów i które pozostawałoby, choćbyśmy nawet abstrahowali od wszelkich podmiotowych warunków oglądania”, [w:] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1986, A26 B42.

i znacząca. Jest to jedno z wyjściowych zadań jego filozofowania w ogóle, aby odkryć swoisty, nieszczęśliwy i podstawowy błąd, jaki Kant wniósł do swojej krytyki jako ów szczególny ostry półmrok, z powodu którego niektórzy będą cierpieli, a który dla kontynuacji Kantowskiej filozofii stał się tak istotny: mianowicie paralogizm dotyczący aprioryczności naszego poznania wobec idealności przedmiotu ujmowanego w tym poznaniu. Z tego paralogizmu wynikają u Kanta: niepewna postawa jego pięknej nauki o ideach, chaotyczna nauka o dialektyce *pozoru transcendentálnego*, nieudane i niedostateczne próby sformułowania dla nauki o ideach późniejszego stanowiska poprzez *postulaty praktycznego rozumu* i poprzez *twierdzenia moralne*. Z tego paralogizmu wynika również w ogóle cały ślepy zaułek, w jaki musiała zabłądzić i zabłądziła jego filozofia religii. Dzisiaj żywo interesujemy się znaczącym ulepszeniem, jakiego Fries dokonał w Kantowskiej filozofii, ponieważ bez niego doszlibyśmy również i dzisiaj do filozofii religii, która zabijałaby to, o czym chce filozofować.

c. Również z powodu innych pytań, które nas dzisiaj pobudzają i zwodzą, pytań o panteizm i monizm, o całościową bądź połowiczną immanencję, filozofia Friesa wzbudza bezpośrednio aktualne zainteresowanie. Uwalnia ona od prób, w myśl których poprzez mgliste i niewyraźne wyrażenia następuje wzajemne upodobnienie obcych względem siebie kręgów przedstawień. [Czyni to] poprzez krytyczne wykazanie, w jakich pojęciach i ideach rozum sam w sobie ma podstawę, a w jakich nie ma.

3. Na temat historycznego miejsca Friesa, [wspomnę] krótko w sposób następujący. Jest on bliskim uczniem Kanta, nie w sensie pierwszej szkoły kantowskiej, która – tylko powtarzając, grupując nauki mistrza i wyjaśniając na przykładach – istotnie trzymała się kurczowo kręgu i poziomu

mistrza; typowym jej przedstawicielem był Reisewetter; Fries natomiast był tym, który – nie pozwalając porwać się przez „genialny” zwrot w filozofii [dokonany] przez Fichtego, romantyków i systemy z Romantyzmu wyrosłe, przeciwstawiając się ogólnemu kształtowi i duchowi czasu, dokonuje wszelkich wysiłków w celu zwieńczenia i rozbudowy krytyki rozumu oraz samej metody krytycznej. O udoskonaleniach, których dokonuje w dziele Kantowskim, będzie mowa poniżej. Tym, co dla niego najbardziej właściwe, jest tutaj próba, [dokonana] w *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft* (*Nowej albo antropologicznej krytyce rozumu*)⁸⁹, aby metafizycznym pojęciom, sądom podstawowym (*Grundurteile*) i ideom wynalezionym przez Kanta przyporządkować pytania i odpowiedzieć na *quaestio iuris* poprzez „antropologiczne udowodnienie bezpośredniego poznania”, z którego [pytania te] wynikają.

Zestawianie Friesa z Jacobim jest powszechne. W istocie między obydwojma jest ściśle pokrewieństwo. Jacobi prowadził już przed Friesem walkę przeciwko temu, co Fries nazywa *presądem racjonalizmu*, przeciwko rzekomej wszechmocy i wyłącznemu panowaniu dowodu. Zgodnie z racjonalizmem jako niepowątpiewalna prawda miało obowiązywać tylko to, co jest możliwe do udowodnienia. Jacobi pokazał z jednej strony, że aby udowodnić coś, potrzebne są wcześniej poznania, które będzie można ponownie udowodnić z poprzednich. W ten sposób musi się w ostateczności dojść do końca lub bardziej do początku, który tkwić ma nie w tym, co możliwe do udowodnienia, lecz w tym, co bezpośrednio pewne. Ponieważ w przeciwnym razie nie można by-

⁸⁹ [Zob. J. F. Fries, *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*, wyd. 2: Heidelberg 1828–1831 (wyd. 1 jako *Neue Kritik der Vernunft*, Heidelberg 1807). W obecnej wersji rozprawa ta jest zamieszczona w: J. F. Fries, *Sämtliche Schriften*, red. Gert König, Lutz Geldsetzer, Aalen 1967, t. 4–6].

łoby dojść do żadnego uzasadnienia. Z drugiej strony Jacobi w pełni rozpoznał słabość Kantowskiej krytyki ze względu na jej rozstrzygający stosunek do rzeczy samej w sobie, do tego, co rzeczywiste, a co jest niezależne od przedstawiania. Obie [kwestie] powracają u Friesa. Jednak zbieżność nie jest zależnością. W pierwszym względzie występuje między obojgiem duża różnica. Jacobiemu nie udaje się ukazać na drodze filozofowania tego, co w rozumie bezpośrednie, lecz poprzez protest wobec filozofii znajduje ratunek w tym, co nazywa *wiarą* i *objawieniem*; staje się [przez to] burzliwy i dogmatyczny. Jacobi wykorzystał w późniejszych wydaniach swoich dzieł wyniki krytyki Friesa w inny sposób i poprzez to nadał jego poglądom bardziej trwałe oparcie filozoficzne. Niektóre [kwestie], uchodzące za naukę oraz teorie Jacobiego, są – łącznie z pojęciami – raczej dobrem Friesa⁹⁰.

⁹⁰ Zob. obszerne cytaty z *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft* Friesa w pięknej rozprawie Jacobiego *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* [Zob. H. F. Jacobi, *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, 1811 Leipzig, 2 wyd. 1828. s. 86.], natomiast w 1 tomie *Neue oder anthropologische Kritik* Friesa s. 339; na str. 126 [Jacobi] poleca wyraźnie Friesa jako tego, który obok Bouterwecka „ów przedmiot dogłębnie rozważa i czyni zadość pytaniu w sposób nad wyraz pouczający oraz uwzględniający całość filozofii” – Zob. Jacobi s. 133, a u Friesa t. 1: *Neue oder anthropologische Kritik*, s. 199–207. – Zob. Jacobi s. 137 o dedukcji i dowodzie, Jacobi s. 138 „obiektywne znaczenie kategorii”, Jacobi s. 142 odwołanie do rozprawy Friesa *Fichte's und Schelling's neueste Lehren von Gott und der Welt*, Heidelberg 1807. [Potem następuje] cytat z *Neue oder anthropologische Kritik* Friesa – Jacobi s. 146., a u Friesa *Fichte's und Schelling's neueste Lehren von Gott und der Welt*, s. 198 i 206. Następnie [Jacobi] dokonuje przeglądu terminologii.

Po tym jak zostało napisane to, co powyższe, pan dr L. Nelson, wydawca rozpraw szkoły friesowskiej, dał mi do dyspozycji nową serię osobistych zapisków Friesa z jego życia. Tutaj Fries okazjonalnie wypowiada się na temat swojego stosunku do Jacobiego: „W Heidelbergu miałem pokrewne kontakty [...] aż w końcu odnalazłem się blisko z de Wette [...]. Boddem był dla mnie wówczas zwłaszcza kontakt z Jacobim, jak pokazuje mój

Na Friesa głęboki wpływ miał również kantysta Friedrich Schiller. Najbardziej zbliżony jest do niego poprzez zainteresowanie kwestiami estetycznymi i sposób ich opracowywania. Bardziej prawdopodobne jest, że tutaj młodszy uczył się bezpośrednio od starszego; oboje przecież zależni są od tego samego mistrza Kanta i jego krytyki władzy sądu.

W trzeciej części swojej *Nowej albo antropologicznej krytyki rozumu* Fries, w przeciwieństwie do utrzymywanej przez Kanta czysto subiektywnej [ważności poznania], wykazał w sposób bardziej ostry i metodyczny obiektywną ważność poznania estetycznego. Dystansuje się mocno od Romantyzmu i filozofii romantycznej, która spiera się i zrywa z Oświeceniem, co jest mu zupełnie obce. Jak u samego Kanta, tak i u niego kontynuowany jest jasny duch czasów Oświecenia i jego najlepsze motywy, [które zostały] pogłębione i poszerzone przez „okres klasyczny”, nowy humanizm i literacko-estetyczną kulturę [ówczesnych] czasów. Jego własne, matematyczne wykształcenie i ścisła metoda szkoły kantowskiej oddzielają go od kierunku myślenia, w którym genialność sił i fantazja zostały podniesione do rangi filozofii. Jego walka z retoryką Fichtego i z wdzierającą się mistagogią Schellinga jest bardzo ostra. Przy czym jest on właśnie tym, który wprowadza nie fantazję, lecz uczucie na

udział w jego sporze z Schellingiem. Kiedy w korespondencji zrozumiałem w końcu jego ścisły racjonalizm, nastroiłem się ku temu, aby wszędzie, gdzie tylko to możliwe, oddać mu rację. Poprzez to przyczyniłem się do tego, aby mój stosunek do niego źle ocenić. Jacobi w przyjemny sposób i pobudzająco oddziaływał na mnie poprzez swoje powieści. W filozofii jednak nigdy nie byłem jego uczniem, lecz moje stanowisko wyrosło przede wszystkim z poglądów Kanta, zatem próbowałem je później ukształtować w [obszarze] filozofii religii. Również mój pogląd na temat wiedzy, wiary oraz przeczucia, a także moje teorie na temat uczucia zostały rozwinięte w sposób niezależny od Jacobiego. Bardziej Jacobi podążał częściowo za mną w swoich ostatnich pracach na temat boskich rzeczy”.

przypadające mu miejsce w filozofii; jest również kontynuatorem tego, co zostało przygotowane w Oświeceniu, szczególnie przez Rousseau.

Wspólne ze Schleiermacherem Fries ma herrnhuckie, młodzieńcze wykształcenie i tym samym znajomość religii od strony uczuciowej. W swoim *Wissen, Glaube und Ahndung* (Wiedza, wiara i przeczucie z 1805 roku)⁹¹ otwarcie cytuje Schleiermachera z jego *Mów o religii* (*Reden über die Religion*). Zgadza się z nim w kwestii wartości uczucia dla religii, a jego własna teoria o przeczuciu styka się bezpośrednio z koncepcją *oglądu i uczucia Uniwersum* (*Anschauung und Gefühl des Universum*) Schleiermachera. Schodzą się tutaj w jednym punkcie dwaj bardzo różni myśliciele. Jednak zależność [jednego] od drugiego, po żadnej ze stron nie jest obecna. Źródłem nauki o przeczuciu u Friesa jest Kantowska krytyka władzy sądenia, o ile nie jest ona właśnie faktycznością w jego własnym pojmowaniu. Kto uważnie słucha i częściowo uwzględnia inne, wczesne wypowiedzi Kanta, musi dojść do przekonania, że ta ważna nauka jest u niego obecna jako towarzysząca teorii o ideach. Tak więc dochodzi do tego, że nauka o przeczuciu występuje u Friesa z góry w ściśle filozoficznej postaci. U Schleiermachera jednak jest ona wprzód dużo bardziej darem widzenia (*Divination*), czerpiącym z metody „myślenia”, według której filozofowano w kręgach romantycznych: nakaz władzy Geniusza wystarczająco zastępuje w *Mowach* uzasadnienie filozoficzne i historyczne. Sposób, w jaki Wszechświat pozwala dostrzec się i odczuć oraz co to oznacza [ujęte] w bardziej chłodnych i jasnych wyrażeniach, pozostaje w poetyckiej mgłę. Kiedy Schleiermacher w późniejszym rozwoju

⁹¹ „Chcemy porozumieć się z tymi, którzy do tej pory filozofowali na temat religii”. J. F. Fries, *Wissen, Glaube und Ahndung*, Jena 1805, [w:] J. F. Fries, *Sämtliche Schriften*, t. 3, s. 239.

chce ująć pierwotną koncepcję w sposób bardziej precyzyjny, to z pierwotnego bogactwa oraz entuzjazmu pozostaje mu tylko „uczucie absolutnej zależności”, czyli bardzo niedostateczny i jednostronny opis religijnego uczucia. Jest ono rozwijane z kolei przez Friesa w sposób dużo bardziej różnorodny i określony. Jednak najbardziej znacząca różnica pomiędzy nimi, z powodu której Fries w ogóle odwrócił się od filozofii uczucia, jest następująca. U Schleiermachera stworzenie połączenia między uczuciem religijnym a przekonaniem religijnym pozostaje zawsze czymś pobocznym i udaje się tylko z trudem. Tymczasem bez przekonania religijnego, uczucie religijne byłoby pozbawione podstawy i prawa. Ważność takiego przekonania jako poznania zostaje początkowo przez Schleiermachera odrzucona, ze szkodą dla religii i w sprzeczności z jej najbardziej elementarną istotą. Przekonanie religijne musi być prawdziwe i musi umieć wykazać ową prawdziwość, tzn. musi rościć [sobie] pretensje do bycia poznaniem⁹². W przeciwnym razie religia staje się sama niemożliwa i może, co najwyżej, utrzymywać się jako swobodne marzenie sentymentalnych serc. Tutaj filozofia religii Friesa oddziela się od Schleiermachera w sposób jak najbardziej podstawowy. Dla Friesa odnalezienie pierwotnej wiary, kręgu idealnych przekonań oraz zapewnienie im prawdziwości jest najwyższym zadaniem filozofii w ogóle; zadaniem, któremu przeciwstawia w końcu wszelkie inne starania jako „ceregiele”. W ten sposób Fries prezentuje żywotne zainteresowanie religią samą, czemu odpowiada różnica między nim a Schleiermacherem dotycząca ich osądu na temat stosunku religii względem moralności. U Friesa obecny jest pogląd, że religia nie jest moralnością i odwrot-

⁹² Wszelka wiedza jest poznaniem, ale nie każde poznanie musi być wiedzą. Wyraźnie mówimy o „poznaniu wiary” – to rozróżnienie przez Friesa między poznaniem w ogóle a wiedzą jest bardzo znaczące.

nie. Zaniechana jest również przez niego błędna próba Kanta, aby religijne przekonanie ugruntować na tym, co moralne i dopiero z niego zapożyczyć, przy użyciu siły, późniejszą ważność. Jednakże ścisły, organiczny związek religii i moralności, który poświadcza jednomyślnie historia religii, zostaje przez Friesa ukazany wyraźnie, podczas gdy według założeń Schleiermachera powstaje on w sposób sztuczny.

Z jednej strony Fries niekiedy sam siebie zalicza się do zwolenników Leibniza. Z drugiej strony bardzo mało mówi o nim w swej historii filozofii. Jednak nie można poddać w wątpliwość tego, że wraz z kantowską filozofią należy do kierunku intelektualnego i szkoły Leibniza. Nie tyle w odniesieniu do wielkiego, dogmatycznego systemu harmonii wprzód ustanowionej i nauki o monadach Leibniza, co w odniesieniu do pewnych tendencji leżących u podstaw jego sposobu myślenia. Pogląd fundamentalny, a wraz z nim podstawowy kierunek całościowego filozofowania krytycznego zostaje przygotowany zwłaszcza w Leibnizjańskich *Nowych esejach* – polega on na tym, że w ogóle istnieje coś takiego jak „czysty rozum” i że jest on do sprawdzenia przez obserwację siebie samego. Teza Leibniza, że intelektowi nic nie jest wrodzone poza nim samym, mogłoby być zdaniem przewodnim dla *Nowej albo antropologicznej krytyki rozumu* Friesa. Wielka, główna nauka transcendentального idealizmu zostaje przygotowana w rewolucyjnych, podstawowych przekonaniach Leibniza, iż czas i przestrzeń są natury fenomenalnej, co właściwie przekreśla naukę o harmonii wprzód ustanowionej. („Przyjmuję, że czas, rozciągnięcie (*Ausdehnung*), ruch i to, co stałe w tym, co ogólne, w sposobie, w jaki rzeczy te zostają ujęte w matematykę, są tylko idealnymi rzeczami [...] nawet Hobbes zdefiniował przestrzeń jako

*phantasma existentis*⁹³). Teoria Friesa, że wraz z przestrzenią i czasem w nicłość obraca się materialne jestestwo (*Da-sein*) i że przed ideą tylko królestwo ducha i wolności pozostaje wieczną rzeczywistością, jest celem niejasno sformułowanym również w myśli Leibniza, tak bardzo usztywnionej u niego dogmatycznie i otoczonej fałszywymi przesłankami, konsekwencjami i poprzecinanej myślami pobocznymi. W końcu cała antropologiczna podstawa filozofii Friesa, jego nauka o niejasnym poznawaniu naszego rozumu i jego ponownej obserwacji w religii, jest możliwa tylko przez odkrycie przez Leibniza ciemnych, jasnych i wyraźnych przedstawień, jak również różnicy świadomości wobec nieświadomego przedstawiania⁹⁴.

⁹³ Zob. G. W. Leibniz, *Entgegnung auf die in der zweiten Auflage des Bayleschen Wörterbuches enthaltenen Bemerkungen über das System der vorherbestimmten Harmonie*, w: tenże, *Kleinere Philosophische Schriften*, Leipzig 1883, s. 101–126 (tutaj: s. 121).

⁹⁴ Te same błędy nauki Leibniza powtarzają się tutaj u Friesa. Już Leibniz mylił świadomość, świadome posiadanie przedstawienia, ze „zmysłem wewnętrznym”, ze świadomością posiadania przedstawienia. Por. „[apercepcja] która jest świadomością, czy też refleksyjnym poznaniem tego wewnętrznego stanu”. G. W. Leibniz, *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade*, [w:] tenże, *Kleinere philosophische Schriften*, Leipzig 1883, s. 140 [Wydanie polskie: G. W. Leibniz, *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, [w:] tenże, *Główne pisma metafizyczne*, tłum. S. Cichowicz, J. Domański, Toruń 1995, s. 101]. Ta pomyłka znajduje się także ponownie i ogólnie u Friesa, co w jego krytyce nie pozostaje bez konsekwencji. Obszar ciemnych przedstawień lub – jak dzisiaj to nazywamy – obszar tego, co nieświadome, co podświadome, przyciąga coraz bardziej uwagę psychologów. James w jego *The Varieties of Religious Experience* [Zob. W. James, *Doświadczenia religijne*, tłum. J. Hempel, Kraków 2001] w sposób obszerny rozciągnął to na rozumienie religijnych przeżyć. Znaczenie obszaru przedstawień niejasnych jest dobrze znane Friesowi również z tej strony: „Tak, owo ciemne pole naszych przedstawień jest nawet o wiele większe niż pole jasne, którego jesteśmy świadomi. Pośród całej mnogości naszych każdorazowych przedstawień, przedstawienia jasne czynią tylko pojedyncze świetliste punkty w niezmiernym obszarze tego, co ciemne. [...] Uczony widziałby, jak połowa świata naraz leży otworem przed jego oczami, jeśli na-

Kiedy Hegel został powołany [na uczelnię] do Berlina, brany był pod uwagę oprócz niego również Fries. Być może, jeśli wybór padłby na niego, zamiast okresu heglowskiego istniałby okres friesowski. Ponieważ miejsce, wpływ i okoliczności, przyczyniły się bardzo do tego, aby rozwinąć taką szkołę. A być może i nie, ponieważ duch czasów, romantyczne oddziaływanie, ożywienie i reakcja w kwestiach kościelnych i politycznych znalazły w filozofii heglowskiej wiele możliwości, natomiast we friesowskiej żadnych. Szkoła ta rzeczywiście była z solidnymi nazwiskami i nie bez znaczenia. Najbardziej znany zdawał się być de Wette. Był on przyjacielem Friesa i Schleiermachera. Zalicza się go do rodzaju ogniwa łączącego tych dwoje, a fundament jego filozofii religii jest całkowicie friesowski⁹⁵. W jego pięknej i do dziś wartościowej książeczce: *O religii i teologii (Über Religion und Theologie* 1815, 2 wyd. 1821) podstawa ta zostaje wyrażona w formie popularnej, w zbliżeniu i powiąza-

gle stałaby się dla niego jasna cała mnogość przedstawień niejasnych. Jaka wielość przedstawień musi się obudzić w ciągu kilku momentów w sercu (*Gemüt*) muzyka, który improwizuje na organach i przy tym może jeszcze rozmawia z kimś? Czy każde z tych przedstawień nie potrzebuje jeszcze własnego sądu na temat właściwego działania, jeśli muzyk zauważy każdy dysonans i tak piękne brzmienie fantazji, że żałuje, iż nie posiada jej zapisanej? Jakże mało jednak uświadomi sobie w trakcie gry owe niuanse. Talent poety nazywa się jego geniuszem, jak gdyby był on wyższym duchem, który podpowiada mu idee i kieruje jego działalnością, właśnie dlatego, że poeta znajduje się tutaj w mocy jego ciemnych przedstawień i tylko nie licznym może wyjaśnić, jak potrafi je tworzyć. Właśnie z tego tajemnego wnętrza Sokrates słyszał powiedzenia swojego demona” J. F. Fries, *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*, dz. cyt., s. 115.

⁹⁵ W biografii Friesa autorstwa Henke, w załączniku znajduje się artykuł de Wette „Zum Gedächtnis von Fries”, a także jego korespondencja z Friesem. Bardzo trafnie i dokładnie opisuje on tutaj swój stosunek [do Friesa] jako jego ucznia: „Uważam Friesa za jednego z największych geniuszy, na których musiała wskazać historia filozofii... Wiadomo już, że jestem oddany jego nauce z pełnym przekonaniem”. Cały artykuł dostarcza bardzo dobrego związłego zarysu sposobu myślenia Friesa.

niu z myślami Schleiermacherowskimi. W większym dziele *O religii, jej istocie, formach zjawiania się i jej wpływie na życie* (*Ueber die Religion, ihr Wesen, ihre Erscheinungsformen und ihren Einfluß auf das Leben*, Berlin 1827) staje się kluczem dla różnorodnych form pojawiania się religii w historii. (Książka ta jest jednocześnie metodycznym przykładem przenikania i zapłodnienia pracy historycznej jasnymi, podstawowymi poglądami filozoficznymi na temat istoty religii). De Wette rozszerzył samodzielnie Friesowską teorię poprzez zastosowanie nauki o przeczuciu w obszarze historii (przeczucie boskiej opieki w historii, zwłaszcza religijnej).

Apelt, uczeń Friesa, profesor filozofii w Jenie (zm.1859) napisał książkę pt.: *Metafizyka* (*Metaphysik*, Lipsk 1857), będącą tak jakby podręcznikiem filozofii kantowsko-friesowskiej. Pod względem metodycznej ścisłości i jednocześnie trafnej jasności jest ona godna podziwu i być może z uwagi na to w ogóle nie przewyższa jej żadna pozycja literatury filozoficznej. Zawiera ona istotne punkty nauki o religii. Zawierająca główne wątki, krótka *Filozofia religii* (*Religion-sphilosophie*) Apelta została wydana w 1860 r. Godna uwagi jest korekta i polemika z całą filozofią religii Schleiermachera, jaką podał [pochodzący z] kierunku friesowskiego H. Schmid, profesor filozofii w Heidelbergu, w *O nauce wiary Schleiermachera w odniesieniu do Mów o religii* (*Ueber Schleiermachers Glaubenslehre mit Beziehung auf die Reden über die Religion*, 1835)⁹⁶.

⁹⁶ Zob. także H. Schmid, *Der Mystizismus des Mittelalters in seiner Entstehungsperiode*, Jena 1824. Filozofia friesowska zdecydowanie przeciwstawia się wszelkiemu mistycyzmowi. Książka ta pokazuje jednak, że na jej gruncie możliwa jest zgoda i zrozumienie dla tego, co znaczące i treściwe w tym specyficznym historycznym zjawisku. Godnym uwagi jest próba „antropologiczno-psychologicznego” potraktowania tej materii.

4. Z dzieł Friesa wchodzą w rachubę: *Wiedza, wiara i przeczucie* (*Wissen, Glaube und Ahndung*, 1805)⁹⁷. W tej popularnej książce Fries poprzedza wyniki swoich badań, które sformułuje później w trzytomowym dziele głównym *Nowa albo antropologiczna krytyka rozumu* (*Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*, [1828–1831, wyd. 2]), następnie w systemie *Metafizyki* (*Metaphysik*, 1824) oraz w *Podręczniku praktycznej filozofii* (*Handbuch der praktischen Philosophie*; t. 1: *Etyka albo nauka o mądrości życia* / *Ethik oder die Lehre der Lebensweisheit*, 1818; t. 2: *Filozofia religii i estetyka* / *Religionsphilosophie und Aesthetik*, 1832) oraz w swej filozoficznej powieści: *Julius i Evagoras albo piękno duszy* (*Julius und Evagoras, oder die Schönheit der Seele*, 1822). Logiczne i psychologiczne podstawy wyłożył w *Systemie logiki* (*System der Logik*, 1819, 11 wyd.) i w *Podręczniku psychicznej antropologii albo nauce o naturze ducha ludzkiego* (*Handbuch der psychischen Anthropologie oder die Lehre von der Natur des menschlichen Geistes*, 1920). (Zobacz H. Schmid, *Próba metafizyki wewnętrznej natury* (*Versuch einer Metaphysik der inneren Natur*, 1834), która poświęcona jest Friesowi i która kontynuuje jego psychologiczną pracę). Godnym uwagi jest także mała broszura Friesa pt.: *Fichtego i Schellinga najnowsze nauki o Bogu i świecie* (*Fichte's und Schelling's neueste Lehren von Gott und der Welt*, 1807) oraz *O niemieckiej filozofii w sposobie i sztuce, votum za Jacobim przeciwko Schellingowi* (*Von deutscher Philosophie, Art und Kunst, ein Votum für Jacobi gegen Schelling*, 1812). Historyczne miejsce friesowskiego filozofemu najlepiej odczytujemy dzięki: *Historii filozofii, przedstawionej według postępu jej naukowego rozwoju* Friesa (*Geschichte der Philosophie, dargestellt nach*

⁹⁷ Nowo wydane przez Nelsona, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1906. Zob. zapowiedź i spis treści w „Christliche Welt” 1908, nr 34.

den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwicklung, 1837–1840) oraz w *Epokach historii ludzkości* Apelta (*Epo-chen der Geschichte der Menschheit*, 1845–1846, t. 2). Bardzo wnikliwy obraz filozofii Friesa (wyłączając filozofię religii) przedstawił Elsenhaus w pracy: *Kant i Fries* (*Kant und Fries*, Gießen 1906). Na temat starszej i niedawno powstałej nowszej szkoły friesowskiej czytamy w: „Christliche Welt l.c.”, gdzie włączono nowe części *Rozpraw szkoły friesowskiej* (*Abhandlungen der Fries'schen Schule*). Najbardziej godną uwagi jest rozprawa Nelsona *O tak zwanym problemie poznania* (*Über das sogenannte Erkenntnisproblem*)⁹⁸.

II. PODSTAWY I HISTORYCZNO-IDEOWE ZWIĄZKI FILOZOFII RELIGII FRIESA

Cytaty – charakterystyka i historyczno-ideowe związki.

1. Prawdy religijne, prawdy konieczne – racjonalizm. 2. Religia świecka – deizm. 3. Uczucie przeciwko refleksji – antyracjonalizm. 4. Bezpośredniość – sentyment. 5. Idealizm transcendentalny.

To, co filozofowie systematycznie, metodycznie, subtelnie, w abstrakcyjnych wyrażeniach języka szkolnego obalają w swych systemach oraz w tym, co niewycwiczone, mają w zwyczaju posiadać wcześniej w postaci osobistego, podstawowego przekonania, jako kierunek myślenia i kierunek duchowy, jako uczucie oraz bardziej ogólną i luźniejszą postawę. Bywa często pożytecznym to, że – aby zrozumieć filozofów w ich bardziej abstrakcyjnym sposobie mówienia i aby podążyć za ich metodycznymi dowodami – należy po-

⁹⁸ Jako wydanie specjalne, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1908, Zob. na ten temat omówienie w „Christliche Welt” 1909.

znać w prostszej formie podłoże, z którego unosi się i kształtuje ich filozoficzna praca oraz pojąć najpierw filozofa jakby w jego rodzimym języku, zanim usłyszysz się, jak mówi abstrakcyjnym kunsztownym językiem swojej nauki. Podstawowe przekonania filozofa zawsze pozostają w związku z prądami duchowymi jego czasów (ponieważ nikt ani myślenia, ani życia duchowego w ogóle nie zaczyna sam od początku). Istnieje pesymistyczny pogląd na temat historii filozofii i systemów filozofów, zgodnie z którym nie chce się w nich widzieć nic poza tylko abstrakcyjnie wyrażonymi poglądami oraz błędami ducha czasów. Jednak pozostawanie w związku z duchowymi prądami i tworam i idei swoich czasów nie musi oznaczać bycia reprezentantem przypadkowych poglądów owych czasów. Ponieważ naprzód i stopniowo wypracowuje się w ogólnym prądzie ideowym nie tylko błędy, lecz również poznanie. Czy to, co podjęte z ducha czasów jest rzeczywiście poznaniem czy też nim nie jest? – na tym polega właśnie sprawdzenie, czy filozofowi uda się rzeczywiście przekształcić [wiedzę] w filozofię, czy tylko stworzyć z niej pozorną budowlę. Poniżej nastąpi najpierw szereg cytatów, które wyrażają w sposób bardziej ogólny całościowy ogląd oraz kierunek myślenia Friesa, a do nich dołączony zostanie krótki dowód czasowych związków ideowych, w jakich Fries pozostaje.

„Prawdziwa wiara, zaufanie do Boga, są w każdym człowieku ugruntowane w podobny sposób i zyskują na sile tylko poprzez miłość, poprzez wyniesienie etycznej siły woli ku pobożności, a nie poprzez czyste naukowe wykształcenie intelektu. Żadna nauka nie daje człowiekowi innego wyższego poznania Boga, niż poznanie przez pierwsze, proste, religijne uczucie. Żadna nauka nie uzasadnia nam wiary, lecz zadanie nauki o religii polega na tym, aby tę wiarę czysto i dla siebie akcentować przed świadomością oraz odróżnić

ją od tego wszystkiego, na podstawie czego można ją łatwo pomylić – pomylić z błędną nauką i przesądem”⁹⁹.

„Religijne przekonania o tym, czego nie widzimy i czemu nie ufamy nie mogą wpływać ze zmysłowych poruszeń naszego ducha. Ponieważ są one pierwotną własnością rozumu i muszą żyć w każdym ludzkim duchu tak samo prawdziwie”¹⁰⁰.

„W pobożnym zaufaniu do Boga żyją dla mnie najwyższe uczucia miłościwego szacunku, respektu i czci”¹⁰¹.

„Centralnym punktem naszego ducha jest nieskończona wiara i wieczna miłość. Wyłącznie poprzez tę wiarę i tę czystą miłość wkracza wszystko, co żywotne do świata [i jednocześnie jawi się] przed naszymi oczami. W naszym wnętrzu tkwi miłość jako wyłączne źródło wszelkiego naszego życia. Stąd powszechnemu intelektowi, w niejasnym uczuciu uznania wartości cnoty, w niejasnym uczuciu upodobania w tym, co piękne i wzniosłe i w końcu w uczuciu majestatu religii zapowiada się wyłącznie to, co trwa wiecznie. Najbardziej powszechna wiara i najbardziej głośna spekulacja są tutaj względem siebie tożsame, jeśli ujmować ideał najwyższego dobra w zjednoczeniu z najczystsą miłością, a ideał najczystszy szacunku – z uczuciem czci. Tak samo [dzieje się] w przypadku każdego innego przedmiotu religii”¹⁰².

„Wobec tego całe rozważanie ([na temat] matematyczno-fizykalnego światopoglądu) posiada w końcu znaczenie je-

⁹⁹ J. F. Fries, *Handbuch der Religionsphilosophie und philosophischen Aesthetik*, Heidelberg, 1832, [w:] tenże, *Sämtliche Schriften*, t. 12, s. 32.

¹⁰⁰ Tamże, s. 15.

¹⁰¹ J. F. Fries, *Die Geschichte der Philosophie dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwicklung*, Halle 1840, t. 2, [w:] tenże, *Sämtliche Schriften*, t. 19, s. 357.

¹⁰² J. F. Fries, *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*, dz. cyt., t. 1, [w:] tenże, *Sämtliche Schriften*, t. 4, s. 386.

dynie fizyczne. Dla człowieka rozważanie [o czymkolwiek] w rozciągłej przestrzeni oraz w czasie, traci wszelkie znaczenie wobec tego, co niemierzalne. Umrzyj tylko, a będziesz za jednym razem wyzbyty całej przestrzeni łącznie z czasem. Ale wewnątrz, w duchu nie oddali się od ciebie ani piękno ukwieconego pola, ani miłość w twoim sercu, ani wszechogarniająca, wieczna miłość”¹⁰³.

„Zazwyczaj ci, którzy posiadają religię, ale nie są religijni w sensie najwyższym, pod [pojęciem] własnej religii rozumieją nic innego, niż wyznanie wiary na temat ich stosunku do Boga i innego świata. Ten, kto jednak interesuje się religią bardziej, kto [jest] należycie religijny, znajduje w niej coś więcej i jednocześnie coś całkiem innego. Przyzna mi każdy [człowiek] religijny, że jeśli nie wybrałem od razu wyrażenń jemu najbardziej miłych, powiedzieć mogę jednak, że uczucie, na którym polega jego religijność, jest dla niego przeczcuciem wieczności w skończoności”¹⁰⁴.

„[Przekonania religijne] opierają się na ogólnym przeciwieństwie tego, co wieczne i tego, co skończone. Jeśli w nauce o religii bytowi skończonemu zostaje przeciwstawiony byt wieczny, to przez wieczność nie rozumiemy bytu [istniejącego] przed wszelkim czasem, lecz przeciwstawiamy wieczność samemu czasowi. Wieczny byt jest bytem niezależnym od wszelkich ograniczeń w przestrzeni i czasie. Wszelki byt w czasie, jaki teraz wyłącznie możemy pojąć, jest tylko skończonym bytem, któremu w wierze przeciwstawiamy jednak byt wieczny u Boga. To przeciwieństwo jest tym, co Kantowska filozofia określa poprzez różnice zjawiska i bytu samego w sobie; skończony byt sam w sobie jest zjawiskiem owego

¹⁰³ J. F. Fries, *Die Geschichte der Philosophie dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwicklung*, t. 2 (1840) [w:] tenże, *Sämtliche Schriften*, t. 19, s. 357.

¹⁰⁴ J. F. Fries, *Wissen, Glaube und Ahndung*, [w:] tenże, *Sämtliche Schriften*, t. 3, s. 235n.

wiecznego bytu u Boga. Religijność nie składa się z wiary w to, co wieczne, lecz ze skupienia. Skupienie jest właściwym dla niego stanem ducha (*Gemütsstimmung*), który jest budzony przez przecucie tego, co wieczne w skończoności natury. Poprzez naturę w skończonym bycie żyje ([ujmowany] dla rozumu) duch tego, co wieczne. Dla nas religijność będzie polegać tylko na tym, że wieczność dla uczucia przeczuwana będzie w skończoności natury wokół nas i w skończonym, własnym, wewnętrznym życiu; tak, że ciepło i życie tego, co wieczne przeniknie przez całą naszą skończoną istotę – jest to nastrój skupienia”¹⁰⁵.

W tych cytatach, w powszechnie zrozumiałej formie, dochodzi do głosu określony, podstawowy pogląd religijny, który jednocześnie Fries podziela z wieloma współczesnymi [myślicielami] i który występuje w określonych, ideowo-historycznych kontekstach epoki. Jest to koncepcja, która została wypracowana równolegle i przeciwko innym [konceptjom], które były długo przygotowywane w deizmie i Oświeceniu. Koncepcja ta była stopniowo umocniona, wyjaśniona i pogłębiona. Jej istotnymi cechami są:

1. Religijne i moralne przekonania, religia i moralność w ogóle nie mogą być „przypadkowymi prawdami”. Przekonanie to rozwija się przede wszystkim w racjonalistycznej linii Oświecenia, której w tym względzie Fries jest kontynuatorem. Przekonanie to, jak wiadomo, staje się szybko w Oświeceniu polemicznym. Z perspektywy Oświecenia spogląda się z góry na to, co wszędzie powszechnie uchodziło za religię, wbrew „religii pozytywnej”. Jednak prawdą jest, że poznanie to było pierwotnie uwolnione od religii – ba, od nauki szkolnej. Już w nauce o *Testimonium Spiritus Sancti internum* tkwiło to, że ostatecznym fundamentem ważności prawdy religijnej nie mogły być autorytet, urząd,

¹⁰⁵ Tamże, s. 237n.

przekaz kościelny, pismo, cud, historyczna faktyczność, lecz własna zasada we wnętrzu człowieka. Stąd wynika oczywistość tego przekonania. Lessing udowadnia, że na faktach historycznych nie może zasadzać się żadna konieczna prawda. Ale nie udowadnia tego, że prawda religijna musiałaby być „prawdą konieczną”; jest to dla niego oraz dla całej jego epoki oczywiste i oczywistość ta całkowicie odpowiada religijnemu odczuciu prawdy. Przeciwiństwo między prawdą historyczno-empiryczną a prawdą konieczną całkowicie zgadza się z przeciwiństwem między byciem pocuczanym a (ujmowanym wewnątrznie) wglądem w siebie. Dla religii jest jednak „oczywiste” to, że wszystko w niej zależy od tego drugiego [tj. od wglądu w siebie]. Przekonanie to przedostało się od Kartezjusza do Spinozy, Leibniza, Lessinga i jest w ogóle częścią owej bardzo jednorodnej i zgodnej podstawy całościowego przekonania, które pomimo różnych szkół nadaje Oświeceniowi jedność. Właściwie jest ono sensem próżnych, ale wciąż aktualnych starań o „ontologiczny dowód na istnienie Boga”, tj. o samoupewnienie się na temat Boga bez jakiegokolwiek „empirycznego dodatku”, czysto *a priori*, czysto ze środków rozumnego ducha. Tkwi za tym napierające, słuszne uczucie, że najwyższe idee rozumnego ducha i ich prawda nie mogą i nie mają prawa być ugruntowane ostatecznie w czymś zewnętrznym, „przypadkowym”.

