

W drodze do Kanta

Salomon Majmon, *Autobiografia*, t. 1 i 2; przekład Leo Belmonta z oryginału niemieckiego z 1792 roku uwspółcześniła i poprawiła Bella Szwarzman-Czarnota.

Tekst przejrzał i przypisami opatrzył Piotr Paziński. Wstępem poprzedził Jan Woleński, Warszawa 2007, Biblioteka *Midrasza*.

Na obrzeżach filozofii transcendentalnej wielkiego Kanta powstawały komentarze, polemiki oraz – niekiedy – osobliwe interpretacje jego filozofii, które często ginęły w oceanie piśmiennictwa wokółkantowskiego. Jednego z badaczy filozofii Królewieckiego Myśliciela – urodzonego na Litwie polskiego Żyda Salomona Majmona (1754–1800) – od strony jego losów osobistych czytelnikowi polskiemu przybliżył przekład jego dwutomowej *Autobiografii* autorstwa Leo Belmonta unowocześniony i poprawiony przez Bellę Szwarzman-Czarnotę, przejrzany i opatrzony obszernymi przypisami przez Piotra Pazińskiego oraz poprzedzony syntetyzującym wstępem Jana Woleńskiego. Czytelnik dowiaduje się rzeczy ciekawych dotyczących przede wszystkim biografii i – fragmentarycznie – filozofii tego pisarza-amatora, opisującego barwnie tragiczne i zarazem komiczne przygody swego życia, a także wielokulturowy świat Korony i Litwy oraz wielkich miast zachodniej Europy drugiej połowy XVIII wieku oglądany oczami tego nieortodoksyjnego polskiego Żyda, który w gruncie rzeczy był interesującym się różnymi dziedzinami samoukiem. Jego opisy społeczności polskiej, niemieckiej i żydowskiej oraz wzajemnych między nimi stosunków w tamtych czasach cechuje daleko posunięty – często niesprawiedliwy – krytycyzm będący wynikiem osobistego rozgoryczenia. Nie można się np. zgodzić – co podkreśla też Jan Woleński (s. 23) – z jego wyrażoną we *Wstępie* do omawianej tu *Autobiografii* opinią, że „...Żydzi, pomimo wszystkich swoich wad, są niemal jedynymi w tym kraju dającymi się zużytkować ludźmi...”¹.

Część pierwsza (tom 1) *Autobiografii* Majmona jest przede wszystkim autorską (niezwykle barwną, często humorystyczną) rekonstrukcją jego pełnej awantur drogi życiowej. Zawiera też opis kolejnych etapów jego rozwoju intelektualnego. W tomie drugim szczerze przyznaje, że 1) nie pomyślał o żadnym planie życia, 2) starał się rozpowszechniać szkodliwe – z punktu widzenia talmudystów – poglądy i systemy oraz 3) prowadził nader swobodne życie i oddawał się zmysłowemu przyjemnostkom, gdyż „wszyscy jesteśmy epikurejczykami” (por. t. 2, s. 127, 131).

¹ Salomon Majmon, *Autobiografia*, Warszawa 2007, s. 51.

Przyznawał także, iż nie nauczył się żadnego określonego fachu, nie opanował żadnej specjalnej nauki, nie znał nawet żadnego języka w tej mierze, aby mógł być dokładnie rozumiany (t. 2, s. 136). *Autobiografia* jest poniekąd przeznaczoną na użytek popularny rekonstrukcją jego życia, myśli i dążeń. Zwieńczeniem jego poszukiwań jest *Versuch über die Transzendentalphilosophie mit einem Anhang über symbolische Erkenntnis und Anmerkungen* oraz *Philosophisches Wörterbuch oder Beleuchtung der wichtigsten Gegenstände der Philosophie i alphabetischen Ordnung*. W *Autobiografii* czytelnik znajduje odniesienia do Arystotelesa, myślicieli żydowskich: Majmonidesa, Mendelssohna, Spinozy, a także do Wolffa, Leibniza i Kanta. Na marginesie *Autobiografii* Majmona znajdujemy informacje o jego próbach analizy podstawowych kategorii i problemów metafizyki przedkantowskiej (zasada racji dostatecznej, zasada przyczynowości, problem poznania *a priori*, status sądów analitycznych i syntetycznych, problemy dowodów na istnienie Boga, kompetencje 'rozumu' i 'intelektu', rola wyobraźni itp. Studiował intensywnie Talmud i kabałę (którą kabaliści uważają za „wiedzę boską”, a on nazywał „systemem rozszerzonego spinozizmu”, s. 120). Polemizował z talmudyczną interpretacją Biblii, co naraziło go na konflikt z rabinami i określenie mianem heretyka². Majmon odrzucał (za Majmonidesem) dosłowne rozumienie kwestii biblijnych. Za wielce problematyczną uznał kabalistyczną interpretację Boga i stworzenia świata, która twierdzi np., że

