

PIOTR ŁACIAK

UNIwersytet Śląski w Katowicach

E-MAIL: PIOTR.LACIAK@US.EDU.PL

ORCID: 0000-0002-3010-3743

Formalne warunki możliwości doświadczenia a możliwość chaosu w filozofii krytycznej Kanta

Artykuł prezentuje filozofię krytyczną Immanuela Kanta w odniesieniu do rozważanej przezeń hipotezy chaosu¹. Celem tekstu jest wykazanie, że

¹ Problem chaosu Kant postawił już w swej przedkrytycznej rozprawie pt. *Powszechna historia naturalna i teoria nieba*, w aspekcie możliwości i granic zastosowania opartego na Newtonowskiej fizyce mechanistycznego modelu wyjaśniania zjawisk. W dziele tym chaos jest rozumiany w kontekście pochodzenia świata, tak że przedkrytyczne pojęcie chaosu ma konotacje naturalne i genealogiczne, podczas gdy w filozofii krytycznej nabiera ono znaczenia mentalistycznego, oznaczając stan umysłu, który można określić mianem natłoku zjawisk. Jeżeli chodzi o przedkrytyczne pojęcie chaosu, to jest rozumiane w znaczeniu bezforemności materii jako prątworkiwa świata. Zob. Immanuel Kant, „Powszechna historia naturalna i teoria nieba”, przeł. Translatorium Filozofii Niemieckiej Instytutu Filozofii UMK pod kierunkiem Mirosława Żelaznego w składzie: Tomasz Kupś, Rafał Michalski, Mirosław Żelazny, w: Immanuel Kant, *Dzieła Zebrane*, red. Marek Jankowski, Tomasz Kupś, t. 1: *Pisma przedkrytyczne* (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2010), 239. „Bezpośrednio po stworzeniu świata – pisze Kant – przyroda znajdowała się w stanie surowym i na tyle nieukształtowana, jak tylko jest to możliwe” (tamże). Tak więc przyroda początkowo znajdowała się w stanie chaosu, a dalszy jej rozwój polegał na przejściu od tego, co bezforemne, do formy, przy czym materia „w samym swym najprostszych stanie zawiera już w sobie dążenie, by

formalne warunki doświadczenia są warunkami częściowymi i nie określają zjawisk w ich całkowitości, pozostawiając otwartą możliwość chaotycznego przebiegu zjawisk, to znaczy takiego, który nie doprowadziłby do wyłonienia się doświadczenia jako jedności poznania empirycznego. Rozpatrywana przez Kanta w tekstach krytycznych hipoteza chaosu jest rozważana w dwóch aspektach: formalnej i materialnej jedności doświadczenia. W filozofii krytycznej Kanta pojęcie chaosu oznacza bowiem kontrfaktyczną sytuację, w której dochodzi do rozproszenia zjawisk polegającego na tym, że nie wiążą się one w jedność doświadczenia w znaczeniu systemu możliwego poznania empirycznego według ogólnych praw intelektu (chaos empiryczny w znaczeniu braku formalnej jedności doświadczenia) lub szczegółowych praw empirycznych (chaos empiryczny w znaczeniu braku materialnej jedności doświadczenia).

W „Analityce transcendentальной” *Krytyki czystego rozumu* chaos jest rozumiany w znaczeniu całkowitej niezgodności między zjawiskami a formalnymi warunkami myślenia (intelektem i jego ogólnymi prawami), niezgodności wykluczającej formalną jedność doświadczenia, przy czym niezgodność ta jest możliwa dlatego, że zjawiska mogą przejawiać się również bez funkcji intelektu. Innymi słowy, zjawiska pomimo zgodności z formalnymi warunkami zmysłowości, jakimi są czas i przestrzeń, mogłyby być tak ukształtowane, że całkowicie nie zgadzałyby się z formalnymi warunkami myślenia. Ta niezgodność skutkowałaby rozplynięciem się doświadczenia w natłoku zjawisk, a tak rozumiany chaos empiryczny przekładałby się zarazem na chaos transcendentálny (na poziomie intelektu i jego pojęć). Rozważana w „Analityce transcendentальной” *Krytyki czystego rozumu* kontrfaktyczna hipoteza chaosu empirycznego jest rozpatrywana w związku z pytaniem o warunki możliwości doświadczenia (i poznania w ogóle) w ramach argumentacji *a contrario* za przedmiotową ważnością formalnych warunków myślenia, a ściślej – za koniecznością obowiązywania prawodawstwa intelektu dla przyrody².