2. Związana jest z tym druga cecha charakterystyczna, ponownie posiadająca swoje długotrwałe i ciche przygotowanie w teologicznej pracy Oświecenia, dokładnie w deizmie: mianowicie przekonanie, że religia musi mieć swe własne źródła oraz własne życie niezależnie od sztucznego systemu szkolnego, od pracy myślowej i sylogizmu, od spekulacji, pracy naukowej, szkolnej polemiki i apologetyki, od szkoły teologów, od łaski filozofów i trudu dowodu. Opłacałoby się prze-

śledzić ten proces w całościowym obrazie Oświecenia. Proces ten ma korzenie w ogólnym przełomie „chrześcijaństwa laickiego” u schyłku średniowiecza, będącego nośnikiem dla Reformacji, znajdującym kontynuację w angielskim ruchu żydowskim i idącym dalej w bezpośrednim związku z deizmem i Oświeceniem. Zazwyczaj patrzy się tylko na „racjonalizację”, „intelektualizację” religii poprzez Oświecenie, a pomija się przy tym fakt, iż silny pęd ku temu, co się tak określa, leży właśnie w tym, co tutaj jest dane: w parciu do tego, co jest proste, bezpośrednie i zrozumiałe dla prostego człowieka, w przeciwieństwie do tego, co przeteologizowane, subtelnie wyuczone i rutynowe. Książka, od której wyszedł ruch deistyczny, jest najbardziej wymownym tego przykładem: jest to *Reasonableness of Christianity* Locke’a. Moment intelektualizacji religii nie odgrywa tu żadnej roli. „Reasonableness” nie oznacza tutaj zgodności z rozumem w sensie teoretycznym, lecz w sensie całkowicie praktycznym, jak przykładowo nasz „rozumowy” (*räsönabel*). Nie to, co ponadrozumowe, i nie objawienie mają być tu zakwestionowane, lecz ma zostać udowodniony prosty, praktycznie użyty sens i wartość chrześcijaństwa, które poprzez swoją użyteczność dla prostego zmysłu jest zrozumiałe i przekonujące. Chrześcijaństwo zostaje udowodnione jako coś, czego możemy potrzebować jako tak zwani laicy. A jego nauki są prostą, zrozumiałą propozycją, są artykułami dla robotników i analfabetów, odpowiadają zwyczajnym zdolnościom oraz znajdują zastosowanie tam, gdzie ręka jest przyzwyczajona do pługa i szpadla¹⁰⁶. Wobec sztuk i technik uczo-

¹⁰⁶ Widać wyraźnie, że Oświecenie również w tym względzie kontynuuje charakter i ducha, które były żywe u Lutera. Począwszy od pierwszego komentarza do Księgi Psalmów, Luter dokonuje krótkiej summy, *verbum consummatum ac breve*, która kładzie kres wszelkiemu gadulstwu „wielu sztuk”. Przecistawianie sobie Oświecenia i Reformacji przeczy historii. Na temat tego, w jak ścisłym związku stoi duch pobożności pokolenia

ności szkolnej i szkolnych systemów, książka ta pozostaje w najbardziej odczuwalnym związku z przeciwieństwem laickiego, angielskiego chrześcijaństwa. „Reasonableness” chrześcijaństwa stanowi to, co proste, skromne, ogólnie dostępne i to, co wspierające i zrozumiałe. Już u Hobbesa¹⁰⁷ czy Spinozy charakter ów jest wyraźny i obecny w ich polemice. Jest nadal kontynuowany w deizmie i odgrywa rolę u samego Woltera. U Lessinga jest [także] widoczny i wyłania się z religijno-budującą mocą. Również Rousseau i Kant należą ściśle do tego kontekstu. Kanta *Wprowadzenie do metafizyki moralności*, w pierwszym rozdziale („Przejście od pospolitego, moralnego poznania rozumu do poznania filozoficznego”¹⁰⁸), jest wciąż klasycznym przykładem przekonania, że najwyższe filozoficzne sztuki nie tworzą właści-

Oświecenia z luteranizmem oraz z pobożnością właściwą Lutrowi, z której wyrasta, a także, jak tworzy wraz z nią typowe przeciwieństwo względem specyficznego katolickiego, pobożnego nastroju; dalej: jak Oświecenie pod względem nastroju ma swoje korzenie w luteranizmie i jak w związku z tym swój początek u Lutra ma całe pojmowanie w Oświeceniu stosunku między tym, co ponadnaturalne, a tym, co naturalne – zob. mój artykuł *Darvinismus und Religion* (R. Otto, *Darvinismus und Religion*, [w:] „Abhandlungen der Fries'schen Schule”, neue Folge 1909, H. 1; także jako wydanie specjalne).

¹⁰⁷ Jakież dziwny obraz krąży na temat tego „materialisty” i „ateisty”! Nie bez nacisku uwidacznia się w religii u Spinozy ta sama cecha dotycząca tego, co proste, odpowiadająca prostemu człowiekowi. (Zob. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, [w:] tegoż, *Traktaty*, tłum. I. Halpern-Myśliński, Kęty 2000, r. XIII, pt. „Wykazanie, że Pismo Św. uczy tylko rzeczy bardzo prostych (...).” Spinoza kieruje się tutaj przeciwko tym, którzy wprowadzili do religii tak wiele filozoficznych spekulacji, iż kościół stał się akademią, a religia nauką, podczas gdy Pismo Św. zawiera najbardziej proste rzeczy, które potrafi zrozumieć również prosty człowiek. Prawdziwe poznanie Boga nie jest Boskim przykazaniem, ale Bożym darem. Bóg natomiast nie wymaga od człowieka żadnego innego poznania, jak poznanie jego własnej sprawiedliwości i miłości, poznanie, które nie jest konieczne dla nauki, ale ku temu, by być posłusznym.

¹⁰⁸ [I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1984, s. 11–28.]

wie nowych wartości albo wzniosłych wglądów, lecz tylko mogą wykazać takie wartości i wglądy, które znajdują się w duchu, a także oddziałują „w prostym człowieku”. Także filozoficzno-religijne próby Kanta, nawet niech będą sztuczne, są jednak rzecznikiem najprostszej religii laickiej oraz jej przekonania. W swojej próbie Kant dąży do tego, aby wbrew sztukom spekulacji oraz formom uczoneści zapewnić przekonaniom religijnym ich bezpośredniość. Jest on również tutaj – tak jak Locke – rzecznikiem „człowieka prostego”. Bezpośrednio do tego przyłącza się Fries ze swoją pracą, która w przeciwieństwie do teozofii jego filozoficznych towarzyszy nie podejmuje nic innego, jak ugruntowanie już danego przekonania „poprzez pierwsze, proste, religijne uczucie”.

3. W tym kontekście i przy tych próbach musiano znaleźć *verbum consummatum ac breve*, krótką *summę*, ukierunkowaną na niewielkie, jasne upewnienie samego siebie [na temat] religijnego przekonania; odpowiednio do uprzedzeń epoki poszukiwano tego, jak sądzono, w powszechnych i bardzo przekonujących „dowodach”. Rozpoczęła się wówczas nowa, uczona scholastyka dowodów, w której religia miała stać się lennem. Jest to jednakże tylko kontynuacją tego samego, wspomnianego już procesu, kiedy to bezpośredniość tego, co religijne w ogóle obraca się przeciwko racjonalizmowi, a znaczy tutaj to – przeciwko technice dowodów, przeciwko uczonemu, zapośredniczonemu, wyprowadzonemu oraz refleksyjnemu sposobowi życia duchowego w ogóle, a religii w szczególności; szuka własnych, nowych, bezpośrednich dostępów i źródeł. Owa pomoc „laika” samemu sobie staje się teraz proklamacją praw uczucia wbrew refleksji; orędują za tym Rousseau, Herder, Jacobi. Specyfikę filozofii Friesa stanowi wejście w ten związek z zamiarem, aby tutaj to, co niejasne uczynić jasnością na temat

samego siebie, aby z filozoficzną klarownością oszacować prawo i ograniczenia refleksji, aby udowodnić, wbrew racjonalizmowi, fakt, prawo, ważność – nierefleksyjnego, bezpośredniego poznania, żyjącego w uczuciu.

4. Z punktem 2 i 3 związany jest i towarzyszy im punkt 4. W szerszym rozliczeniu pomiędzy „oderwaniem od rzeczywistości” a kościelnymi „środkami łaski”, jakie dokonało się w Reformacji, związał Luter ducha ze słowem, a Boga z narzędnikiem [łaski]. Sukcesem i sensem tego [dokonania] było to, że człowiek pobożny odnosił się do obiektu religijnego wyłącznie poprzez „wiarę”, tj. będąc w pełni zaufanym wobec niej oraz poprzez uczucia i wewnętrzne przekonanie, które to zaufanie powoduje oraz ożywia ducha i wolę. „Słowo i wiara są tutaj całym misterium chrześcijaństwa”. Nauka ta stała się miarodajną w teologii, jej konsekwencją było to, że została wyłączona „mistyka”, tj. założenie albo zdolność przeżywania religijnego obiektu samodzielnie. To, co w teologii Oświecenia nazywane jest „intelektualizmem”, jest w rzeczywistości niczym innym jak jego całkowicie konsekwentnym oddziaływaniem, połączonym z redukcją sposobu przedstawiania z pierwotnego poziomu świadomości grzechu i przebaczenia do poziomu ogólnego. Całkowicie adekwatnie do nauki *verbum fidei*, w oświeceniowej teologii na temat Boga i religijnego obiektu w ogóle, istnieje kwintesencja pewnych prawd, które uszczęśliwiają, uspokajają i wzmacniają życie człowieka. Religią jest pełne oddanie się w zaufaniu tym prawdom, w tym oto celu¹⁰⁹. Bezpośrednie,

¹⁰⁹ Powiedzenie, jak Schleiermacher w *Mowach*, że religia była dla Oświecenia „metafizyką i moralnością” jest zupełnie niejasne. Religia była dla Oświecenia również bowiem oddziaływaniem „wiary w ducha i woli”. Jest to zupełnie „reformacyjne”, jeśli nawet w sensie owej redukcji „[religia] użycza nam mianowicie doskonałego zaufania w dobro naszego Pana i Stworzyciela, zaufania, które tworzy w nas prawdziwy spokój ducha, wprawdzie nie jak u stoików, którzy gwałtownie się powściągali, ale umoż-

własne przeżycie obiektu religijnego jest jednak tutaj fanatyzmem i egzaltacją, podczas gdy tam jest entuzjazmem i „oderwaniem od rzeczywistości”.

To, co całkowicie uprawnione w tym obustronnym ujęciu tkwiło w fakcie, że bez *credo* nie ma religii i że treść *credo* określająca ducha i wolę oraz jego uwalniające i doniosłe oddziaływanie, które odnawia życie ducha i życie woli, jest podstawą [religii] oraz tym, co nadaje specyfikę poszczególnej religii. Przy tym jednak jednostronne było, wynikające z tego, hermetyczne zamknięcie bezpośredniego przeżycia wobec samego religijnego obiektu, [pozostające] w całkowitej sprzeczności z doświadczeniem i całkowitą historią religii. Podczas gdy wcześniej w mistycznych poruszeniach zachowała się sprzeczność wobec nauki kościoła, tak teraz okres Oświecenia poprzez sentymentalizm i pietyzm zadaje cios intelektualizmowi teologicznemu i filozoficznemu. Przekonania pietyzmu: „możesz objawić się [Boże] poprzez uczucie” oraz „sentymentalne serce”, które zostaje poruszone po-

liwia nam terazniejsze zadowolenie, które zapewnia nam nadchodzące szczęście” (G. W. Leibniz, *Vernunftprinzipien der Natur und Gnade*, [w:] tenże, *Kleinere philosophische Schriften*, Leipzig 1883, s. 149, Wydanie polskie: G. W. Leibniz, *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, [w:] tenże, *Główne pisma metafizyczne*, tłum. St. Cichowicz, J. Domański, Toruń 1995, s. 108.) Niemniej jest to dobrze znane samemu Schleiermacherowi. Zob. uznanie, jakie przypisuje on owym „niewielkim książkom, jakie od pewnego czasu są używane w naszej skromnej ojczyźnie, traktujące pod lapidarnym tytułem o ważnych rzeczach”. Ma on na myśli *Moralne tygodniki* i wydawane w tym duchu popularne naukowe pisma niemieckiego Oświecenia. „Zapowiadają one oczywiście tylko metafizykę i moralność i na końcu wracają do tego, co zapowiedziały. Wymaga się od was jednak, abyście oddzieliли tą powłokę”. Ma on całkowitą rację: za naiwną, niedostateczną metafizyką fizyczno-teologicznych dowodów [zawartych w] „skromnych pismach” ukrywa się samo silne, religijne, naturalne uczucie, które usiłuje przy pomocy niezręcznych środków porozumieć się samo ze sobą. Schleiermacher całkowicie zgadza się tutaj z Friesem. (J. F. Fries, *Neue oder anthropologische Kritik*, t. 2, [w:] tenże, *Sämtliche Schriften*, t. 5, s. 284).

przez treści duchowe świata, idą w parze i są wyrazem czasu, który stał się subiektywny, delikatniejszy oraz bardziej tkliwy. To, co tutaj zostaje przygotowane poprzez paralele, spotykamy w sposób rozmaity u Rousseau, Lavatera, Hammana, Herdera i u innych. U Goethego staje się to głębokim przeżyciem natury oraz wyznaniem: „świat duchowy nie jest zamknięty, zamknięty jest twój zmysł, twoje serce jest martwe. Powstańcie uczniowie ochoczo, wykąpcie ziemską pierś w zorzy poranka”. U Herdera staje się to przeżyciem Boga w naturze. W Romantyzmie [przekonanie to] wybucha burzliwie. Wszędzie tkwi ono w niejasności o sobie samym, wahając się pomiędzy mistyką a marzeniem poetów. Jednak starzejący się Kant odważa się w trzeciej krytyce, aby z tego niepewnego materiału wydobyć filozoficzną stałość; zaś Schiller tworzy w ten sposób swoją estetykę, a od nich obu – Fries przejmuje tę pracę w swojej nauce o przecuciu.

5. W końcu: już w teologii Lutra dokonuje się owo znaczące zerwanie z naiwnym wyobrażeniem na temat stosunku świata ponadnaturalnego do świata zmysłów, doświadczenia, nauki przyrodniczej. Pierwsze przedstawienie ujmuje Boga, wieczność, [świat] „po tamtej stronie”, świat ponadzmysłowy właściwie naiwnie, jako część tego samego świata, część niewidoczną. Z tego [przedstawienia] do dzisiaj wynika wszelkie niebezpieczeństwo dla ważności religijnego przekonania, ponieważ przy coraz większym rozumieniu świata wzrastają coraz bardziej świat widoczny i wydarzenia naturalne, zajmują one miejsce po miejscu, stają się coraz bardziej samowystarczalne, aż to, co niewidoczne musi uciec w szczeliny tego, co pierwotne. Już u Lutra jednak został przygotowany pogląd, który później przez długi czas był kontynuowany przez teologów Oświecenia, a który tworzy pierwsze możliwe przeciwieństwo wobec wyobraże-

nia naiwnego i tym samym staje się przedśmionkiem do rozwiązania pewniejszego i lepszego. Luter nie tylko łączy ducha ze Słowem, lecz także najbardziej upodobał sobie pogląd, że Bóg działa „poprzez narzędzia”, to znaczy, iż cały system „drugich przyczyn” jest niczym innym jak formą samego wszechmocnego, boskiego działania oraz że działania Boga szukać należy właśnie w przyczynach pośrednich¹¹⁰. Najsilniej ogłód ten jest podsumowany w owych niepewnych, filozoficznych próbach: *De servo arbitrio*, gdzie łączy on w jedno *Spiritus* i *omnipotentia Dei* z przyczynowością natury. Dokładnie tak postępuje najpierw teologia Oświecenia, aby dojść do kompromisu pomiędzy wiarą w Boga a nowym, opartym na prawie natury rozumieniem świata, po tym jak konieczność takiego kompromisu stała się bardziej odczuwalna wraz z zanikaniem starego, w połowie supranaturalistycznego, arystotelesowskiego poglądu na naturę oraz starego, ptolemeuszowego poglądu na świat. (Tutaj ponownie ukazuje się daleko idący element wspólny w oświeceniowym światopoglądzie pomimo podziału szkół i krajów). Wychodząc od takiej samej istotnie apologetycznej potrzeby, znajdujemy przekonanie, że naturalny byt i wydarzenia w prawie natury są niczym innym jak samym boskim działaniem, w takim samym stopniu u filozofów, którzy nawiasem mówiąc uważają, że są zwalczani i wykluczani. Przekonania, że sama natura jest niczym innym jak formą boskiego wszechdziałania, nie odnajdujemy dopiero u panenteistów szkoły kartezjańskiej: Geulinx i Malabranche, lecz już czysto i wyraźnie u Hobbesa. (Por. pierwsze

¹¹⁰ Sam „Duch” jest dla niego właściwie niczym innym jak „psychologicznym”, „naturalnym” działaniem „Słowa”. Zob. R. Otto, *Die Anschauung vom heiligen Geiste bei Luther*, Göttingen 1898. Na temat znaczącego dalszego oddziaływania tej myśli na wyobrażenie odnośnie stosunku tego, co ponadnaturalne do tego, co naturalne zob. mój wspomniany już artykuł *Darvinismus und Religion* [przyp. 106 w niniejszym tomie].

zdanie z jego *Lewiatana*: „*Naturam, id est illam, qua mundum Deus condidit et gubernat, divinam artem...*”¹¹¹). Równie wyrażnie [odnajdujemy owo przekonanie] u Spinozy w jego *Traktacie teologiczno-politycznym*. Jego sądy na temat drugich przyczyn, Bożego panowania poprzez przyczyny pośrednie, na temat Bożego wszechdziałania w naturze nie przechodzą w nic innego ponad *De servo arbitrio* (*O niewolnej woli*)¹¹². Religijnie pierwotna i w gruncie rzeczy apologetyczna tendencja tego poglądu [zawartego] w *Traktacie* jest bardzo wyraźna i jednocześnie widoczne staje się to, że owa specyficzna, sztywna konstrukcja, którą Spinoza później przeprowadza w *Etyce* (i w której rozsmakowują się w zaskakujący sposób sami teolodzy), posiada tutaj jeden z jej najbardziej głównych korzeni. W sposób niezmienny myśl ta pojawia się potem ponownie u Leibniza. Wypracowuje on ją w swojej polemice z Clarkiem i Newtonem, natomiast jego nauka o *creatio continua* jest tego konsekwentnym wyrazem. Myśl tę znajdujemy później – w kontynuacji od Hobbesa przez Locke’a – u Berkeley’a, który rozwija ją w atomizm, na którym właściwie musiało oprzeć się zrównanie przez Lutra *omnipotentia* z przyczynowością natury. W filozofii popularnej Oświecenia myśl ta następnie cofa się, jest jednak ponownie nad wyraz żywotna u Goethego

¹¹¹ [T. Hobbes, *Lewiatan*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 5].

¹¹² „Ludzie prości mniemają, że Bóg nie jest czynny wtedy, gdy natura jest czynna w zwykłym swym trybie i że przeciwnie, moc natury i przyczyny naturalne pozostają w zawieszeniu wtedy, gdy Bóg działa. A zatem wyobrażają sobie dwie liczebnie różne moce, mianowicie moc Boga i moc rzeczy naturalnych, jednakże wyznaczonych przez Boga w sposób stały, czyli (jak się najczęściej przyjmuje) przez Niego stworzonych. Jednakże, nie wiedzą, co rozumieć przez każdą z tych mocy, co przez Boga i co przez naturę, więc wyobrażają sobie Boga na podobieństwo panowania jakiegoś majestatu królewskiego, a przez moc natury siłę i rozpęd” Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, [w:] tegoż, *Traktaty*, tłum. I. Halpern-Myśliński, Kęty 2000, s. 149. Obaleniu tego poglądu służy cały rozdział.

– przede wszystkim w jego rozmowach na temat Spinozy – jak również w jego *Wprowadzeniu do idei filozofii historii ludzkości*, [powstałym] pod wpływem Spinozy i Leibniza. Próba ta mająca na celu pokonanie owego pierwszego, naiwnego dualizmu, jest sama w sobie jeszcze naiwna i burzliwa i nie stanowi nic więcej – co można zobaczyć u Lutra i w wielu miejscach *Traktatu* Spinozy – ponad wyraz skromnego religijnego sądu, który, ba – nie pytając, zakłada w naturalnym procesie boskie czyny i działanie. Dualizm ten zostaje [u myślicieli tych] dogmatycznie powtórzony i nie podejmuje się próby badania i rozwiązania tkwiącego tutaj problemu. Wkrótce jednak już to rozważanie pogłębi się i stopniowo wyrośnie z niego to, co następnie znajdzie ukoronowanie w „transcendentnym idealizmie”, a jedno poprowadzi do drugiego; pomiędzy *De servo arbitrio*¹¹³ Lutra a wielką nauką Kanta znajduje się zamknięty łańcuch rozwoju. Zamiast prostego zrównania zaczyna przebijać się jednak przekonanie, że natura i jej wydarzenia oraz prawa są czymś dużo bardziej niedostatecznym, deficytowym, uwarunkowanym przez ograniczony sposób ujmowania, obrazem prawdziwych rzeczy, mianowicie: prawdziwego świata, będącego światem wolnym od prawa natury, od matematyki i mechaniki, światem ducha i dusz, królestwem łaski, światem Boga. Ogromna, uwalniająca nauka o transcendentnym idealizmie jest przygotowywana, a motywy ku temu są nad wyraz religijne. Współdziała przy tym i budzi się z różnych stron (Bacon, Hobbes) wgląd w sprzeczną naturę: przestrzeń tego, co nieskończone, tego – co stałe, tego – co nieskończenie podzielne i nieskończenie rozciągłe. Najjaśniej obecne i wyraźne jest to u Leibniza (i jednocześnie źle skore-

¹¹³ To, jak dzieło to oddziaływało później w Oświeceniu, można zobaczyć w dyspucie Hobbes’a z biskupem Bramhallem (chodzi o pytanie dotyczące wolności, konieczności i przypadku).

lowane z jego światem harmonii wprzód ustanowionej oraz *creatio continua*, która była pierwotnie skrojona właśnie na ten świat przestrzeni i czasu oraz praw natury). Kant jest tutaj także kontynuatorem i tym, który wieńczy Oświecenie. Poprzez jego naukę o antynomiach, wyrosłą z drugiego momentu, nadaje on pierwszemu, wielkiemu, radykalnemu przeciwstawieniu tego, co wieczne i czasowe oraz tego, co nieskończone i skończone, ścisłą formułę filozoficzną i wprowadza idealizm transcendentálny jako ścisłą filozoficzną naukę; wyrósł on z uczucia prawdy i do tej pory występował w formie fantazyjnej jako dogmatyczna hipoteza. Poprzez przejście i wykształcenie tej nauki, Fries zyskuje zarówno to, co charakterystyczne w swojej filozofii religii, jak i jej właściwą zawartość. [Osiąga to] w taki sposób, że przeciwstawia świat wiary – światu wiedzy, udowadnia wiarę jako ugruntowaną w rozumnym umyśle formę wyższego poznania, przeciwko któremu wiedza unosi się tylko jako obowiązujące zjawisko; [oraz] w taki sposób, że odszukuje zdolność uzmysłowienia sobie wiecznego świata wiary w świecie zjawisk. Jeśli jego próby się powiodą, wówczas zostaje rozwiązany największy problem teologii Oświecenia, jaki został postawiony przed nią poprzez nową naukę prawideł natury, ponadto kończy się prąd myślowy, w kontekście którego występuje tutaj Fries.

III. POZNANIE NATURY

1. Postępowanie. 2. Umocowanie poznania natury w czystym rozumie. 3. Metoda krytyczna wobec sceptycznej i dogmatycznej. 4. Wyłonienie podstaw poznania natury. 5. Wątki wiodące dla znalezienia kategorii. 6. Kategorie. 7. Obiektywna ważność kategorii. 8. Schematyzacja i ograniczenia poznania kategorialnego poprzez ogłód czasu.

1. Możliwe jest tutaj naszkicowanie całej niełatwej pracy Friesa. Jest to trudne, ponieważ wszystko w samej jego analizie jest bardzo związane i właściwie każda część wymaga części następnej. Spróbujemy przy tym mówić w sposób możliwie zrozumiały i przetłumaczyć bardzo starannie na [język] bardziej przystępny nietypową dla nas terminologię Friesa. Jest niemożliwe oddać szczegółowo wszystkie jego wysublimowane i trudne analizy, nie podążamy również dokładnie ściśle metodyczną drogą jego głównego dzieła, lecz spróbujemy utorować sobie dostęp do jego myślenia, które wydaje się prezentować nam w sposób najbardziej dogodny już przy pierwszym rozpoznaniu. Nie chodzi o namiastkę jego własnych dzieł, lecz o wskazanie na nie i przygotowanie do nich. Pierwszy zamiar krytyczno-filozoficznej pracy Friesa jest – jak u samego Kanta – ukierunkowany na filozofię przyrody, tj. na to, aby uzyskać poznanie metafizyczne i racje, poprzez które matematyka i przyrodoznawstwo (do którego należy także psychologia), a wraz z nimi cały świat wiedzy w ogóle są możliwe. Dopiero z tego miejsca jego praca przechodzi dalej ku nauce o „ideach” i ku światu „wiary”. Nas interesuje właściwie tylko to drugie, a na temat pierwszego należy wspomnieć z góry jedynie to, co jest konieczne dla zrozumienia drugiego.

2. Filozofia krytyczna wieńczy to, co zapoczątkowała nauka Oświecenia i rozwiązuje ogromny problem, który ta coraz silniej formułuje. Daje ona ostateczne usprawiedliwienie dla nauki oraz obrazu świata Galileusza i Newtona. Nową naukę przeforsowano wraz z dążeniem i roszczeniem [ku temu], aby w miejscu połowicznie animistycznych przedstawień umieścić poznanie ściśle przyczynowe, a w miejscu niepewnych opinii – poznanie ogólne i konieczne. Ona sama postępowała przy tym naiwnie i „dogmatycznie”, a jej praca spoczywała i postępowała do przodu według pewnych naj-

wyższych reguł (*Grundsätze*) oraz zasad (*Prinzipien*) (przykładowo według tych, które Newton zestawiał w prawach (*leges*) jego filozofii natury). Praca ta, przy założeniu jej ważności, okazała się wystarczająco pewna i bezsporna. Również słusznie odnaleziono i naświetlono reguły, jednak ich ważność przyjęto [*a priori*]. Ponadto sama z siebie praca myślowa musiała dążyć do tego, aby zyskać tutaj pewność [co do] prawa. Jednakże tak długo, jak dokonywano jej według dwóch głównych metod epoki: metody doświadczenia i metody dowodu, musiała ona spełznąć na niczym. Zasady takie jak: kategoria substancji (*Substanzgesetz*) albo kategoria przyczynowości (*Kausalitätsgesetz*) nie mogą zostać uzyskane z doświadczenia; doświadczenie, obserwacja naukowa, eksperyment, spoczywają bowiem na zasadzie przyczyny i dopiero pod jej warunkiem posiadają sens. Żadna z nich nigdy nie wyprowadzi z siebie prawidła, tj. ogólnej i powszechnej reguły. Postępowanie dowodowe nie mogło przynieść sukcesu, ponieważ zasady są właśnie tym, co jest i co musi być dowiedzione. Poprzez sceptycyzm Hume odkrył problem, który tkwił u podłoża całej nowej nauki. Również bez niego jednak ów problem musiałby pojawić się w jego epoce¹¹⁴.

3. Rozwiązanie problemu tkwi w *krytyce rozumu* oraz w zaistniałym przez taką krytykę udowodnieniu i odkryciu pierwotnego poznania rozumu, jakie posiada on w sposób niejasny, niezależnie od wszelkiego doświadczenia, tzn. *a priori*, wyłącznie z samego siebie, jako „czysty rozum”. Tkwi ono także w udowodnieniu, że owe prawidła przyrodoznawstwa, owo „czyste przyrodoznawstwo” rzeczywiście jest ugruntowane w rozumie. Cała nowa nauka opierała się jednak na matematyce, która była królową nauk, zaś jej ważność uchodziła za tak pewną, że zaniemowił wobec niej

¹¹⁴ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., s. 59–90.

również sceptycyzm Hume'a. A stało się tak dlatego, ponieważ sądzono, że podlega ona całkowicie „udowodnieniu”, tzn. że również jej zasady wynikają z czysto logicznych prawideł tożsamości oraz sprzeczności, zaś jej sądy są analityczne. Tutaj właśnie dopiero Kant jest tym, który przełamuje „dogmatyczną drzemkę”. Podnosi logiczny charakter matematycznych sądów podstawowych; ukazuje, że również one są syntetyczne i że charakter poznania matematycznego nie jest natury logicznej, lecz oglądowej. Tak, jak tam [istniało] pytanie: „jak możliwe jest czyste przyrodoznawstwo?”, tak tutaj powstaje pytanie: „jak możliwa jest matematyka?” Również tutaj odpowiedź jest adekwatna: czyli [poprzez] krytyczne wykazanie w samym duchu bezpośredniej i niezależnej od doświadczenia podstawy poznania matematyki.

Przy tym ważne jest, że ten rodzaj filozofii nie wychodzi od kartezjańskiego *casusu* i przymuszającej idei wątplenia we wszystko, lecz od zaufania, że posiadamy poznanie, zwłaszcza w naukach, które pomimo wszelkich sceptycznych ataków idą do przodu tak dobrze i niewzruszenie, jak matematyka i fizyka. Zadaniem filozofii nie jest przeciąganie [na swoją stronę] za wszelką cenę sceptyków, lecz skłanianie ludzi – zdolnych do refleksji oraz żyjących w naturalnym i zdrowym zaufaniu do samego rozumu – do zrozumienia pierwiastków ich własnego poznania. Filozofia wychodzi od faktycznych, rzeczywistych poznań oraz sprawdza, co w nich jest dane jako uwarunkowania oraz czy i jak uwarunkowania te ugruntowują się w rozumnym duchu. To, jak powiedzie się to ostatnie [zadanie], jest dla owego punktu wyjścia kluczowym usprawiedliwieniem. Tutaj różnica metody krytycznej opowiada się przeciwko wszelkiej dogmatyce, tak jak [wcześniej] opowiadała się przeciwko sceptycyzmowi. Zebrane i zestawione na początku poglądy

nie są tutaj rozwijanie progresywnie w gmach poznania. Również nie próbuje się tutaj hipotez i hipotetycznych spekulacji, aby pewne opinie albo dane ułożyć poprzez spekulatywną fantazję w jedność budowli myśli. Lecz analizujące rozważanie cofa się od danych poznań, szuka ich uwarunkowań, oddziela je według różnych źródeł poznania i w końcu odkrywa te poznania, które rozum rzeczywiście posiada jako podstawowe, wedle których filozofia [w ogóle] jest możliwa.¹¹⁵ Od metody geometrycznej, według której chętnie filozofował racjonalizm (zob. *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona* Spinozy), w sposób najbardziej określony [metoda] filozoficzno-krytyczna odróżnia się poprzez to, że nie łączy z sobą dowodów, lecz uprawia analizę poznania i wyodrębnia według niej czysto rozumowe poznanie pierwotne.

4. Pierwsze pytanie: „jak możliwa jest matematyka?” rozwiązuje krytyczny dowód, że posiadamy „czysty ogląd”, poprzez który rozum *a priori* naocznie rozpoznaje – niezależnie od wszelkiego doświadczenia i dlatego powszechnie i koniecznie – podstawowe określenia czasu i przestrzeni¹¹⁶. Udowodnienie, że również poznanie matematyczne jest natury „syntetycznej” oraz to, że w każdym razie istnieje tutaj zasada poznania *a priori*, czyli niezależna od doświadczenia, zmusiło do milczenia empiryczne i racjonalistyczne przekonanie o doświadczeniu i logice („dowodzie”) jako jedynej zasadzie poznania; utorowało także drogę do odpowiedzi na pytanie: „jak możliwe jest czyste przyrodoznawstwo?” W naszym duchu leży, jeszcze głębiej niż poznanie matematyczne, które jest dane przez czysty ogląd, poznanie inne, czysto racjonalne, niejasne, pierwotne. Staje się ono zrozu-

¹¹⁵ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., Wstęp, s. 60–61.

¹¹⁶ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., treść „estetyki transcendentalnej” (*O przestrzeni. O czasie*), s. 97–136.

miale i uświadamia się nam w pewnych pojęciach, „kategoriach”, które z niego wynikają, a w których rozum w ogóle rozpoznaje – całkowicie czysto i *a priori* (i dlatego powszechnie i koniecznie) – pierwsze, najbardziej ogólne określenia wszystkiego, co istnieje, jako możliwe dla doświadczenia. Z tego, że poznanie rzeczy, jakie posiadamy dzięki kategoriom, łączy się z ich ujęciem, jakie zyskujemy w czystym oglądzie (w taki sposób, że kategorialne poznanie schematyzuje się pod względem czasu i przestrzeni), wynika możliwość „czystego przyrodoznawstwa”, tj. najwyższe, pierwsze, podstawowe poznanie przyrody i naturalnego bytu, które jest wyrażone w owych najbardziej ogólnych prawidłach natury (zasadzie substancji *Substanzgesetz* i zasadzie przyczynowości *Kausalitätsgesetz*). Poznanie to wyłania się dla ludzkiego rozumu w ogóle jako bezsporne, powszechne i konieczne. W związku z tym spoczywająca na nim nauka zyskuje swoje przekonanie, swój nie dający się obalić, apodyktyczny charakter¹¹⁷.

5. To, co miało największą wagę i było najbardziej znaczące we wszelkiej dotychczasowej filozofii, polegało na tym, że Kantowi – pomimo drwiny Schopenhauera – udało się, po odkryciu czystego oglądu, znaleźć wątek przewodni, według którego można odkryć wszystkie kategorie w rozumie oraz określić ich miejsce. Po jego odkryciu dokonanie to jawi się – jak wszelkie inne dokonania – jako bardzo proste, porównywalnie z jajem Kolumba. Wszelkie naukowe poznanie zostaje wyrażone w sądach, zaś wszelka materia sądów pochodzi z oglądu, a nie z rozumu. Jeśli ma bowiem istnieć to, co własne, co wychodzi poza percepcję z czystego rozumu, musi ukazywać się w formie sądu. W ten sposób możliwe różne formy sądów stają się wątkiem przewodnim dla

¹¹⁷ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., treść „transcendentalnej logiki”, dział 1, *O transcendentalnej analityce*, s. 138–153.

wyprowadzenia z czystego rozumu różnych dodatków. Kant w sposób pewny wynajduje dwanaście kategorii i stwierdza fakt ich obecności¹¹⁸. Jednak po tej *quaestio facti* powstaje *quaestio iuris*, tzn. pytanie o rację ważności tych kategorii. Na to pytanie odpowiada dopiero Fries. Udowadnia on, że wszystkie czyste pojęcia natury są jedynie różnymi formami podstawowego przedstawienia rozumnego ducha na temat ogólnej jedności i konieczności albo, inaczej ujmując, że są one specyficznymi pojedynczymi określeniami podstawowego poznania konieczności i jedności wszystkiego, co bytujące (*das Seiende*) w ogóle. Poznanie to jako najbardziej bezpośrednie oraz najgłębsze stanowi podstawę każdego rozumu. Owa „dedukcja kategorii” jest tym, co w tym obszarze najbardziej właściwe dla Friesa. Daje też konieczny punkt oparcia całej wielkiej nauce oraz zastępuje bezowocne i sprzeczne starania Kanta, aby dać jego nauce podporę poprzez transcendentalne dowody¹¹⁹.

6. Nad wyraz „proste” i ogólne jest to, co poznajemy na temat rzeczy pod postacią kategorii. Poznajemy *a priori* i uświadamiamy sobie przez nas samych – nie potrzebując do tego doświadczenia – nie to, ile rzeczy musi istnieć; również nie to, że jakieś rzeczy w ogóle istnieją. To wszystko możemy wiedzieć wyłącznie na podstawie doświadczenia, a mogłoby również nic nie istnieć. Jeśli uświadamiamy sobie to, że istnieje coś, to musi ono podlegać pod prawo ilości, co oznacza, że może ono być jako jedno albo może być w wielości. Ta wielość składa się z całości tego, co pojedyn-

¹¹⁸ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., treść „transcendentalnej analityki”, księga I, mianowicie *Analityka pojęć* (czystych pojęć intelektu, tj. kategorii), s. 155–197, zob. s. 156 [w:] *O myśli przewodniej [wiodącej do] odkrywania wszelkich czystych pojęć intelektu*.

¹¹⁹ Zestawienie wszelkich możliwych form sądu oraz zestawienie odpowiadających im kategorii [w:] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., s. 172.

cze. *A priori* poznajemy szerzej – nie tak, jak musiałoby być stworzone to, co jest wszystkim lub to, co jest czymś szczegółowym; nawet pojedynczej właściwości nie możemy poznać w sposób niezależny od doświadczenia, lecz poznajemy, że jeśli istnieje coś, to musiało być to stworzone. Jest oczywiście, że wszystko, co może istnieć, musi „jakoś” być. W przeciwnym razie nie istnieje „nic”. Uświadamia sobie to przecież każde dziecko. W istocie, ten wgląd jest jednocześnie całkowicie niezależny od doświadczenia i uwarunkowany we wszelkim doświadczeniu. Wszystko podlega prawu ilości. Wszystko posiada jakąś realność (w ówczesnym użyciu językowym nie jest to równoznaczne – tak, jak jest to obecnie u nas – z bytem, z rzeczywistością, z egzystencją, lecz określa to, co realne, *czym* coś jest, np. niebieskim, słodkim, jasnym, chorym). Chodzi o kategorie jakości takie jak: realność, zaprzeczenie i ograniczenie.