...zanim świat został stworzony, Istota Boska wypełniała sobą całą nieskończoną przestrzeń. Ale oto Bóg zapragnął stworzyć świat, aby te swoje własności, które rozciągnąć się dają na inne istoty prócz Niego – mógł w nich objawić; w tym celu skupił się i ograniczył siebie samego w pewnym środkowym punkcie swej doskonałości – i jał następnie w powstałą tym sposobem dookoła Niego próżnię odrzucać z Siebie koncentryczne koła świetlne aż do dziesięciu, z których powstawały w dalszym ciągu różnorodne konfiguracje... i gradacje, aż do obecnego świata zmysłowego (s. 118).

Owe „dziesięć kręgów” traktował raczej jako dziesięć kategorii Arystotelesa, które uważał za „formy logiczne, które odnoszą się nie tylko do obiektu logicznego, ale w ogóle do wszelkiego realnego obiektu” (s. 120). Te same zastrzeżenia podnosił wobec kabalistycznej interpretacji czasu, który – według niego – „... jest modyfikacją (zmiennością) świata, a zatem bez niego pomyślany być nie może” (s. 119). Bóg, jako warunek istnienia świata, jest od świata wcześniejszy. Ale kwestionował *creatio ex nihilo*³. Religię uważał za „... wyraz uczuć wdzięczności, szacunku itp., które wynikają ze stosunku jednej lub wielu nieznanym nam mocy do naszego szczęścia i niedoli”

² „Ostatni stopień przy studiach talmudycznych stanowi wreszcie dysputa. Polega ona na wiecznym dyputowaniu o tej książce bez celu i bez rezultatu. Dowcip, wymowność i zuchwalstwo składają się na ten wrzód” (tamże, s. 81).

³ „Stworzenie świata nie może być tedy pojęte jako wydobycie z nicości, ani też jako kształtowanie z jakiegoś materiału niezależnego od twórcy – może być pojęte tylko jako wyłonienie z siebie samego”; tamże, s. 119.

(s. 124). Niekiedy też uważał ją za „...umowę (*pactum*) zawartą między człowiekiem i pewną Istotą moralną wyższego rodzaju. Ustala ona związek naturalny pomiędzy człowiekiem i ową wyższą Istotą moralną w tym sensie, iż na skutek wzajemnego wypełniania umowy zabezpieczone są wzajemne interesy” (s. 173). Pogaństwo tym różni się od religii właściwej, że opiera się na hipotetycznym prawie samej natury, podczas gdy religia właściwie rozumiana opiera się na konieczności rozumu (s. 175). Podobnie jak Majmonides starał się eliminować naturalistyczne interpretacje *Biblii* będące dziełem „zwykłego rozumu” niewykształconego.

*

Część druga (tom 2) *Autobiografii* Majmona zawiera opis dalszych jego perypetii i sporów teoretycznych z myślicielami żydowskimi w czasie jego tułaczki w Polsce, Niemczech i Holandii. Zasadniczą jej część stanowi swoisty komentarz do *Nauczyciela i przewodnika dla błędzących* Majmonidesa, który wywarł na Majmona znaczący wpływ. Wiele uwagi poświęca dialektyce jego wywodów i wieloznaczności pojęć teologii i metafizyki.