przez naturalny rozwój formować się w coraz doskonalsze układy” (tamże). Stąd wniosek, że „różnorodność rodzajów elementów przyczynia się do uporządkowania przyrody, ukształtowania chaosu, kiedy zostaje usunięty przez spokój, który z powszechną równością zapanowałby pośród wyrzuconych elementów” (tamże).

² Zob. Michela Summa, „Ein sinnloses Gewühl? Die Hypothese des Chaos und ihre Implikationen bei Kant und Husserl”, w: *Ästhetisches Wissen*, hrsg. Christoph Asmuth, Peter

Trzonem argumentacji Kanta jest teza, że możliwość chaosu empirycznego w znaczeniu całkowitej niezgodności zjawisk z formalnymi warunkami myślenia nie jest możliwością realną, jako że jest wykluczona przez zasady możliwego doświadczenia, a wykluczenie realnej możliwości takiego chaosu zostaje wykazane w transcendentalnej dedukcji czystych pojęć intelektu, demonstrującej konieczną zgodność zjawisk co do formy z intelektem i jego prawami, zgodność na podstawie ich formalnej jednorodności, zgodność, bez której nie byłoby możliwe doświadczenie w ogóle.

Intelekt za pośrednictwem swych ogólnych praw określa (syntetyzuje) zjawiska co do formy, konstytuując przyrodę w ogóle, ale różnorodność praw szczegółowych odpowiadających materii zjawisk nie zostaje określona przez prawodawczą władzę intelektu. Zasady intelektu gwarantują jedynie formalną jedność doświadczenia w ogóle, nie zapewniając materialnej jedności doświadczenia co do praw szczegółowych i tym samym dopuszczając możliwość braku takiej jedności. W ten sposób możliwość chaosu w odniesieniu do formalnej jedności doświadczenia zostaje wykluczona na podstawie zasad możliwego doświadczenia, ale zasady możliwego doświadczenia nie wykluczają możliwości chaosu empirycznego, jaki implikuje zasadnicza przypadkowość materialnej jedności doświadczenia. Możliwość takiego chaosu, rozpatrywana w „Dodatku do dialektyki transcendentalnej” *Krytyki czystego rozumu* oraz w *Krytyce władzy sądenia*, nie jest już czysto logiczną możliwością, lecz realną możliwością nieistnienia naszego doświadczenia jako jedności opartej na prawach empirycznych; realną, bo dopuszczaną przez zasady możliwego doświadczenia. Chodzi o realną możliwość takiej różnorodności tego, co szczegółowe w przyrodzie, która nie byłaby dostosowana do naszych władz poznawczych i uniemożliwiłaby systematyczne powiązanie wielości zjawisk na podstawie szczegółowych praw przyrody w jedność możliwego doświadczenia. Możliwość chaosu empirycznego w znaczeniu braku materialnej jedności doświadczenia oznacza w istocie możliwość nieistnienia doświadczenia, jako że „jest tylko jedno doświadczenie”³ i obejmuje

Remmers (Berlin/Boston: De Gruyter, 2015), 189–200.

³ Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. Roman Ingarden (Kęty: Wydawnictwo ANTYK, 2001), A 110. W odniesieniu do *Krytyki czystego rozumu* podajemy numery stron według numeracji wydań oryginalnych (A i B), zaznaczonej na marginesach polskiego przekładu.

z konieczności zarówno formalną, jak i materialną jedność zjawisk, wymagając ich wzajemnego dopasowania. Samo pojęcie takiego chaosu okazuje się pojęciem granicznym, za którego pomocą można wyznaczyć granice prawodawstwa intelektu w odniesieniu do zjawisk, zarówno w sensie pozytywnym, określającym wewnątrznie to prawodawstwo, jak i negatywnym, ograniczającym je zewnątrznie, a zarazem wskazującym warunki jego koniecznego obowiązywania dla przyrody⁴.