Znacznie bardziej treściwymi od tych sześciu pierwszych są trzy kategorie relacji. Są one zasadniczo pełne treści: np. kategorie metafizyczne pouczają nas ontologicznie, dostarczają nam wyjaśnienia i pewności na temat podstawowych relacji w bycie rzeczy. W wątku przewodnim kategorycznych, hipotetycznych i podzielonych form sądów (*divisive Urteilsformen*) odsłania się tutaj najpierw kategoria substancji i inherencji, tzn. fakt, że to, co właściwie istniejące jest możliwe do pomyślenia tylko jako rzecz [wraz] z właściwościami. Wszystkie trzy kategorie relacji są niczym innym jak trzema formami, niejako trzema wymiarami, podstawowego przedstawienia przez nasz rozum jedności powszechnej; są także trzema formami połączenia świata oraz tego, co bytujące, w istocie (*im Wesen*) albo – mówiąc subiektywnie – w różnorodności naszych spostrzeżeń. W nich jest nam dane tylko to, co nazywamy właściwościami rzeczy, a nie [sama] rzecz. Jednakże w tym połącze-

niu nieodzownie myślimy – w i poza percepcją – o rzeczach jako o nośnikach i racji owych właściwości. (Weźmy jako przykład złoto. Tutaj mamy percepcję tak ostrą, tak trudną, tak magnetyczno-elektryczną, tak chemiczną. Czy to jest już dla nas złotem? Nad wyraz nie. Lecz byłoby to tylko rapsodią spostrzeżeń. Nasze przedstawienie złota staje się [nim] dopiero poprzez to, że dołącza do niego przedstawienie rzeczy, przedstawienie racji i jednolitego nośnika tych właściwości, które są jednocześnie zasadą ich właściwego, nie dającego się uchylić występowania obok siebie). Hume kwestionuje rzeczy, wskazując na to, że nie mamy ani doświadczenia na temat rzeczy, ani nie możemy udowodnić ich bytu, i w istocie: ani go nie mamy, ani nie potrafimy [udowodnić ich bytu]. Jednakże również sceptyk uświadamia sobie, że bycie jest możliwe tylko jako bycie rzeczy wraz z właściwościami.

Jedność oraz połączenie spostrzeżeń jawią się w subsystencji i inherencji, natomiast jedność i połączenie różnorodności rzeczy – w praurzeczowości (*Ursächlichkeit*) oraz oddziaływaniu (przyczynowość i zależność), a we wspólnocie rzeczy – poprzez wzajemne oddziaływanie. I jedno, i drugie z kolei, jako „kategorie”, pojęcia i poznania na temat bycia rzeczy, jest całkowicie *a priori*.

Hume dobitnie ukazuje znowu to, że nie da się ich udowodnić oraz że nie są one zgodne z doświadczeniem. Ponieważ nie zna on bezpośredniego poznania, pozostaje mu tylko sceptyczne wyjście, aby odrzucić je w ogóle. Niekwestionowalny na drodze psychologicznej fakt, że każdy posiada przecież pojęcie przyczynowości i stosuje je stale (nie tylko nauka, lecz również codzienne życie byłyby bez niego zupełnie niemożliwe), Hume wyjaśnia jako „oczekiwanie podobnego przypadku poprzez przyzwyczajenie według zasady asocjacji idei”. Jednakże samo przyzwyczajenie jest możliwe

tylko przy obowiązującej przyczynowości. Samo ono jest psychicznym oddziaływaniem powtórzenia, natomiast w aso-
cjacji idei nie jest dane oczekiwanie podobnego przypadku,
lecz tylko przypomnienie.

W końcu, w momencie modalności wynikają trzy ostat-
nie kategorie: tego, co możliwe, tego, co rzeczywiste, i tego,
co konieczne.

7. Kategorie są „czystymi pojęciami *a priori*”. Jako ta-
kie są poznaniem. Pojmujemy w nich, zupełnie niezależ-
nie od doświadczenia, w oparciu o czysty rozum, wyłącz-
nie przez nas samych to, co jest podstawowym określeniem
wszelkiego bytu w ogóle. Wiemy wcześniej, że kategoriom
musi odpowiadać wszystko to, co bytujące. W tym sensie
określamy dla bytu prawa. U Kanta to ostatnie zdanie zy-
skuje osobliwy sens, z którego następnie wyrosły spekulac-
je na temat *Ja* i atomizmu filozofii Fichteańskiej oraz po-
czątku filozofii Schellinga¹²⁰. Kant wnioskuje, że ponieważ
poznanie jest całkowicie *a priori*, to może ono obowiązywać
tylko dla subiektywnego świata naszego przedstawiania,
a nie dla obiektywnego, niezależnego od nas świata bytu
samego w sobie. Wnioskuje z aprioryczności kategorii o ich
idealności. Tylko w spostrzeżeniach zmysłowych może za-
powiadać się nam niezależna od nas rzeczywistość, w taki
sposób, że dotyka nas bezpośrednio. Kategorie powinny być
jednak subiektywnymi zasadami form, poprzez co kształtu-
jemy sobie obraz świata, który dlatego nie rości sobie prawa
do obiektywności. Kant w podobny sposób wnioskował na
temat idealności czasu i przestrzeni już w transcendental-
nej estetyce. Pokazano, jak Fries naprawił ten błąd. Wnio-

¹²⁰ Zob. już u I. Kanta, [w:] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., par.
23 oraz zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, poddział III pt. *O podstawie
podziału wszelkich przedmiotów w ogóle na fenomeny i noumeny* z księgi
II pt. *Analizy zasad*, dz. cyt., s. 420.

sek o idealności z aprioryczności nie obowiązuje i spoczywa na błędnym uwarunkowaniu: mianowicie takim, że przyczynowość przedmiotu staje się dla nas kryterium ważności obiektywnej. Kryterium to pozwala się jednak zastosować dla spostrzeżeń zmysłowych tylko pozornie – Kant musi użyć realności tej samej kategorii przyczynowości, którą deklaruje jako idealną. Przede wszystkim ową przyczynowość w obszarze pobudzenia (*Affektion*) musimy przyjąć później (właśnie dlatego, że zasada apriorycznej przyczynowości jest obowiązująca obiektywnie); dla prawdziwości spostrzeżeń zmysłowych nie możemy się jednak na nią powoływać, ponieważ *ona sama nie jest źródłem spostrzeżeń*. Nie możemy więc przywoływać jej braku bądź obecności jako kryterium poznania. To, że w naszym spostrzeżeniu zmysłowym rzeczywiście coś poznajemy, tzn. pojmujemy przedmiot rzeczywiście istniejący zgodnie z jego bytem, opiera się wyłącznie na naturalnym, w rzeczywistości niezachwianym przez żaden sceptycyzm zaufaniu rozumu do samego siebie, iż jest zdolny [do ujęcia] prawdy i poznania. Obowiązuje to nie mniej dla poznania zmysłowo-naocznych, co tym bardziej dla poznania *a priori*. Te „oczywiste” prawdy, które uświadamia sobie każde dziecko, te pierwsze metafizyczne prawa służą wręcz rozumowi do zobiektywizowania świata. Rozum uświadamia sobie w nich jakieś coś jest rzeczywiście, a mógłby porzucić to przekonanie tylko wtedy, jeśli ono samo chciałoby się zaniechać. Zatem idealność czasu i przestrzeni nie wynika w żadnym razie z aprioryczności czystego oglądu, lecz przeciwnie: wynika stąd „jej empiryczna realność” w ogólności oraz jej konieczność. To, że czas i przestrzeń nie uchodzą za prawdziwą istotę rzeczy jako takich, wynika raczej z innej okoliczności, mianowicie z odkrytej przez Kanta antynomii kosmologicznej. Również i tutaj idealność nie oznacza, że czas i przestrzeń nie są zupełnie ni-

czym, lecz oznacza, że są one niedostatecznym, uwarunkowanym granicami ludzkiego rozumu ujęciem ich wyższego analogonu (intelligibilnej różnorodności, wielorakości oraz bycia osobno); ideę tego analogonu możemy wyrazić tylko przez podwójne zaprzeczenie.

8. Same w sobie kategorie nie wykazują w żadnym wypadku poszukiwanych, najwyższych zasad samego przyrodoznawstwa. Powstają one natychmiast jednak w wyniku tego, że *to*, co poznajemy w kategoriach na temat istoty rzeczy błędnie przypisujemy temu, *jak* pojmujemy *to* jednocześnie w czasie i przestrzeni. Przed naszym oglądem zmysłowym nie mamy niczego innego niż *to*, co jest figuratywną syntezą zjawisk w czasie i przestrzeni¹²¹. Pod tę syntezę zostaje podłożone poznanie jako tło kategorialne. Dopiero [wówczas] posiadamy oraz rozumiemy otaczający nas świat tego, co wydarza się w przyrodzie¹²². Na przykład: w oglądzie zmysłowym mamy pewien ograniczony zmysłowo kompleks spostrzeżeń, spośród których jedne trwają [pomimo] upływu czasu, inne zmieniają się, odchodzą i ponownie występują. Pod tę czysto naoczną okoliczność zostaje podłożone poznanie „rzeczy z właściwościami”. Poznają rzecz, która trwa i pozostaje ona również taka sama, [pomimo] zmiany swoich stanów. Przykładowo: „woda” w chemicznej postaci H₂O, nawet jeśli przechodzi z cieczy w stan lodu lub gazu, istnieje nadal jako taka. Czysta zasada powstaje za każdym razem poprzez to, że czasowo naoczne zjawisko zostaje rozumiane poprzez podłożoną pod nie kategorię, w taki sposób, że kategoria – czasowo „schematyzuje” i „ogranicza się” jednocześnie. Na przykład w naszym wypadku: „trwa to,

¹²¹ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, Księga II pt. *Analityka zasad*, dz. cyt., s. 280–420.

¹²² Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, Księga II pt. *Analityka zasad* – poddział I: *O schematyzmie czystych pojęć intelektu*, dz. cyt., s. 287–300.

co właśnie jest i jest to substancja”, albo: „substancja jest trwała” (*beharrlich*), jest to nad wyraz ważne dla przyrodoznawstwa zdanie, którego doświadczenie dać mu nie może, lecz może jedynie potwierdzić. Zauważamy jednak: zdanie jest „syntetyczne”, ponieważ w kategorii nie tkwi nic z czasowego momentu „trwania” i „okresu”. Substancja jest czy sta sama dla siebie, tylko wraz z tym, co [jej] tożsame, przy różnorodności i rozmaitości jej stanów, jakie możemy pomyśleć. Dopiero z faktu, że wszelki byt dany jest nam w czasie, wynika to, że różnorodność stanów musi być „czasową zmiennością” (mianowicie czasowym występowaniem po sobie) i że owa tożsamość [bytu] z samym sobą musi trwać w czasie. Owa zasada powstaje z zejścia się poznania kategorialnego (gdy podmiot bytu jest substancją i akcydensem) i czasowego „schematu” (tego, co trwa oraz tego, co się zmienia). Jednocześnie wynika z tego również rozpoznanie, że w czasie musi istnieć to, co trwa jako takie (czego z kolei nie da się uzyskać z doświadczenia, nawet jeśli jest to warunkiem wszelkiego przyrodoznawstwa). Z tego wynikają ogólnie, jak i w zastosowaniu do wszystkich kategorii, fundamentalne prawa poznania natury, owe tablice metafizycznych racji, które tworzą podstawę przyrodoznawstwa¹²³.

¹²³ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, Księga II pt. *Analityka zasad* – poddział II: *System wszelkich zasad czystego intelektu*, dz. cyt., s. 300-302. Systematyczne przedstawienie wszelkich tych syntetycznych zasad; zostają one wyliczone – z godną podziwu subtelnością w rozróżnianiu i w charakterystyce – w czterech grupach aksjomatów naoczności, antycypacji spostrzeżenia, analogii doświadczenia oraz postulatów empirycznego myślenia w ogóle. Jednocześnie Kant czyni tutaj błędną próbę transcendentnego „dowodu” tych zasad, do którego one nie są zdolne i którego one – według ich dedukcji – nie potrzebują.

IV. PRZEJŚCIE DO POZNANIA IDEALNEGO

1. Prawa natury nie tkwią w kategorii, lecz w kategorii schematycznej. 2. Znaczenie odkrycia poznania czystego rozumu. 3. Przejście do idei. 4. Granice poznania. Możliwość idei.

1. Kant doskonale wykształcił naukę o czasowym schematyzmie kategorii oraz wypływającym z niej czystym przyrodoznawstwem. Fries przejął ją w sposób niezmienniony, jako gotowy ścisły wynik. Nauka ta jest dostatecznie znana. Jednakże trzeba o niej opowiedzieć w sposób bardziej szczegółowy, ponieważ nawiązuje się tutaj do czegoś bardzo ważnego dla idei. Przyrodoznawstwo Oświecenia było ostatecznie uzasadnione przez czyste aksjomaty i posiadało ugruntowane miejsce. Oznacza to jednak jednocześnie: dominację prawa natury, matematyzację, mechanizację, powiązanie w ścisłą przyczynowość oraz zależne, wzajemne oddziaływanie, nieskończone rozciągnięcie w czasie i przestrzeni, ateistyczny, nieboski świat przyrodoznawstwa, hermetycznie zamknięty na wolność, jak i kreatywny początek, wieczność i to, co poza światem (*Überweltlichkeit*). Dostrzegamy jednakże dokładnie punkt, w którym moment ów się rozważa i przytacza. Jest to właśnie schematyzmem kategorii, który nie tkwi w niej samej. Poprzez swoją schematyzację kategoria jest jednocześnie ograniczana (*restringiert*) – pojęcia tego często potrzebuje Kant¹²⁴ – tzn. zawężona do granic, które nie wywodzą się z niej samej. Sama w sobie jest

¹²⁴ „Wpada jednak także w oczy, że jakkolwiek dopiero schematy zmysłowości realizują kategorie, to jednak także je ograniczają, tzn. zacieśniają je do warunków leżących poza intelektem (mianowicie w zmysłowości). Schemat jest przeto właściwie tylko fenomenem lub zmysłowym pojęciem przedmiotu uzgodnionym z kategorią (...). Jeżeli zaś ograniczający warunek opuszczamy, to rozszerzamy – jak się zdaje – poprzednio zacieśnione pojęcie. W ten sposób kategorie w swym czystym znaczeniu, bez wszelkich warunków zmysłowości, powinny być ważne dla rzeczy w ogóle, jakimi one

dużo bardziej ogólna i sięga dalej niż w swojej ograniczonej, schematycznej formie. W kategorii ilości tkwi czysto dla siebie tylko moment różnorodności w ogóle, natomiast brak jest momentu różnorodności według prawa liczby i miary. W samej kategorii jakości nie tkwi jednak nic z momentu stopnia, w kategorii substancji dla siebie (*für sich*) z akcydensami tkwi czysto tylko pojęcie tego, co z nią tożsame przy możliwej rozmaitości różnych stanów. W naszym porządku czasowym to, co tożsame może wystąpić tylko jako coś trwającego przez wszystkie czasy, nie mające ani początku, ani końca. Jednakże w samej kategorii możność i niemożność bycia wyznaczonym nie jest przez nic wykluczona¹²⁵. Uschematyzowana kategoria przyczyny wyklucza jednakże przyczynę wolną. Czasowe wystąpienie zmiany należy rozumieć jako oddziaływanie przyczyny, co wynika z tego, że w porządku czasowym każda przyczyna musi być ponownym oddziaływaniem przyczyny wcześniejszej, która sama była zmianą itd. Jeśli sama przyczyna nie byłaby zmianą w tym, co dotychczasowe, wówczas jej oddziaływanie musiałoby być zawsze obecne, a ona sama nie byłaby zmianą w tym, co uprzednie. W pojęciu czystej kategorii przyczynowości nie tkwi jednak nic ponad to, że rzecz jest racją dla bytu innej rzeczy lub jej stanów; nie tkwi również nic z takiej konieczności, że musiałaby być ona ponownie skutkiem dla innej rzeczy, by móc być jej przyczyną. Tylko poprzez zawężenie kategorii przy jej rzutowaniu do porządku czasowego powstaje moment całkowicie jej obcy. Z innej strony: jest ważne i należy mieć na uwadze to, że przedstawienie

są, zamiast żeby ich schematy przedstawiały je tylko tak, jakimi one się przejawiają”, [w:] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., B 186–A 147.

¹²⁵ „Tak np., jeżeliby się opuściło zmysłowe określenie trwałości, substancja oznaczałaby tylko coś, co może być pomyślane jako podmiot (nie będąc cechą czegoś innego)”, [w:] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., B 187.

czasu i przestrzeni nie ujmuje istoty samych rzeczy, lecz bierze początek w ograniczoności naszego poznania.

2. Dla obszaru stanowiska idealnego odkrycie tego poznania *a priori* ma tutaj od razu wartość przekonywującą. Jakie naturalistyczne konsekwencje dla naszego obrazu świata mogą wyniknąć z owego danego podstawowego poznania? Odkrywa się w nim coś nadzwyczaj cudownego, a mianowicie bezpośrednie poznanie rozumu, które w swym wnętrzu [jest] ukryte, nieświadome, niejasne i stanowi jego rację. Dla jego właściciela natomiast pozostaje zupełnie nieświadome: tak bardzo, że możemy na ten temat się spierać, czy je posiadamy czy też nie. Ono spoczywa. I dopiero, kiedy człowiek zaczyna doświadczać i wyrażać to doświadczenie w sączeniu, porusza się ono poniekąd i – ponownie [będąc] dla niego zupełnie nieświadomym – celuje w percepcję. Tylko tak człowiek dociera do rzeczywistego poznania świata, które posiada już w tym, co codzienne i kształtuje w tym, co naukowe. Sądzi najpierw, że zawdzięcza to wszystko doświadczeniu i tylko poprzez sztuczną analizę i samokrytykę oddziela czysto rozumowy wątek i rozpoznaje, że tylko w ten sposób posiada rzeczywistą wiedzę i wszelką jej niezawodność. Na długo przed tym, jak powiodło się krytyczne odkrycie bezpośredniego poznania rozumu, działało już ono w tym, co codzienne i w tym, co naukowe. Każdy [człowiek] rozumny ma w sobie tak matematyczne, jak i metafizyczne poznanie i stosuje je ciągle w sposób nieświadomy. Każdy wie niejasno, że prosta jest najkrótszą odległością między dwoma punktami: działa w taki sposób, kiedy musi przebyć jakąś drogę. Każdy posiada niejasne poznanie prawa przyczynowości i czyni je również w codziennych relacjach miarą swojego sąszenia i działania. Ponieważ „czyste przyrodoznawstwo” od dawna oddziaływało na umysły Galileusza, Keplera i Newtona, ich nauka mogła rozwijać się

beztrosko, niezawodnie i z sukcesem, zanim jeszcze istniało [jej] uzasadnienie krytyczne. Jednak stan, w którym bezpośrednie poznanie okazuje się działać ze swej pierwotnej niejasności jeszcze przed jego ujawnieniem, jest uczuciem prawdy. W uczuciu prawdy mamy poznanie niejasne, które dają się doświadczyć. Najważniejszym zadaniem, danym filozofii, jest wyraźne wypowiedzenie tych niejasnych poznań oraz uświadomienie sobie ich według ich ważności¹²⁶.

¹²⁶ Na temat pomylenia nauki o poznaniu bezpośrednim z nauką o wrodzonych ideach, krótko w sposób następujący: Rzeczywiście nauka o wrodzonych ideach stanowiła przygotowanie nauki właściwej, lecz w formie niedostatecznej i fałszywej, która została przewyżczona już w *Nowych rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* Leibniza. To, że istnieje rzeczywiście coś takiego jak wrodzone idee, było w swoim czasie ostro kwestionowane i wykpiwane przez empiryzm i naturalizm, podczas gdy dzisiaj przez ten sam naturalizm jest równie gorąco potwierdzane. Wszelkie skłonności do sztuki (*Kunsttriebe*) u zwierząt, wszelkie „skojarzenia z ideą” leżące u podstaw instynktów, są dokładnie ideami wrodzonymi, które zostały wykształcone w toku rozwoju i historii gatunku oraz jako „pamięć” (*Mneme*), „engram” lub jako „pamięć dziedziczna”; są one w najbardziej właściwym sensie wrodzone poszczególnym jednostkom. Naturaliści dokonali pewnego rodzaju, wyrafinowanego wybiegu, odwołując się do Kanta i w sposób empatyczny utwierdzając przedstawienia czasu oraz przestrzeni, kategorie, prawa przyczynowości i wszelkie prawa *a priori*, w końcu również przystając na to, że sądy na temat wartości są zależne od doświadczenia poszczególnego człowieka. [Według nich] to nie Bóg, lecz niejako diabeł, [jego] walka wokół bytu (*Dasein*), zaszczepiają człowiekowi owo *a priori*. Nauka ta przeocza jednakże to, że ani Bóg, ani diabeł nie mogą zaszczepić poznania. Wrodzone idee są niejako myślami narzuconymi nam (*Zwangsgedanken*) i dlatego poznaniem nie są. Przy poznaniu nie chodzi o to, aby posiadać osobliwe przedstawienia, których nie możemy się pozbyć, lecz o to, żebyśmy sami wejrzeni, że coś jest takie. W tej sprawie nic nie pomoże to, że przykładowo posiadamy skądś wrodzone myśli, nawet jeśli byłyby one w sobie całkowicie słuszne. Nie pomogłyby również, jeśli owe myśli powstałyby w nas ze źródła wiecznej prawdy. Byłyby to wówczas co najwyżej pouczenia, lecz nie poznanie, nie wgląd. Jeśli poznanie istnieje, wówczas również Bóg może postępować tylko w taki sposób, że tworzy istoty, które są tym, czym jest on sam: istoty z czystym rozumem, to znaczy takie, które zdolne są nie tylko do trafnych myśli, lecz także do własnego wglądu w prawdę.

To, co pojawia się tutaj dla rozumu teoretycznego, daje z góry klucz do zrozumienia obszaru rozumu praktycznego oraz dostarcza zaufania, że istnieje również tutaj ukryte

Takie istoty istnieją. Współczesne odświeżenie dawnej nauki o wrodzonych ideach jest całkowicie słuszne tam, gdzie chodzi o to, co instynktowne. Jednakże nic nie mówi to w kwestii pytania o poznanie i nauka ta opiera się na psychologicznym błędzie. Całkowite rozwikłanie zagadki zawierają zdania ze wstępu do Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu*. „Choć jednak wszelkie nasze poznanie rozpoczyna się wraz z doświadczeniem, to przecież nie całe poznanie wypływa właśnie dlatego z doświadczenia”, [w:] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., s. 61. Jeśli jednak doświadczenie i poznanie uruchamiają się poprzez percepcję zmysłów, wówczas rozpoczyna się w nich i między nimi jednocześnie poznanie, które nie wywodzi się z doświadczenia, lecz które jest niezależne od wszelkiego doświadczenia, na przykład całe poznanie matematyczne. Wskazuje to na to, że z góry posiadamy nie poznania nieempiryczne, lecz ich możliwość, zdolność, która ma źródło we własnym duchu. Tłumaczy się *a priori* jako „niezależne od doświadczenia”. Dlatego w ogóle nie może dojść do błędnego zrozumienia poznania, które jest czasowe oraz odbywa się bez doświadczenia. Tym niemniej słowa „pierwotne, bezpośrednie” nie określają relacji czasowej. Dzisiejsze naturalistyczne wyprowadzanie idei wrodzonych z odziedziczonych doświadczenia jest dużo bardziej sztywne i niedostateczne niż w dawnym postępowaniu racjonalistycznym. Według [racjonalistycznego wyprowadzania] można byłoby przynajmniej uznać, że posiadamy w ogóle pojęcie przyczyny, konieczności, prawa, natomiast według naturalistycznego nie jest to w ogóle możliwe, ponieważ pamięć (*Mneme*), do której się tutaj odnosimy, jest niczym innym niż nagromadzonym i odziedziczonym doświadczeniem. W doświadczeniu jako takim nie da się stwierdzić tego wszystkiego, dlatego też występowanie tych pojęć w naszym myśleniu byłoby tylko czystym cudem. Cała krytyka rozumu według Friesa opiera się i wnioskuje o tym, że nasz rozum jest spontanicznością wrażliwą na bodźce, to znaczy, że całkowicie podlega warunkom zmysłowym. Całe jego życie oraz działanie występuje tylko [z uwagi na bodźce] oraz prowadzi do tych, które są nam dane w doznaniu zmysłowym. Jeśli bodziec nie poprzedza rozumu, wówczas nie ma on ani przedstawienia, ani dążenia, ani działania; w rzeczywistości jest tylko *tabula rasa*. Jeśli bodziec jednak zachodzi, wówczas wraz z aktami percepcji zmysłowej oraz pomiędzy nimi występują w rzeczywistości akty, które nie pochodzą z percepcji zmysłowej i które z niej w ogóle nie mogą pochodzić. Chodzi tylko o to, że jest się „zdolnym do wyodrębnienia”. Jest to pierwsze zadanie krytyki rozumu. Drugim zadaniem jest odkrycie: „jak [akty te] byłyby możliwe”.

we wszelkim rozumie to, co jest własnością poznania bezpośredniego, w czym wszystko, co ogólnie i koniecznie obowiązujące będzie miało swój początek i najwyższą miarę. Jednocześnie pojawia się klucz do zrozumienia rozwoju historycznego tego obszaru. Zupełnie niezależnie od tego, czy tę zasadę ukrytą głęboko w duchu zauważymy jako taką czy też nie, to działa ona od początku w historii ducha ludzkiego w formie moralnego, religijnego, estetycznego uczucia prawdy, które – jak każde stopniowalne uczucie – jest bardziej niejasne, czystsze, silniejsze czy słabsze, w zależności od indywidualnych bądź ogólnych właściwości. Uczucie to może być przez wieki uśpione, a potem ponownie przedrzeć się do wybranych, wiodących, genialnych, odkrywczych, profetycznych osobowości oraz wystąpić i rozbłysnąć z siłą boskiej wyroczni jako najwyższy autorytet. Można właśnie tak zrozumieć możliwość różnorodności werdyktów tego uczucia oraz wewnętrzne, a w zasadzie dużo bardziej zdumiewające pokrewieństwo jego różnorodnych objawień. Podobnie [rozumiemy] roszczenie każdego proroka zarówno ku [byciu] najwyższym, najbardziej bezpośrednim autorytetem, jak również ku temu, że [jego] słuchacz musi przyznać mu rację. Różnica w uczuciu prawdy w tym obszarze wobec obszaru uprzedniego jest taka, że ten ostatni pozwala się całkowicie „wyjaśnić” (*auflösen*), tzn. że poznania – niejasne jak uczucia – dają się odkryć całkowicie, a uczucia pozwalają się ująć w pojęcia; natomiast ten pierwszy [obszar] pozwala się wyjaśnić tylko częściowo. Podstawowym zadaniem filozofii jest z jednej strony owo przedsięwzięcie wyjaśnienia, a z drugiej strony stwierdzenia i wydzielenia obszaru tego, czego wyjaśnić się nie da.

3. Kantowsko-friesowski obraz świata, który wynika z czystego przyrodoznawstwa, nazywamy „naturalistycznym”. Jest on nim [o tyle], o ile podporządkowuje świat pra-

widłom przyrody, bezkreśnie i dostatecznie rozszerza [po-znanie] świata w czasie i przestrzeni, kreśli strukturę Nie-ba, najwyższą część kosmosu – Niebo empirejskie (*Empyreum*), stworzenie świata oraz to, co niejako ponadnaturalne, oraz wyjaśnia wszystko w świecie na podstawie przy-czyn immanentnych. W świecie tym „cuda” nie mogą ist-nieć. Cud jest bowiem wyjątkiem od prawa natury, nie by-łoby zaś możliwe stwierdzenie takiego wyjątku, ponieważ wszystko dane jest nam tylko naocznie i zmysłowo. Wyłącz-nym kryterium dla [stwierdzenia] tego, czy ogląd zmysłowy jest „obiektywny”, czy też jest tylko wyobraźnią, halucyna-cją itp., jest jego zgodność z samym prawidłem. Do tego do-chodzi odparcie wszelkiego spirytualistycznego dogmatyzmu. „Psychologia racjonalna” oraz dowód [istnienia] duszy jako „prostej, nieulegającej zepsuciu” substancji są niemoż-liwe. Dusza jest niestety nam dana jako „jedność”, która – jako niezłożona – nie jest zdolna do rozkładu na części, lecz jest nam dana jako jedność wewnętrznych jakości, która jak każda jakość w świecie liczb jest wielkością intensywną, podlega stopniowaniu, a wraz z nim przejściu w nicość. Tyl-ko w sposób niepewny to, co duchowe jest tutaj ugruntowane na porównaniu z tym, co materialne. Materia jest na świe-cie tym, co dla nas ugruntowane w sposób pewny i nie da-jący się uchylić, a zdefiniowana poprzez „to, co poruszone w przestrzeni”, zostaje całkowicie poznana w elementach czasowo-przestrzennych, zatem po prostu: *a priori*. Trwa-łość stanowi schemat oraz jedyne kryterium dla zastoso-wania kategorii substancji, dlatego materia jest substancją jako taką; natomiast nic nie uprawnia nas, aby tę katego-rie zastosować do tego, co duchowe, ponieważ brakuje tutaj zmysłowo-naocznego kryterium stosowalności.

Należy odeprzeć nieporozumienie, jakoby cała ta opierająca się na Kancie nauka, była właściwie aprobatą pozytywizmu albo miała naturalistyczne lub materialistyczne konsekwencje, które potem olbrzymim skokiem wdzierają się do królestwa idei. To nie brzmi zupełnie jak Frie-sowski *filozofem*. To raczej sam świat wiedzy jest taki, że w pewnym sensie przyłącza się do idei, posiada „przejścia” oraz staje się idealnym poznaniem w „wierze”¹²⁷. Ponieważ również dla wiedzy jest „bezpośrednio jasne to, że tego, co żywotne, nie można wyprowadzić z tego, co martwe”, ducha [nie można wyprowadzić] z tego, co materialne. To, co materialne wraz z tym co je porusza, nie daje się pogodzić z tym, co duchowe i nie daje się też z niego wyprowadzić. Podobnie jak w tym, co materialne, tak również w tym, co duchowe zachodzą własne związki wydarzeń, w taki sposób, że to, co duchowe zostaje wyjaśnione tylko poprzez to, co duchowe. Rozumienia psychologicznego nie zyskujemy z procesów fizjologiczno-fizycznych. Psychologia i fizyka są wobec siebie neutralne. Tak więc z bytu (*Dasein*) cielesnego organizmu (dosł. *körperliche Organisation*), z którym zawsze związana jest nasza dusza, nie można nic wyjaśnić dla bytu (*Dasein*) tego, co duchowe. Pozostaje to całkowicie niewyjaśnione. Podczas gdy tam dla zjawiska było możliwe zadanie, aby dociec związków przyczynowych, tutaj zawsze wyłania się dla nas to sztywne ograniczenie wyjaśnienia przyczynowego. Duch (*Geist*) jest tym, co wewnątrznie ożywione, tym, co aktywne jako takie: w swej aktywności jest wprawdzie podporządkowany prawu, lecz prawu całkowicie własnemu, które odkrywa się w psychicznej antropologii, logice, w krytyce czystego rozumu. Odkrycie samego czy-

¹²⁷ Jest to sens twierdzenia z mojej rozprawy *Naturalistische und religiöse Weltansicht* [R. Otto, *Naturalistische und religiöse Weltansicht*, Tübingen 1904, s. 27].

stego rozumu unosi wolność i szlachectwo ducha nie tylko ponad materialistyczne początki (*Anläufe*), lecz także ponad psychologiczno-empiryczne ograniczenia (*Verkleinerungen*), które ze swej strony zabrałyby temu duchowi wszystko, co własne i wolne, a kazałyby mu wypływać z doznań. Co więcej, dla samego ducha jest obecny i obowiązuje w czasie zupełnie inny świat niż świat matematyki i materii. Tylko w relacjach pomiędzy nimi samymi, rzeczy są substancjami materialnymi według prawideł ruchu. Ponadto dla ducha zostają poznane jako świat barw, dźwięków i zapachów, jako świat jakości. Jest to poznanie, które dla matematycznego, naukowego ujęcia świata czasu, przestrzeni i materii nie może stanowić stałego odniesienia, lecz musi zostać [dopiero] zastosowane. Podczas gdy z jednej strony jest ono pozbawione znaczenia, z drugiej strony stanowi właśnie „przejście do idei”. Najważniejsza dla tego przejścia jest świadomość *Ja*, dana w czystej apercpcji, która jest nie dającą się unieważnić formą treści zmysłu wewnętrznego, tak jak przestrzeń jest formą treści zmysłu zewnętrznego. To, co różnorodne w doświadczeniu wewnętrznym, w poczuciu *Ja* (*Ichgefühl*) skupia się w jednorodność, w której poczucie to rzeczywiście się znajduje. Wraz z tą jednością *Ja* dane jest jednocześnie to, co proste, a co w przestrzeni i w tym, co materialne nigdy nie może być dane, wbrew nauce o atomach¹²⁸.

¹²⁸ Por. tutaj dokładniej mój *Naturalistische und religiöse Weltansicht*, s. 225–244. Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., B 491n.: Wyłącznie w trzecim zdaniu absolutna jedność apercpcji, proste *Ja*, staje się również dla siebie ważne, jeśli nie rozstrzygnę [inaczej] co do właściwości podmiotu lub jego subsystemy. Apercpcja jest czymś realnym, a już w jej możliwości tkwi jej jedność. W przestrzeni nie istnieje bowiem nic realnego, co byłoby proste, ponieważ punkty (które tworzą to, co w przestrzeni proste) są po prostu granicami, zaś same nie są czymś, co posłużyłoby do wytworzenia przestrzeni jako fragmentu. Wynika więc z tego niemożliwość wyjaśnienia z zasad materializmu mojej właściwości (po pro-

4. Nasza wiedza o tym świecie sytuuje się w czasie i przestrzeni. Innej wiedzy nie posiadamy i posiadać nie możemy. Jest niemożliwe, aby wyjść poza nią: również samo to pytanie, czy „wyjście poza nią” ma w ogóle sens, byłoby całkowicie daremne i dojść do niego nie moglibyśmy, jeśli nie zaistniałyby dwie rzeczy: mianowicie samopoznanie rozumu oraz zdolność [tworzenia] idei. Osoba niewidoma od urodzenia, która zna świat tylko przez cztery niższe zmysły, nie potrafiłaby dojść do tego, że istnieje jeszcze wyższe i inne poznanie rzeczy niż to, które jest jej dane. Dopiero kiedy dowiaduje się z innej strony o tym, że takie poznanie istnieje,

stu jako podmiotu myślącego). I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., B 424: „Przy tym surowość krytyki, [...] wyświadcza mimo to rozumowi przy tym jego interesie tę dlań ważną przysługę, że go zabezpiecza również przed wszystkimi możliwymi twierdzeniami głoszącymi coś przeciwnego”. Por. także cały akapit B 423–B 426. Porównaj także Friesa: *Religionsphilosophie*, s. 80; w kwestii relacji przyrodoznawczego poglądu na temat wiedzy wobec stanowiska teleologicznego, którego domaga się religia [Fries napisał]: „Nie możemy jednakże połączyć z tą nauką przykładowo twierdzenia, że naturalizm i teleologia są względem siebie wzajemnie sprzeczne. Przeciwnie: o poglądach teleologicznych można zawsze pomyśleć w sposób nadrzędny względem całego naturalizmu. Poglądy te wypływają z wewnętrznego poznania ducha i mogą jawić się nam zawsze tylko w analogii z pragmatyczną oceną ludzkich czynności. W sposób oczywisty istnieje tutaj korelacja. W celu realizacji swoich wyników każdy mechanizm należy wyjaśnić w sposób naturalistyczny, według prawa, zgodnie z którym działa. Ludzka wola potrafi jednakże posługiwać się tymi prawami natury w taki sposób, że podporządkowuje części mechanizmu pod jego warunki, tak, że naturalny wynik odpowiada jednocześnie jego celom, co też jest obowiązujące w świecie. Jeśli zakładam, że wyższa wola podporządkowała rzeczy pod prawa natury w celu osiągnięcia w świecie naturalnych rezultatów, to to założenie nie zawiera żadnej sprzeczności. Jednakże dodajemy tutaj, że owo założenie obowiązuje dla nas ludzi nie jako naukowe, lecz tylko przy założeniu idei prawdy”. Por. tutaj: R. Otto, *Naturalistische und religiöse Weltansicht*, dz. cyt., s. 59 i dalej, gdzie obszerniej traktuje się o problemie dotyczącym prawodawstwa przyrody oraz teleologii w podobnym sensie oraz r. 4 (Darwinizm), gdzie zostaje do tego odniesiona nauka o pochodzeniu oraz o selekcji (s. 66–144).

przekonuje się o ograniczeniach swojego poznania. Rozum jest jednak w stanie, [wychodząc] od siebie samego, wejrzeć w to, iż jego poznanie jest ograniczone oraz w to, w czym tkwią jego ograniczenia. W procesie swojego rozwoju rozum musi dojść do tego, by te ograniczenia zauważyć.

W użytku językowym ówczesnego czasu [słowo] „idea” miało pierwotnie głęboki sens, nadany mu przez Platona, jednak pod wpływem angielskiego empiryzmu i w wyniku nauki o ideach asocjacyjnych, zostało po prostu zredukowane do przedstawienia w ogóle, do doznania i percepcji. Kant nadał idei jej wzniosły sens¹²⁹. Idea jest pojęciem czegoś, co przekracza wszelkie doświadczenie jako takie i co również nie zostaje odniesione do doświadczenia, choć nie tak, jak czyste pojęcia intelektu (kategorie); jednocześnie idea [jest] jednak takim pojęciem, które musi być uznanym za konieczne za pomocą czystego rozumu. Fries ukazuje, dlaczego musimy nadać jej rangę konieczności i dowodzi tej obiektywnej konieczności poprzez to, że ukazuje jej powstanie z „poznania bezpośredniego” samego rozumu. Fries zaznacza dalej, że na podstawie bezpośredniego poznania ro-

¹²⁹ Zob. drugą część transcendentalnej logiki. Podczas gdy pierwsza część traktowała o czystych „pojęciach” intelektu i powstających z nich podstawach, które dają niższą metafizykę (tj. czyste poznanie leżące u podstaw przyrodoznawstwa), tak druga część traktuje o „pojęciach rozumu”, „ideach”, z których wynika wyższa metafizyka, co do której Kant chce błędnie, by obowiązywała tylko jako „transcendentalny pozór”. Jednakże można odczuć bezpośrednio, że jego własne, najbardziej wewnętrzne zainteresowanie dotyczy właśnie metafizyki związanej z ideami. Por: „Platon posługiwał się wyrazem idea w ten sposób, że widzi się łatwo, iż rozumiał przezeń coś, czego nie tylko nigdy nie wyczerpie się ze zmysłów, lecz, co nawet bardzo przewyższa pojęcia intelektualne, którymi zajmował się Arystoteles”, [w:] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., B 370. „Temu, kto się raz przyzwyczaił do tych odróżnień musi się wydać nieznośnym, gdy się słyszy, że przedstawienie czerwonej barwy nazywane jest ideą. Nie należy go nazywać nawet *notio* (pojęciem intelektualnym)”, [w:] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., B 377.

zumu kształtujemy idee, poprzez które poznajemy istotę rzeczy, w przeciwieństwie do naszego poznania ich w czasie i przestrzeni; uwidacznia, iż w ideach posiadamy niemożliwy do zniesienia wgląd w istotę samych rzeczy, wobec którego poznanie w czasie i przestrzeni wydaje się ograniczone, tj. okazuje się być takim, które obowiązuje tylko dla zjawiania się rzeczy dla nas, a nie dla istoty rzeczy samych. Jest to wielka nauka o transcendentálnym idealizmie, w specyficznej formie, jaką nadaje jej Fries. Zjawisko nie jest pozorem, nie jest produktem własnym nas samych, wywodzącym się [jedynie] z naszej subiektywności, lecz jest zjawianiem się rzeczy samych dla nas, które poznajemy jednak w sposób ograniczony. Ten, kto widzi krajobraz przez mgłę, nie poznaje czegoś w pełni, jednak nie marzy i nie widzi fatamorgany, lecz poznaje „jakoś” krajobraz, zaś jego poznanie ma ważność ograniczoną. Wie, czym jest mgła i jak oddziałuje ona na wzrok, doznaje również faktu swojego ograniczenia i może wyjść poza nie tylko w takim stopniu, w jakim może wyobrazić sobie to, jakich właściwości brakuje w poznaniu pełnym (np. szarość i to, co zamazane), nawet jeśli nie potrafi uzupełnić tego, co pozytywnie [do niego] dochodzące.