Majmon podkreśla, że nie będąc „...wielkim człowiekiem ani filozofem dla świata..., porzucił swój naród i ojczyznę, i rodzinę, aby iść na poszukiwanie prawdy...”⁴. Kieruje się więc maksymą Arystotelesa: obowiązek nakazuje wyżej cenić prawdę aniżeli przyjaciół (*Socrates, amicus Plato, sed magis amica Veritas*). Ukazuje też doniosłość pism swego poprzednika, talmudysty Mojżesza ben Majmona (1135–1204), w kształtowaniu własnych poglądów filozoficznych, przeciwstawiając – w upraszczający sposób – rzekomą ciemnotę Europy chrześcijańskiej XII w. „oświeconej” kulturze Maurów oraz podkreślając liczne swobody, jakimi w ówczesnej Hiszpanii cieszyła się społeczność żydowska. Szczególną jego uwagę zwraca interpretacja stosunku (harmonii, niesprzeczności) między wiarą (religią) i rozumem u Majmonidesa (którego był „wiernym wyznawcą”; s. 114). Będąc samoukiem i w dodatku biednym doszedł do wniosku, że „Brak rozumnych nauczycieli i celowej lektury musi być zastąpiony przez własne myślenie”⁵. Opowiada się za postulatem Arystotelesa – a można powiedzieć, że także i Kanta – by człowiek w badaniach swoich podążał „...tak daleko, jak na to pozwalają granice poznania ludzkiego”⁶. W badaniach teoretycznych programowo nie dopuszczał „żadnych przesądów wynikających ze skłonności lub namiętności”⁷, aczkolwiek był świadom, że „zdolności duchowe znajdują się w mocnej zależności od temperamentu”⁸. Wiele uwagi poświęca też pojęciu Boga i wiążącymi się z tym pojęciem takim kategoriom,

⁴ S. Majmon, *Autobiografia*, wyd. cyt., t. 2, s. 12.

⁵ Tamże, s. 16.

⁶ Tamże, s. 34.

⁷ Tamże, s. 35.

⁸ Tamże, s. 39.

jak: 'jedność', 'wielość', 'substancja', 'atrybut', 'nieśmiertelność', 'istota', 'pierwsza przyczyna' itp. Podkreśla też, że „Majmonides [...] pokazuje, że w odniesieniu do Boga można używać tylko zaprzeczenia zaprzeczeń w charakterze atrybutów”⁹, czyli w terminologii współczesnej – uprawia teologię negatywną (Bóg jest negacją wszelkich ograniczeń; s. 45). I konkluduje: „Bóg jest istotą konieczną, nie może tedy posiadać żadnych atrybutów”¹⁰. Kwestionuje *creatio ex nihilo*; „materia jest zatem konieczna”¹¹. Po poznaniu rzeczy najprostszych i „zdobyciu prawidłowego poznania [człowiek musi] zwrócić swoje myśli jedynie na Boga (s. 95 n.). Przy czym „jasnowidzenie Boże proporcjonalne jest do stopnia wykształcenia umysłu. Doskonali zatem człowiek, który nigdy myśli swoich od Boga nie odwraca, zawsze wiedziony jest przez Opatrzność Boską”¹². Zło jest wynikiem zapomnienia o tym; jest proporcjonalne do tego zapomnienia i odwrócenia wzroku od Boga. Do starogreckiego postulat *gnose se auton* (wpierw poznaj samego siebie) powtórnego przez św. Augustyna, a potem przez Kartezjusza oraz twórców filozofii transcendentalnej (zwłaszcza Fichtego) nawiązuje podtrzymywana przez Majmona teza Majmonidesa, że „ten, kto ku doskonałości dąży, winien wiedzieć, że największy ze wszystkich wielkich królów żyje w nim samym – jest to rozum, darowany mu przez Boga”¹³. A doskonałości są cztery rodzaje: doskonałości posiadania, ciała, moralności i poznania. Najwyższym natomiast powołaniem człowieka jest poznanie prawdy i dążenie do niej powinno dominować nad wszystkimi innymi jego dążeniami. Jej osiągnięcie możliwe jest tylko w doskonałej współpracy z Bogiem.

W etyce, co może w tym kontekście dziwić, pojawia się jego obrona materialistycznego „Helwecjańskiego systemu egoizmu”¹⁴, chociaż wcześniej opowiadał się – co też musi dziwić – za „prawdziwym stoicyzmem”, by pod koniec optować za „pojęciem doskonałości leżącym w podstawie moralności, które posiada zakres daleko szerszy niż samo poznanie prawdy” (s. 115). Podyktowane jest to m.in. tym, że „...udział w nieśmiertelności mają tylko ci, którzy zajmowali się poznaniem wiecznych prawd i w tym stopniu, w jakim oddawali się temu zajęciu”¹⁵. Jednakże wraz z osiągnięciem najwyższej nieśmiertelności – dusza zatracą swoją indywidualność, co ewokuje np. problem odpowiedzialności za czyny spełniane przez konkretnego człowieka za życia. Ten moment zbliża Majmonidesa, a za nim Majmona, do niektórych wersji buddyzmu, w których podmiot odpowiedzialności zostaje jakby „roztopiony” i trudno mówić o osobistych, jednostkowych pośmiertnych nagrodach i karach.