Możliwość chaosu a formalna jedność doświadczenia

Zgodnie z podstawową ideą Kantowskiego przewrotu kopernikańskiego „porządek [...] i prawidłowość w zjawiskach, które nazywamy przyrodą, wprowadzamy sami i nie moglibyśmy też ich w nich znaleźć, gdybyśmy ich my, a więc natura naszego umysłu, w nie pierwotnie nie włożyli”⁵, a ściślej, sens tego przewrotu polega na tym, „żeby przyrodę co do jej ogólnej prawidłowości wyprowadzić jedynie z warunków możliwości doświadczenia, znajdujących się w naszej zmysłowości i w intelekcie”⁶. Według Kanta warunkami możliwości doświadczenia są należące do konstytucji naszego umysłu, aprioryczne formy. Jedynie bowiem formy doświadczenia są dane *a priori* i pochodzą od podmiotu, który przypisuje je zjawiskom, podczas gdy materia doświadczenia, jaką są wrażenia, zostaje podmiotowi narzucona z zewnątrz i może być dana tylko *a posteriori*, bo same wrażenia są efektem pobudzenia naszego umysłu przez zewnętrzne przedmioty⁷. Stąd wniosek, że wszelką prawidłowość sami wprowadzamy w zjawiska, a warunkami możliwości doświadczenia są warunki formalne należące do zmysłowości (czyste

⁴ Granica (*Grenze*) bowiem, w odróżnieniu od ograniczenia (*Schranke*), nie ma jedynie charakteru negatywnego, lecz jest także „czymś pozytywnym, należącym zarówno do tego, co znajduje się wewnątrz niej, jak i do przestrzeni leżącej poza danym ogółem”. Immanuel Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. Benedykt Bornstein (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1993), 169.

⁵ Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 125.

⁶ Kant, *Prolegomena*, 105.

⁷ Zob. Kenneth R. Westphal, „Affinity, Idealism, and Naturalism: The Stability of Cinnabar and the Possibility of Experience”, *Kant-Studien* 88 (1997): 172, 179–180.

naoczności: czas i przestrzeń) oraz do intelektu (formy myślenia: kategorie), ale porządek w ścisłym tego słowa znaczeniu jest dziełem spontaniczności myślenia, która charakteryzuje intelekt, tak że to właśnie intelekt okazuje się najwyższym prawodawcą przyrody.

Materia doświadczenia, czyli wrażenia, to „materiał, przez który zostaje przedstawione coś istniejącego w przestrzeni lub w czasie”⁸, przy czym na poziomie zmysłowości wrażenia z konieczności wchodzą w czyste formy naszej naoczności (czas i przestrzeń), a rezultatem tego związku jest zjawisko jako „nieokreślony przedmiot oglądania empirycznego”⁹. Zjawisko jest przedmiotem nieokreślonym, ponieważ formy naoczności należą do zmysłowości jako władzy receptywnej i z tej racji jest im obca wszelka syntetyzująca aktywność, toteż nie określają one zjawisk ani nie wiążą ich w jednym doświadczeniu. Za sprawą samych tylko czystych form zmysłowości nie uzyskamy nigdy doświadczenia w znaczeniu „empirycznego poznania zjawisk”¹⁰, w którym zjawiska pozostają w powszechnych i prawidłowych formach związków. Doświadczenie bowiem angażuje udział intelektu, który konstytuuje przyrodę w ogóle, to znaczy zapewnia formalną jedność doświadczenia, sprawiając – żeby odwołać się do Hansa Graubnera – że nieokreślony przedmiot naoczności staje się określonym przedmiotem w naoczności¹¹. Kant ustanawia zatem prymat intelektu (jako spontanicznej zdolności ustalania prawideł za pomocą kategorii i zasad) nad zmysłowością, formalnych warunków myślenia nad formalnymi warunkami zmysłowości, czyniąc zarazem transcendentálną jedność apercpcji „najwyższym punktem, do którego trzeba przytwierdzić wszelki użytek intelektu”¹². Transcendentálna jedność apercpcji jako świadomość wszechobjemująca, która wyraża się w przedstawieniu „Ja myślę”, zostaje uznana za „transcendentálną zasadę jedności wszystkiego tego, co różnorodne w naszych przedstawieniach (a więc także

⁸ Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 207.