V. PODSTAWA POZNANIA IDEALNEGO

a. Antynomie. 1. Świat nieskończony w czasie i przestrzeni – świat skończony. 2. Wszystko, [co jest] złożone, nic prostego – ostatecznie to, co proste. 3. Prawo przyrody, brak wolnych przyczyn – wolne przyczyny. 4. Nieskończone uwarunkowanie – konieczność. b. Rozwiązanie podane przez transcendentálny idealizm. c. Pozytywna podstawa idei.

a. Ograniczenie naszego poznania ujawnia się poprzez osobliwy fakt „antynomii rozumu”, która przez długi czas

była dla filozofii myląca. W sposób zagmatwany i za pomocą niedostatecznych przykładów, świadomość „antynomii rozumu” budziła się już u eleatów. Zajmowała się tym także filozofia średniowieczna. W walce pomiędzy Averroesem i Tomaszem [antynomia rozumu] znajdowała się [jako] ukryta w tle. U Bruna odczuwamy ją wyraźnie w dialogu *Della cosa, principio ed uno* oraz w *Dell infinito universo e mondi*. W filozofii Oświecenia jest nadal przyczyną chwilowego niepokoju, nawet jeśli nikt o tym poważnie nie mówi. Bacon wylicza prawie wszystkie jej punkty, aby potem ją pominąć, nie uświadomiwszy sobie ogromnej doniosłości sprawy. U Hobbesa i Leibniza problem ten jest również żywy. Podobnie u Shaftesbury’ego. Zajmuje się nim także filozofia popularna w Oświeceniu¹³⁰. Rzeczywiście powinien to być punkt wyjścia każdego ukształtowanego przekonania o świecie. Ponieważ fundament [pozbawiony tego problemu] jest fałszywy i kruchy, zaś cały budynek jest co najwyżej dogmatyczną budowlą. W tych kosmologicznych twierdzeniach nie chodzi bowiem o coś, co jest odległe obojętne, lecz o pod-

¹³⁰ Por. bardzo drastyczny artykuł pt. *Rozdział ciał* [opublikowany] w tygodniku „Chwała Bogu na podstawie rozważania Nieba i Ziemi” („Die Ehre Gottes aus der Betrachtung des Himmels und der Erde”) nr 54 (1767): „Nauczyciel przyrody wyznacza granice podzielności ciał naturalnych, kiedy natrafia w myślach na oryginalne geny ciała, które dlatego są nierozdzielne, ponieważ nie mają próżni „pomiędzy” [sobą]. Matematyk drwi z niemożliwości nieskończonej podzielności materii. Przeprowadza ściśle dowody i w jego dziedzinie są one w pełni słuszne. Szkoda tylko, że matematyczne elementy: punkty, linie oraz powierzchnie, a zatem i ciała, są czystymi chimerami, jednakże o nieskończonej użyteczności. Pożądanym byłoby, aby wszystkie inne ludzkie nauki były wzniesione na takich przydatnych chimerach. Wówczas mielibyśmy w nich tak wiele słuszności i przekonania, jak w matematyce (*Größenlehre*)”. (Niemniej jakaż uczona epoka, która zamiast czasopism na temat ogrodów czy periodyków niedzielnych czytała takie „tygodniki”. Rozumiemy, że w takiej ogólnej duchowej atmosferze filozofia Kanta mogła stać się wydarzeniem nie dla studentów, lecz dla ogółu.)

stawowe warunki bytu, co do których musi istnieć jasność i pewność, jeśli nasze poznanie świata nie miałyby się stać mgliste i chybotliwe¹³¹. W „kosmologii”, w refleksji o świecie i ziemskim bycie, rozum – jak się zdaje – nieuchronnie wpada w wykluczające się, sobie przeciwstawne określenia, które są dla niego tak samo ważne i konieczne (Kant – zwiędziony przesądem dowodzenia – prowadzi dowody na obie przeciwstawne strony antynomii¹³². Jest to rzecz niemożliwa i sama w sobie sprzeczna. Jednakże chodzi o poznania, które przeczą sobie; w istocie, jeśli konflikt ten nie dałby się rozwiązać, [byłby to] „skandal dla rozumu”). Antynomia jest ogólnie znana i wymaga tylko krótkiego naszkicowania.

1. α. Poznajemy nasz świat – bezsprzecznie – jako rozciągnięty w czasie i przestrzeni, zaś przestrzeń i czas trwają bez ograniczeń i bez końca. Nasza fantazja pozwala światu i światom bezceremonialnie rozciągnąć się w przestrzeni, niestrudzenie zestawiając gwiazdę z gwiazdą, system z systemem i soczewkę świata z [inną] soczewką świata. Przyjmując to ostatnie, można by założyć – ograniczając naszą fantazję – że tylko w naszej przestrzeni istnieje świat, a poza nim jest pustka; wówczas jednak nie istniałby żaden powód, dla którego właśnie w tym miejscu przestrzeń miałaby być pełna. W każdym wypadku sama przestrzeń rozciągałaby się bez końca dalej, a w niej – przestrzeń przestrzeni – jako jej części. Podobnie [dzieje się] z czasem i wydarzeniami w czasie. On sam bądź co bądź postępuje nieskończenie naprzód, *a parte post* oraz *a parte ante*. Jeśli chcielibyśmy w nim widzieć wysepkę zdarzeń, natomiast przed nią – czas pusty, wówczas znowu zabrakłoby powodu,

¹³¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dział II pt. *Dialektyka transcendentálna*, poddział II: *Antynomia czystego rozumu*, rozdział I i rozdział II, dz. cyt., s. 143–205.

¹³² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., Dowód na tezę oraz na antytezę, s. 164n. (dla wszystkich czterech antynomii).

dlaczego właśnie coś miałoby istnieć dopiero od tego punktu czasowego, a nie raczej od zawsze.

β. Tak jak świat w naszym oglądzie jawi się w sposób nie dający się zakwestionować, tak też mamy jasny wgląd w to, co w nim wewnętrznie niemożliwe. Najjaśniej widać to na przykładzie czasu. W przepływie dni, godzin lub dowolnych momentów czasu w ogóle może nastąpić [moment] piąty, szósty,enty tylko wtedy, kiedy wszystkie poprzednie są dane jako dokonane. Ich cały szereg musi dojść do ostatecznego końca. Czas *a parte ante* powraca jednak bez końca, zaś czas nieskończony musiałby być skończony, co jawnie się wyklucza. Ponieważ przed każdym odstępem czasu rozciąga się ustawicznie kolejny odstęp, a potem znowu kolejny i tak bez końca.

Jednakże [odstępy te] muszą być wszystkie dane wprost, jeśli [każde] „*teraz*” miałoby rzeczywiście wystąpić. Jest to tak oczywisty, bezpośredni wgląd rozumu, że sprzeczność z nim w ogóle nie jest możliwa. Jednym słowem: „w rzeczywistości” regres *in infinitum* nie może mieć miejsca, wobec „istoty rzeczy samych” wymagane jest zakończenie szeregu. Z przestrzenią jest tak samo. To, co rzeczywiście jest – jest o tyle, o ile jest i nie jest niczym więcej. Jest to skończona całość (*Allheit*) jej czynników, czy to będą gwiazdy, gwiazdozbiory, molekuły, czy przestrzenie przestrzeni. Dla tego, co rzeczywiście bytujące, nieustanne „wciąż o jedno więcej” jest niejako sprzeczne z rozumem¹³³.

Paradoks przedstawienia czasu, który jednakże wydaje się jasny i prosty, wyjaśnić można również w sposób następujący. Był on zawsze zauważalny dla uczucia, a uczucie to można w sobie łatwo obudzić przez następującą refleksję: Kiedy właściwie żyjemy w czasie? Co *jest* w czasie rzeczy-

¹³³ Por. szerzej: R. Otto, *Naturalistische und religiöse Weltansicht*, dz. cyt., s. 52–55.

wiste? Jasne jest, że rzeczywistym *nie jest* to, co [już] *było*. To, co *było*, *nie jest* niczym więcej i właśnie dlatego *nie jest*. Szerzej, jasne jest, że w równie małym stopniu rzeczywistym *nie jest* to, co dopiero *będzie*. Ponieważ jeszcze tego *nie ma*, to rzeczywiście tego *nie ma*. Nie ma wątpliwości, że *jest* tylko to, co *jest teraz*, a to, co *nie jest teraz*, tego *nie ma* w ogóle, ponieważ albo już tego *nie ma*, albo jeszcze tego *nie ma*. Brzmi to prosto i nie wydaje się, by stanowiło jakąś trudność.

Jeśli jednak przyjrzyć się temu bliżej, wówczas okazuje się, że prowadzi do czystej sprzeczności. Okazuje się, że *teraz* w ogóle nie istnieje, że jego przedstawienie samo się znosi i że – jeśli rzeczywiście obowiązuje zdanie: jest tylko to, co jest *teraz* – faktycznie nie ma wówczas niczego. Nie oznacza to niczego innego niż to, że przedstawienia samego czasu nie da się pogodzić z przedstawieniem tego, co rzeczywiście *jest*. Zapytajmy tylko jednak: czym właściwie jest *teraz*? Czy przykładowo: dniem dzisiejszym? Nie. Ponieważ jest on już w połowie miniony, więc nie ma go *teraz*. W połowie jest przyszłościowy, zatem jeszcze go *nie ma*. Albo przykładowo: ta godzina? Z nią jest znowu tak samo. Albo ta minuta, ta sekunda, ta tercja, albo niewiarygodnie mały ułamek czasu? Również jedna trylionowa sekundy jest po części minioną, a po części przyszłościową. Tamtej już *nie ma*, a tej jeszcze *nie ma*. Może zatem punkt, który leży pośrodku między tym, co minionie, a tym, co przyszłościowe? Jednakże w ten sposób ujawnia się właśnie niemożliwość całego przedstawienia, ponieważ sam punkt nie jest częścią linii, lecz tylko jej granicą. Kiedy powiemy: punkt, wówczas wyrażamy się albo niedokładnie i mamy na myśli tylko bardzo małą dla naszej zdolności oglądu część szeregu, albo właśnie granicę dwóch części jednej linii, która jednak sama nie może być również jej częścią, ponieważ nie graniczy z ni-

czym w ogóle. To, że coś rzeczywiście *jest*, tego nie wyperwaduje nam żaden sceptyk. Wiara w rzeczywistość jako taką zasadza się na rozumie bez jakiegokolwiek możliwej sprzeczności. O tą wiarę rozbija się przedstawienie czasu, a okazuje się ono ograniczoną formą rzeczywistego bycia.

2. Ponadto „antynomia rozumu” uwidacznia zarówno to, co proste, jak i to, co złożone. W pierwszej antynomii chodzi o nieskończoność na zewnątrz, w głąb tego, co coraz większe, w drugiej – o nieskończoność do wewnątrz, w głąb tego, co coraz mniejsze, o stałość czasu i przestrzeni.

α . Ogląd ukazuje nam niewątpliwie, że wszystko, co dane jest w świecie, jest „złożone”, tzn. dzieli się na części, daje się rozłożyć i podzielić, i że nie możemy przedstawić sobie naocznie tego, co niepodzielne. Ponieważ wszystkie różnice wielkości są tylko relatywne. To, co niezwykle małe w tym świecie czasu i przestrzeni – czy chodzi o ciało rozciągnięte w przestrzeni albo o wydarzenie rozciągnięte w czasie, czy o mikroskopijnie małą cząsteczkę w przestrzeni albo o jednomilionową sekundy – składa się zawsze ze swojej połowy, jednej trzeciej, jednej tysięcznej, jednej bilionowej, a te z kolei znowu z ich części i z jednej milionowej, i tak bez końca, podobnie jak największe masy, najrozleglejsze przestrzenie, najdłuższe czasy. Znaczy to jednak, że w świecie nigdzie i nigdy nie może istnieć to, co pierwsze, ostatnie i proste, co nie byłoby złożone i od czego w ogóle zaczynałoby się wszelkie złożenie.

β . Właśnie to jednakże jest [w sposób] oczywisty niemożliwe i niezgodne z rozumem. Nic nie istnieje w taki oto sposób i każdy to uzna. Świat byłby wtedy złożonością ze złożoności i ze złożoności, i z... bez końca, tak że nie byłoby niczego, co tworzyłoby materiał do jakiegokolwiek możliwego złożenia. Tymczasem jest nam dane to, co bytujące rzeczywiście. Ponieważ *jest* ono rzeczywiście, tak proces składania

w nim musi być domknięty, *skończony*. Widzimy, że musi istnieć to, co proste, ponieważ musi istnieć coś złożonego, a ów regres *in infinitum* przeczy skończoności, w której wyłącznie to, co bytujące rzeczywiście jest możliwe do pomyślenia.

3. α . W świecie nie mogą istnieć przyczyny niezależne. Ponieważ związek przyczynowy dany jest nam jako naoczny łańcuch następujących po sobie, czasowych przemian, jasne jest to, że wszelka niezależna przyczyna pozostaje [tym samym] wykluczona. „Oddziaływanie” może być nam dane tylko jako jakaś przemiana w dotychczasowym stanie, w pewnym punkcie czasowym c. (Jeśli nie zmieniłoby się nic, wówczas wszystko pozostałoby tak, jak było wcześniej i wtedy przemiana nie nastąpiłaby). Jednakże przyczyną tej spowodowanej zmiany w tym, co dotychczasowe, w punkcie czasowym c, musi być samo przeobrażenie w tym, co wcześniejsze, w punkcie czasowym b. Ponieważ jeśli w punkcie b nic nie zmieniałoby się w tym, co wcześniejsze, lecz pozostałoby wszystko tak, jak było, wówczas nie byłoby powodu, aby przemiana nastąpiła dopiero w punkcie c, lecz musiałaby istnieć tam już od zawsze. Tak więc w łańcuchu przyczynowym, który – podobnie jak świat – występuje jako łańcuch następujących po sobie czasowo przemian, wszelka niezależna przyczynowość jest wykluczona.

β . Właśnie to jest jednakże ponownie nie do pomyślenia. Taki świat nie może istnieć, ponieważ w takim świecie w ogóle nie mogłyby dojść do skutku żadne wydarzenia. Niezależne przyczyny muszą istnieć, tzn. takie, od których samodzielnie i niezależnie zaczyna się związek przyczynowy. Ponieważ bez nich nie do pomyślenia jest zaistnienie pojedynczego działania, pojedynczego, rzeczywiście następującego wydarzenia. Weźmy zdarzenie g. Być może ono samo nie jest „niezależne”, tzn. samodzielne, lecz jest elementem końcowym łańcucha przyczynowego większej ilości elemen-

tów. Jest ono pod wpływem oddziaływania f , a ono z kolei oddziaływania e itd., możemy się cofać. Jednakże w końcu musi zaistnieć a , czyli rzeczywisty początek tego szeregu. Ponieważ jasne jest to, że tylko wtedy, kiedy wszystkie przyczyny jakiegoś wydarzenia zaistnieją w sposób skończony i pełny, wydarzenie może zaistnieć. Uniwersum i skończoność sprzeciwiają się jednak tutaj ucieczce w to, co nieskończone. Taka ucieczka oznaczałaby tylko to, że odmówilibyśmy trwałości rzeczywistego istnienia danemu związkowi przyczynowemu, natomiast on sam nie istniałby w tym, co skończone. Brakuje zaczepienia, na którym ugruntowany jest ten ciąg. Świat może istnieć tylko wtedy, jeśli istnieją w nim również przyczyny niezależne.

4. α . Ogląd naszego świata poucza nas niezawodnie, że wszystko w nim jest uwarunkowane, a istota koniecznie nie-uwarunkowana nigdy i nigdzie nie ma w nim miejsca. Każda okoliczność, każda relacja, każde położenie jednej gwiazdy względem drugiej, jednego przedmiotu względem drugiego przedmiotu, ma swoją rację nie w sobie samym, lecz w innym wydarzeniu, bycie, położeniu. W nieskończonym powiązaniu wzajemnych oddziaływań, w jednoczesności i w związkach przyczynowych, dane jest uwarunkowanie Wszechświata i każdego [bytu]; rozchodzi się to bez końca we wszystkie strony i bez końca postępuje wstecz.

β . Przebiega to jednak wbrew bezpośredniemu poznaniu, że taki świat nie mógłby w ogóle rzeczywiście istnieć. Wszystko, co jest, ma swoją konieczność, swoją wystarczającą rację, dlaczego raczej jest, aniżeli nie jest i dlaczego jest właśnie takie, a nie zupełnie inne. To poznanie naturalnie oddziałuje już w myśleniu i działaniu prostego człowieka i jest wiodącą zasadą, myślą przewodnią wszelkiego przyrodoznawstwa. To, że nic nie jest obecne i nie dzieje się „samo z siebie”, „przez przypadek” jako *lusus naturae* i dla-

czego w sposób konieczny wszystko jest i dzieje się właśnie tak, jak jest i się dzieje, jest sensem wszelkiego naszego wyjaśniania, badania i ustanawiania praw. Świat jako związek nieskończenie postępujących, [luźnych] uwarunkowań byłby niczym i pozostałby sam czymś niezwykle przypadkowym¹³⁴. Świat rzeczywiście bytujący daje się pomyśleć, jeśli istnieje również konieczny byt, w którym ostatecznie zasada się wszystko to, co zależne. (To, czy taki konieczny byt musiałby zostać pomyślany jako wewnątrzświatowy albo zewnątrzświatowy, nie jest już przedmiotem tutejszych rozważań). Poznanie to wyklucza z siebie jednocześnie regres *in infinitum*.

b. Od dawna w historii filozofii przeciwieństwa te ścierały się [ze sobą]. Ponieważ każdy z punktu widzenia własnego stanowiska ma rację, to rozum musiałby ogłosić własną klęskę, jeśli w całym sporze nie wdarłby się niepostrzeżenie jakiś błąd. Błąd ten odkrywa Kant i w ten sposób rozwiązuje ów spór na zawsze, a co więcej: odkrycie owego błędu jest jednocześnie ostatecznym odkryciem transcendentnego idealizmu¹³⁵. O „świecie” zostaje wypowiedziane to, co sprzeczne, w taki sposób, że tezy po obu stronach nie sprzeciwiają się sobie. Jeśli spojrzeć dokładnie, okazuje się

¹³⁴ Właściwie, w najgłębszej podstawie, rozum twierdzi i szuka ostatecznej konieczności w ogóle. W jego całej pracy badawczej i tylko poprzez to, co zostało nam dane w czasie i przestrzeni, zostaje poprowadzony w kierunku nieskończonego szeregu warunków. Zamiast sam odkryć konieczną rację dostateczną, w miejscu tego, co uwarunkowane może tylko umieścić to, co warunkujące i odkryć jedynie stałą regułę przebiegu procesów (prawo, jakiemu podlega) jako niedostateczne następstwo koniecznych racji.

¹³⁵ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, poddział II pt. *Antynomia czystego rozumu* – rozdział III pt. „O zainteresowaniu rozumu w tym jego konflikcie”, dz. cyt., s. 205–218; rozdział VI pt. *Idealizm transcendentálny jako klucz do rozwiązania dialektyki kosmologicznej*, dz. cyt., s. 234–240; rozdział IX pt. *O empirycznym stosowaniu regulatywnej zasady rozumu do wszystkich idei kosmologicznych*, dz. cyt., s. 259–309.

(jaśniej niż w opisie Kanta, we wyprowadzeniu, jakie Fries i Apelt nadali antynomii), że świat w antytezie i tezie nie jest ujmowany w sposób jednomyślny. Antyteza (której dawaliśmy pierwszeństwo) orzeka o świecie tak, jak jest on nam dany w czasowo-przestrzennym oglądzie. Teza jednak mówi na temat świata i bytu tak, jak daje się on w sobie pomyśleć w sposób konieczny i niesprzeczny. Jawi się tutaj fakt, że to, co rzeczywiście dane w oglądzie przeciwstawia się temu, co sami pewnie i niepowątpiewalnie poznajemy na temat istoty rzeczy. Dopiero z tego (również niesprzecznie) wynika nasze przekonanie, że świat – znajdujący się w czasie i przestrzeni pod postacią liczby i stopnia, nieskończenie i stale podlegający prawu natury oraz nieskończonemu regresowi – nie odpowiada istocie świata samego w sobie i że owe określenia same w sobie są ograniczeniami znoszonymi przez zaprzeczenie. [Polega to na tym], że tym określeniom musimy przeciwstawić predykaty sprzeczne z prawdziwą istotą rzeczy. Predykatów tych, wskutek naszego przywiązania do owego ograniczonego ujmowania, nie możemy przedstawić sobie w sposób pozytywny, lecz tylko pomyśleć o nich w „podwójnym zaprzeczeniu”. „Mgła”, która spoczywa na krajobrazie, nie unosi się, lecz zostaje rozpoznana jako mgła. Podobnie zjawisko rzeczy wychodzi nam naprzeciw według jego prawdziwej istoty, lecz nie w tym sensie, że jest tylko pozorem i że właściwie nic nie jest w nim rozpoznane; poznajemy same rzeczy i samą rzeczywistość (a nie nasze marzenia), lecz w sposób ograniczony, a nie w sposób nieograniczony i doskonały, tak jak są one same w sobie.

Jeśli spojrzymy na to, co wcześniejsze, wówczas jasne staje się to, że owo całe poznanie wyrażające się w jeszcze nieuschematyzowanych i nieograniczonych kategoriach pozostaje w pełni kompletne, czysto samo w sobie. Zatem nie istnieje tutaj żadna „antynomia”, żadne przeciwieństwo

pomiędzy kategoriami, a tym, co pojmujemy na temat samych rzeczy. Całkowicie ponad tym sytuują się przestrzeń i czas – owa niekończąca się, stała forma różnorodności rzeczy. Pozostaje tylko idea intelligibilnego analogonu tychże rzeczy, o którym da się jedynie powiedzieć, że musiałby być on formą różnorodności, w której brakuje nieskończoności i stałości¹³⁶. Wraz z tym odpada również „restrykcja” kategorii poprzez czasowy schematyzm. Dla istoty rzeczy kategorie uchodzą za „nieograniczone”.

c. Spektakularne przedstawienie antynomii rozumu jest szczególnie drastycznym środkiem służącym temu, aby

¹³⁶ Nie możemy wyrazić, jak jedność istoczy się w różnorodność, pojmowaną przez nas w przestrzeni i czasowym szeregu wydarzeń. W ostatniej części okaże się, iż wprawdzie nie mamy o niej pojęcia, a jednak mamy jej przecucie. W wyrażeniach estetycznych rzeczywiście pojmujemy i oceniamy formy jedności w tym, co różnorodne (idee estetyczne według Kanta), których zasada pozostaje dla nas samych niewypowiedziana i która zostaje ujęta w nierozróżnialnych uczuciach. Rzeczywiste bycie rzeczy, które pojęciowo ujmujemy jako zjawisko, staje się dla nas tutaj jednocześnie odczuwalne, według tego, jak urzeczywistnia się ono samo w sobie. Abstrahując od przestrzennej rozdzielności jasne jest to, że może istnieć różnorodność oraz nieodniesiona do siebie wzajemność, a także bycie [czymś ponadto] innym. Świat dźwięków, symfonia są tego prostymi przykładami; jednak przede wszystkim sam nasz cały psychiczny świat wewnętrzny. Myśli, uczucia nie są względem siebie nawzajem podrzędne ani zależne. „Wymiary” tej różnorodności są całkowicie nieprzestrzenne. Nie potrafimy także wyobrazić sobie czegoś analogicznego wobec czasu, ponieważ nasze życie zewnętrzne nie jawi się wprawdzie w przestrzeni, ale jawi się w czasie. Jednakże paradoks czasu i jego niezgodność z przedstawieniem rzeczywistego bycia jest bardziej namacalny niż paradoks przestrzeni. W logice posiadamy pozaczasowy system tego, co różnorodne pomiędzy prawami jedności i powiązań. Przykład logiki może służyć tutaj temu, aby najpierw w ogóle skierować uwagę [na to], iż różnorodność, zasada, warunek, związki, nie są tym samym, co relacje pomiędzy zależnościami odbywającymi się w czasie. Nie można jednak posłużyć się dalej tym przykładem (błąd Leibniza!), ponieważ relacje metafizyczne nie są relacjami logicznymi. Właśnie specyfika [samego] działania i działania wolnego, którą można zastosować dla bycia rzeczy samych w sobie, całkowicie wyklucza wszelkie właściwe podobieństwo z relacjami logicznymi.

zwrócić nam uwagę i uprzytomnić to, co, jako najgłębsze i najbardziej bezpośrednie poznanie podstawowe, tkwi ukryte we wszelkim rozumie. Już niejednokrotnie poruszyliśmy to zagadnienie; również bez wprowadzenia w antynomię można dotrzeć do niej i zyskać pewność co do tego problemu.

Najpierw nazwijmy tutaj jeszcze raz fakt zaufania rozumu do siebie samego, iż posiadamy rzeczywiste poznanie, tzn. uprzednio i powszechnie wiarę w obiektywną rzeczywistość bytu i bycia w ogóle. Wiara ta nie jest zdolna do dowodu. Rozum nigdy nie może wyjść poza siebie samego, to znaczy nie może porównać i stwierdzić z innego [niż własny] punktu widzenia, czy jego poznaniu w ogóle odpowiada jakiś byt. Stanowi to jasny, niewątpliwy sens poznania. To prawo, albo lepiej: to przekonanie, że poznanie jest ukierunkowane ku istnieniu (*Dasein*), występuje bezpośrednio od samego początku (gdyby to nie zachodziło, wówczas nie pojmowalibyśmy, w jaki sposób pojęcie obiektywnej ważności naszego poznania oraz tego, co istnieje – abstrahując od naszego przedstawiania – mogłoby wystąpić w naszej świadomości). Nie chodzi też o to, żeby wiara rozumu w obiektywność [własnego] poznania tkwiła w „woli” jednostki i przykładowo zależała ostatecznie od decyzji moralnej (mianowicie, by móc działać [według] „prymatu praktycznego rozumu”). Wiara ta jest po prostu faktem w każdym rozumie, a w tej sprawie można się mylić tylko poprzez sztuczny resentyment.

Wiąże się z tym również drugi aspekt. Poznanie [dotyczące] jedności i konieczności w istocie rzeczy jawi się jako poznanie najgłębsze oraz jako właściwa, podstawowa tajemnica i istota rozumu. Udowodnienie tego podstawowego przedstawienia rozumu jest tym, co w ogóle najważniejsze we Friesowskiej krytyce. W niej formułuje jasno to, co stało

się niejasnym prawem podstawowym całej nowej nauki oraz jej niepodważalnych zasad przewodnich, które leżą u podstaw wszelkiego badania związku, prawa oraz wyjaśniania zjawisk.

Po pierwsze: *jedność*¹³⁷. Nie oznacza ona ujęcia „groteskowego”, w którym wszelka wielość w świecie jest właściwie *jedną* rzeczą ([co stanowi] sprzeczne wyobrażenie „monizmu”, który jest tylko pospolitym i zagmatwanym wyrazem faktycznie podstawowej myśli rozumu), lecz oznacza, że w ogóle każde [wyobrażenie] tworzy *syntetyczną jedność*, to znaczy tworzy całość, w nieprzerwanym połączeniu swoich elementów, jako jednolity świat bycia i wydarzania się. Nie [chodzi o] nieład nierównych i pozbawionych związków fenomenów, co do których niemożliwe jest ani doświadczenie, ani obserwacja, ani nauka, czyli taki nieład, który jest ślepy i pozbawiony sensu, jest „czystą rapsodią spostrzeżeń”, lecz [chodzi o] związek nieprzerwanej jednolitej łączności. To, co tworzy ów związek, to kategorie, a w szczególności swoiście „metafizyczne” kategorie substancji, przyczynowości i wzajemnego oddziaływania. Są one niczym innym,

¹³⁷ H. Poincaré pisze w *Nauka i hipoteza* na s. 176; „Jedność przyrody. Zauważmy przede wszystkim, że każde uogólnienie zakłada wiarę w jedność i prostotę przyrody. Kwestia jedności nie budzi wątpliwości. Gdyby poszczególne części Wszechświata nie stanowiły czegoś na kształt organizmu jednego i tego samego ciała, nie oddziaływałyby wzajemnie na siebie, byłyby dla siebie zupełnie obojętne, a w szczególności, my znalibyśmy tylko jedną z nich. Pytać zatem należy, nie czy przyroda odznacza się jednością, lecz jak jest jednością?”[w:] (H. Poincaré, *Nauka i hipoteza*, tłum. M. H. Horwitz, Warszawa 1908. Tekst został uwspółcześniony przez P. Amsterdamskiego). Powyższe ma rzeczywiście miejsce, a bez jedności natury fizyka nie miałaby sensu. Jest także słuszne to, że chodzi tutaj o wiarę, jednak wiara ta nie podlega stopniowaniu (por. „do pewnego stopnia”), lecz jest dana w każdym rozumie jako fakt. Również fizyk nie posiada wiary stopniowalnej, w przeciwnym razie jego własna praca miałaby sens tylko cząstkowy. Pytanie: „jak zachodzi ta jedność?” zupełnie nie ma jednak charakteru fizycznego.

jak „wymiarami”, różnymi sposobami podstawowego przedstawienia przez rozum nieprzerwanej, syntetycznej jedności bycia. „Substancja” jest prawidłem i formą jedności dla przypadłości. Przyczynowość i zależność stanowią stosunek jedności i związku rzeczy między nimi. Wspólnota [powstała] przez wzajemne oddziaływanie jest w ogóle wszystkim, co połączone w całość jedności świata.

I po drugie: *konieczność*. Jest to ta sama sprawa widziana od drugiej strony. Zamiast podwójnego wyrażenia „jedność i konieczność” równie dobrze pasuje [wyrażenie] „konieczna jedność”. Tylko w stanie niewykształconym, w którym rozum nie w pełni jeszcze stał się świadomy, można mylić się odnośnie tej podstawowej myśli rozumu i mówić o „przypadku”, o „tym, co przypadkowe”. Przy dojrzewaniu i przy budzeniu się instynktu naukowego do świadomości dociera od razu fakt, że wszelki przypadek oznacza niedostateczny jeszcze wgląd – tyczy on jednak nas samych, a nie istoty rzeczy – że wszystko, co jest, ma swoją konieczność i tkwi w tym, co konieczne. Nie jest to nic innego, niż *naoczne* ujęcie owej koniecznej, syntetycznej jedności w istocie rzeczy, która jest dana naszej zmysłowości w czasie i przestrzeni, i która podpada pod nieskończone szeregi rzeczy oraz równie nieskończone łańcuchy czasowego następstwa zmian. Sensem oglądu czasu i przestrzeni jest ujęcie koniecznej jedności. Tak dalece, jak to osiąga, ukazuje nie pozór, lecz podaje to, co obiektywne, jednakże w ograniczony sposób i dla ograniczonego ujęcia. Przez to, co ogląd chce odwzorować, zostaje sam zniesiony: mianowicie poprzez rzeczywiście dokonaną, konieczną jedność.

Z koniecznej jedności jako jedności rzeczywiście dokonanej – pomyślanej w połączeniu z wiarą w rzeczywistość rzeczy – wynika bezpośrednio podstawowa „zasada doskonałości” („*Grundsatz der Vollendung*”) jako najwyższa za-

sada istoty rzeczy (jak okazało się już w drugiej zasadzie antynomii). Zasada ta wyklucza we wszelkich możliwych względach „nieskończony regres”. To, co rzeczywiście istniejące może zostać pomyślane w skończonej totalności (*Allheit*) wszystkiego, co jest. ([Jest to] tylko inne wyrażenie koniecznej, syntetycznej jedności). Dlatego nie [może być pomyślane] w „coraz to większym o jeden” bycie („*immer noch eins mehr*”-*sein*) nieskończonych szeregów liczbowych, lecz nie według praw arytmetyki, liczebności, matematyki [w ogóle]. To, co rzeczywiście bytujące może zostać pomyślane w skończonej totalności złożenia jako składające się z ostatecznie prostych elementów, w skończonej totalności swoich przyczyn, a zatem włączając przyczyny niezależne – w skończonej totalności warunków, poprzez domknięcie ich w tym, co konieczne.

VI. IDEE SPEKULATYWNE

1. Byt absolutny – doskonałość, to, co proste, to, co realne jako wieczność, bezwarunkowość.
2. Dusza.
3. Wolność.
4. Boskość.

1. Poprzez bezpośrednie (w sobie niejasne i głęboko ukryte) podstawowe poznanie rozumu na temat koniecznej, syntetycznej jedności w istocie rzeczy znaleźliśmy pozytywną podstawę idei rozumu. W ideach wyraża się jasno, wyrażnie i świadomie to, co w poznaniu bezpośrednim było niejasne. Fries ukazuje to, że same idee muszą występować przed świadomością. W ideach zawarty jest pogląd na świat, który – w przeciwieństwie do niedostatecznego ujęcia czasowo-przestrzennego – wyraża istotę rzeczy, [co prawda] nie tak, jak istota ta jawi się w czasie i przestrzeni przed oglądem zmysłów, lecz tak, jak jest czysto pomyślana przez

rozum, tj. według zasady doskonałości. Nasze poznanie na temat istoty rzeczy było wyrażone w kategoriach, a z tego ukształtował się nasz zmysłowy światopogląd, w taki sposób, że kategorie zostały uschematyzowane przez czas oraz przestrzeń. Nasz światopogląd czysto rozumowy powstanie więc, jeśli zamiast zmysłowego światopoglądu zastosujemy wobec kategorii schematyzm idealny, tj. kiedy pomyślimy o nich bez restrykcji i zgodnie z zasadą doskonałości. Z tego dla kategorii ilości jasno wynika to, co w religijnym uczuciu prawdy działało od dawna w sposób niejasny, co prowadziło do przedstawień obrazowych i różnego rodzaju sposobów ich wyrażania, o czym mówili wszyscy filozofowie i co prowadziło do dogmatycznych spekulacji: [to jest] do idei bytu absolutnego w ogóle (tj. bytu skończonego, *absolutum* = zamknięte, skończone), a dla kategorii jakości – do idei tego, co proste oraz idei realności jako takiej. Dla kategorii modalności – do idei wieczności. Jest ona ideą znoszącą czasowo-przestrzenność bytu (*Dasein*) i nieskończone uwarunkowanie tego bytu w kierunku tego, co bezwarunkowe, tj. w kierunku konieczności jako takiej na gruncie tego wszystkiego, co w ogóle istnieje. („Bezwarunkowość”, obok „doskonałości” [jest] drugim momentem „absolutnego” bytu.) Z bezpośrednią mocą idea wieczności, zwłaszcza w religii, w uczuciu i przeczuciu, ujawniała się nieustannie i obejmowała duszę (*Gemüt*) poprzez swój tajemny urok. Idea ta – żywa w bezpośrednim uczuciu – oddziałuje w głębokiej i silnie poruszającej poezji, mitologiach i eschatologiach. Z niej wypływa owa potężna siła, która dla każdego bezstronnego [człowieka] tkwi również w najprymitywniejszych przedstawieniach „końca rzeczy” oraz „nieba”, „niedawnego dnia”, „zmierzchu bogów” oraz „rzeczy ostatecznych”. One wszystkie są czasowo-zmysłowym skutkiem i parafrazą tej „idei”, gdyż poprzez uczucie uzmysławiamy sobie w nich *prawdę*, która jest ukry-

ta, a o której zaświadcza bezpośrednio „duch we własnym sercu”.

2. Najważniejszymi dla nas są jednak „swoiście metafizyczne” kategorie trzeciego zestawienia, relacji, mianowicie substancji z przypadłościami, przyczyny ze skutkiem, wspólnoty przez wzajemne oddziaływanie. Czymże są te kategorie, „pomyślane jako domknięte” – według schematu skończoności?