⁹ Tamże, s. 44.

¹⁰ Tamże, s. 46.

¹¹ Tamże, s. 64.

¹² Tamże, s. 97.

¹³ Tamże, s. 98.

¹⁴ Tamże, s. 106.

¹⁵ Tamże, s. 115.

Niekiedy Majmon podaje groteskowe przykłady tez talmudystów. Odnosi się to np. do tezy Mendelssohna, w myśl której „Żydzi w naszych stronach” nie powinni podczas modlitwy zwracać się ku Wschodowi, lecz ku Jerozolimie (czyli ku południowemu wschodowi)¹⁶, a w innych krajach globu winni swe położenie określić „za pomocą trygonometrii przestrzennej”. Skądinąd Majmon dystansował się wobec żydowskiego teokratyzmu, raził go bowiem „despotyzm rabinów” (por. t. 2, s. 146), aczkolwiek z drugiej strony uważał, że jest on warunkiem *sine qua non* przetrwania państwa żydowskiego (por. s. 117).

Z najwybitniejszym filozoficznym dziełem nie tylko tamtego okresu – *Krytyką czystego rozumu* wielkiego Kanta – zetknął się Majmon w Berlinie (autor przypisów do *Autobiografii* Majmona filozofię transcendentálną Kanta określa problematycznym mianem „kompromisu, trzeciej drogi pomiędzy racjonalizmem Spinozy i Leibniza a empiryzmem Hume’a”; sam Majmon nazywa ją „systemem koalicyjnym”; por. s. 157). Rozmyślanie nad *Krytyką*... Kanta doprowadziły Majmona do jego własnego, ale różnego od Kantowskiego systemu filozofii transcendentálnej, i tym samym włączył się on w nurt wokółkantowskich dyskusji filozoficznych (krytykował zwłaszcza Kantowską dedukcję transcendentálną). Majmon docenił fundamentalne znaczenie Kantowskich pytań, a zwłaszcza rangę pytania *quid iuris?* Sześćdziesięciosześcioletni wówczas Kant – w liście do swego byłego słuchacza, lekarza Markusa Herza – pisał, iż Majmon należy do tych, którzy pojęli podstawy jego filozofii¹⁷.

W końcowych fragmentach *Autobiografii* Majmon informuje o swoich dalszych badaniach m.in. na temat ‘prawdy’ oraz znaczenia ‘zasady tożsamości’ i ‘zasady sprzeczności’ i próbach ich upublicznienia. Polemizując z Wolffem, dowodził, że „logika może nam dać tylko formalne, nigdy zaś realne poznanie”¹⁸, m.in. dlatego uznał indukcyjną metodę Bacona za płodniejszą w poznaniu (mimo jej większej problematyczności i niepewności) od metody Kanta. W tym okresie opublikował m.in. *Über Täuschungen*; *Über Vorhersehen*; *Über Erdichtung* oraz *Über Theodicee*. Prowadził też dalsze rozważania na temat teologii (*Über die Weltseele*) i Talmudu, którym pozostał wierny do końca. Swoją „filozofię transcendentálną” rozwijał w duchu metafizyki sceptycznej; cenił bowiem rozległość horyzontu danych faktograficznych oferowanych przez systemy Bacona i Hume’a, ale nie rezygnował też z epistemologicznej pewności zapewnianej przez filozofię wielkiego Kanta.

Zbigniew J. Zwoliński

¹⁶ Por. s. 111.

¹⁷ Por. t. 2, s. 158 n. W sprawie wcześniejszych i współczesnych analiz filozofii transcendentálnej Kanta por. np. *Dwieście lat z filozofią Kanta*, red. Maciej Potępa i Zbigniew Zwoliński, Wydawnictwo Genesis, Warszawa 2006, oraz *Rozum i świat. Herder i filozofia XVIII, XIX i XX wieku*, red. Maciej Potępa i Zbigniew Zwoliński, Wydawnictwo Genesis, Warszawa 2004, a także „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, red. Zbigniew Zwoliński, nr 4, 2004.

¹⁸ T. 2, s. 162.