⁹ Tamże, A 20/B 34.

¹⁰ W *Krytyce czystego rozumu* doświadczenie jest rozumiane jako „empiryczne poznanie” czy „empiryczne poznanie zjawisk”, zob. tamże, B 166, B 234.

¹¹ Zob. Hans Graubner, *Form und Wesen. Ein Beitrag zur Deutung des Formbegriffs in Kants „Kritik der reinen Vernunft”* (Kantstudien-Ergänzungshefte 104) (Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1972), 8.

¹² Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 134.

w naoczności)¹³, dodajmy: zasadę jedności, warunkującej wszelką syntezę, w tym również syntezę intelektualną. Sam intelekt jest „zdolnością wiązania *a priori* i doprowadzania tego, co różnorodne w danych przedstawieniach, do jedności apercpcji¹⁴, ale „przedstawienie tej jedności nie może [...] powstać z powiązania, raczej czyni ono pojęcie powiązania dopiero możliwym [...]”¹⁵, dlatego warunkiem wszelkiego powiązania jest apercpcja jako transkategorialna forma jedności myślenia, a w konsekwencji jedność apercpcji stanowi „podstawę możliwości intelektu”¹⁶.

W związku z kwestią formalnych warunków doświadczenia Kant w „Analityce transcendentальной” *Krytyki czystego rozumu* rozpatruje możliwość chaosu empirycznego (oraz jego implikacje transcendentalne), zastanawiając się, czy zjawiska pomimo swej zgodności z formalnymi warunkami zmysłowości mogłyby nie zgadzać się z formalnymi warunkami myślenia. Nie ulega wątpliwości, że zjawiska muszą się zgadzać z formalnymi warunkami zmysłowości, w przeciwnym razie nie mogłyby być dane i nie byłyby żadnymi przedmiotami¹⁷. Konieczność zgodności zjawisk z formalnymi warunkami zmysłowości jest zatem całkowicie jasna, bo wynika z samego pojęcia zjawiska jako przedmiotu oglądania empirycznego, dlatego konieczność tę można uznać, jak zaznacza Gerold Prauss¹⁸, za konieczność analityczną, a możliwości destrukcji samych zjawisk, to znaczy ich rozplynięcia się w chaosie wrażeń, Kant w ogóle nie rozważa¹⁹. Że jednak zjawiska „nadto muszą być zgodne

¹³ Tamże, A 116.

¹⁴ Tamże, B 135.

¹⁵ Tamże, B 131.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Zob. tamże, A 89–93/B 122–125.

¹⁸ Zob. Gerold Prauss, *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der „Kritik der reinen Vernunft”* (Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1971), 117.

¹⁹ Możliwość destrukcji samych zjawisk rozważa Michela Summa, rozumiejąc chaos w ścisłym związku z Kantowskim ujęciem syntezy: skoro warunkiem wszelkiej jedności i porządku jest synteza, chaos byłby konsekwencją braku syntezy. Zob. Summa, „Ein sinnloses Gewühl?“, 189–200. Wychodząc od zawartego w pierwszym wydaniu *Krytyki czystego rozumu* rozróżnienia trzech rodzajów syntezy: syntezy ujmowania, syntezy odtwarzania w wyobraźni i syntezy rozpoznawania w pojęciu (zob. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 97), Summa rozpatruje trzy różne możliwości chaosu korelatywne do braku stosownych syntez. Jeżeli chodzi o chaos w sensie destrukcji zjawisk, to odpowiadałby on brakowi syntezy ujmowania, przy czym hipoteza takiego chaosu, który przekreślałby możliwość istnienia zjawisk, jest dla Kanta – jak

z warunkami, których potrzeba intelektowi dla syntetycznej jedności myślenia, to nie tak łatwo zrozumieć, z czego to wynika²⁰. Z pewnością nie wynika to z pojęcia zjawiska i nie da się analitycznie wykazać, ponieważ „zjawiska mogą być niewątpliwie bez funkcji intelektu dane w naoczności” i można pomyśleć taką kontryfaktyczną sytuację, w której zjawiska nie podlegałyby w ogóle syntetycznej jedności zgodnej z kategoriami²¹. Innymi słowy, jest do pomyślenia taka sytuacja, w której zjawiska pomimo zgodności z formalnymi warunkami zmysłowości, dzięki którym są dane, byłyby tak ukształtowane, że całkowicie nie zgadzałyby się z formalnymi warunkami myślenia. Konsekwencją tej niezgodności od strony zjawisk byłby totalny chaos empiryczny – bez intelektu i jego prawideł doświadczenie rozplynęłoby się w natłoku zjawisk (*Gewühl von Erscheinungen*):