To, co bytujące jawi się nam w osobiwej podwójności i niemożliwe jest, by zaokrąglić je do jedności, mimo wszelkiego monizmu: po pierwsze jako „materialny byt”, tzn. w czysto czasoprzestrzennych predykatkach (rozciągnięcie, ruch, zmiana ruchu i położenia) i według czysto ilościowych relacji – jest to ujęcie, poprzez które dokonuje się wszelka wiedza. Po drugie jawi się nam ono całkowicie inaczej w sposób określony jakościowo: w jakościach zewnętrznych, a mianowicie barwie, dźwięku, zapachu, dotyku, tym, co ciepłe, twarde, słodkie itd., oraz we wszystkich jakościach wewnętrznych, takich jak upodobanie, nieupodobanie, czucie, przedstawianie, chcenie, pożądanie, wściekłość, nienawiść, miłość. Według „schematyzmu czasowego” kategoria substancji w owym ilościowym ujęciu, w świecie materialnym znalazła oparcie, ponieważ jej „schemat czasowy”, tzn. kryterium jej stosowności, był tutaj trwaniem w czasie, stałością, a kryterium to ukazywało się tylko w tym, co materialne – nie zaś w tym, co jakościowe. Stąd istnieje wciąż tutaj trudność, aby dla tego, co jest właściwie i wyłącznie ożywione znaleźć pewne ugruntowanie, a nawet istnieje presja, która odczuwana jest wewnętrznie poprzez każdego jako pewien paradoks, aby musieć odmówić godności temu, co ożywione wobec tego, co martwe. Stosunek ten przeobraża się w „schematyzm idealny”. Ponieważ „przestrzeń i czas” okazują się niedostateczne i ponieważ „materia” zostaje roz-

poznana wyłącznie w predykatkach czasowo-przestrzennych (jako to, co ruchome w przestrzeni), traci właśnie ona teraz wszelką ważność dla poznania wyższego. Nie pozostaje nam nic innego, jak pomyśleć o niej jako o pustej myśli o „czymś w ogóle”. Zupełnie inaczej [jest] z poznaniem jakościowym. Tutaj znosi się tylko czasowa *forma* tegoż, jednakże nie *treść* jakościowa, nie mająca nic wspólnego z „czasem” i „przestrzenią”. Treść ta jest stała. Przy pomocy wiary naszego rozumu w rzeczywistość w ogóle – rozpoznane w niej zostaje to, co bytujące. Jednakże kategoria substancji znajduje tutaj możliwość swojego zastosowania w poznaniu tego, co duchowe, mianowicie w owej jedności i prostocie „czystej apercepcji”, którą poznaliśmy powyżej, w duchowej świadomości *Ja*. Tutaj jest rzeczywiście dane to, co proste, nie mające nic wspólnego zarówno z rozciągłością, jak i z podzielnością, pod które podlega kategoria substancji samej w sobie. W niepodzielnym (= osobowym) duchu z jego „wewnętrznyimi jakościami”, jasno i pewnie uświadamiamy sobie, czym są substancje. W analogii do ducha interpretujemy w sobie to, co bytujące jako świat duchowej istoty i życia, duchowych substancji w ogóle, przy czym takie analogiczne poznanie staje się tym bardziej niejasne i niedostateczne, im bardziej jego zakresy wchodzą w głębsze poziomy tego, co bytujące. Idea ta – we wszelkiej wierze duszy począwszy od jej najsurowszych, a skończywszy na jej najwyższych poziomach – jest niejasna. Jest ona racją ostateczną tego, dlaczego ducha nie można wykorzenieć albo tym bardziej zlikwidować, a powstaje wbrew wszelkiemu naturalizmowi. Jej zewnętrzną warstwę tworzy nauka o „nieśmiertelności”, która ma swoją słuszność i prawdziwość w poznaniu tego, że duch jest wieczną, znajdującą się poza wszelkim czasem substancją, „niepodlegającą rozkładowi”. Nauka ta błędzi – tak, jak błędziły eschatologie dotyczące idei wieczności

– ponieważ myli to, co wieczne z cieniem rzucanym przez nie w naszym poznaniu: z przedstawieniem nieskończonego trwania w czasie, które samo w sobie jest niczym¹³⁸. Właśnie indywidualność, osobowość, wieczność osobowego ducha stanowią właściwą, podstawową myśl rozumu. Późne powracanie do ducha totalności i świata w ogóle, do ponadosobowego, ponadindywidualnego *Ja* i tego typu przedstawień nie stanowi „wyższych” ani wyjaśnionych [wyobrażeń] człowieka, który unosi się ponad pospolity i naiwny pogląd, lecz stanowi właśnie niewyjaśnione i mgliste formy podstawowego, rozumowego przedstawienia. To, co „proste” i „naiwne” polega z reguły na myleniu wieczności i nieskończonego „trwania”, na mieszaniu momentu idealnego i zmysłowo-naocznego. (Zachowuje to nauka o totalnym duchu (*Allgeist*), ponieważ przejście w stan ducha totalnego jest stanem duchowej koncentracji, mającym czasowo zastąpić stan koncentracji świadomości indywidualnej). Właśnie „czysta

¹³⁸ Religia głosi, że jeśli ktoś umiera, jest „odwołany z tej czasowości”, jest „uwieczniony”. W poczuciu, że posiada słuszość, religia ustanawia sprzeczność pomiędzy byciem wiecznym a „istnieniem przez cały czas”. Pytaniem jest, czy duszy po oddzieleniu od ciała przysługuje „nieśmiertelność” w sensie dalszego trwania w czasie? Pytania tego nie należy mylić z pytaniem, o które wyłącznie chodzi w religii, mianowicie pytaniem dotyczącym wieczności prawdziwej istoty. Należy dodać, że jedno nie wyklucza drugiego. „Bycie wiecznym” i trwanie w czasie nie wykluczają się nawzajem, ponieważ my, żyjący czynimy jedno i drugie. Jednakże wzniosła myśl religii, w każdym razie naszej religii, dąży do tego [wykluczenia]. Interesowanie się tym to spirytyzm. Nie jest on metafizyką, jeszcze mniej religią, lecz jest fizyką. Dobrą czy złą? – może zbadać to ten, kto czuje skłonność ku tym przedmiotom. Nie można spotkać duchów o metafizycznym uroku. Jeśli można byłoby wykazać *a priori*, że w naszym świecie oglądu zmysłowego duchy nie mogą występować bez materii, wówczas „odpowiedziałyby”, że jednakże jakąś [materię] posiadają, lecz bardzo „rozrzedzoną”. „Zachodzi więc wiara w wieczność naszego bytu. Natomiast tematem dla głębi fizyki jest dalsze trwanie po śmierci lub śmiertelność ducha, z czego musimy zdawać sobie sprawę lub w kwestii czego można rozstrzygać według prawdopodobieństwa” Fries.

apercepcja”, świadomość *Ja* są tym, za pomocą czego kategoria substancji pewnie podlega temu, co duchowe w przeciwieństwie do tego, co materialne.

3. Drugą kategorią relacji jest przyczynowość i oddziaływanie, kauzalność i zależność, to znaczy działanie, oddziaływanie substancji i jego forma. Jak już zobaczyliśmy, w idealnym schematyzmie restrykcja przyczynowości zachowuje się jako czasowe występowanie po sobie zmian, zgodne z prawidłami przyrody. Mamy tu do czynienia z ideą wolności, to znaczy z oddziaływaniem pozbawionym kolejnego oddziaływania innej przyczynowości. To, co jest substancją staje się dla nas jasne tylko poprzez ideę duszy z jej wewnętrznymi jakościami, dlatego w schematyzmie idealnym przyczynowość w ogóle staje się przyczynowością ducha. Ponieważ prowadzi nas ona – zgodnie z prawem naturalnym – do idei przyczynowości wolnej, kategoria owa staje się ideą wolnej woli bytów duchowych, analogicznie do której musiałem myśleć o wszelkiej przyczynowości, [jaka jest] w prawdziwej istocie rzeczy w ogóle. Będzie o tym mowa poniżej w sposób coraz bardziej nieokreślony.

4. Najgłębsza, podstawowa myśl rozumu, jego najbardziej bezpośrednia tajemnica jest tą, która w idei boskości wypowiada się przed refleksją. Trudno jest ją znaleźć. „Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον, καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν”¹³⁹. W uczuciu prawdy jednak myśl ta była zawsze ożywiona oraz pozwoliła prześledzić i odkryć swoje oddziaływanie, nawet w mitach [ludów] prymitywnych. Ponadto wprawne oko rozpoznaje jej oddziaływanie już w najsurowszych i najbardziej karykaturalnych postaciach mitologii oraz myślenia najbardziej

¹³⁹ „Trudnym dziełem jest odkrycie Stwórcy i Ojca tego wszystkiego, [co jest,] a kiedy się Go odnajdzie, oznajmienie tego wszystkim okazuje się niemożliwe” (Platon, *Timajos* 28c).

pierwotnego. Staje się tutaj niemożliwe, by w sposób pewny podać ukryty punkt źródłowy najgłębszej myśli, a jeszcze bardziej najgłębszego poznania ducha ludzkiego. Ujmując to w sposób rozumowy: do idei boskości prowadzi trzecia (i najbogatsza pod względem treści) metafizyczna kategoria, pod postacią idealnego schematyzmu – jest to kategoria wspólnoty wszystkich bytów w ogóle (*alles Seiende*), pomyślna jako *obowiązująca* „w pełni”. Chociaż brzmi to bardzo abstrakcyjnie, pozwala się jednak szybko wyjaśnić. To, że wszystko, co przypadkowe tkwi w tym, co konieczne jest – jak już rozwinęto to w antynomii – podstawową myślą samego rozumu, która podlegała pod naukę jako myśl wiedząca (najczęściej nierozpoznana i stosowana z prostą oczywistością). Myśl ta jest poznaniem *a priori* jako takim, ponieważ bez niej nie mogłoby w nas być pojęcia tego, co konieczne (a wraz z tym pojęcia prawa), które wszyscy posiadamy. Ponieważ nie da się [pojęcia tego] pozyskać z doświadczenia, ono samo dopiero czyni doświadczenie możliwym. Widzieliśmy również jak pojęcie tego, co konieczne wyraża nieskończony ciąg uwarunkowań. Ponieważ okoliczności warunkują z jednej strony to, co nieuwarunkowane, muszą z drugiej strony być dane jako skończone, nawet jeśli tylko jedno to, co uwarunkowane ma moc zaistnieć. Ten wgląd nie jest sprzeczny. Ale on sam nie prowadzi jeszcze do idei boskości, do tego, co konieczne poza i ponad światem. Dlaczego to, co konieczne, nie miałyby leżeć w bytach? Ogólne zdanie: „wszystko musi mieć przyczynę” jest niesłuszne, jeśli miałyby brzmieć: „przyczynę poza samym sobą”. (Ponieważ wówczas Bóg musiałby mieć przyczynę poza samym sobą, a ta znowu kolejną itd. w nieskończoność). Dużo bardziej pojęcie tego, co konieczne samo zawiera istotę, mającą swoją przyczynę w sobie samym. Nie mniej musi istnieć przyczyna, dlatego raczej w ogóle jest coś niż nic

i dlaczego jest to takie, a nie inne. Jednakże ta przyczyna mogłaby – dla nas jako nierozpoznana – tkwić również w tym, co bytujące. Zupełnie inaczej jesteśmy prowadzeni, kiedy spróbujemy uświadomić sobie, jak myśleć lub mieć możliwość myślenia o kategorii wspólnoty tego, co bytujące w ogóle jako o kategorii obowiązującej faktycznie. Poprzez wspólnotę mamy na myśli fakt, że wszystko, co jest, tworzy całość świata poprzez wzajemne powiązania i odniesienia: fakt, który przykładowo jest oczywistą podstawą i warunkiem dla astronomii¹⁴⁰, a który poprzez doświadczenie nie może zostać rozpoznany jako całkowicie dostępny i czysto *a priori*. Co jest jednak wspólnotą i jaka ona może być? Co jest wstęgą świata, jak mawiał Schelling? Jeśli założymy, że każda poszczególna rzecz w świecie, powiedzmy: każdy księżyc, planeta, słońce, gwiazda są dla siebie samych *causa sui*, tj. mają swoją konieczność i rację w samych sobie, i dlatego są właśnie tym, czym są, wówczas nie wyjaśnia to istnienia (*Dasein*) świata jako czegoś, co bez wyjątku jest jednorodną całością, w której wszystko jest powiązane ze sobą i przez siebie w ścisłą jedność. Świat nie jest sumą wielu jednostek obok siebie, lecz jest organiczną całością części, jest „wspólnotą przez wzajemne oddziaływanie”. Z tego wynika, dlaczego świat jest oraz jakim jest i że nie może tkwić w tym, co pojedyncze, co w sobie ten świat ujemuje. Można pomyśleć o racji (*der Grund*) jako o tym, co [tkwi] w istocie koniecznej, co ją odróżnia od tego wszystkiego, co istnieje w świecie (*das Seiende*) i jest jego przyczyną w ogóle, a tym samym również przyczyną wspólnoty wszystkiego w ogóle. O kategorii wspólnoty należy myśleć jako o [wyniku] działania jednorodnej, istotowej, koniecznej, pozaświatowej przyczyny wszystkiego w ogóle. To samo można rozważyć również inaczej.

¹⁴⁰ Ponieważ Leverier posiadał poznanie *a priori*, mógł rozpoznać *a priori* istnienie Neptuna i stwierdzić je *a posteriori* za pomocą lunety.

Na czym polega wyjaśnienie procesu [zachodzącego] w świecie, stanu, jaki dany jest w świecie, na przykład terazniejszości? Oznacza to nic innego, jak odszukanie i ukazanie dlaczego właśnie ten [proces], właśnie tak, właśnie teraz, właśnie tutaj *koniecznie* musi mieć miejsce, a więc wejrzenie w jego konieczność. Tę konieczność pojmuję, jeśli znam prawo wzajemnego oddziaływania, pod które podlega wszystko, co jednocześnie i jeśli znam prawa, według których musiał nastąpić z wcześniejszych stanów właśnie ten [stan]. Żadne naukowe wyjaśnienie nie może ponad to wykraczać. Jednakże jest ono pod dwoma względami niedoskonałe i nie osiąga poszukiwanej konieczności. Zakładając, że znałbym wszystkie prawa wszystkich możliwych procesów w świecie, że byłbym w posiadaniu sławnej formuły świata, o której mówili Laplace i Dubois-Reymond, wówczas mógłbym – cofając się i naprzód postępując w nieskończoność – oszacować każdy proces w świecie, jeśli tylko w pewnym momencie dany byłby na jego temat pewien przekrój [struktury]; podobnie dzieje się w astronomii, gdzie możliwe jest określenie wszelkich relacji świata astronomicznego tysiące lat do przodu i tysiące lat wstecz, jeśli tylko dana jest pewna epoka. Tok zmian rozpoznajemy jako „konieczny” tylko zgodnie z prawem. Rozpoznajemy jednakże nie tak, że w ogóle obecne jest coś, co podlega pod prawo czy też [obecne jest] w końcu określone złożenie tego, co różnorodne. Byt rzeczy w ogóle oraz ich złożenie są jako takie „przypadkowe” wobec praw i wymagają swej racji dostatecznej. Leibniz rozpatruje to następująco¹⁴¹: załóżmy, że świat byłby również *a parte ante* nieskończony i znalazłyby się w nim książki – dzisiaj albo kiedyś – np. *Iliada*, które deklarowałyby, że zostały odpisane z wcześniejszych książek, a te z kolei z wcze-

¹⁴¹ G. W. Leibniz, *O ostatecznym źródle rzeczy*, tłum. J. Domański, Toruń 1995, s. 89.

śniejszych w ... ∞ , nie wyjaśnia to jednak, czy w świecie są książki w ogóle, co więcej *Iliady*. Do tego potrzebny jest Homer jako dostateczna racja szeregu uwarunkowań w ogóle, nawet jeśli myślą cofamy się w nieskończoność i pozwalamy, aby ta przypadkowa pojedyncza książka powstawała zawsze poprzez odpisanie z wcześniejszej. Potrzebna jest bowiem jednorodna przyczyna dla złożenia świata oraz tego, że świat w ogóle jest i jest jako taki. To, że ta złożona różnorodność sięga do wewnątrz, staje się jasne według prawa jej wzajemnego oddziaływania, a jest ono tylko regułą wydarzenia, natomiast nie przyczyną działającą. Prawidła są wyłącznie wyobrażeniem istot myślących, same zaś są absolutnie bezistotowe. Jednak to, co bytujące oraz jedność tego, co bytujące w sposób różnorodny może wyłącznie opierać się na istotowej, koniecznej przyczynie wszelkiej substancji i ich sił w ogóle. Wraz z tym okazuje się jednocześnie, że wszelki panteizm, który zrównuje świat z boskością, jest niejasną i nieostrą wypowiedzią właściwego, podstawowego poznania rozumu. Poprzez to, że panteizm myśli o świecie również jako o „Bogu”, chce zadośćuczynić temu podstawowemu poznaniu i w ten sposób przedrzeć się – poprzez przypadkowość jego złożenia – ku absolutności i konieczności, jakich domaga się faktycznie rozum. Panteizm, zrównując świat i Boga, błędnie czyni – jak Schelling – ze „wstęgi”, czyli z prawa wspólnoty, coś, co jest zdolne do oddziaływania, co stanowi rzeczywistość sprzeczną z rozumem. Panteizm podąża za fałszywym złudzeniem antyku, który upatrywał siły działające w tym, co powszechne, w ideach, w *logoi*, tj. w prawidłach rozwoju i tego, co się wydarza, wbrew założeniu, że tylko to, co rzeczywiście bytujące, [tj.] tylko istota, może oddziaływać, stanowić, określać. To właśnie rozum jest tym, który wymaga absolutnie transcendentnej, istotowej przyczyny, znajdującej się poza światem, a kate-

goria „wspólnoty” może zostać faktycznie pomyślana tylko jako działanie takiej [przyczyny]¹⁴². (Z drugiej strony błąd Spinozy polegał na tym, że sądził, iż wychodząc od kategorii substancji dochodzi do idei boskości. Tymczasem kategoria substancji nie prowadzi do idei boskości, lecz jak zobaczyliśmy, do idei „duszy”).

VII. PRAKTYCZNE OŻYWIENIE IDEI

1. Praktyczny schematyzm idei. 2. Uczucie, tajemnica – w przyrodzie i w życiu duchowym. 3. Niemożliwość dowodu. Dedukcja. „Dowody [na istnienie] Boga”. Błędy Kanta w nauce o ideach. 4. Bezpośrednie życie przekonania religijnego w uczuciu prawdy. 5. Wiedza i wiara. 6. To, co wieczne pozwala się ująć pozytywnemu, pojęciowemu poznaniu. 7. [To, co jest] przeżywane pozytywnie poprzez uczucie. 8. Filozofia religii i religioznawstwo.

1. Przekonanie ugruntowane w bezpośrednim poznaniu rozumu, a wyrażające się w jego ideach, nie jest religią, lecz

¹⁴² „Według obiegowego poglądu myśli się o boskości jako o najwyższej przyczynie świata oraz o świętej zasadzie najwyższego porządku rzeczy. Wszelka spekulacja nie może wnieść żadnej korekty do sposobu przedstawiania ponad to, iż poprzez własną różnicę między zjawiskiem a wieczną istotą rzeczy czyni tą ideę wyraźniejszą. Filozofowie próbują w celu oczyszczenia wnieść się ponad tę ideę, jednakże zawsze pozostają poniżej niej” (J. F. Fries, *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*, dz. cyt., s. 284). „Jeśli pozytywnie chcemy zjednoczyć wszelki byt w substancji boskości, wówczas nie ma niczego poza nią, a wszystko jest jednym. Wtedy jednak nie daje się pomyśleć wzajemnego przyporządkowania tego, co skończone i tego, co wieczne. Nie tylko nie możemy wówczas określić zjawiska jako rzeczywiście będącego w relacji do tego, co wieczne, lecz także ono samo nie byłoby możliwe jako pozór. Ponieważ wszelki byt jest tym, co pierwsze i najwyższe, nie ma niczego, czemu mogłoby się coś przejawiać. Wówczas możliwe jest to, co samo w sobie (*ein Ansich*), jednakże niemożliwy jest zmienny obraz zjawisk” (J. F. Fries, *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*, dz. cyt., s. 286).

zimną i formalną metafizyką. Tymczasem religia, w przeciwieństwie do metafizyki, posiada swe życie w duszy (*Gemüt*) i woli. Jednakże, aby móc je mieć, potrzebuje stałych i uzasadnionych przedstawień, a te są we wszelkiej religii w najściślejszym sensie metafizyczne. Nie może istnieć w ogóle religia pozbawiona metafizyki, jeśli jako Boga mamy faktycznie rozumieć Boga, a jako wieczność – to, co faktycznie rzeczywiste (*wirklich Wirkliches*). Każda religia tworzy sobie [choćby] prostą metafizykę, która najczęściej powstaje tak, że czysto idealny wyraz poznania podstawowego miesza się z czasowymi i doczesnymi obrazami. W sobie i dla siebie są więc idee „zimne” i „puste”, takimi też by pozostały, a więc nigdy nie mogłyby prowadzić ku religii, jeśli nie otrzymałyby właściwej, obszernej, ożywiającej oraz oddziałującej na duszę i wolę treści, z zupełnie innej strony: od praktycznej strony rozumowego ducha. Dopiero wtedy „duch” staje się pojęciem rzeczywiście pełnym treści, jeśli w tym, co praktyczne objawia się jego życie wraz z wszystkimi obszernymi, bogatymi wymiarami¹⁴³. Dopiero wówczas jawne staje się to, dlaczego niewidoczne i wieczne królestwo ducha może być najwyższym dobrem, celem tęsknoty oraz domagającego się przeczucia. Dopiero wtedy staje się też zrozumiałe, dlaczego myśl o Bogu może stać się myślą najbardziej wzniosłą, ze wszystkich najpotężniejszą, obejm-

¹⁴³ „Jałowość owej idei spekulatywnej polega wyłącznie na tym, że myślimy o boskości jako o przyczynie najwyższej wiecznego bytu [wszelkich] rzeczy, poprzez którą istnieje ich wyższy porządek. [Tymczasem] „żywność” i „witalność” idea ta otrzymuje dopiero z najgłębszego wnętrza naszej aktywnej istoty. W spekulacji jest ostatnią, jaką możemy wyrazić, jednak dla żywotnej wiary jest tym, co pierwsze i najbardziej wewnętrzne w swojej istocie; jako wiara w rzeczywistość najwyższego dobra, od którego wychodzi wszelkie ideowe życie i do którego życie to powraca, po tym jak [uprzednio] rozprzestrzeniło się w ożywiającej grze piękna natury i pojedynczego życia w historii ludzkości”. (J. F. Fries, *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*, dz. cyt., s. 291).

mującą i uszczęśliwiającą duszę. Z zimnej, obojętnej, „jedynnej, istotnej, koniecznej przyczyny (*Ursache*) wszystkiego w ogóle” staje się ożywiającym, osobowym, wszechpotężnym Stwórcą i Ojcem dusz, Panem Wiecznego Królestwa i Dawcą Najwyższego Dobra, wiecznym, najmądrzejszym, świętym Dobrem. Formalne, same w sobie, „zimne” przedstawienia na temat wolności otrzymują w obszarze tego, co praktyczne, treści najgłębsze, jakie mogłaby osiągnąć religia. [Są to] idee tego, co dobre i złe, idee odpowiedzialności, możliwości i faktyczności grzechu, mianowicie w postaci winy, głębokie i znaczące wartościowania bytu w niej zakorzenionego. [Jest to dalej] dogłębny, podstawowy osąd religii na temat „czasowości” w ogóle jako niedostatecznej formy bytu, która przeczy naszemu własnemu wnętrzu; [jest to także] tęsknota religii do bycia u Boga ponad tym światem, do rozgrzeszenia i uświęcenia. Wraz z tym wszystkim dopiero religia staje się zrozumiała jako owa najpotężniejsza, najgłębiej poruszająca, pobudzająca oraz zmieniająca człowieka siła, jaką widziała historia. Świat idei staje się właściwą ojczyzną duszy.

2. I dalej: jeśli przyjmiemy do wiadomości to, co praktyczne w naszym duchu, wówczas odkrywa się przed nami jeszcze jedno ożywienie idei. Nie tylko wedle przekonania możemy, wierząc, przeciwstawić światu zjawisk – świat idei jako świat prawdziwy, lecz również możemy uzmysłwić go sobie – przeżywając – jako to, co rzeczywiste i w swej rzeczywistości uszczęśliwiające. Ujmując to czysto abstrakcyjnie: w istocie rzeczy idee są „najwyższą formą jedności”. W uczuciu estetycznym posiadamy jednak zdolność odniesienia jawiącej się nam różnorodności do najwyższych form jedności, przyporządkowania jej tym formom. W tym tkwi, jak ukazał Kant w *Krytyce władzy sądzenia*, to, co specyficzne w procesie estetycznym. To podporządkowanie nie zachodzi

przez jasne pojęcie pośrednie, lecz czysto w uczuciu, mianowicie w uczuciu nie dającym ująć się pojęciowo (według Kanta są to „pojęcia nierozwinięte” (*unausgewickelte Begriffe*¹⁴⁴)). To ujmowanie, niedające się wypowiedzieć pojęciowo i zachodzące wyłącznie w uczuciu, język nasz nazywa przeczuwaniem (*ahnen*). To, że to przeczuwające ujmowanie idei może zrobić na nas ogromne wrażenie, rozciągające się na wszystkie stopnie przeżywania, pochodzi stąd, że idea w niejasnym wnętrzu naszego ducha zawsze się schematyzuje i ożywia przez praktyczne, ogólne treści, o których była mowa. W przeżyciach tego, co piękne i wzniosłe przeczuwamy niejasno wieczny, prawdziwy świat ducha i wolności, [obecny] również w życiu natury, świat najwyższego dobra oraz władzę i mądrość wiecznej Dobroci. Jest to platońskie *anamnesis* idei w najprawdziwszym sensie i tylko poprzez nie jest pojmowana niewypowiedziana głębia, ogromne zadziwienie i czar tajemnicy, który spowija to przeżycie. W ten oto sposób pojmujemy, że w takim przeżyciu dusza niemal wychodzi ze swoich granic, a na jej ustach pobrzmiewa słowo, które ujawniłoby zagadkę wszelkiego bytu (*Sein*). Tak oto powstaje „tajemnica w religii”. Sama religia jest przeżywaniem tajemnicy jako takiej; nie tajemnicy, która dla niewtajemniczonych pozostałaby tajemnicą, natomiast na wyższym poziomie zostałaby odkryta, lecz tajemnicy odczuwanej wobec wszelkiego czasowego bytu w ogóle (*Dasein*) oraz prześwitywaniem wiecznej rzeczywistości poprzez zasłone czasowości dla otwartego [dna] duszy. Tutaj tkwi prawda, która leży u podłoża wszelkiego mistycznego uniesienia, kreacji wyobraźni oraz tutaj znajduje się miejsce dla tego, co mistyczne we wszelkiej religii. Przy tym należy zauwa-

¹⁴⁴ Por. cyt. z Kanta *Ogólna historia przyrody i teorii Nieba* w mojej pracy *Naturalistische und religiöse Weltansicht*. (R. Otto, *Naturalistische und religiöse Weltansicht*, dz. cyt., s. 57, odnośnie całości str. 56–58).

żyć, jak Kant, a przede wszystkim Fries rozumieją to, co estetyczne, piękne i wzniosłe. Pojęcia te łatwo ograniczamy do piękna i wzniosłości przyrody. Jednak są one właściwie tylko niższym stopniem, na którym nadbudowane jest piękno i wzniosłość duchowa. I tak duch człowieka, osobowość, charakter oraz historia, w której wszystko to się rozwija, stają się jeszcze ważniejszą sceną przeżycia tego, co wieczne i jego objawień.

(Aby w wyczerpujący sposób przedstawić filozofię religii Friesa, konieczne jest również przedstawienie jego praktycznej filozofii oraz praktycznego schematyzmu idei, który staje się jasny poprzez filozofię praktyczną).

3. W jasno i wyraźnie przedstawionych ideach stajemy się – refleksyjnie, w poznaniu pośrednim – świadomi tego, co tkwi niejasno jako poznanie bezpośrednie w podstawie rozumnego umysłu. Wówczas poznanie idealne jako takie wyłania się – pojedynczo albo jako całość – na różnych stopniach rozwoju ludzkiego ducha w sposób niepełny lub pełny, najpierw nieświadome własnych źródeł, niczym „prezent z góry”, ze zwyciężającą mocą własnej siły, bez jakiegokolwiek dowodu. W czasach religijnie kreatywnych i ożywionych, dowody nie odgrywały [decydującej] roli, zawsze przychodziły poniewczasie, a tam, gdzie występowały, przeoczano, że religia istniała na długo przed nimi, a więc musi mieć własne i zupełnie inne źródła oraz że w nich samych muszą tkwić najwyższe powody jej ważności. Jeśli pytanie o ważność religijnego przekonania jest żywe, to stosuje ono tylko jedną metodę, metodę samoupewnienia się świadomości religijnej, tj. zbadanie jej źródła, bezpośredniego poznania i jego niezawodności. Tą metodą jest metoda dedukcji. Jest krytycznym udowodnieniem tego, że, jak oraz jakie idee rzeczywiście tkwią w rozumie. Ma formę dowodu, jednak w rzeczywistości jest tylko refleksją nad samą sobą. Niemożliwy

jest żaden dowód na to, że przestrzeń jest trójwymiarowa, lecz [istnieje] jedynie dowód, że każdy rozumny człowiek w istocie tak ją pojmuje. Podobnie nie ma dowodu na to, że obowiązuje prawo przyczynowości, lecz [istnieje] jedynie wykazanie jego poznania w naszym rozumie oraz (antropologiczna) dedukcja tego, jak jest ono możliwe, tj. z jakich zdolności umysłu (*Geist*) i według jakich relacji zachodzi w naszym rozumie. Nie ma również dowodu na to, co proste albo dowodu na istnienie Boga (*Dasein Gottes*), lecz istnieje auto-refleksja nad tym, że rzeczywiście rozum rozpoznaje wspólnotę rzeczy, nie przez prawa pozbawione treści, lecz jako oddziaływanie jednorodnej przyczyny istotowej.

Wszelkie dowodzenie jest analityczne. Może tylko wyjaśnić to, co tkwiło już w przesłankach. Podstawowe przedstawienie rozumu na temat tego, co jednolite i konieczne, nie może zostać pozyskane na drodze analitycznej z przesłanek doświadczenia, lecz wynika czysto syntetycznie z zasobów własnych rozumu. W rozważaniu dedukcyjnym poznanie podstawowe nie jest pozyskiwane, lecz tylko uznane za niezbędne, by mogło zostać uświadomione i zauważone jako takie.

Stąd wynika słuszność Kantowskiej krytyki dowodów na istnienie Boga. Ontologiczny dowód niczego nie udowadnia, ponieważ wzięty jako taki „spełza na niczym” wobec faktu, że istnienie (*Dasein*) rzeczy nie może być wyprowadzone z jej możliwego pojęcia. Ponieważ z tego, co przypadkowe nigdy nie można uzyskać analitycznie tego, co konieczne. Błąd [dowodu] kosmologicznego tkwi w tym, że musi on nawiązać do [dowodu] ontologicznego, a [dowód] fizyko-teologiczny musi nawiązywać do dwóch pierwszych. Jednak już przy uważnym czytaniu *Krytyki* Kanta zauważamy bezpośrednio, że materiał tego, co rozsądkowe (*das Raisonement*), tkwiący w fałszywej formie dowodu, największe wrażenie

sprawia na samym Kancie oraz na każdym innym [człowieku], ponieważ tkwią w nim rozważania, które wyłaniają się w sposób konieczny z samego rozumu. Faktycznie prawdziwe jest to, że przy rozważaniu nieskończonej przypadkowości bytu (*Dasein*) dostrzegamy podstawowe poznanie, że istnienie świata (*Weltdasein*) ugruntowane jest w konieczności. W ontologicznych trudach tkwi zatem głęboki sens: mianowicie taki, że najwyższa idea nie ogarnia człowieka z zewnątrz, lecz tkwi w tym, co w rozumie najbardziej wewnętrzne, a jej obiektywna ważność wraz z zaufaniem rozumu do niego samego jest dana bezpośrednio¹⁴⁵. Ten pozytywny aspekt Kantowskiej krytyki dowodów najczęściej zostaje niesłusznie przeoczony. Ponadto bardzo wyraźnie jest u niego obecna teza, że do myśli o Bogu prowadzi nas właśnie kategoria wspólnoty (*Gemeinschaft*)¹⁴⁶. To, że wielka

¹⁴⁵ Fries: „Takiej ściśle naukowej teorii o celowości przyrody nie głosi w zasadzie żaden z fizykoteologów (*Physikotheologen*). . . . Mylimy się tylko w dialektycznym przedstawieniu (*Darstellung*). . . . To rozważanie przeciwstawia się jałowemu sądowi materialistycznemu, zgodnie z którym – ponieważ pojmuję się w nim konieczne prawa określeń czasu i przestrzeni – twierdzi się, że można wyjaśnić świat za ich pomocą. W powyższym rozważaniu znajdujemy natomiast odpowiedź ogólnie zrozumiałą i przekonującą: nie potrafisz [nawet] zinterpretować duchowego znaczenia żadnego dźwięku, żadnego koloru, nie rozumiesz żadnego źdźbła trawy, a o ileż mniej rozumiesz cały duchowy wydzźwięk przyrody poruszonej przez życie”, [w:] J. F. Fries, *Die Religionsphilosophie oder die Weltzwecklehre* (jednocześnie: *Handbuch der Religionsphilosophie und philosophischen Ästhetik*), Heidelberg 1832, t. 12, s. 84–85. „Wcześniejsi nauczyciele nie znali różnicy pomiędzy rozważeniem idei uczucia prawdy (*Ideen für das Wahrheitsgefühl*) a przeprowadzeniem dowodu. . . . Mylili się właściwie tylko w logicznej formie, dlatego ich odpowiedź pozostaje zawsze jednostronna, jeśli odrzucając tą logiczną formę nie uwzględnimy także właściwego zamiaru nauczyciela”, [w:] J. F. Fries, *Die Religionsphilosophie*, dz. cyt., s. 96. Por. w tym samym miejscu trafne uwagi na temat dowodu ontologicznego.

¹⁴⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, „[...] żeby pod opieką takiej przyczyny umożliwić systematyczną jedność tego, co różnorodne w całości świata” A 678–B 706 oraz: „Rozum nie może jednak tej systematycznej

i niedoceniona nauka o ideach niezadowolająco skierowana jest u niego ku dialektyce pozoru rozumu, opiera się [moim zdaniem] na dwóch błędach. Po pierwsze: na błędnej sofistyce, która szuka na próżno idei jako tkwiących w formach konkluzji. Zwiedziony przez wielki sukces odkrycia poprzez czystą formę sądów – w kategoriach – własnej samodzielnej treści poznania z czystego rozumu, spróbował uczynić to samo przy wnioskowaniu; sądził, że doszedł tym samym do idei, a tymczasem wnioski jako sądy czysto analityczne nie oferują żadnej treści własnej ani ze względu na materię, ani ze względu na formę¹⁴⁷. Po drugie: [błąd ten tkwi] w konkluzji Kanta na temat często przytaczanej czystej aprioryczności poznania idealnego, która zupełnie nie zachodzi¹⁴⁸.

4. Celem dedukcji jest samoupewnienie wobec uczucia prawdy (*Wahrheitsgefühl*). Jest ono konieczne, ponieważ każda wypowiedź pozostaje subiektywną i niepewną, jeśli chcielibyśmy powołać się w niej tylko na uczucie prawdy

jedności pomyśleć inaczej, jak przydzielając do jej idei równocześnie pewien przedmiot...”, dz. cyt., A 681–B 709. I dalej: „[...] rozum nakazuje wszelkie związki świata rozważać wedle zasad jedności systematycznej, a więc tak, jak gdyby one wszystkie wypłynęły z jednej jedynej, wszystko obejmującej istoty jako przyczyny najwyższej i wszechwystarczającej”, dz. cyt., A 686–B 714, „Trzecią ideą czystego rozumu, która zawiera jedynie względne przypuszczenie [istnienia] pewnej istoty jako jedynej i wszechwystarczającej przyczyny wszelkich szeregów kosmologicznych, jest rozumowe pojęcie Boga”, dz. cyt., A 686–B 714.

¹⁴⁷ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, w Księdze I: *Dialektyki transcendentnej*, rozdziale II: „O ideach transcendentnych”, Kant mówi: „Forma sądów [...] wytworzyła kategorie, które kierują wszelkim stosowaniem intelektu w doświadczeniu. Tak samo możemy oczekiwać, że forma wniosków rozumowych [...], będzie zawierać źródło specjalnych pojęć *a priori*, które możemy nazywać czystymi pojęciami rozumowymi lub ideami transcendentnymi”, dz. cyt., B 378.

¹⁴⁸ W spekulacjach, które podaje Kant w *Krytyce czystego rozumu*, dz. cyt., A 575–583, B 603–611, na temat *ens realissimum* jako treściowej podstawy myśli o Bogu, staje się on ofiarą niebezpiecznej „afibolii pojęć refleksyjnych”, którą w sposób mistrzowski wcześniej sam odkrył.

i ponieważ tylko tak [powstaje] pewność wobec własnych marzeń, wyobrażeń i przesądów ducha czasu oraz zwykłej tradycji. Wobec tego zadanie krytyki antropologicznej staje się niezbędne. Z drugiej strony zwrócono już uwagę na to, że poznanie idealne w żadnym wypadku nie następuje dopiero poprzez nią, lecz całkowicie od niej niezależnie, jak również pojawia się i formułuje przed nią w rozwoju duchowego życia ludzkości. To, co z wielkim trudem i subtelnością przedstawia się w „dedukcji”, w sztucznych konstruktach rozumu, schematyzacji, restrykcji i ich zniesieniu przez idealny schematyzm, dane jest w faktycznym życiu ducha w bezpośredniej jedności jego funkcji, z bezpośrednią pewnością. Jakże łatwym, nieomylnym, jak ogólnym i bezpośrednim jest zastosowanie prawa przyczynowości lub najwyższego prawa rozumu praktycznego w ocenie działań: jakże trudnym i subtelnym jego krytyczne uzasadnienie¹⁴⁹.

¹⁴⁹ „Tak każdy człowiek zna i rozpoznaje wiele matematycznych i filozoficznych praw. Szacuje i działa według nich, nie uświadomiwszy ich sobie. Dopiero w toku naukowego poznawania matematyki i filozofii odnajdujemy te prawa w nas samych. Tak na przykład każdy tam, gdzie znajduje jakąś zmianę, poszukuje jej przyczyny. Jednakże tylko za sprawą filozofii stajemy się świadomi prawa przyczynowości”. Fries: „Wszystkie metafizyczne zasady, które przekraczają fizykę, opierają się zatem na ideach. Bez względu na to, jak je nazwiemy – wiarą czy jeszcze inaczej – [zawsze] występują i utrzymują się w powszechnym użyciu intelektu jako bezpośrednie przekonania [wynikające] z samego rozumu. Natomiast dla filozofa najtrudniejszym zadaniem będzie to, w jaki, poniekąd tajemniczy, sposób zasady niezależne od naszego oglądu przenikają do naszych sądów”, Fries.

Na długo przed sukcesem metodologicznych dowodów, w myślącym człowieku idee wyniknęły „same z siebie” w wyniku presji, jaką nieustannie wywiera podstawowe, bezpośrednie poznanie rozumu; presji, jaka staje się skuteczna w religijnym, moralnym lub naukowym uczuciu prawdy. Ewidentnie widzimy to na przykładzie nauki fizycznej o atomach. Jest ona niczym innym niż bezpośrednim poznaniem tego, że to, co jest rzeczywiste, w złożeniu musi mieć u podstawy ostatecznej to, co proste, ponieważ w złożeniu musi przecież istnieć „coś”, a złożenie musi być skończone, jeśli to, co złożone może istnieć w ogóle. Poznania [fizycznego] nie można zakwestio-

5. Wiara jest przekonaniem idealnym, uznającym za pewnik to, czego nie możemy zobaczyć i czego nie możemy ująć zmysłami. Fries wyraźnie nawiązuje do Hebr. (11, 1)¹⁵⁰. Wiara i wiedza są przeciwstawione sobie w sposób wzajemnie je różnicujący. Wiedza odnosi się do świata zmysłowo-naocznego, a zmysły ją poświadczają. Natomiast wiara nie opiera się na świadectwach zmysłów. Wiara jest poznaniem,

nować i stanowi przyczynę, dlaczego nauka o atomach zwyczajowo występuje z naiwnym optymizmem. Jej naiwność polega na tym, że to poznanie – jako poznanie „idealne” – stosuje wobec świata nauk przyrodniczych, tj. wobec świata czasoprzestrzennego, gdzie takie poznanie nie jest [w pełni] możliwe. [Poznanie fizyczne] zakłada, że materia składa się z tego, co ostatecznie proste, niepodzielne („*atoma*”). Z tego wynika tragizm i komizm „ucieczki” w to, co coraz mniejsze. Gdy zgodzono się w kwestii atomów, dochodzą do głosu praatomy, elektrony, jony, elektryczne ładunki. Ponieważ w przestrzeni znajduje się wszystko to, co najmniejsze, a wszystkie relacje przestrzenne są czysto relatywne, to uznajemy *a priori*, że wszelkie założenie tego, co „ostateczne”, tego, co „finalnie proste” jest niczym innym, niż dowolnym zatrzymywaniem się na [drodze] nieskończonej „ucieczki” [w to, co coraz mniejsze]. Molekuła, tak jak się ją dzisiaj charakteryzuje, jest tym samym, czym jest układ słoneczny. Duża czy mała – to całkowicie drugorzędne. Przeważnie dochodzi tutaj jeszcze jedno uproszczenie. „Atomiści” są najzarliwsiymi orędownikami „prawideł przyrody”, uniwersalnej jedności oraz połączenia poprzez prawo przyczynowości, które ma pełne zastosowanie. Kto chce wprowadzić to, co „proste” do świata, ten musi wprowadzić także „przyczyny niezdeterminowane” (*freie Ursachen*). Ponieważ oba przedstawienia wynikają z jednej i tej samej racji oraz domagają się siebie nawzajem. Oba stanowią elementy jednego, tego samego, nieomylnego poznania na temat istoty rzeczy samych, wobec którego wszelkie poznanie czasoprzestrzenne zostaje uznane za [poznanie] wyłącznie ograniczone.

¹⁵⁰ Na temat odniesienia filozofowania Friesa do Hebr. i [św.] Pawła zob. jego artykuł: J. F. Fries, *Ueber den Glauben und die Ideen vom Guten und Bösen in Beziehung auf die Lehren des Apostels Paulus* („O wierze i ideach dobra i zła w odniesieniu do nauki Apostoła Pawła”) w czasopiśmie filozoficzno-teologicznym „*Zeitschrift für Theologie und Philosophie*. Eine Oppositionsschrift”, pod red. J. F. Fries, W. Schröter i H. Schmid, t. 3 (Jena 1830), s. 85. Czasopismo to – mające szczególnie na celu opór wobec kościelnej odpowiedzi na [filozofię] Hegla, Schellinga oraz romantycznego mistycyzmu – pozostawało całkowicie w duchu Friesowskim i było prowadzone głównie przez jego uczniów.

którym dysponuje rozum jako czysty; polega na zaufaniu rozumowi do siebie samego i staje się rzeczywiście ożywiona dopiero jako etyczne zaufanie. Jednak właśnie z tego powodu wierze należy przyznać wartość poznania: [według czego] prawdziwym jest rzeczywiście to, w co wierzymy. Poznanie przez wiarę jest poznaniem wyższym, wobec którego poznanie przez wiedzę zostaje po części – mianowicie formalnie – unieważnione i z istoty rzeczy odrzucone. Nie chodzi tu w ogóle o zwyczajowe znaczenie wiary jako wiedzy z niedostatecznych racji albo jako przekonanie, którego prawdziwość oparta jest o prawdopodobieństwo. Również należy odrzucić Kantowski sens słowa „wiara”: według niego wiara – w formie postulatu praktycznego i ze względu na prymat praktycznego rozumu – jest przekonaniem o prawdziwości ze względu na bardzo ważne zainteresowanie, tj. samą moralnością. Niemniej jednak żadne zainteresowanie nie może być kryterium prawdy. Wymogi praktyczne nie mogą nas zobowiązywać, jeśli wcześniej nie byłyby prawdziwe. Tak więc religia nie jest ugruntowana w przekonaniu moralnym, lecz ma ono dopiero swoje ostateczne oparcie w ideach.

6. Poznajemy poprzez wiarę – stosując „podwójne zaprzeczenie” – czyli nie tak, że zyskujemy pozytywne treści poznania na temat istot transcendentnych, lecz tak, że myślimy o nich poprzez negację poznawczych ograniczeń, jakie posiadamy. Nic pozytywnego nie możemy powiedzieć na temat wiecznych rzeczy samych w sobie. Żadna filozofia nie dociera poza „zasłonę” czasu i przestrzeni (za wyjątkiem ich obopólnej negacji). Wiara nie może powiedzieć nic na temat Boskości jako takiej i tego, co w niej samo w sobie (*das Ansich*), a w równie małym stopniu na temat pochodzenia świata od Boga. Sprzeciwiając się [temu] w najbardziej zdecydowany sposób, Fries występuje przeciwko spekulacjom Fichtego, Schellinga i Hegla, Baadera, którzy próbowali wyprowadzić wielość z jedności oraz ująć przejście od Boga do

świata w „intelektualnym oglądzie”. Zatem wszelkie zamiłowanie do wędrówek i wznoszenia się w tym, co transcendentne, wszelkie kosmogonie i teogonie są dla niego wykluczone. Należy podkreślić, jak użytecznym jest takie poznanie religii jako takiej. Wszelkie protesty wobec łączenia religii z metafizyką oraz błędne oceny tego, czy w ogóle religia istnieje bez metafizyki, miały na myśli tylko to, że metafizyka jako nauka o „świecie po tamtej stronie” nie jest w rzeczy samej religią, a Bóg poznawany jest wyłącznie w predykatkach religijnych, które zostały podane powyżej. To ujęcie odpowiada antydogmatycznej charakterystyce wiary Lutra, którą podał Melancthon w pierwszej protestanckiej nauce o wierze (*Loci Communes*, 1521), iż nie należy szukać Boga tak, jak on jest w [swym] majestacie, lecz tak, jak się nam jawi.

7. Aby dojść do pozytywnych wypowiedzi na temat tego, co nieskończone, wymaga się faktycznie „oglądu intelektualnego”, o którym marzyli zwolennicy Fichtego. Jednak ten pozostaje nam odmówiony, bowiem nasz ogląd jest całkowicie odniesiony do tego, co zmysłowe. I dlatego nie jest dla nas możliwe poznanie pojęciowe przez pozytywne pojęcia tego, co nieskończone. Pozostaje ono niepojęte. Jednak to, czego nie potrafi pojmwowanie, ujmujemy za pomocą uczucia. Uczucie dodaje nam do wiedzy i wiary trzeci rodzaj poznania, łączący obie, obejmujący je w całość. Za pomocą niejasnych uczuć tego, co piękne i wzniosłe we wszystkich jego formach, w życiu przyrody i życiu duchowym, rozpoznajemy bezpośrednio to, co wieczne w tym, co czasowe i to, co czasowe jako zjawisko tego, co wieczne. Nawet jeśli w sposób niewypowiedziany, to jednak dostatecznie i pozytywnie zapowiada się tutaj świat wiary w świecie wiedzy poprzez „przecucie”¹⁵¹.

¹⁵¹ W swej rozprawie *Wissen, Glaube und Ahndung*, [Fries] przedstawił szczególnie stosunek tych trzech różnych od siebie sposobów względem poznania.

8. Filozofa przyrody nie jest przyrodoznawstwem, filozofia historii nie jest historiozofią. Filozofia jest bowiem nauką o zasadach wszystkich nauk szczegółowych. Daje im ogólne, formalne i najwyższe pojęcia oraz prawa, za pomocą których nauki te stają się możliwe. Zatem filozofia religii nie będzie religioznawstwem, a jej praca nie będzie mogła go przejąć. Zdaje się, że w filozofii religii Friesa stosunek ten jest ujęty w sposób zupełnie czysty. Idee, na które wskazuje, są czysto formalne i „puste” dla siebie samych i nie tworzą jeszcze samej religii. Ich naukowa tożsamość nie jest jeszcze w żadnym wypadku samym religioznawstwem. To, czego dokonuje tutaj filozofia, jest więc – adekwatnie do jej pozostałych relacji – tożsamością tego, co w najwyższym stopniu czysto formalne; szerzej ujmując, [jest] antropologicznym dowodem, poprzez który sama religia w ludzkim duchu staje się możliwa dzięki „praktycznemu schematyzmowi” i „religijnemu uczuciu”. Tutaj jednakże kończy się obszar zasad apriorycznych i tak, jak w innych naukach szczegółowych, tak i tutaj występuje doświadczenie, mianowicie doświadczenie religijne. Wraz z nim pojawia się historia jako poszerzone doświadczenie oraz rozpoczyna się samo religioznawstwo jako ujęcie religii w jej historycznym zjawisku i różnorodności, jako porównanie i wartościowanie, jako krytyka i uszlachetnienie oraz – jeśli to możliwe – doksztalcenie, czyli jako sposób wychowywania ku religii oraz ku religijnej wspólnotie. Tak, jak dalece teologia nie jest daną supranaturalistycznie fizyką i metafizyką niebiańskich rzeczy, lecz religioznawstwem ukierunkowanym na dokonania praktyczne i pielęgnowane religii, tak niniejszym określona zostaje relacja filozofii oraz teologii.

B. ZARYS FILOZOFII PRAKTYCZNEJ

I. NAUKA O CELOWOŚCI CZŁOWIEKA (SUBIEKTYWNA TELEOLOGIA)

1. Stosunek względem Kanta. 2. Czysty rozum praktyczny. Doznanie, uczucie. 3. Wartości, cele. 4. Przyjemność, nieprzyjemność. Skłonność. 5. Szlachetność, nieszlachetność. Czysta miłość. Zasada sądenia jest *a priori*. 6. Dobro, zło. Szacunek. Obowiązek. 7. Godność osoby. 8. Nauka o obowiązkach, etyka. 9. Obowiązek religii. 10. Podłoże etyki. 11. Królestwo celów. 12. Psychologiczna wolność poprzez decyzję rozumową. 13. Odrzucenie hedonizmu. 14. Nauka o prawie, polityka.

1. Fries jest kontynuatorem Kanta również w filozofii praktycznej. Buduje na podstawach wielkich Kantowskich odkryć (z których nie rezygnuje także wszelka dalsza unaukowiona moralność) oraz na podstawach pojęciowych twierdzeń [o] ogólnych, koniecznych, *a priori* poznanych zasadach ludzkiego działania, idei obowiązku, dobrej woli (jako bezwarunkowego, czystego dobra) i jej „formalnej” określoności (jako posłuszeństwa wobec nakazu moralnego ze względu na ów nakaz), autonomii zasady moralnej, ścisłego oddzielenia „czystego szacunku” od wszelkiej skłonności. Jednocześnie rozwija w sposób znaczący rozpoczętą przez Kanta pracę i poprawia braki w jego analizie, niebezpieczne dla całego przedsięwzięcia. Jego najważniejsze zasługi są następujące: Fries uchyla niemożliwą próbę Kanta, aby z imperatywu kategorycznego rozwinąć szczegółowy system obowiązkowych nakazów. Wskazuje, że Kantowski imperatyw kategoryczny ma zastosowanie pod warunkiem [przyjęcia] innej zasady – zasady wartości absolutnej. Zamiast Kantowskiej moralnej tablicy kategorii, z jej „zamkniętymi oknami”, która błędnie ustaliła ideę wolności jako coś, co sytuuje się najwyżej i daje się podzielić, Fries ustala rzeczy-

wistą tablicę podstawowych pojęć moralnych, w taki sposób, że jako coś, co daje się podzielić (*das Einzuteilende*) wykazuje ideę „wartości”. Wywołuje tym samym spór między Schillerem a Kantem poprzez to, że – odróżniając *καλόν*¹⁵² od *ἀγαθόν*¹⁵³ – przypisuje i podporządkowuje wyedukowany sąd na temat piękna moralnego pod czyste imperatywy, a stosunek surowego, czystego nakazu obowiązku wobec „czystej miłości” odrzuca jako nieporozumienie. Podkreśla też błędne mieszanie Kanta odkryć czysto rozumowych z odkryciami ze strony intelektu, a wraz z tym pomylenie wolności metafizycznej z wolnością psychologiczną. Osadza przy tym całą naukę na szczegółowej teorii praktycznego rozumu.

2. Wraz z filozofią teoretyczną wyczerpałoby się zadanie filozofii, jeśli człowiek i jego rozum nie byłiby czymś więcej ponad coś poznającego. Do poznania dołączają dwie inne zdolności ducha, poprzez które rozum jest dopiero prawdziwie ożywiony i w których ma zwieńczenie oraz ukazuje się w sposób doskonały ich istota – co więcej – ich istota wyższa. Fries nazywa je „sercem” oraz „energiją życiową”¹⁵⁴. Obie są autonomicznymi zdolnościami, samodzielnymi wobec siebie i względem poznania, co znaczy, że nie mogą być odniesione do siebie nawzajem. Jednocześnie jednak domagają się siebie wzajemnie.

Poznanie leży u podstaw wszystkiego, a rozum może stać się rozumem witalnym, jeśli uzyska przeciętną zdolność, jaką posiada serce, tzn. umiejętność [odczuwania] pragnień, [polegającą] na nadawaniu wartości. Rozum poznaje nie tylko różne rzeczy, lecz również nadaje im wartość i to wartość różną, zgodnie z różnymi pragnieniami, które znajduje

¹⁵² [(to, co) piękne]

¹⁵³ [(to, co) dobre]

¹⁵⁴ Psychologiczny podział Friesa zgadza się w pewnym stopniu, ale nie całkowicie, ze zwyczajowym [podziałem] na „poznawanie, czucie i chcenie”, jest jednakże znacznie ostrzejszy.

w sobie i posiada zdolność ich wartościowania. Tylko w wyniku tego energia życiowa może stać się ożywiona, może przejść w działanie. Z czystego, „zimnego” poznania nigdy nie mogłoby wynikać działanie, zaś z drugiej strony zdolność oceniania nie jest jeszcze działaniem, lecz jedynie dostarcza dla niego motywy. Wyobraźmy sobie ducha, dla którego wartość rzeczy byłaby dostępna w uczuciach radości lub cierpienia, w zgodzie lub niezgodzie, ale który – jak być może dusze roślin – byłby wobec tego wszystkiego bierny i nie mógłby przejść w stan aktywny. Jego wnętrze poruszałoby się w takich uczuciach, obawach, nadziejach, życzeniach, lecz nie skutkowałoby żadnymi czynami. Tymczasem potrafi to ludzki rozum, gdyż posiada życiową energię.

Filozofia praktyczna nie mogłaby zaistnieć, gdyby empiryzm [faktycznie] miał rację. Spróbował on bowiem na obszarze poznania [postawić] tezę, że duchowi zostaje dana wszelka treść z zewnątrz poprzez zmysł i że poznanie tworzy się z doznań. Odnośnie do tego próbował dalej pokazać, że bodźce do działania są dane w doznaniach, zaś samo działanie jest niczym innym niż wynikiem doznawania tych bodźców. Zatem duch nie miałby nic własnego: tam żadnych własnych, teoretycznych zasad, tutaj żadnych własnych zasad praktycznych. Natomiast „czysty rozum” w ogóle nie mógłby istnieć. Nie byłoby również zatem praktycznych sądów z czystego rozumu. Miejsce filozofii zastąpiłyby opis oraz mechanika doznań.

Na obszarze teoretycznego rozumu został tutaj wpródy „złamany urok” empiryzmu poprzez udowodnienie, że w rzeczywistości istnieje poznanie czyste, a dopiero poprzez nie możliwe jest doświadczenie [empiria]. Wraz z tym osłabiony został w ogóle fałszywy, sensualistyczny przesąd oraz utworzona została droga dla bezstronnej analizy tego, czy posiadamy, a jeśli tak to *jakie* zasady tego, co praktyczne – jest

to [droga] do krytyki praktycznego rozumu. Analiza taka może być tylko „antropologiczna” (to znaczy psychologiczna). Czystą staje się ona przez autoobserwację, w „doświadczeniu wewnętrznym”. Jest ukierunkowana na rozpoznanie praktycznych zasad *a priori*. Takie rozpoznanie zasobów poznać *a priori* nie jest samo w sobie naturalnie poznaniem *a priori*, lecz całkowicie odpowiada doświadczeniu. Najważniejszym jest tutaj, aby uświadomić sobie sens doznania [jako takiego] oraz jego stosunek do naszego wnętrza w ogóle. Tak, jak empiryzm w tym, co teoretyczne myli doznanie z percepcją zmysłową, tak tutaj myli [się] doznanie z uczuciem, mianowicie z uczuciem upodobania (*Lust*) bądź braku upodobania (*Unlust*). Gdyby już samo doznanie było uczuciem, wówczas wraz z nim istniałoby w nas (z zewnątrz i poprzez zmysł) upodobanie lub brak upodobania (a więc bodziec), nie byłibyśmy faktycznie wówczas niczym własnym, lecz jedynie wynikiem zewnętrznych oddziaływań. Czysty rozum praktyczny byłby z góry niemożliwy. Jednak sytuacja ta nie zachodzi już w najprostszym zmysłowym upodobaniu. Upodobanie, brak upodobania nie są samym doznaniem, lecz czymś, co pochodzi z naszego wnętrza jako odpowiedź na nie. Uczucie nie jest zmysłem, lecz jest specyficznym osądem na temat tego, co dane zmysłowo. Jest zatem siłą sądzenia. To, co dane w doznaniu w kolejnym doświadczeniu może być takie samo, ale w uczuciu nasza osądzająca, wartościująca odpowiedź na nie, w każdym przypadku może być zupełnie inna. Ten sam smak, ten sam zapach, to samo doznanie ciepła mogą w różnych momentach i stanach mojego wnętrza wywołać całkiem przeciwstawne uczucia aprobaty bądź niechęci. Uczucie, w przeciwieństwie do doznania, nie jest dane z zewnątrz, lecz wypływa ze mnie samego.

3. Ponieważ w naszym przedstawianiu rzeczy dołączamy do nich wartość (rozpoznajemy w nich wartość), czujemy ku nim skłonność. Ocenianie jakiejś rzeczy, pozytywne bądź negatywne, oznacza posiadanie wobec niej upodobania bądź niechęci. W wyniku tego wartościowania i upodobania do rzeczy przedstawionej, przedstawienie jej skutkuje w nas taką przyczynowością, że rzecz ta porusza naszą wolę i energię życiową, aby to, co przedstawione urzeczywistnić. Uprzeczynowione przedstawienie stanowi cel (*Zweck*). Dążenie do takich celów (jakich i w jakim stosunku względem samych siebie), nadawanie wartości jest kwestią wewnętrznego doświadczenia i samoobserwacji.

4. [Samoobserwacja] ta uczy nas, że nadajemy wartość kierując się najpierw stanowiskiem na temat tego, co przyjemne i nieprzyjemne.

Jeśli nie chce się spowodować chaosu, należy określić ściśle użycie [tych] słów. To, co przyjemne nie jest tym, co podoba się i co podlega wartościowaniu, lecz jest sądem zaspokajającym zmysły, [powstałym] przez zmysłowe uczucie przyjemności. Przyjemność, z jaką oceniam przyjemny zapach, świeży powiew wiatru, płynny przepływ myśli – percepcje przez zmysł wewnętrzny lub zewnętrzny – jest swoiście odmienna od przyjemności, z jaką podziwiam przykładowo miły [dla oka] las lub śmiały czyn, lub wypełnienie obowiązku. Mogę je wszystkie określić jako „upodobanie” albo „aprobatę”, albo „zamiłowanie”. Jednak w tym przypadku jakości są zupełnie różne. Przyjemne jest coś zawsze *dla mnie*, tzn. osądzany jest właściwie zawsze tylko stosunek rzeczy *do mnie*. Przyjemne jest wszystko – a może być w sobie, czym chce – co wspiera i unosi moje chwilowe poczucie pełni życia. Zatem na temat rzeczy, o której mowa, nie wypowiadam zupełnie niczego, nic w niej nie poznaję, lecz jedynie zyskuje coś na temat jej chwilowego stosunku

do mnie. Temu stosunkowi przypisuję wartość (faktycznie więc tylko mojemu poczuciu [pełni] życia); jeśli jakąś rzecz nazywam przyjemną, apróbuję w rzeczywistości właściwie byt mojego własnego życia i pobudzających go bodźców. Zupełnie inaczej [wygląda to] w wyższych rodzajach upodobania: tutaj wartość obiektywną poza mną nadaję abstrahując zupełnie od siebie samego i poznaję [coś] nie w czystym stosunku do mnie, lecz poznaję samą rzecz. To, że ocena rzeczy według tego, co przyjemne lub nieprzyjemne jest empiryczna, jest samo przez się zrozumiałe. Poznanie czegoś *a priori* jako przyjemnego i nieprzyjemnego nie miałoby inaczej sensu. To, co może hamować bądź pobudzać moje poczucie [pełni] życia, jest zależne od chwili i okoliczności oraz może być w każdym nowym momencie czymś całkowicie przeciwnym, co poznajemy czysto przez doświadczenie. Zatem z góry niemożliwe jest czynienie z tego, co przyjemne, moralnych prawideł o charakterze koniecznego zobowiązania.

(Już na tym etapie wyłania się istotny pod innym względem moment. Mianowicie w zmysłowym uczuciu rozkoszy bądź jej braku uwydatnia się to, że rozum przypisuje wartość warunkom i roszczeniom własnego istnienia, tzn. sobie samemu i swojemu bytowi. Zmysłowe uczucie rozkoszy jest dalekie od uznania, że to co zmysłowe stoi w opozycji do tego, co rozumne – jak chciała etyka antyczna; jest natomiast wyrazem poznania rozumu na temat jego wartości własnej i wartości jego ożywiającego bytu. Ukazuje się ona tutaj na najniższym poziomie i rozwija dalej ku poziomowi wyższemu. Poznanie to jest jednak po prostu *a priori*. Doświadczenie wewnętrzne może nam pokazać, że wszyscy faktycznie posiadamy poznanie, lecz ono samo pod względem treści własnej nie może zostać pozyskane poprzez doświadczenie).

5. Ocenianie tego, co przyjemne i nieprzyjemne za pomocą zmysłowego uczucia przyjemności bądź jej braku jest swoiste dla wszystkiego, co ożywione. Odnosi się do biologicznych warunków istnienia rozumu i odbywa się za pomocą instynktu zwierzęcego (*der animalische Trieb*), który jest wspólny zarówno dla ludzkiego rozumu, jak i wszystkich innych [istot] żywych. Poza nim odnajdujemy w sobie znacząco różny od niego instynkt – mianowicie pragnienie człowieka (*der menschliche Trieb*; dalej jako *der zweite Trieb*), poprzez które nadajemy wartość bytowi specyficznie ludzkiemu, na wszystkich możliwych etapach jego rozwoju. Pragnienie to jest zgodne z pragnieniem doskonałości. To ono ocenia według [miary] tego, co szlachetne, podług duchowego piękna i wzniosłości, piękna duszy. „Doskonałość” – oznacza w bytach stan, w którym podążają one ku celowi, dla którego mają zastosowanie. Tutaj jednak przez „doskonałość” rozumie się stan, w którym wszelkie zdolności i siły duchowej istoty człowieka są rozwinięte i zharmonizowane; harmonia ta, do której się dąży, jest oceniana jako piękno duszy i ideał tego, co mądre. Do tego, co przyjemne predysponuje nas skłonność, [a] do tego, co szlachetne albo doskonałe – czysta miłość, która sama jest duchowym pięknem. Z niej wynika wszystko, co szlachetne i wzniosłe w ludzkim działaniu. Pragnienie człowieka działa jako potężny, ożywiający czynnik w historii ludzkości. Jego coraz pełniejszy rozwój jest jej sensem i rozumowym celem. Poprzez nie szanujemy oraz miłujemy się nawzajem. Może ono znaleźć się w sprzeczności z pierwszym instynktem. Oba oddają swe motywy woli, intelekt wybiera i decyduje pomiędzy nimi i poprzez decyzje prowadzi do działania¹⁵⁵. Przy tym pra-

¹⁵⁵ „W wewnętrznej naturze nasza własna siła opanowania i siła intelektu (są) naszą tak zwaną psychologiczną wolnością woli” (J. F. Fries, *Handbuch der praktischen Philosophie oder der philosophischen Zwecklehre*, cz.

gnienie człowieka rości sobie prawo do bycia [instynktem] wyższym, któremu służy pierwszy. Wartość tutaj ma jednak nie tyle stłumienie pierwszego, lecz zharmonizowanie ich obu (według zasady wymagającej jeszcze omówienia). Oba wynikają z eksploracji tego, co przedstawia wartość dla samego rozumu, który nadaje w tych pragnieniach wartość własnemu istnieniu. Tylko posępne szaleństwo może nie docenić należycie ożywiającej rzeczywistości, siły i skuteczności drugiego instynktu, oddziałującego na wszystkich etapach ludzkości¹⁵⁶.

Treści duchowe, które wartościujemy za pomocą tego instynktu, rozwija etyka, będąca praktyczną nauką w świecie przyrody, odróżniana od nauki o obowiązkach w sensie ścisłym (tj. od moralności). Pozyskuje się ją poprzez indukcję z doświadczenia wewnętrznego. Tylko *a posteriori* możemy poznać, w jakich umiejętnościach, zdolnościach, siłach, poglądach i czynach rozum żyje na swoim wyższym poziomie, z jakich elementów zbudowane jest duchowe piękno i wzniosłość. *A priori* nie dowiemy się niczego ani na temat

1: *Ethik oder die Lehren der Lebensweisheit*, t.1: *Die allgemeinen Lehren der Lebensweisheit und die Tugendlehre*, Heidelberg 1818, [w:] J. F. Fries, *Sämtliche Schriften*, t. 10, s. 124).

¹⁵⁶ „Zwyczajowy pogląd niektórych antropologów, którzy mają człowieka za nikogo innego niż za tego, który z ochotą goni za swoją własną korzyścią i przyjemnością, albo który z niechęcią podporządkowuje pod prawo tłumioną skłonność, jest wysoce jednostronny i fałszywy, a wynika z samowolnej hipotezy na temat uczuć przyjemności. Z tego błędu wyprowadza nas już gra dzieci, przyjaźń lub to, co w historii najczęściej jawi się jako silne i piękne”, [w:] J. F. Fries, *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*, t. 3, dz. cyt., [w:] J. F. Fries, *Sämtliche Schriften*, t. 6, s. 107. „Rzeczywiście człowiek nadaje wartość życiu, obcemu, jak i własnemu, a całościowemu życiu nadaje wartość wyższą ponad własne [życie] i zgodnie z tym ukierunkowuje swoje działania. Jeśli potrzeby jednostki zostaną zaspokojone, dopiero wówczas zaczyna ona prawdziwie żyć, w sposób wolny podejmuje działania dla czegoś poza nią, czegoś jej obcego, co może wydawać się jej właśnie tym, co najważniejsze”; tamże, s. 108.

kształcenia, ani na temat miłości, ani działania i twórczości w zawodzie, w sztuce, w nauce czy w państwie. Zasada, według której każdej pojedynczej zasadzie, jak i całości [zasad] w ich harmonijnym połączeniu nadajemy osobliwą wartość, jest całkowicie *a priori* i dlatego jest również powszechna i konieczna. To, co według pierwszego instynktu określam jako przyjemne, jest przyjemne tylko dla mnie, a to *dla mnie* [oznacza] w jednostkowym przypadku. To samo winogrono, które dziś było mi miłe, jutro być może będzie mi wstrętne. A co jest dla mnie przyjemne, dla innego może być ohydne, według ogólnej zasady: *de gustibus non disputandum*.

Zupełnie inaczej [jest] przy drugim instynkcie. Od każdego wymagam, by przyznał, że przyjaźń, oddanie, miłość do ojczyzny, aktywne życie, samokształcenie mają wartość, a jeśli tego on nie uznaje, określam jego postawę za nieokrzesaną i naiwną. Nadanie wartości przez drugi instynkt sprowadza się do powszechności i konieczności, co instynkt ten potrafi, jeśli jego zasada jest *a priori*, jeśli tkwi w samym rozumie, jeśli jest niezależna od doświadczenia i jeśli mamy w nią wgląd czysto przez sam rozum. Dlatego zasada ta zostaje koniecznie uznana przez każdego, w którym rozum się wykształcił. Co jest tą zasadą, może stać się dopiero jasne przy dokładniejszej analizie naszych sądów estetycznych, wobec których sądy drugiego instynktu są analogiczne. W tym miejscu powiemy jedynie tyle, że wszystkie rzeczy, które według niego są wartościowane, mają w sobie coś osobliwego, co nazywamy pięknym, szlachetnym, wspaniałym i co do czego zgadzamy się z jednym i tym samym uczuciem wewnętrznego poruszenia i uniesienia. Jednakże nie możemy wyrazić, czym właściwie jest na drodze pojęciowej cecha tego, co piękne, wspaniałe itd. Chodzi o poznanie wyłącznie poprzez uczucie, pozbawione pojęcia. Dlatego też wszelki wysiłek, aby w etyce dojść do szczegółu poprzez sys-

tematyzowanie i klasyfikowanie, okazuje się bezskuteczny. Stąd wynika trafność oceny moralnej u osób głęboko czujących oraz obdarzonych intuicją, wobec osób refleksyjno-rozumowych. Dalej: podobieństwo tego, co moralne z tym, co genialne. Chodzi o uczucia, o „nierozwinięte pojęcia” i [pojęcia] niedające się rozwinąć, o poznanie niedające się jasno wyrazić w pojęciach. Jednocześnie jest to poznanie, któremu nie brakuje niezawodności i powszechnej ważności oraz poznanie niezależne od wszelkiego doświadczenia. Ponieważ rozeznajemy najpierw sami w kwestii tego, co jest piękne albo szlachetne, zanim będziemy mogli rozpoznać to w jakiejś rzeczy (*anamnesis* Platona).

6. Ponad wartością tego, co szlachetne, piękne, wspaniałe znajduje się wartość tego, co dobre, oraz wartość obowiązku. Dopiero w tych wartościach rozum wyraża swoje najgłębsze wnętrze, a czyni to w „czystym instynkcie” (*der reine Trieb*). Nieporównywalnie ponad „pięknem duszy” i „szlachectwem duszy” w powyższym znaczeniu znajduje się „godność osoby” oraz cnota „dobrej woli”; podobnie ponad „skłonnością” i „miłością” – „szacunek” wobec wprost zobowiązującego dobra samego w sobie, pozbawionego wszelkiej „skłonności” z powodu czystego poczucia obowiązku. Co jest „tym, co dobre”? Tego, co dobre nie da się wyprowadzić z czegoś innego ani pozyskać w żaden inny sposób. Jedynie porozumienie z samym osobą na temat poznania wartości najwyższej, jaką posiada rozum, może prowadzić tutaj do celu. Dobrem nie nazywamy jakiegos daru albo zalety, łaskawości albo cennej cechy naszego ducha w ogóle, lecz wyłącznie naszą wolę. Ta jest wolna jedynie wtedy, kiedy działa z obowiązku. Tzn. kiedy dąży, chce, czyni i realizuje to, co jako takie ma być dokonane i zrealizowane. Związane są z tym trzy kwestie. Po pierwsze – że jest coś, co jako takie ma być uczynione albo zrealizowane, co stanowi wartość jako taką,

wartość absolutną (lub brak wartości istoty rzeczy); [że jest] cel najwyższy, który jest celem samym w sobie, a nie celem dla czegoś innego oraz cel jako taki – mianowicie coś, co koniecznie musi mieć miejsce. Po drugie, że ten cel jako taki zostaje rozpoznany i uznany przez tego, kto sam [tego] chce. On sam musi mieć wgląd w ów cel jako wartość absolutną i postawić go sobie. Musi ponadto uczynić go zasadą swojego działania, to jest musi chcieć go autonomicznie. Po trzecie musi podążać za tym prawem nie przez wzgląd na słodycz treści tego, co nakazane, nie ze skłonności, lecz czysto ze względu na to prawo. To znaczy tak, że poznanie absolutnej powinności staje się dla niego impulsem. Dobra jest zatem wola, która podąża za maksymą: działaj tak, jak jesteś przekonany, że powinienes działać.

Jest to reguła [złożona] z jasnych pojęć. Tutaj czysty instynkt (*der reine Trieb*) i jego prawomocność są wyraźnie różne od drugiego instynktu (*der zweite Trieb*). Drugi instynkt wyprowadza swój osąd z uczucia, które nie daje się wyjaśnić pojęciowo. „Dobre jest jednak to, co podoba się zgodnie z pojęciami”. Drugi instynkt zgadza się *w* ocenie, a czysty instynkt zgadza się *według* oceny.

Kantowska podstawa jest przy tym wszystkim bardzo wyraźna, jednak trzeba uważać na istotne różnice. Nad znanym Kantowskim imperatywem kategorycznym nie stoi jeszcze jeden imperatyw ponadto. Może on obowiązywać tylko pod warunkiem, że w ogóle istnieje wartość absolutna, według prawa której powinno się działać. Imperatyw realizuje się pod warunkiem istnienia (*Dasein*) absolutnej obiektywnej wartości, której on sam sobie jednak już nie nadaje. Nie inaczej jest także przy znanym ujęciu, jakie sam Kant czyni wobec najwyższej zasady praktycznej. Jego nakaz: „działaj tak, jak chciałbyś również, żeby maksyma twojego działania stała się prawidłem powszechnym” albo skutkuje

pustowartościową formą „miłości [do] porządku” (o tej nie można powiedzieć, że mogłaby określić wolę jako taką, że posiada „wspaniałość” czy wzbudza „szacunek”), albo wskazuje – poprzez: „chciałbyś również” – na miarę tego, co ma uniwersalne zastosowanie, a poprzez to odnosi się do wartości absolutnej jako warunku. Kant ma całkowitą słuszność co do rygorystycznego postulatu, że prawo musi określać wolę nie przez materię, lecz przez formę, tj. jako prawo. Nie ma wątpliwości, że do tego, co według treści nakazane, najczęściej będzie przyciągała mnie również skłonność albo miłość, lub coś temu podobne. Jednak to, co w działaniu moralne istnieje tylko wówczas, kiedy za [własną] zgodą składam się ku powinności.

7. Co jest jednak treścią owego nakazu? Co ma być jako takie? Co ma wartość absolutną, do której dąży czysty instynkt, a wola, uznając tę wartość, jest dobra? Nic, co mogłoby wystąpić w świecie zjawisk. O tym, co absolutne – jak zobaczyliśmy – można pomyśleć za pomocą idei w taki sposób, że w podwójnym zaprzeczeniu zostaje ono przeciwstawione temu, co skończone w świecie zjawisk. Wszelkie wartości naszego jawiącego się w czasie bycia (*Dasein*) mogą być wyższe, ale nigdy nie są wyższe absolutnie. Wszelkiej skończonej wartości przeciwstawiamy wartość doskonałą jako taką poprzez słowo godność. Konweniuje ona z tym, co ujmujemy w idei substancji jako takiej, mianowicie jako osobowy duch (*persönlicher Geist*) w jego niezależności i wolności od mechanizmów całej natury. „Godność osoby” jest idealną racją, za pomocą której oceniamy każdego człowieka, jako przejaw wiecznego, osobowego ducha. To, co przypisujemy mu w ten sposób, wyraża się – tak jak przy każdym idealnym przyporządkowaniu – jedynie w sposób negatywny, mianowicie [jest to] wartość, która nie podlega stopniowaniu, temu, czego jest mniej lub więcej, lecz która jest

doskonała, absolutna. To, co w idei pozytywne, dla naszego pojęciowego poznania jest całkowicie ukryte, lecz [jest] ożywione w uczuciu osobowego ducha, w jego wartości przewyższającej wszelką naturę jako taką i w jego wolności, [mówiąc] krótko w „najwyższym szczęściu mieszkańców Ziemi: w tym, co związane z osobą” (Goethe).

8. Tak, jak w obszarze wszelkich idealnych zasad, tak w obszarze zasady godności osoby nie jest możliwy żaden systematyczny podział. Nauka o godności nie daje się rozwinąć w kanon praktycznej nauki o obowiązkach. Nie możemy stworzyć ducha osobowego, nie możemy ani jego, ani jego bytu ustanowić jako naszego pozytywnego celu działania. Jednakże zasada ta da się zastosować do naszego działania w dwóch aspektach. Po pierwsze tkwi w niej nakaz szacunku wobec wszelkiej osoby jako takiej. Z tego wynikają: a) Reguły myślenia o nas samych oraz o naszych bliźnich i jednocześnie b) Maksymy, które nie wyznaczają wprawdzie pozytywnych celów dla naszego działania, ale – kiedy w ogóle działamy – dostarczają nam linii kierunkowych. Linie te występują jako ograniczenia i zakazy – tak, jak każde moralne prawodawstwo przejawia się najpierw w postaci pewnych zakazów. Są jednak przejawem wysoce pozytywnej myśli podstawowej, która sama nie jest zakazem, lecz nakazem. Do niej należy wszystko, co wynika z kantowskiego prawa: czyn tak, jak gdybyś traktował ludzkość zarówno w twojej osobie, jak i w innych nigdy jako tylko środek, lecz zawsze jako cel. Do punktu a) należą – jako bezpośredni wyraz szacunku wobec godności osoby – żądanie [uznania] godności osoby wobec nas samych, a wobec innych – żądanie sprawiedliwości. Jako takie godność i sprawiedliwość (wraz z roztropnością i odwagą) są cnotami kardynalnymi. Po drugie, w trakcie naszego życia pod nakaz czystego instynktu zostaje podporządkowany zarówno in-

stynkt drugi, jak i pierwszy, w zależności od tego, w jakich relacjach odnośnie do wartości się znajdują. Już sam rozum nadaje wartość własnemu istnieniu: bezwzględnie jako absolutną wartość godności osoby, [zaś] relatywnie według stopniowalnych wartości dwóch innych instynktów. Ponieważ sam rozum staje się w czasie i istnieje pod warunkiem zdolności [do] kształtowania, tak obszar działania według dwóch innych instynktów (a więc siła i zdrowie tego, co biologiczne oraz piękno i doskonałość tego, co duchowe, a także harmonia ich obu) przyłącza się do idei obowiązku. Tym samym przedstawione zostają dobrej woli pozytywne zadania, mianowicie przekonanie o tym, jak powinna działać poprzez wartościowanie drugiego instynktu. To podporządkowanie odbywa się całkowicie w uczuciu, tak, jak całkowicie sprawą uczucia moralnego są odkrycia i wytwory etyki¹⁵⁷. Tak powstaje etyka jako nauka o życiu i działaniu rozumnego ducha w czasie. Nadaje ona historii ludzkości jej sens, zadanie i cel (porównaj Schleiermacher: *Ethik [als] „das Formelbuch der Geschichts[kunde]”*¹⁵⁸).