Jedność syntezy [przeprowadzanej] wedle pojęć empirycznych byłaby całkiem przypadkowa i (gdyby nie opierały się one na transcendentalnej podstawie jedności) byłoby możliwe, iżby duszę naszą wypełniał natłok zjawisk nie mogący nigdy doprowadzić do powstania doświadczenia. Lecz odpadłoby wówczas także wszelkie odnoszenie się poznania do przedmiotów, gdyż brak by mu było [wewnętrznego] powiązania wedle ogólnych i koniecznych praw. Byłoby ono wprawdzie wtedy pozbawionym wszelkiej myśli oglądaniem, ale nie byłoby nigdy poznaniem; znaczyłoby więc dla nas akurat tyle, co nic²².

przyznaje autorka artykułu – nie do pomyślenia. Sam Kant nie łączył *explicite* możliwości chaosu empirycznego z brakiem stosownych syntez, a Michela Summa rozważa różne poziomy chaosu w związku z Husserlowskim rozumieniem chaosu oraz z pytaniem, które w istocie stawiają fenomenolodzy: czy prawidłowości w obszarze zmysłowym są zależne od wyższych kognitywnych funkcji, czy od nich niezależne, a jeżeli są one immanentne danym zmysłowym, to czy da się je wykazać *a priori*, czy też tylko *a posteriori*? W niniejszym artykule hipotezę chaosu rozpatrujemy w zupełnie innej perspektywie, akcentując związek *Krytyki czystego rozumu* z *Krytyką władzy sądenia* w aspekcie wyznaczania granic prawodawstwa intelektu.

²⁰ Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 90/B 123.

²¹ Tamże, A 90/B 122. Zob. Prauss, *Erscheinung bei Kant*, 118–119.

²² Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 111. Na temat tak rozumianego chaosu zob. Włodzimir Heflik, *Problem formy w perspektywie transcendentalnej u Kanta i Wittgensteina. Analiza porównawcza na podstawie „Krytyki czystego rozumu” i „Traktatu logiczno-filozoficznego”* (Kraków: Wydawnictwo Antykwa, 2013), 114, 144–145, 218; Włodzimir Heflik, „Kants Theorie der Affinität und das Prinzip der prästabilierten Harmonie”, w: *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*, hrsg. Stefano Bacin i in. (Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2013), 355.

Niezgodność zjawisk z formalnymi warunkami myślenia Kant rozpatruje również od strony tych warunków, jako że niezgodność ta ma również konsekwencje transcendentálne:

Zjawiska bowiem mogłyby z pewnością zawsze mieć takie własności, że intelekt wcale nie odkrywałby, iż pozostają w zgodzie z warunkami jego jedności, i mogłyby wszystko dojść do takiego zamieszania, żeby np. w kolejności zjawisk nic nie było dane, co by nam dostarczyło jakiegoś prawidła syntezy i w ten sposób odpowiadało pojęciu przyczyny; tak iż to pojęcie byłoby całkiem puste, czcze i bez znaczenia. Mimo to zjawiska przedkładałyby naszej naoczności pewne przedmioty, albowiem oglądanie w żaden sposób nie wymaga funkcji myślenia²³.

Stąd wniosek, że całkowita niezgodność zjawisk z formalnymi warunkami myślenia miałyby konsekwencje także dla intelektu i jego prawideł, skutkując – żeby użyć określenia, którym posługuje się Henry E. Allison – chaosem transcendentálnym (na poziomie intelektu i jego form)²⁴. Przedmiotem intelektu jest zmysłowość, ponieważ intelekt za pośrednictwem kategorii doprowadza zjawiska do syntetycznej jedności, warunkując możliwość doświadczenia w ogóle, a w wypadku totalnego chaosu empirycznego kategorii zostałyby pozbawione swego znaczenia, gdyż nie pozostawałyby w relacji do zjawisk i nie miałyby przedmiotowej ważności, to znaczy nie byłyby warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia, toteż sam intelekt nie byłby intelektem w znaczeniu władzy ustalania prawideł za pośrednictwem pojęć.