W „etyce ogólnej” jako najwyższa wyodrębnia się dla siebie – czysto i ściśle – nauka o samym obowiązku (o moralności w sensie ścisłym). Treścią jej jest to, co wyprowadzone ponad idee obowiązku, szerzej [ujmując] najwyższe maksymy moralne, [tj.] nakaz godności osoby, nakaz nauki o godności i sprawiedliwości, maksymy określające kierunek działania w ogóle i w końcu nauka o samej dobrej woli oraz jej cnocie, która [w jednostce] rozwija się jako charakter i jego niezmienność, roztropność, odwaga, sprawiedliwość, czystość poglądów moralnych. Cały ten obszar pre-

¹⁵⁷ Nie „zmysłu” moralnego.

¹⁵⁸ [Zob. F. Schleiermacher, *Entwürfe zu einem System der Sittenlehre*, [w:] *Schleiermachers Werke, Auswahl in vier Bänden*, red. O. Braun, J. Bauer, t. 2, Leipzig 1927, Aalen 1967.]

dysponuje do pojęć ścisłych. Jest to nauka o cnocie w ścisłym sensie tego słowa. Wszystko ponad to ma znaczenie przenośne. Fries pokazuje w sposób dobitny, na znanych przykładach Kantowskiej krytyki, że w tym miejscu nie jest możliwe rozwinięcie pojęciowe zestawu poszczególnych obowiązków. Każda taka próba musi prowadzić do obowiązków „doskonałych i niedoskonałych”, całkowitych i połowicznych. Czyni ona pojęcie obowiązku „rozmytym” albo rozwija równomiernie ścisły nakaz obowiązku ponad każdym postulatem etycznego uczucia (*Stoa*). Poprzez to przeciwstawia się rzeczywistości osądu etycznego, który w tym, co etyczne uznaje wszelkie stopnie tego, co ważniejsze i tego, co mniej ważne oraz tego, co wartościowe i pozbawione wartości. Wówczas zaciera się jednocześnie ścisła granica pomiędzy wartościowaniem według instynktu drugiego a wartościowaniem według instynktu trzeciego – w ten sposób dobro może zostać pomyłone z tym, co szlachetne i z tym, co doskonałe, a tym samym ucierpi jego wyjątkowy status (*Würde*).

9. Zgodnie z regułą drugiego instynktu, doskonałości i zdolności zyskują związek z dobrem oraz obowiązkiem w sensie ścisłym dopiero poprzez to, co Fries tutaj nazywa „religią”, a co z tego powodu zalicza się do cnót podstawowych – jest to stałe, ożywiające, wewnętrzne odniesienie do idei, jak również całkowita gotowość do prowadzenia własnego życia z punktu widzenia owej idei i działania zgodnego z nią; tak, jak ukazuje to uczucie moralne¹⁵⁹. Religia ta właśnie, wiara, uczuciowe odniesienie do idei o absolutnej wartości rozumnego ducha, który w historii jawi się jako ten, który się rozwija, nadaje wszelkiemu etycznemu dzia-

¹⁵⁹ „Jako cnotę religijną nazywamy więc najpierw zachwyt, który unosi ducha ponad naiwny pogląd na temat codziennego życia. Cnota tego duchowego oka, nieustannie skierowanego ku Niebu, jest prawdziwą cnotą naszej Ewangelii”. (J. F. Fries, *Handbuch der praktischen Philosophie...*, dz. cyt., s. 367–368).

łaniu najgłębszy sens – mianowicie taki, aby cele własnego życia podporządkować pod cele historii ludzkości (która ma być historią rozwijającego się rozumu (*werdende Vernunft*)). Za pomocą pojęć w ogóle nie da się wyrazić, albo da się powiedzieć tylko z trudem, w jaki sposób możemy dotrzeć do najbardziej wzniosłego prawidła (*Grundsatz*) wszelkich wielkich czynów etycznych. Jest to co prawda czysto uczuciowe, lecz również całkowicie ufne podporządkowanie własnego działania i bytu (*Sein*) idei wartości absolutnej. To podporządkowanie dokonuje się poprzez maksymę ugruntowaną w pobożności. Wszelkie przedstawienia tego, że musimy sprostać celom świata (*cooperari Deo*), są bowiem bez wątplenia obrazowe. W obrazach tych niezaprzeczalnie tkwi najgłębszy sens etycznego zadania naszego życia w ogóle.

10. Etyka Friesa rozwija się według tego, [co powyższe]. Najpierw omawia moralność w sensie ścisłym, a w niej ideał charakteru, idealność obowiązku cnoty (*Ideale der Tugendpflicht*) w ogóle oraz cnotę sprawiedliwości jako obowiązek sprawiedliwości w sensie ścisłym oraz jako nakaz prawdomówności i wierności, po czym przechodzi do tego, co według drugiego instynktu podpada pod idee jako „piękno duszy”. [Jest to] miłość, uobecniona poprzez współodczuwanie, dobroczynność i wdzięczność, a także jej szczególne formy jak przyjaźń, życie rodzinne oraz duch wspólnoty. Jest to także ideał godności człowieka lub cnota godności i odpowiednio to, co podlega idei jako piękno duszy: Ideały wdzięku ducha wraz z czystością moralną. Ponadto idea pobożności (w wyżej podanej relacji) i ideały powołania.

11. Obrany cel działającego rozumu, gdyby występował jako cel pojedynczy lub w wielości, lecz wielości odizolowanej, mógłby kierować się ku własnym celom i [mógłby] przykładowo obrać zadanie samokształcenia, udoskonalenia i opanowania natury. Jednak ani cel nie jest pojedynczy, ani

odizolowane nie są poszczególne osoby rozumne, lecz [znajdują się] we wspólnocie i [podlegają] wzajemnemu oddziaływaniu zarówno pod względem swoich działań, jak i celu, które sobie wyznaczyły. Najwyższa moralna idea w królestwie celów wynika z zasady godności człowieka. Królestwo to [występuje] na trzech poziomach. Zasada moralna ogranicza formalnie wszelkie działanie z dowolnych przyczyn, które musi się jej podporządkować. Stąd wynika, po pierwsze, zasada prawodawstwa skutkująca prawem i zobowiązaniem. Po drugie, pozytywnie wynika [z tego] idea bycia dla siebie w ogóle, w której cele drugiego zostają uznane za cele własne. Po trzecie, bierze się z tego idea wspólnotowego celu dla ogółu, aż po wspólnotę rodzaju ludzkiego i jego celów w historii w ogóle. Podporządkowanie własnego dzieła życia pod te idee i oddanie samego siebie, aż ku samoofiarowaniu, jest tym, co najwyższe, co można osiągnąć w moralności. Subsumpcja ma wymiar religijny i wynika, jak już powiedziano w punkcie 10., według „nie dających się wyrazić maksym” z drugiego instynktu. To królestwo celów jest samym dla siebie, prawdziwym światem, wobec którego wszelki zewnętrzny, naturalny byt pozostaje neutralny. Królestwo to jest faktyczną rzeczywistością przed wszelką ideą. Jest to właściwie wyższa rzeczywistość sama w sobie. Byt w ogóle został rozpoznany według jego podstawowych określeń kategoryalnych. Musimy więc odnieść kategorie do bytu wyższego, [połączonego] z wartością, aby otrzymać od razu do ręki całą tablicę możliwych, podstawowych pojęć etycznych. I tak będą to kategorie stosunku: substancja wraz z akcydensami, wspólnota poprzez wzajemne oddziaływanie między tym, co działa, a tym co, co doznaje; oraz osoba i jej kondycja, podmiot i przedmiot, prawo i zobowiązanie. [Według] jakości, to, co realne, to „jak [się coś dzieje]”, stanowi tutaj wartość. Zatem trzy kategorie jakości – realność,

przeczenie i ograniczenie – stają się tutaj wartością, brakiem wartości i konfliktem wartości. Według ilości, to, co pojedyncze stanowi tutaj cel. Temu, co jest wszystkim (*Allheit*), odpowiada cel ogólny lub cel ostateczny. A pomiędzy nimi znajduje się punkt środkowy jako różnorodność celów pośrednich. Według modalności natomiast, moralna możliwość jest tym, co dozwolone, oraz tym, co moralnie rzeczywiste, które jest nie tylko tym, co dozwolone, lecz również tym, co uczynić możemy, a to, co moralnie konieczne jest powinnością (obowiązkiem). Trzema modalnymi kategoriami są więc: to, co dozwolone, to, co możemy i to, co powinniśmy.

12. Z samej etyki należy wyeliminować naukę o wolności metafizycznej. Jest ona warunkiem, ale nie treścią nauki o moralności. Różne instynkty dostarczają motywów dla woli. Różnica między człowiekiem a zwierzęciem tkwi również w tym, że człowiek nie musi podążać za chwilowym bodźcem, lecz na mocy roztropnego opanowania siebie jest zdolny, aby suspendować działanie chwilowego bodźca, aby odnosić do siebie nawzajem różne bodźce tego samego instynktu i różnych instynktów, aby narzucać sobie maksymy działające w sposób utrwalony i tak dokonywać wyboru. To składa się na podejmowanie roztropnych decyzji, które są naszymu działaniu swoiste i które poprzez kształcenie oraz wychowanie coraz bardziej pozbawiają wolę pochopnego wyboru, dokonywanego pod wpływem zmysłowych oraz chwilowych bodźców. Co warto podkreślić, podejmowanie roztropnej decyzji jest wystarczająco zdeterminowane poprzez bodziec finalnie najsilniejszy. Kształtowanie naszego charakteru ma na celu to, aby motywy najszlachetniejsze stały się w nas najsilniejszymi. Tutaj, w świecie zjawisk czasowych, wolność nie występuje. Kiedy działanie okazuje się być niezgodne z prawem, czynimy sobie w sumieniu wyrzut, ale zakładamy przy tym sami, że [działanie to] jest wolne, po-

mimo „zamkniętego łańcucha” determinacji. Jednakże sąd ten znajduje swoje uprawomocnienie dopiero później i to nie poprzez to, że przerywamy szereg zjawisk i usiłujemy wprowadzić do niego „wolną przyczynę”, której przecież nie może w nim być. Decyzja roztropna jest wolna wobec naporu tego, co „zwierzęce”, lecz tej wolności nie można mylić z wolnością metafizyczną.

13. Jako zjawisko determinizm jest całkowicie słuszny dla naszego czasowego istnienia. Jednakże nie determinizm hedonistyczny, z którym często pochopnie jest utożsamiany. Hedonizm argumentuje tak: motywacja z poczucia obowiązku jest zasadniczo eudajmonistyczna. Ignorowanie obowiązku wystawiłoby mnie na niechęć własnych wyrzutów, a z kolei słuchanie go przynosi mi wzniosłe poczucie szacunku wobec siebie samego. Aby uniknąć pierwszego i zdobyć drugie – działam. Działam więc eudajmonistycznie, tylko z subtelnej pobudki. Jednakże wniosek powyższy jest wnioskiem niezgrabnym, [co więcej] fałszywym i jednocześnie opiera się na wadliwej samoobserwacji. Wzniosłe poczucie szacunku wobec samego siebie może zaistnieć – jeśli tylko nie ma samookłamywania siebie wprost – gdy rzeczywiście nastąpiło dobre działanie, tzn. kiedy czysto zostało wypełnione prawo ze względu na samo siebie. To wzniosłe uczucie może więc istnieć jedynie później (jako towarzysz), jeśli wcześniej rzeczywiście działano z czystego instynktu. W innym wypadku jest kłamstwem, które „ma krótkie nogi”. W tym momencie, jeśli rzeczywiście wcześniej spoglądaliśmy na wzniosłe uczucie i chcieliśmy działać ze względu na nie, wówczas dotyka nas skaza moralna i uczucie bólu. Tak hedonizm ów unieważnia się sam. Do tego dochodzi jeszcze to, że wystąpienie tych późniejszych uczuć towarzyszących, w różnym stopniu i różnego rodzaju – jeśli w ogóle zajdą – jest zależne całkowicie od okoliczności i może nastąpić bardziej lub mniej, lub może w ogóle nie zaistnieć.

14. Odpowiednikiem nauki o cnocie, która analizuje czyisto dla siebie dobrą wolę, jest filozoficzna nauka o prawie. Tak, jak tam Fries zniósł nieudaną i sztuczną próbę Kanta oraz szkoły kantowskiej, aby z czystego obowiązku wydobyć kanon, tak tutaj uchylił jego próbę, aby konstruować *a priori* prawo natury. Element filozoficzny w nauce o prawie istnieje tylko o tyle, o ile tutaj to prawo obowiązku – nadrzędne wobec „wewnętrznej nauki o naturze” (etyki) oraz wobec działania jednostki – staje się nadrzędne wobec społeczeństwa ludzi i ich stosunków. Wyłącznym nakazem, który wynika z tego, jest równość ludzi; nakaz ten daje się później rozwinąć. Tamtejszej etyce stosowanej odpowiada tutaj polityka.

IX. NAUKA O CELU ŚWIATA (TELEOLOGIA OBIEKTYWNA)

1. Sam byt podpada pod (ukryty) cel wieczny. 2. Religia jest odniesieniem do tego celu. 3. Jako taka rozwija się w podstawowych tajemnicach religijnych. a. [tajemnicy] naszego przeznaczenia ku wieczności, b. [tajemnicy] uświadomienia winy, c. [tajemnicy] wiecznej opatrności Bożej.

1. Nauka o ideach zajmowała się naszą zdolnością do przedstawień tego, co transcendentne. Przedstawienia te tworzyły dla siebie neutralne, abstrakcyjne przedmioty myślenia, które mogłyby być dobre dla spekulacji metafizycznej, ale nic nie znaczyły dla umysłu (*Gemüt*) i woli. Ożywają się dopiero poprzez poznanie tego, co istniejące (*das Seiende*) jako królestwa wartości – „rozkwitają” jako podstawowe myśli praktyczno-idealnego poglądu na rzeczy, stając się potężnymi, poruszającymi umysł (*Gemüt*) czynnikami, jakie zna i posiada religia. Dopiero właściwie w taki sposób może ukazać się filozoficzna nauka o religii. Jest ona drugą częścią „filozofii praktycznej”, nie dlatego, że – jak u Kanta

– żyje przez praktyczne postulatory i jest stroniczką moralności, lecz dlatego, że nauka o religii jest również nauką o celu, podobnie jak w swojej najgłębszej przyczynie etyka. Mianowicie w sposób następujący: W trakcie upływającej historii etyka dostarcza nam wartości i celów, które dla ludzi jako jednostek oraz dla ludzkości jako ogółu są możliwe i zadane. Czyni to na podstawie praktycznego, podstawowego wglądu w rozum, takiego, że nasz byt (*Dasein*) podlega pod prawa wartości, dające się urzeczywistnić w czasie poprzez rozwój i kształcenie. To poznanie siebie jako poznanie idealne wznosi się ku wierze w wartość absolutną tego, co w ogóle istnieje, ku wierze w cel obiektywny i obiektywną celowość prawdziwego świata, która cechuje to poznanie na mocy świętej, omnipotentnej przyczyny, na mocy samej boskości, poprzez którą jest ono dobrem najwyższym.

2. Religią jest uświadamianie sobie tego wiecznego celu i odniesienie się do niego. Nauka o religii dąży zgodnie ze swoim zamiarem do nauki o celu świata, do obiektywnej teologii. Osiąga ów zamiar na drodze pojęciowej wyłącznie w wypowiedziach podwójnie zaprzeczonych, potwierdzając rozwój i opis uczuć religijnych, przez które pojmujemy i poznajemy prawdziwy świat według jego obiektywnej wartości i według celów w świecie zjawisk. Wywód ten bardziej, niż się zdaje zgadza się z tym, co pod [pojęciem] religii było również rozumiane w „nauce szkolnej”. Według niej bowiem sensem najwyższym naszej wiary jest to, aby myśleć o świecie, o bycie (*Dasein*) i o nas samych jako o świecie Boga, w którym realizowane jest *decretum aeternum*, wieczne, zbawienne zrządzenie Boże (czy też jakiegokolwiek inne wyrażenie wybralibyśmy), a wraz z tym dane jest Królestwo Boże. Jednak nauka o religii, zwłaszcza protestancka, chciała być w okresie scholastycznym, zgodnie z impulsami Lutra, nie tyle spekulatywną fizyką Nieba (*himmlische Phy-*

sik), ile w rzeczywistości nauką o zbawiennych zrzędzeniach Boskich, to znaczy nauką o dobru najwyższym, jakie w Bogu tkwi i poprzez Niego jest realizowane jako Królestwo Boże. Jest to „teleologia obiektywna”.

3. Taka „obiektywna teleologia” występuje w religii z wielką siłą i naciskiem, a wyraża się w jej wielkich, podstawowych tajemnicach. Dlatego nie ujawnia się właściwie w ogóle. Stąd wszelka dogmatyka, próbująca rozwiązać pojęciowo te tajemnice, jest nie tylko daremna, lecz również „surowa”. Religia chce posiadać tajemnicę jako tajemnicę nienaruszoną. Tajemnica religii nie jest tymczasowo niejasna i nie daje się z czasem rozwiązać niczym przykładowo tajemnice chemii, nie jest również „arkanami”, które są tajemnicą tylko dla niższych kręgów świeckich (a według mistów na przykład pozwalałaby się przeobrazić w gnozę), lecz jest ἄρρητον¹⁶⁰ – jest wprost *ineffabile*. Z drugiej strony, nie jest tajemnicą wyobrażoną ani fantasmagorią, lecz taką, której status pozwala określić się w sposób pewny. Wszelki ludzki rozum może dowieść jej nieuniknioności i ważności oraz może wskazać różne jej strony, a jej ujawnienie przez uczucie sugerowane jest w niewyraźalny sposób. Nauka o tajemnicy koniecznej w religii zdaje mi się być tym, co w całej filozofii Friesa najsubtelniejsze i najdelikatniejsze. Współczesnych Friesowi interesowało to, jak rzeczywiście nauka ta odpowiada bezpośredniemu świadectwu religijnego uczucia, tak, jak odpowiadają na przykład „natarczywe” mistagogie i filozofowanie z pozycji „Boga”, z pozycji absolutu. Tymczasem nauka o tajemnicy różni się od naszych najnowszych prób, aby głosić ponownie „tajemnicę w religii”, a znajdować ją w sztukach proroków i ekstazach autorów wyroczni (*Orakelspender*)¹⁶¹.

¹⁶⁰ [(to, co) niewypowiedziane, niewysłowione]

¹⁶¹ Z tego wynika, że należy wliczać do „religii” odnajdowanie się zbłąkanych owiec, jednakże nie przeżycie Buddy.

a. Filozoficzna nauka o religii rozwija samą siebie oraz swoje religijne tajemnice w prosty sposób, to jest tak, że rozwija zastane wcześniej najwyższe idee jako „określone praktycznie”: przy czym wywód naukowy ma wówczas niewiele do powiedzenia, a trzeba się tu zdać całkowicie na przeżycie religijne. Absolutna substancja, to, co bytujące rzeczywistość, jako idea okazało się [być] osobowym duchem (oraz tym, co jest względem niego analogiczne). Poprzez praktyczne określenie i jednocześnie przez przeciwstawienie idei wartościom relatywnym [przypisanym] zjawisku, powstaje idea wiecznej, absolutnej wartości osobowego rozumu oraz jej wieczny cel. Obejmuje ona też to, co poznaliśmy już jako godność osoby, a poza tym jako predestynowanie ku wiecznej wartości (*ewige Wertbestimmung*) tego, co pojedyncze w ogóle i dla ogółu. Pozwala ono rozwinąć się dalej w wyrażenia negatywne, takie jak: „niezależność oraz przewaga nad całościowym mechanizmem natury”. Również predestynowanie nas samych może być pojęte tylko za pomocą przecucia w uszczęśliwiającym uczuciu. Jest ono właśnie „tym, co wieczne, czego prawa nie słyszało ziemskie ucho ani nie widziało ziemskie oko; zasłony jego tajemnicy nie odkryje żaden ziemski rozum”. Jednakże uczuciu zapowiada się ono [jako] wystarczająco żywe.

b. Szerzej rozwinąć można ideę „wolności”. Tutaj pojawia się nauka o wolności, a wraz z nią to, co pobrzmiewa również w innych religiach w sposób może mniej jasny bądź zrozumiały, lecz co nadaje chrześcijaństwu najgłębszą treść oraz wyznacza jego centrum: jest to problem dotyczący tego, co dobre i złe, jako tajemniczy fakt zakorzenienia w winie wszelkiego istnienia ludzkiego, co sumienie poświadcza w każdej epoce, jeśli jego głos jest „wyrażnie” słyszalny. „Tylko naiwna powierzchowność, która chce przypodobać się wrażliwości, odważyła się zadekretować człowieka jako

dobrego. Jednostronny empiryzm uważa go po części za dobrego i złego albo ani za tego, ani za tego. Siła filozoficznego sądu opowiadała się zawsze za ścisłością rozróżnienia między dobrym a złym, a ze względu na człowieka [dopuszczała] sąd potępiający (*Verdammungsurteil*). Jakże jednak można to należycie umotywować?”¹⁶²

Według poznania przez idee duch osobowy jest prawdziwą substancją, a wola jest przyczynowością, według której przyczyna jest przyczyną wolną. Według niej człowiek posiadający wolną wolę (*freiwillender Mensch*) określa swoje działania i okoliczności w sposób wolny. Tak naprawdę w przyrodzie wolność ta nie zachodzi. Tutaj, określone prawami okoliczności i działania, wynikają ze wzajemnego oddziaływania między charakterem empirycznym [jednostki] z jednej strony a bodźcami i warunkami jego otoczenia z drugiej strony. Empiryczny charakter każdej jednostki jawi się sam jako konieczne następstwo charakteru jego protoplastów oraz innych uwarunkowań przyrody (które wobec niego są uprzednie w czasie). Jednakże według poznania przez idee charakter empiryczny jest tylko zjawiskiem wobec tego, co intelligibilne; jako taki charakter ten nie jest częścią czasowego ciągu przyczyn i nie podlega pod prawo przyrody, lecz należy o nim pomyśleć jako o działaniu i samookreślaniu przyczyny wolnej. Jeśli charakter ten określił się sam, wówczas w intelligibilnym porządku rzeczy stwarza związki i połączenia, których prawdziwa istota jest przed nami całkowicie ukryta. Jako zjawiska ukazują się nam w postaci związków i połączeń czasowego ciągu przyczyn. O samookreśleniu [empirycznego] charakteru (które determinuje jego *locus*) można pomyśleć jako o wolnym [samookreśleniu], ponieważ w świecie – jak zauważyliśmy – mu-

¹⁶² J. F. Fries, *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*, t. 3, wyd. cyt. [J. F. Fries, *Sämtliche Schriften*, t. 6, s. 247].

szą istnieć wolne przyczyny. Także *należy* pomyśleć o nim jako o wolnym [samookreśleniu] – ze względu na nasze poczucie odpowiedzialności i nasze sumienie, które uświadamiają nam sprawczość naszych czynów. Nie dopuszcza ono również usprawiedliwienia, że nasze czyny wynikają w sposób konieczny z naszej istoty; jest to właściwie kwestia podstawowa: „dlaczego jesteś taki, jaki jesteś”¹⁶³.

Staje się ona przyganą, sądem potępiającym poprzez zarzut, że nakaz obowiązku nie jest nakazem determinującym [w pełni] nasze działanie jako takie. Nie jest to zarzut, że przykładowo jesteśmy określani poprzez zmysły (według etyki antycznej) – tak bowiem powinniśmy [być określani]. Nie jest to także zarzut, że nie mamy w nas w ogóle żadnej motywacji ku obowiązkom – nie jest to bowiem prawdą (tylko smutne szaleństwo, które zniekształca zdrową istotę ludzką, może inaczej twierdzić). Zarzutem jest natomiast, że nakaz nie jest wprost nakazem określającym decyzję, co więcej określającym ją całkowicie; to, że nakaz obowiązku nie jest tym, [czym miałby być], ma [już] swoją wystarczającą przyczynę w tym, że motyw szacunku wobec obowiązku występuje w nas nie z siłą nieskończoną, lecz skończoną i dlatego może podlegać pod inne motywy. To, że tak jest – nie usprawiedliwiamy tego przed wewnętrznym sędzią jako godną pożałowania konieczność, lecz czynimy to właśnie wobec siebie największym zarzutem, nie pozwalając sobie na żadne usprawiedliwienie. Jest to wina, która ciąży na nas

¹⁶³ „Jeśli ktoś mówi, coś mogę na to, że poprzez narodziny i wychowanie stałem się takim właśnie człowiekiem, to odpowiedź brzmi następująco: jeśli w swym intelligibilnym charakterze nie byłbyś takim człowiekiem, nie mógłbyś nigdy pojawić się w tym oto życiu. Konieczny spłot zdarzeń w przyrodzie, który tworzy cię w naturze, jest tylko formalny wobec uświadamiania sobie przez ciebie twoich czynów. Czyni natomiast same w sobie są wolnymi czynami twojego intelligibilnego charakteru”, J. F. Fries, *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*, t. 2, wyd. cyt, [w:] J. F. Fries, *Sämtliche Schriften*, t. 5, s. 259.

jako pierwotna skaza, jako podstawowa ułomność własnych wyborów. Winą nie jest sam byt, jak fantazjują mitolodzy; lecz winą jest nasz byt [dążący do] „uchylenia” wobec wypełnienia obowiązku; winą nie w sensie mistycznym jako winą [całego] świata, lecz winą osobową w sensie własnego, wolnego pobłędzenia; jako taka [jest] niezbadaną i mroczną tajemnicą. Jest to prawda całkowita owych przekonań religijnych, upiększających się przez mitologie w dogmatach o upadku oraz grzechu pierworodnym. Tezy te są zawarte w Kantowskiej nauce o intelligibilnym charakterze oraz o radykalnym złu, są jednak [obarczone] błędami, ponieważ Kant zakłada, że skłonność do zła jest elementem natury, zamiast pomyśleć o niej (jak należałoby) jako o czystej idei, tj. według naszej intelligibilnej istoty.

(Jest to podobny błąd do tego, gdy w nauce o religii – jak często się dzieje – samopotępienie czysto religijne wobec najwyższej świętości Boga skłania ku nauce o zepsuciu ludzkiej natury, ku nastrojowi ułomnego grzesznika i własnego ubóstwa; wówczas możliwość i rzeczywistość tego, co szlachetne, dobre i wielkie w ludzkim działaniu stają się dla tej nauki wątpliwe i zasługujące na podejrzenie *splendida vitia*. Luter widział pierworodne zło w braku *fiducia* oraz w *superbia* wobec Boga i wyobrażenie to przenosił w obszar religijnych relacji oraz samooceny. W przestrzeni tego, co całkowicie religijne, interpretował również opozycję ciała i ducha, nie chciał, aby ważność miało to, że ciało w sensie ścisłym (instynkt zwierzęcy, właściwa *concupiscientia*) posiada skłonność do zła. Przewyższał w tym względzie samego Kanta, którego wielka nauka o „radykalnym złu”, obowiązująca według jej swoistego punktu wyjścia jako sądu czysto religijnego (mianowicie jako czysta idea), zawarta w *Religii w obrębie czystego rozumu*¹⁶⁴, rozplywa się w sądy

¹⁶⁴ I. Kant, *Religia w obrębie czystego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993, s. 62–67.

na temat empirycznej, etycznej natury rodzaju ludzkiego; te następnie dają się zakwestionować, podobnie jak powszechne umniejszanie istocie ludzkiej poprzez nienaukową dogmatykę.)

[Kantowska] nauka prowadzi jednakże „do religijnego uczucia pokory względem prawa oraz do pokornego uwielbienia Boga, do owego pełnego uwielbienia podporządkowania [Bogu], zgodnie z którym we wszechmocy, której nie można się sprzeciwić, nie tylko widzimy ponad sobą Pana – Pana, którego należałoby się obawiać – lecz widzimy w Bogu świętość wzniesioną ponad nas nieskończenie, którego wolę uznajemy z czystym szacunkiem jako nasze prawo”. – Z rozpoznania winy wynika dla [ludzkiego] życia w czasie impulsu, aby w kształtowaniu własnego charakteru pozwolić sobie na to, żeby siła impulsu etycznego była siłą nadrzędną; wynika także pragnienie przemiany, którego nie można sobie wyobrazić w świecie zjawisk, w którym istnieje prawo gradacji oraz zasada tego, że absolutna siła woli, są niemożliwe; w idei pragnienie to jest po prostu możliwym aktem wolności, a jako taki jest tajemnicą religii¹⁶⁵.

c. Jako że byt i świat okazały się królestwem ducha podlegającym wiecznym prawom wartości, praktyczne określenie najwyższej idei naszego ducha, mianowicie idei jedności i wspólnoty wszystkiego w ogóle przez konieczną, istotną i ponadświatową przyczynę (boskość) prowadzi do Boga, do świętego, wszechmocnego Dobra, które twórczo wyznacza i określa wieczny świat jako najlepszy świat zgodnie z wieczną wartością i wiecznym celem. Z tego wynika religijna tajemnica tego, kto panuje nad światem. Wiara w boską supremację nad światem, tj. w określenie i porządek wszelkiego bytu i wydarzeń według wiecznej wartości oraz wiecz-

¹⁶⁵ J. F. Fries, *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*, t. 3, wyd. cyt. [J. F. Fries, *Sämtliche Schriften*, t. 5, s. 253].

nego celu, jest we wszelkiej religii najbardziej żywotnym i bezpośrednim elementem. W nim faktycznie żyje religia. Jednocześnie jednak jest to tajemnica, której zagadka pozostaje tutaj nierozwiązana. Musielibyśmy zasiadać w „gronie Boga”, tj. potrafić poznać i wyrazić cel sam w sobie, będący w istocie rzeczy najwyższym prawidłem, aby móc w ogóle powiedzieć coś przedmiotowego na temat Boskiego panowania nad światem. Ponieważ odnośnie do całości jest to jednak dla nas niemożliwe do wypowiedzenia, tym mniej jest możliwe, aby wyrazić to odnośnie do tego, co pojedyncze i do tych fragmentów, które zyskują sens dopiero w całości. W religijnej subsumpcji możemy odnieść nasze własne, praktyczne, etyczne zadania życiowe do celu absolutnego (poprzez uznanie naszych etycznych obowiązków jako woli Boga). Myśl o Bożym panowaniu, o najlepszym świecie poprzez wszechmoc Boga, jest najczystszy przejawem religijnego poglądu wobec rzeczy: jest ona tym, poprzez co religia tworzy dla wierzącego [człowieka] pokój i nieuwarunkowane zaufanie. Myśl ta jest „wiarą, [a] nie oglądem”, dlatego nie jest zdolna do naukowego rozwinięcia ani też nie da się jej zastosować w celu charakterystyki przyrody oraz nauki o historii. Panowanie nad światem, obiektywna celowość w istocie rzeczy nie są wprawdzie „oglądem”, lecz są czymś więcej niż zwykłą „wiarą”. Przechodzą one w to, co możliwe do doświadczenia (*die Erlebbarkeit*), dla poznania poprzez uczucie, które „w tym, co piękne i wzniosłe w przyrodzie, poza nami, jak również we wnętrzu własnego życia przezuwa wieczne dobro”.

X. NAUKA O PRZECZUCIU

1. Przeczucie tego, co wieczne w tym, co czasowe, poprzez uczucie. 2. Sąd estetyczny wobec sądu logicznego. Uczucie vs. intelekt. 3. Porównanie. 4. Przykłady. 5. Trzy podstawowe

rodzaje religijnego uczucia. 6. Przypominanie: a. w sądzie o tym, co piękne, b. w estetycznym sądzie w ogóle (uczuciowe ujęcie wiecznej jedności i celowość rzeczy samych w sobie), c. w sądzie o tym, co wzniosłe, d. trzy określenia uczuć estetycznych. 7. Przeczucie Boskiego panowania nad światem.

1. Świat duchów nie jest zamknięty. Zamknięty jest twój zmysł, a twoje serce jest martwe! Powstańcie uczniowie ochoczo, skąpcie wolną pierś w jutrzence, mówi Goethe. Można w pełni ujawnić się za pomocą uczucia, głosi wszelka pobożność. „Wiara” nie jest jedyną relacją, którą posiadamy w odniesieniu do wieczności. Dla [człowieka] nadzwyczajnie religijnego, dla [człowieka] pobożnego w sensie ścisłym, pobożność tkwi w uzmysłowieniu sobie tego, co nieskończone w skończonym. Bezpośrednie życie zaświadcza o tym, że przyroda, my sami oraz wszelki byt i to, co się wydarza są rzeczywiście przejawem transcendentnej rzeczywistości. Transcendentalny idealizm – przekonanie, które tkwi ukryte już w najprostszej religijnej wierze – jest jako prawda doświadczany w uczuciu.

Poznanie z idei jako poznanie teoretyczne jest tylko „negatywne”, w podwójnym zaprzeczeniu. Wszelka pozytywna zawartość jest niniejszym odmówiona. Idea sama w sobie jako taka jest jednak pozytywna i określa przedmiot o niewyrażalnie bogatej treści. Ta pozytywna treść, która zupełnie wymyka się naszemu pojmowaniu i która może dopiero otworzyć się przed naszym pojęciowym poznaniem, jeśli granice naszego poznania zostają znowu zniesione, manifestuje się nam w naszych uczuciach; te, jako takie, są wyraźnie zróżnicowane, pozwalają się określać według własnej specyfiki oraz mogą udzielać się dalej. Całkowicie niepojęte jest dla nas to, co stanowi wieczną, świętą, wszechmocną przyczynę wszystkiego w ogóle. Wszystkie te atrybuty rozważamy wyłącznie przez zaprzeczenia: o tym, co wieczne mó-

wimy, że nie jest czasowe, lecz przeciwstawione temu, co czasowe; o tym, co święte i wszechmocne [mówimy], że nie jest relatywnie dobre, relatywnie mocne, lecz jest przeciwstawne temu, co relatywne. Co to jest?

Jednakże w uczuciu skupienia bez wątpienia rozwija się z [tych zaprzeczeń] poznanie pozytywne, nawet jeśli zupełnie niedające się wyrazić. Jeśli nie potrafimy powiedzieć, kim jest Bóg, możemy Go jednak odczuć i nie pozostawić również bez odpowiedzi tego, kto chce to wiedzieć, poprzez to, że wskażemy mu przykładowo okazję, aby to uczucie w sobie obudził.

2. Kiedy pojmujemy duchowo, kiedy jesteśmy wewnętrznie poruszeni (w radości, w smutku lub w jakimś innym silnym nastroju), to odnosimy to poruszenie zazwyczaj do wydarzenia, które nas wzrusza i dotyka. Daje się to również pojęciowo jasno ująć i jasno przedstawić. Innym razem poruszenia ducha zdają się budzić [w sposób] nieumotywowany i ich powodu nie można od razu rozpoznać. Czujemy niejasno, że przyczyna tego [stanu] jest obecna, ale nie możemy rozjaśnić sami sobie, czym właściwie ona jest. To niejasne uczucie w końcu zostaje jednak pojęte, a w autorefleksji staje się pojęciowo jasne to, co było jego przyczyną. Istnieją również poruszenia ducha szczególnego rodzaju, w których uczucie jako takie nie da się pojąć ani przełożyć na żadne pojęcie. „Wypływają” one z najbardziej ukrytych głębin ducha i są największą zagadką dla krytyki rozumu. Nawiązują do konkretnych, jednostkowych przedmiotów, faktów, wydarzeń. Są tym, co specyficznie mnie porusza i przejmuję. Jednak tak, jak owe przedmioty i fakty można pojąć same w sobie, tak nie można pojąć tego, co właściwie w nich jest tak poruszającego. Rozpoznajemy w nich znaczenie, wartość, które nas do tej pory zachwycały, a które nadal pozostają dla nas zupełnie niewyraźalne. Poprzez to

rozpoznanie oceniamy przedmioty i fakty, ponieważ dołączamy do nich specyficzny predykat. Całe to przedsięwzięcie jest działaniem naszej władzy sądenia. Jednak sąd ten nie jest logiczny, ponieważ w sądzie logicznym dołączony orzecznik jest określonym pojęciem, któremu zostaje podporządkowany podmiot; lecz jest to sąd estetyczny, zaś władza sądenia, którą tutaj rozpatrujemy, jest władzą sądenia przez uczucia (odczuwanie w sensie węższym jest tym, co przeciwstawione wnioskowaniu [logicznemu]).

Zazwyczaj zarzuca się Friesowi, że podczas gdy Hegel ulogicznia religię, Fries ją estetyzuje, co oznaczałoby, że właściwie redukuje ją jako religię, ponieważ pozwala jej roz płynąć się w artystycznej rozkoszy. Jest to ogromne nieporozumienie. [Pojęcie] „estetyczny” jest dla niego najpierw określeniem jednego z logicznych, przeciwstawnych rodzajów ogólnego przyporządkowania w sądeniu. Prędzej można mu zarzucić, że pozwolił on estetyce zaistnieć w religii, niż religii zgasnąć w estetyce; co więcej nie tyle estetyzował religię, co bardziej estetykę „ureligijniał”. Wynik jego analizy można sprowadzić do tego, że to, co głębsze we wrażeniu estetycznym, to, co unosi się ponad „niewzruszony smak” ku ożywiającemu odczuwaniu piękna i wzniosłości jest w rzeczy samej natury religijnej. Jakże chcielibyśmy się temu przeciwstawić? Chodzi tutaj nam ogólnie o fakt, że wrażenia powstające z [doświadczenia] rzeczy, wydarzeń, osób, bytów mogą w ogóle przenikać do naszego umysłu (*Gemüt*). To, co jest w nich ujęte naocznie, daleko bardziej wychodzi poza ich „pojęcie”, poza przedstawienie za pomocą pojęć tego, co szczegółowe. Takie rzeczy są czymś ponad to, co faktycznie możemy wypowiedzieć. To „coś więcej” nie zanika; nawet jeśli tak doskonale je klasyfikujemy albo wyprowadzamy z przyczyn. Powyższą analizę możemy sobie uzmysłowić na przykładzie przedmiotu, który nazywamy pięknym i wzniosłym.