Możliwość chaosu w znaczeniu całkowitej niezgodności zjawisk z intelektem i jego prawami jest wykluczona na mocy zasad możliwego doświadczenia, wyznaczonych przez formy naoczności i kategorie, i jako taka nie jest możliwością realną, lecz tylko możliwością logiczną, możliwością pustą, która nie może nigdy zostać zrealizowana w doświadczeniu. Według Kanta możliwość logiczna nie oznacza możliwości realnej, jako że to, co logicznie możliwe nie zawiera w sobie sprzeczności i zgadza się z warunkami myślenia w ogóle, natomiast to, co realnie możliwe, zgadza się z formalnymi warunkami doświadczenia co do naoczności i pojęć, przy czym to, co realnie możliwe jest

²³ Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 90–91/B 123.

²⁴ Zob. Henry E. Allison, *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 37–38.

zarazem logicznie możliwe, ale sama tylko logiczna możliwość pojęcia nigdy nie przesądza o możliwości realnej rzeczy²⁵. Jeżeli chodzi o możliwość chaosu empirycznego w znaczeniu całkowitej niezgodności zjawisk z formalnymi warunkami myślenia, to nie zawiera ona w sobie logicznej sprzeczności, bo zjawiska mogą być dane bez funkcji intelektu, ale nie stanowi możliwości realnej. Wyraża bowiem niekompatybilność między formalnymi warunkami zmysłowości a formalnymi warunkami myślenia, podczas gdy to, co realnie możliwe, musi zgadzać się z tymi obydwoma warunkami. W konsekwencji samo pojęcie takiego chaosu jest wprawdzie pojęciem logicznie możliwym, ale realnie niemożliwym, dodajmy, pojęciem pustym, pozbawionym naoczności.

Wykluczenie realnej możliwości totalnego chaosu empirycznego jest równoznaczne z wykazaniem, że zjawiska muszą podlegać formalnym warunkom myślenia. Jeżeli z pojęcia zjawiska nie wynika, że zgadza się koniecznie z intelektem i jego formami, to wykazanie takiej zgodności wymaga dowodu, który Kant przeprowadza w ramach transcendentalnej dedukcji czystych pojęć intelektu. W transcendentalnej dedukcji kategorii myśliciel z Królewca dowodzi, że formalne warunki myślenia mają ważność przedmiotową (są warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia w ogóle)²⁶. Warunkiem koniecznym, jaki muszą spełniać zjawiska, aby należeć do jednego doświadczenia, do przyrody w ogóle, jest ich zgodność z transcendentalną (transkategorialną) jednością apercepcji, bez której nie można pomyśleć żadnej jedności. Ponieważ apercepcja stanowi „podstawę możliwości intelektu”²⁷ jako zdolności myślenia według określonych prawideł, przeto zjawiska podlegają koniecznie kategoriom i zasadom tkwiącym *a priori* w intelekcie. Tę konieczność Kant objaśnia w świetle przewodniej idei *Krytyki czystego rozumu*, zgodnie z którą „tylko to z rzeczy poznajemy *a priori*, co sami w nie

²⁵ Na temat logicznej i realnej możliwości zob. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 219–226/B 266–274, A 240–246/B 300–303, A 596/B 624. Zob. Hermann Cohen, *Kantowska teoria doświadczenia*, przeł. Andrzej J. Noras (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2012), 437–438.

²⁶ Zob. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 89–95/B 122–128.

²⁷ Tamże, B 131.

wkładamy”²⁸, a „przyroda jest [...] jedynie ogółem zjawisk, [...] więc nie jest rzeczą samą w sobie, lecz tylko mnogością przedstawień umysłu”²⁹.