3. Wyobraźmy sobie bogato usposobioną naturę, przykładowo: „artystycznego ducha”, wyrosłego w prostych warunkach, wtłoczonego w pospolite życie i pospolitą pracę, bez możliwości uaktywnienia, rozwijania i odkrywania swojego wnętrza. Taki duch będzie się uzewnętrzniał: w nastrojach, uczuciach, niejasnych przedstawieniach czegoś zupełnie innego, co rozpoznaje jako negatywne, mianowicie jako „coś innego”, co poznaje jako pozytywne w niejasnym uczuciu. Dalej: w pragnieniach, tęsknotach, uczuciach nostalgii za ojczyzną, dążeniach, których cel jest mu zupełnie niejasny, lecz jako niejasno odczuty jest dla niego nad wyraz realny, obowiązujący i poruszający.

Można to zastosować jako analogię do transcendentalnego idealizmu. Rozumny duch jest wieczny, wolny, nieskończenie określony, jest elementem świata, nad którym panuje wszechmocna dobroć, a otaczający go świat natury jest mu w związku z tym przeciwstawiony. On sam jako część tego świata natury nie jest tylko obrazem tego, co prawdziwe, uformowane przez ograniczenia własnego pojęciowego poznania, lecz jest również uformowany przez to, co niejasne w poznaniu uczuciowym. Musi także skonfrontować się z owym innym [poznaniem], musi przedrzeć się przez nastroje, dążenia, niejasne przedstawienia specyficznego rodzaju (które w połączeniu z pojęciowymi środkami skutkują wielkim obszarem mitologii i symboliki religijnej). W rzeczywistości duch niejasno zna wieczną prawdę. Natomiast w uczuciach ta wiedza podstawowa „wybucha” jako przeczucie. – Odwrotnie: fakt, że w każdym „głębiej żyjącym” umyśle urzeczywistnia się takie przeczucie i różnorako ożywia, jest świadectwem dla transcendentalnego idealizmu.

4. To, co tutaj mamy na myśli, oddają wersy Goethego z niedoścignioną precyzją, zarówno w ujęciu, jak i w wyrazie stanu duszy:

Wdzięczność pragnienie budzi niezagasłe,
Ażeby Czyste, Wzniosłe i Nieznane
Poznać i służyć mu z swej woli własnej,
Po to, by wnikać w wieczne Nienazwane.
Wołacie: „Bądź pobożny!”¹⁶⁶

W sensie całkowicie ogólnym, takie właśnie przeczucie Fries często miał na myśli – jako reminiscencja idei, jako ożywienie wieczystej prawdy w uczuciu w ogóle. Przeczucie to ma miejsce wszędzie tam, gdzie jakaś rzecz albo wydarzenie budzi uczucie religijne, a pobudzenie to jest w rzeczywistości niczym innym niż platońską *anamnesis*. Poprzez przypadkowe albo wewnętrznie uzasadnione podobieństwo (albo analogię rzeczy lub wydarzenia) z jakąś ideą, przypominamy sobie ją; mianowicie idea – najczęściej w sposób niejasny – zostaje „obudzona”, a wraz z nią „obudzone” zostaje poruszenie odpowiadającego jej ducha. Staje się to bardzo wyraźne na przykładzie wszelkich przedstawień rzeczy, które nazywamy wzniosłymi. Podobnie dzieje się przy tym, co cudowne.

(Wraz z tym nauka Friesa rozwiązuje wielki problem historii religii, mianowicie: religijną wiarę w cuda oraz zdumiewający fakt, że cuda są nierozzerwalnie związane z religią. Cud zawsze był faktem zupełnie odmiennym niż wszelkie zwyczajne, codzienne zdarzenia. Wydarzenia, występujące w sposób niezrozumiały, zagadkowy, pełen tajemnic ze względu na ich „skąd i dlaczego”, zawsze emanowały nadzwyczajnym urokiem i niezaprzeczalnie sprawiały ogromne wrażenie religijne. Nie budzi wątpliwości, że właśnie w nich tkwił najsilniejszy bodziec, by pozwolić w ogóle wznieść się religijnym uczuciom, również tam, gdzie nie tworzone ja-

¹⁶⁶ J. W. Goethe, *Trylogia namietności*, cz. 1, tłum. W. Markowska, [w:] tegoż, *Dzieła wybrane*. Wybór, wstęp i opracowanie S. H. Kaszyński, t. 1: *Poezje, pisma estetyczne i autobiograficzne*, Poznań 2002, s. 90–91.

snych przedstawień bogów i innego życia w ogóle. W jaki sposób dokonuje jednak tego ów moment tego, co tajemnicze i niezrozumiałe? W rzeczywistości dzieje się tak dlatego, że domniemana tajemnica jakiegoś „nadzwyczajnego” wydarzenia budzi wspomnienie tajemnicy tego, co ponadzmysłowe, co spoczywa w uczuciu i zdaje się wkraczać teraz ze wewnątrz w przebieg rzeczy. Przy czym to nie konkluzje i pojęciowe refleksje są tym, co podporządkowuje jakiś proces pod idee, lecz czyni to bezpośredni osąd uczucia. Stąd wynika bezpośrednia siła, z jaką impuls religijny ogarnia tego, który przeżywa to, co niewyjaśnione. Jak pokazuje przedstawiona tutaj refleksja, możliwe jest późniejsze zrozumienie uczucia, poprzez które owo wydarzenie zostało podporządkowane pod idee. Uwidacznia się tutaj, na czym polega analogia między przedmiotem a ideą. Są tutaj zawarte momenty tego, co tajemne, tego, co niewyjaśniane, tego, co ogranicza nasze poznanie; [elementy te] przypadają zarówno przedmiotowi, jak i idei. Dlatego sądu tego nie można nazwać czysto estetycznym).

Prawdziwie religijne uczucie, które rozumiemy dobrze na podstawie tego, co dotychczas [powiedziane], zostało w sposób klasyczny opisane powszechnie znanymi słowami św. Augustyna „*Tu fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum in nobis, donec requiescat in te*” jako uczucie tęsknoty religijnej. Jako takie jest niejasne i niezrozumiałe, natomiast psychologicznie byłoby zupełnie niepojmowalne bez idealizmu transcendentnego, bez założenia, że dusza właściwie wie, do kogo należy. Innych pięknych przykładów dostarcza Apelt w jego *Filozofii religii*¹⁶⁷. Tym, co najbardziej ogólne, jest tutaj owo niejasne, przeciwstawiające się wszelkiemu symbolicznemu wyrażeniu uczucie głębi otchłani (*Abgrundtiefe*) oraz tajemnicy bytu i tajemnicy świata

¹⁶⁷ Zob. E. F. Apelt, *Religionsphilosophie*, Leipzig, 1860, s. 143.

w ogóle, które utrzymują się jako niezmiennie, wbrew daleko idącemu wyjaśnianiu i rozumieniu przyrody na podstawie przyczyn i prawideł. Uczucie to może z siłą „mieszącą” zmysły wybuchnąć z wnętrza i doprowadzić ciało do drżenia. Z psychologiczno-religijnego i historyczno-religijnego [punktu widzenia] ważne byłoby, gdyby można było sprawdzić jego oddziaływanie w kultach dionizyjskich, w skardze Adonisa i Thammuza, w kulcie Kybele oraz w „panicznym przerażeniu”¹⁶⁸. Gdyby transcendentálny idealizm nie został odkryty dawno temu, musiałby wciąż rozwijać się na nowo z tego uczucia, jeśli nie w postaci filozoficznej, to mitologicznej.

5. Fries nazywa trzy najwyższe rodzaje uczuć religijnych, które odpowiadają trzem nazwanym wyżej, podstawowym tajemnicom religijnym: jest to zachwyt (*Begeisterung*), oddanie (*Ergebung*) i skupienie (*Andacht*). Tajemnica naszej godności (*Würde*), przewyższającej wszelką naturę oraz tajemnica naszej predestynacji ku wieczności (*ewige Bestimmung*) żyje we wzniosłości, nieporównywalnej z niczym innym i nie [tyle] szczęśliwej, co duchowej, [żyje także] w entuzjazmie, który może przejść w upojenie, a poprzez który religia pokonuje to, co w świecie i posiada moc religijno-moralnego oddziaływania. Entuzjazm ten odróżnia najbardziej człowieka pobożnego od człowieka świeckiego. Jeśli ów religijny entuzjazm miałby pojęciowo samego siebie uzasadnić, wówczas nie miałby do powiedzenia nic. „Nie przenosi

¹⁶⁸ Zob. R. Otto, *Naturalistische und religiöse Weltansicht*, dz. cyt., s. 33. Jeśli możemy mówić o tym, co osobiste, to autorowi uczucie to stało się najbardziej żywe w wieczornym milczeniu piasku pustyni wobec ogromnego Sfinksa z Gizy i jego spoglądających w nieskończoność oczu. Uczucie to ukryte jest w każdej duszy i rozwija się w różnorodnych przedmiotach, najlepiej zaś w „południowej ciszy” na rozległym stepie. Schleiermacher, w owej mistyczno-egzaltowanej części jego drugiej mowy (którą nazwałem w moim wydaniu „elementem pomiędzy”), a Böcklin w swym *Das Schweigen des Waldes* zbliżają się do [tej] sprawy z różnych stron.

się rezonując, lecz wylewa się z językami ognia”. Tajemnica dobra i zła, naturalnej winy naszego bytu, żyje w uczuciach pokornego oddania wbrew ułomnościom, ciemnościom i zawiłościom naszego istnienia w czasie, które oceniamy i przyjmujemy jako przez nas samych zawinione; [żyje] tym bardziej w uczuciach pragnienia zbawienia i przemiany. Poprzez wszechmoc świętej dobroci, podstawowa myśl o Dobru Najwyższym żyje w uczuciu skupienia, pobożnego zaufania i nadziei. W tak różnorodny sposób rozwija się uczucie religijne. Uczucie zależności jako takiej jest w rzeczywistości jedną z jego odmian. Tkwi w uczuciu skupienia, jednak samo nie wystarcza, aby opisać religijne uczucie w całym jego bogactwie i jest w wyższym sensie dopiero wtedy religijne, gdy oznacza zależność naszego osobistego ducha od świętej, miłującej przyczyny wszystkiego (*Allursache*), nadającej [również] najwyższy cel.

6. Jeszcze raz spójrzmy na naszego zamaskowanego artystę: przykładowo na Mozarta, który musiałby stać się wielki wśród Lapończyków i Eskimosów. Gdyby komuś z nich jego muzyka wybrzmiała po raz pierwszy, wówczas zaczęłby ją rozumieć w sposób dla niego samego niepojęty, mając przecucie tego, co się wydarza, „ponowne przypominać [ją sobie] i rozpoznając” poprzez specyficzne uczucie upodobania, podczas gdy dla innych Lapończyków muzyka ta byłaby tylko dziwnymi szmerami. Podobnie: jeśli duch ludzki jest rzeczywiście obywatelem wiecznego świata Boga, członkiem wspólnoty Najwyższego Dobra, w której wszystko ma odwieczną wartość i jest zgodne z najwyższym celem, wówczas tam, gdzie w naturze spotyka go coś z tej najwyższej, niepojętej celowości, owo „ponowne rozpoznanie” (*Wiedererkennen*) musi powstać w nim poprzez uczucie swoistego upodobania jako zgoda na zasady dla niego samego niepojęte. Wyraźny obszar takiego przeczuwania

poprzez swoiste upodobanie jest obszarem piękna oraz wzniosłości.

a. Oceniamy coś jako piękne całkowicie odróżniając od tego, co [tylko] przyjemne. W ten sposób przypisujemy ocenianej rzeczy predykat obiektywnej ważności, widzimy, że ten predykat podpada pod tą rzecz, abstrahując od naszego własnego, przypadkowego nastroju i skłonności; od każdego człowieka – jeśli jest dostatecznie wykształcony – wymagamy „smaku” (*Geschmack*), aby w ten sposób dokonywał oceny. Ale co właściwie przypisujemy rzeczy i pod co ją podporządkowujemy, jeśli uznajemy ją za piękną? Sami nie jesteśmy w stanie tego powiedzieć, jest to całkowicie niewyraźne. To, co piękne jest niedefiniowalne. Natomiast geniusz, który tworzy piękno, nie może wydobyć niczego na podstawie określonych pojęć czy reguł. Możemy podać tylko następujące, formalne określenia: piękno jest zawsze tylko tam, gdzie jako jedność odczuwamy to, co w sposób specyficzny naocznie różnorodne. Pojedyncze, odizolowane wrażenia słuchowe bądź wzrokowe nigdy nie są piękne, a piękno może powstać dopiero wtedy, kiedy wrażenia występują jako jedność, która dla nas jest zasadniczo niewypowiedziana. To, co oceniane jako piękne w rzeczywistości jest formą jedności. Może ona być różna i piękna mniej lub bardziej, jednak bez owej jedności w ogóle nie może być mowy o tym, co piękne. Taką formę jedności – niech będzie swoistą zasadą, która tworzy ze stosu kresek piękną arabeskę albo z różnorodności dźwięków piękną melodię, albo z różnorodności cech duszy harmonię charakteru – Kant nazywa estetyczną ideą. Jest ich niezliczona ilość zarówno w wytworach natury, jak i sztuki, w tym, co cielesne i duchowe, w trwaniu postaci i ich form, oraz w zmianach nurtu wydarzeń. Tam, gdzie idee estetyczne wychodzą nam naprzeciw, są „otoczone powiewem cudowności”. Smak jest zdolnością do ich two-

zenia. Może być takim smakiem, który jest niczym innym jak wirtuozerią wynajdywania i klasyfikowania tych idei oraz „rozmawiania” z nimi. W ogóle nie nazywamy go jednak przeżyciem piękną. Zachodzi to dopiero w głębszym uczuciu estetycznym. Dopiero tutaj idea estetyczna staje się ożywiona, zyskuje sens, [swoje] wewnętrzne znaczenie, które przemawia do nas już w prostym pięknie kwiatu, a coraz bardziej i przejmująco przemawia poprzez wszelkie przejawy piękna w przyrodzie i duchu. Nie możemy przetłumaczyć tego języka na nasze pojęcia, ale jego tajemnica jest dla uczucia w pełni dostępna i porusza je przez różnorodne nastroje o różnorodnej intensywności¹⁶⁹. Jednak stopniowo kształtując się, ta estetyczna ocena rozciąga się na całe ogromne „wszechzycie” przyrody i historii w przemianie zjawisk, przemawiając do nas poprzez głęboki sens i poprzez wewnętrznego ducha całości. Duch ten poddaje się ciągłej interpretacji, a jednocześnie nieustannie się jej wymyka, równocześnie pobudza jednak świadomość sensu w ogóle, nawet jeżeli sens ten uobecnia się tylko w uczuciu¹⁷⁰.

b. Możemy odkryć, jak jest to możliwe, kiedy będziemy się kierować tym, co w sądzie estetycznym pozwala się doświadczyć w sposób pewny. Idea estetyczna jest niewypowiedzianą formą jedności tego, co różnorodne. Przedmiotowa jedność (i konieczność) zostaje przez nas rozpoznana w pojęciach przyrodniczych i ideach. Pod ich postacią w sądzie estetycznym pojawia się dla mnie w sposób nieokreślony ogląd tego, co różnorodne – to znaczy rozpoznaję cały świat

¹⁶⁹ Zob. E. F. Apelt, *Religionsphilosophie*, dz. cyt., s. 132: estetyczne idee poszczególnych drzew według obrazów przyrodniczych Masiusa. Wyjaśnienie takiej pojedynczej idei dąży do tego, co niewyraźne, a i tego nie wyraża. W tym tkwi właśnie urok przedstawienia.

¹⁷⁰ Taką dążącą interpretację całości przyrody, jej życia i rozwoju podjąłem w *Naturalistische und religiöse Weltansicht* poprzez „wołę stawania” (R. Otto, *Naturalistische und religiöse Weltansicht*, dz. cyt., s. 280).

w sposób nieokreślony, niejasny, przeczuwający, charakterystyczny dla mnie, według najwyższych praw, jedności i konieczności, która wyjaśnia mi się w kategoriach, a przede wszystkim w skończonych kategoriach wieczności, ducha, wolności i boskości. Istotę idealną doświadczam w estetycznym, przeczuwającym poznaniu w sposób niejasny, niewypowiedziany, w naocznym świecie zjawisk, bez względu na to, z której strony [można by ją] skonkretyzować. [Rozpoznajemy] jednak coś więcej niż tylko ją samą. Właśnie ten świat rozpoznany w kategoriach i ideach jest prawdziwym światem ducha, według prawideł dobra i Dobra Najwyższego, światem najlepszym, światem obiektywnego celu ostatecznego. Tak staje się jasne to, dlaczego owo estetyczne, przeczuwające ujęcie nie tylko jest spekulatywnej natury, nie tylko oferuje uczuciu „zimne” formy jedności, lecz jednocześnie dostarcza przejmujących treści uczuciowych, towarzyszących tym formom. Poprzez to, że w świecie zjawisk ujmuję w estetycznych ideach jedność i powiązanie prawdziwej rzeczywistości, tak jak istnieje ona sama w sobie, pojmuję jednocześnie – przeczuwając – ich teleologię. Poprzez to, że wyjaśniam coś jako piękne, dołączam do tego wartość obiektywną i cel, nie [tyle] wartość, którą ma ono dla mnie, lecz wartość, którą ma ono samo w sobie. Podaję cel, na podstawie którego [to, co piękne] nabiera sensu, że istnieje, a nie, że nie istnieje. O celu tym można pomyśleć jako o przyczynie tego, dlaczego wieczna wszechmoc powołuje rzeczy do istnienia. Nie mogę ująć w pojęciu, czym właściwie jest sama w sobie wartość tego, co piękne. Jednak czuję i zgadzam się z nią w sposób wolny. Wrażenie piękna jest samo w sobie niczym innym jak ujmowaniem i radosnym uznaniem obiektywnej celowości jego bycia tutaj (*Da-sein*) oraz bycia w taki [oto] sposób (*Sosein*). Rozum nadaje byciu tego, co rozumne i duchowe wartość absolutną. Jego

analogonem jest coś, co w pięknie przyrody [ów] rozum ujmuje i przeczuwa.

c. Jeszcze bardziej wnikliwie niż przy pięknie dzieje się to przy przeżyciach tego, co wzniosłe. Przeżycie tego, co wzniosłe, posiada charakter przeczucia tego, co niewypowiedziane, podporządkowania pod religijne idee, które same w sobie są tak niezaprzeczalne, że nigdy nie było to sporne. Musimy rozróżnić między pięknem matematycznym a pięknem wzniosłym, między cielesnym a duchowym, między pięknem formy zewnętrznej a pięknem formy tego, co duchowe. Obecne są tutaj stopnie i różnice w uczuciowej wartości wrażeń. To, co wzniosłe również jest różnorodne. To, co matematycznie wzniosłe wywiera wrażenie poprzez przestrzenną wielkość, na przykład: w wysokiej katedrze, strzelistej ścianie skały, niezmierzonym morzu, sklepieniu Nieba. Wrażenie występujące tutaj całkowicie polega na „idealnym podporządkowaniu”. Ponieważ rzecz jest wzniosła przestrzennie wówczas, kiedy osiąga granice siły mojego pojmowania i w ten sposób wywiera wrażenie wielkości jako takiej, tj. [wrażenie] skończoności. Tak [więc] rzecz będzie tutaj wzniosła poprzez to, że w wyniku zakładanej przez nas absolutności stanie się obrazem tego, co doskonałe, obrazem samej absolutności (zupełnie jak to, co niewytłumaczalne, tajemnicze, było obrazem tajemnicy jako takiej). To, co dynamicznie wzniosłe jest tym, co w przyrodzie przepotężne, co trwożliwie zagrażające. Oddziałuje na nas wzniosłe, ponieważ pozwala wybrzmieć idei wszechpotęgi (*Allgewalt*) jako takiej, idei Boskiej władzy. Ponad tę ideę unosi się również tutaj to, co wzniosłe duchowo, [przeobrażając się] w wielkość duszy, bohaterstwo, odwagę, w działanie z obowiązku, a wraz z tym we wszelką wzniosłość [obecną] w historii, losie człowieka i narodów.

d. Możliwość estetycznych wrażeń jest różnorodna nieskończenie; nieskończenie różna jest siła oraz wrażenia, poprzez które dla osądającego uczucia relacja względem tego, co skończone przenosi się na to, co nieskończone; przy tym trudno jest rozróżnić, jak i w jakim względzie dokonuje się to w tym, co poszczególne. Kieruje to również do powszechnie znanego podziału na epickie, dramatyczne i liryczne wrażenie estetyczne. Zgadza się z trzema podstawowymi określeniami uczucia religijnego: zachwytem, oddaniem i skupieniem, a o jego głębi rozstrzyga świadomość predestynacji człowieka ku wieczności, świadomość dobra i zła, winy i odpowiedzialności, a w końcu wiecznego sensu samych rzeczy w wyniku rządzącej światem Opatrzności¹⁷¹.

7. Estetycznemu obrazowaniu obiektywnej teleologii w przyrodzie oraz ujmowaniu szczegółowego zjawiska odpowiadałby dar widzenia (*Divination*) Boskiego panowania

¹⁷¹ Jeśli zweryfikować przykłady, jakie przytacza Schleiermacher w *Mowach* dla jego „oglądu Uniwersum”, wówczas dostrzeżemy, że przekonujące spośród [jego] przykładów są te, które pasują do ram nauki Friesa o przeczuciu i *anamnesis*. Najwięcej z tych przykładów wlicza się [również] w to, co wzniosłe. To, co Schleiermacherowi jawi się jako zawile, a co Fries formułuje w precyzyjną naukę, wypływa z synonimów, jakich używa Schleiermacher dla „oglądu Uniwersum”. Zestawiłem je w słowie końcowym do mojego wydania *Mów* według ich pierwotnej postaci. Są bardzo pouczające. Widoczne w nich jest [mianowicie] to, że gdy tylko wyrażenia nierozstrzygnięte przez Schleiermachera bardziej się precyzują, kończą się zawartością podaną przez Friesa; finalizują się wieczną, ustanowioną przez Boga jednością i celowością [zawartą] w istocie rzeczy. Nauka Friesa jest nad wyraz ugruntowana w Kantowskiej *Krytyce władzy sądzienia*. Kant zaadaptował naukę o *anamnesis* z wielką dokładnością i był w tym i w tamtym względzie dużo bardziej platoński niż młodzi platolicy [w swojej] epoce, którzy pozuając na geniuszy skierowali się przeciwko niemu. (np. Schlosser. Zob. R. Otto, *Ein Vorspiel zu Schleiermachers Reden über die Religion*, [w:] „Theologische Studien und Kritiken”, Leipzig 1903, s. 470n.). Na uwagę zasługują tutaj zwłaszcza rozdziały Kanta o tym, co wzniosłe. Jego wielka nauka o ideach tworzy dużo bardziej prawdziwe załączki nauki o religii niż te wytwory potęgi i sztuki, jakie wniosła nauka o postulatach.

nad światem zarówno w historii, jak i w życiu jednostki. Panowanie nad światem nie oznacza bowiem niczego innego niż celowości i urzeczywistnienia tego celu. Uczeń Friesa de Wette spróbował wznieść owo przeczucie panowania nad światem w historii ku zasadzie interpretacji historii religii¹⁷². Myśl ta jest znacząca. Od razu jednak jasne jest to, że nie przedstawia on zasady naukowej jako wyjaśnienia, lecz [podaje] zasadę estetyczną, aby dokonać religijnej interpretacji historycznego rozwoju.

IV. ZAKOŃCZENIE

1. Niezrozumienie historycznego kształtowania się religii u Friesa. 2. Klucz do zrozumienia [znajduje się] w nauce Friesa o uczuciu i przeczuciu.

1. W tym miejscu wyjaśnić trzeba, w jaki sposób Fries określa miejsce religii w umyśle (*Gemüt*), jej źródła, rodzaje poznań, jej relacje względem innych aktywności duchowych, jej ogólne idee podstawowe, a tym samym ogólną istotę religii. Jeśli jego filozofia religii ma pojawić się jako podstawa dzisiejszej nauki o religii, wówczas musi dokonać jednego: dostarczyć klucza dla zjawiska religii w historii, dla jej historycznej różnorodności i zróżnicowania, stopni i poziomów oraz zjawisk niższych i najwyższych. Sam Fries podejmuje taką próbę w ostatnim rozdziale swojej *Filozofii religii* (*Handbuch der Religionsphilosophie und philosophischen Aesthetik*) pod tytułem – nawiązującym wówczas do pojęć deizmu – mianowicie „religia pozytywna”. To, co tutaj

¹⁷² Do tego odnosi się Fries: „Możemy tutaj w uczuciu pobożności uznać za Bożą łaskę to, że godni jesteśmy tak przejrzystego poglądu na religię. Możemy, jak mówi de Wette, spostrzec ideę objawienia jako przeczucie Boskiego panowania nad światem w historii rozwoju prawd religijnych”. J. F. Fries, *Handbuch der Religionsphilosophie*, dz. cyt., s. 41.

oferuje, jest pojęciowo jeszcze nierozwinięte. Faktyczne zrozumienie tego, co do naśladowania niemożliwe i tego, co indywidualne, a co czyni szczególny charakter typowego, pojedynczego zjawiska oraz nadaje wyraz religijnemu czuciu i przeżyciu, było w tamtym czasie jeszcze bardzo odległe. Sam Fries znajduje się w tym względzie jeszcze całkiem pod wpływem deizmu oraz dawnej „nauki szkolnej”. Od tej nauki deizm przejął bowiem przekonanie, że właściwie istnieje tylko ta religia, która była w sposób oczywisty uwarunkowana w dawnym systemie dogmatycznym. Wierzano, że można ją ująć w kilku prostych charakterystykach i zdaniach. Nie wątpiono też, że w sposób najpełniejszy wyraża się ona w chrześcijaństwie, jednak wierzano, że powszechnie można ją odnaleźć we wszystkich narodach i językach. W tej drugiej próbie tkwiło deistyczne, historyczno-religijne rozważanie. Przykładowo, według tej metody zadaniem zoologa byłoby odnalezienie w żółwiu, orle i człowieku [tego, co stanowi] istotę kręgowców, a „pozytywne” pominięcie tego, co indywidualne. Jednak religie są różnicowane względem siebie w sposób dużo bardziej określony i wewnętrzny niż żółwie czy orły, a między nimi istnieją również oczywiste różnice co do gatunku i statusu, tak, jak między żółwiem a człowiekiem.

Fries czyni także powszechne wówczas, typowe rozróżnienie poziomów fetysyzmu, politeizmu i monoteizmu. Rozróżnienie to, jak dzisiaj wiemy, jest jednak wątpliwe i nie mówi odnośnie jakości religii, której dotyczy. Różnicująca zasada większej bądź mniejszej pełni i czystości idei religijnych, do której sprowadza się w końcu koncepcja Friesa, dałaby w efekcie co najwyżej różnicę stopni – a być może nie zawsze i tę – natomiast nigdy nie doprowadziłaby do głębokich różnic jakościowych, jakie istnieją między religiami. Ponadto brakowało jeszcze zrozumienia oraz znajomości hi-

historycznych zjawisk. Dotyczy to szczególnie historii religii Starego Testamentu. Cóż w owym czasie wiedzano na temat tego, co indywidualne w pobożności Eliasza w odróżnieniu od pobożności Jeremiasza, Ezechiela, pobożności psalmów albo pobożności faryzeuszy? Jakże „obojętna” wobec różnej treści pobożności i nastroju staje się tutaj „wspólna zawartość idei”, która jest tej pierwszej za każdym razem podporządkowana? Cóż epoka ta wiedziała na temat rzeczywistej, duchowej specyfiki chrześcijaństwa zestawionej z islamem, buddyzmem lub jogą, uwzględniającej ich wewnętrzne różnice jakościowe? Również Fries podjął w religii – tak, jak uczyniono w deizmie – to, co w gruncie rzeczy pozytywne; mianowicie – zgodnie z prawdą – wiarę chrześcijańską wraz z możliwie daleko idącym wygładzeniem historycznej charakterystyki tej religii, która przeciwstawia się religii pozytywnej. Również chrześcijaństwo – posiadając indywidualną jakość, nie zaś tylko przypadkową formę historyczną – jest określoną religią pośród religii. Dopiero kiedy ujmie się chrześcijaństwo w taki sposób, możliwe staje się porównanie go [z innymi religiami] oraz – co do czego jesteśmy przekonani – świadectwo tego, że narodziło się ono jako pierwsze pośród jego sióstr.

2. Możliwość rozumienia tego, co jest indywidualną religii oraz [rozumienia] różnic jakościowych, a wraz z nimi różnic wartości, a także konieczność rozróżniania pomiędzy religią mniej i bardziej doskonałą nie tylko ze względu na to, co w nich jasne albo niejasne, lecz również ze względu na swoistego ducha każdej z osobna – to wszystko jest, jak nam się zdaje, szczególnie dobrze przedstawione w podstawach Friesowskiej filozofii religii, chociaż sam Fries nie czyni z tego użytku. Mowa jest tutaj o jego nauce o etycznym i religijnym uczuciu oraz o wolnej władzy sądzenia w nich obu. Dana jest bowiem zarówno możliwość, jak i konieczność,

aby indywidualnie i jakościowo przeżyć, pojąć i odnieść [do siebie] to, co wieczne. *Jak?* – pokazują to doświadczenie i historia. A *gdzie* w sposób najczystszy i najprawdziwszy? – rozpoznaje to znowu władza oceny uczucia. Jedno i drugie natomiast [następuje] po tym, jak filozofia religii nada całej sprawie podstawę i wątek przewodni.

SŁOWNIK POJĘĆ

alles Seiende – wszystkie byty w ogóle
die Affektion – pobudzenie
der Allgeist – totalny duch
die Allheit – totalność
die Andacht – skupienie
das Ansich – to, co samo w sobie
ahnen – przeczuwać
die Ahndung / die Ahnung – przecucie
die Ausdehnung – rozciągnięcie
die Begeisterung – zachwyt
das Dasein – jestestwo, byt
das Dasein Gottes – bycie Boga
die Divination – dar widzenia
die divisive Urteilsformen – podzielone formy sądów
die Ergebung – oddanie
die Erlebbarkeit – to, co możliwe do doświadczenia
freiwillender Mensch – człowiek posiadający wolną wolę
die Gemütsstimmung – stan ducha
das Gemüt – dusza, duch, umysł
der Geist – umysł, duch
die Größenlehre – matematyka
der Grund – racja
der Grundsatz – zasada, prawidło
die Grundurteile – sądy podstawowe

das Kausalitätsgesetz – kategoria przyczynowości
der Kunsttrieb – skłonność do sztuki
die Lust – upodobanie
die persönliche Würde – godność osobowa
râsonabel – rozumowy
das Râsonnement – to, co rozsądkowe
restringieren – ograniczać
das Seiende – to, co bytujące
das Sein – byt
das Substanzgesetz – kategoria substancji
der Trieb - instynkt (lub pragnienie):
der animalische Trieb - instynkt zwierzęcy (= der erste Trieb - instynkt pierwszy)
der menschliche Trieb - pragnienie człowieka (= der zweite Trieb - instynkt drugi)
der reine Trieb - instynkt czysty (= der dritte Trieb - instynkt trzeci)
die Unlust – brak upodobania
die Ursächlichkeit – praurzeczowanie
das Verdammungsurteil – potępiający sąd
das Wahrheitsgefühl – uczucie prawdy
werdende Vernunft – rozwijający się rozum
wirklich Wirkliches – to, co faktycznie rzeczywiste
das Weltdasein – istnienie świata
die Würde – status lub godność

BIBLIOGRAFIA

Almond, Philip C.: *Rudolf Otto and the Kantian Tradition*, [w:] „Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie”, vol. 25 (1–3), 1983, s. 52–67.

Apelt, Ernst Friedrich: *Religionsphilosophie*, Leipzig 1860.

Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1999.

Delekat, Friedrich: *Rudolf Otto und das Methodenproblem in der heutigen systematischen Theologie*, w: „Die Christliche Welt”, vol. 44, 1930, s 4–11 oraz 113–119.

Ferdek, Bogdan: *Poznanie Boga w mistyce serca biskupa Nikolausa von Zinzendorfa*, [w:] *Między transcendencją a immanencją – mistyka śląska*, red. B. Ferdek, L. Miodoński, Diafora, t. 2, Wrocław 2015, s. 61–82.

Fries, Jakob Friedrich: *Sämtliche Schriften*, hrsg. von Gert König, Lutz Geldsetzer, u. a. Aalen–Amsterdam 1967–2019, Bd. 1–31.

Fries, Jakob Friedrich: *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*, Heidelberg 1828–1831 (wyd. 2).

Fries, Jakob Friedrich: *Wissen, Glaube und Ahnung*, Jena 1805.

Fries, Jakob Friedrich: *Handbuch der Religionsphilosophie und philosophischen Aesthetik*, Heidelberg 1832.

Fries, Jakob Friedrich: *Fichte's und Schelling's neueste Lehren von Gott und der Welt*, Heidelberg 1807.

Fries, Jakob Friedrich: *Die Geschichte der Philosophie dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwicklung*, Halle 1840.

Fries, Jakob Friedrich: *Ueber den Glauben und die Ideen vom Guten und Bösen in Beziehung auf die Lehren des Apostels Paulus*, [w:] „Zeitschrift für Theologie und Philosophie. Eine Oppositionsschrift”, hg. von Fries, Schröter, Schmid, Bd. 3 (Jena 1830).

Fries, Jakob Friedrich: *Handbuch der praktischen Philosophie oder der philosophischen Zwecklehre*. Teil 1: *Ethik oder die Lehren der Lebensweisheit*, Bd.1: *Die allgemeinen Lehren der Lebensweisheit und die Tugendlehre*, Heidelberg 1818.

Goethe, Johann Wolfgang: *Dzieła wybrane*. Wybór, wstęp i opracowanie Stefan H. Kaszyński, tom 1: *Poezje, pisma estetyczne i autobiograficzne*, Poznań 2002.

Hobbes, Thomas: *Lewiatan*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954.

Jacobi, Friedrich Heinrich: *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, Leipzig 1811.

James, Wiliam: *Doświadczenia religijne*, tłum. J. Hempel, Kraków 2001.

Kant, Immanuel: *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden Warszawa 1986.

Kant, Immanuel: *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1984.

Kant, Immanuel: *Religia w obrębie czystego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993.

Kant, Immanuel: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bornstein, Warszawa 1993.

Leary, David E.: *The Psychology of Jakob Friedrich Fries (1773–1843): Its Context, Nature, and Historical Significan-*

ce, [w:] „Storia e critica della Psicologia”, vol. III, no. 2, 1982, s. 217–248.

Leibniz, Gottfried Wilhelm: *O ostatecznym źródle rzeczy*, tłum. J. Domański, Toruń 1995.

Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, [w:] Tenże, *Główne pisma metafizyczne*, tłum. St. Cichowicz, J. Domański, Toruń 1995, s. 99–111.

Locke, John: *The Reasonableness of Christianity*, www.thefederalistpapers.org – dostęp 10.11.2021.

Machoń, Henryk: *Doświadczenie religijne. Elementy analizy interdyscyplinarnej*, Warszawa 2021.

Noras, Andrzej J.: *Historia neokantyzmu*, Katowice 2012.

Otto, Rudolf: *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. Zur Einleitung in die Glaubenslehre für Studenten der Theologie*, Tübingen 1909.

Otto, Rudolf: *Philosophy of Religion based on Kant and Fries*, translated by E. B. Dicker, Londyn 1931.

Otto, Rudolf: *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1999.

Otto, Rudolf: *Naturalistische und religiöse Weltansicht*, Tübingen 1904.

Otto, Rudolf: *Parallelen und Wertunterschiede im Christentum und Buddatum*, Rudolf Otto Archiv, Religionskundliche Sammlung, Marburg, 351.

Otto, Rudolf: *Mythus und Religion in Wundt's Völkerpsychologie*, [w:] „Theologische Rundschau”, vol. 13, 1910, s. 251–275 oraz s. 293–305.

Otto, Rudolf: *Parallelism in the Development of Religion East and West*, [w:] „Transactions of the Asiatic Society of Japan”, vol. 40, 1912, s. 153–158.

Otto, Rudolf: *Parallelen der Religionsentwicklung*, [w:] „Frankfurter Zeitung”, 31.03 i 1.04.1913.

Otto, Rudolf: *Rückwort*, to F.D.E. Schleiermacher, *Über Religion*, Göttingen 1899.

Otto, Rudolf: *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, tłum. T. Duliński, Warszawa 2000.

Otto, Rudolf: *Ein Vorspiel zu Schleiermachers Reden über die Religion*, [w:] „Theologische Studien und Kritiken”, Leipzig 1903.

Otto, Rudolf: *Darvinismus und Religion*, [w:] „Abhandlungen der Fries'schen Schule”, neue Folge 1912, H. 3, s 5-31.

Otto, Rudolf: *Die Anschauung vom heiligen Geiste bei Luther*, Göttingen 1898.

Pachciarek, Paweł: *Świętość jako przedmiot świadomości religijnej. Kontekst metafizyczny*, Piastów 2014.

Platon, *Timajos*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986.

Poincaré, Henri: *Nauka i hipoteza*, tłum. M. H. Horwitz, Warszawa 1908.

Reinhold, Karl Leonard: *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, Jena 1791.

Schleiermacher, Friedrich: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Zum Hundertjahr-Gedächtnis ihres ersten Erscheinens in ihren ursprünglichen Gestalt neu herausgegeben und mit Übersichten und Vor- und Nachwort versehen von Rudolf Otto*, Göttingen 1899. (F.D.E. Schleiermacher, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, przeł. J. Prokopiuk, Kraków 1995).

Schleiermacher, Friedrich: *Entwürfe zu einem System der Sittenlehre*, [w:] *Schleiermachers Werke, Auswahl in vier Bänden*, red. O. Braun, J. Bauer, t. 2, Leipzig 1927, Aalen 1967.

Schmid, Heinrich: *Der Mystizismus des Mittelalters in seiner Entstehungsperiode*, Jena 1824.

Schneider, Joerg: *Rudolf Otto: religia jako spotkanie ze Świętością*, [w:] *Filozofia religii. Od Schleiermachera do Eco*, opr. V. Drehsen, W. Gräb, B. Weyel, tłum. L. Łysień, Kraków 2008, s. 75–82.

Schütte, Hans-Walter: *Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos*, Berlin 1969.

Spinoza, Baruch: *Traktat teologiczno-polityczny*, [w:] tegoż, *Traktaty*, tłum. I. Halpern-Myślicki, Kęty 2000, s. 73–330.

Tillich, Paul: *Die Kategorie des „Heiligen“ bei Rudolf Otto*, [w:] „Theologische Blätter”, vol. 2, 1923, s. 11.