Zdaniem Kanta, gdyby przyroda była rzeczą samą w sobie, nieuwarunkowaną przez poznający ją podmiot, wtedy niedorzeczne byłoby stwierdzenie, że musi się ona zgadzać z intelektem oraz jego prawidłami. Jeżeli jednak przyroda jest ogółem zjawisk, a zjawiska istnieją względnie w odniesieniu do poznającego podmiotu, bo są rozumiane jako „przedstawienia rzeczy, które pozostają niepoznane w tym wszystkim, czym by mogły być same w sobie”³⁰, to można objaśnić, w jaki sposób przyroda musi podlegać prawom intelektu, przy czym objaśnienie to wykazuje analogię do wyjaśnienia koniecznego związku między zjawiskami i formalnymi warunkami zmysłowości:

To, w jaki sposób prawa zjawisk w przyrodzie muszą się zgadzać z intelektem i jego formą *a priori*, tzn. z jego zdolnością do wiązania z sobą tego, co różnorodne w ogóle, nie jest w niczym dziwniejsze od tego, w jaki sposób same zjawiska muszą się zgadzać z aprioryczną formą zmysłowej naoczności. Prawa bowiem tak samo nie istnieją [same dla siebie] w zjawiskach, lecz tylko [względnie] w odniesieniu do podmiotu, w którym tkwią zjawiska, o ile podmiot ten posiada intelekt, jak zjawiska nie istnieją same dla siebie, lecz tylko w stosunku do teje samej istoty rozumnej, o ile ona posiada zmysły³¹.

Tak więc warunkowane zjawiska muszą zgadzać się z formami *a priori* warunkującego je podmiotu, który posiada zarówno zmysłowość, jak i intelekt. O ile podmiot warunkujący zjawiska posiada zmysły, o tyle zjawiska muszą być zgodne z formalnymi warunkami zmysłowości, w tej zaś mierze, w jakiej podmiot ten jest obdarzony intelektem, muszą podlegać formalnym warunkom myślenia. Konieczność zgodności zjawisk z formalnymi warunkami myślenia – jak już zasygnalizowaliśmy – nie wynika wprawdzie z pojęcia samego zjawiska, gdyż zjawiska mogą być nam dane bez odniesienia do funkcji intelektu, i wymaga dowodu (dedukcja transcendentálna), który ma wykluczyć rozważaną w „Analityce transcendentálnej” możliwość totalnego chaosu empirycznego, ale konieczność ta – analogicznie do konieczności, na

²⁸ Tamże, B XVIII.

²⁹ Tamże, A 114.

³⁰ Tamże, B 164.

³¹ Tamże.

mocy której zjawiska podlegają formalnym warunkom zmysłowości – powinna być rozpatrywana na linii relacji zachodzącej między zjawiskami i warunkującym je podmiotem, „o ile podmiot ten posiada intelekt”³².

Bez intelektu jako „zdolności do ustalania [...] prawideł” „nie istniałaby wcale przyroda, tj. syntetyczna, zgodna z prawidłami jedność tego, co różnorodne w zjawiskach”³³, a doświadczenie „nie byłoby [...] nawet poznaniem, lecz tylko pewnego rodzaju rapsodią złożoną ze spostrzeżeń”³⁴. Rzecz jasna, wszelką syntezę warunkuje transcendentálna jedność apercpcji, jako wszechobejmująca, acz pusta forma jedności, dlatego do apercpcji musi stosować się przyroda jako ogół zjawisk i od niej zależy jej prawidłowość³⁵. Hermann Cohen, określając stosunek między intelektem i apercpcją, zaznacza, że chodzi o „stosunek gatunku do rodzaju”³⁶. Można powiedzieć, że intelekt jest specyfikacją transcendentálnej jedności apercpcji w tej mierze, w jakiej apercpcja odnosi się do syntezy wyobraźni. „Jedność apercpcji – pisze Kant – w stosunku do syntezy wyobraźni stanowi intelekt, a ta sama jedność w odniesieniu do transcendentálnej syntezy wyobraźni jest czystym intelektem”³⁷. Intelekt jest zatem jednością apercpcji, zastosowaną do syntezy wyobraźni, a synteza wyobraźni (*synthesis speciosa*) jest „syntezą tego, co różnorodne w zmysłowej naoczności”, w odróżnieniu od syntezy intelektualnej (*synthesis intellectualis*), właściwej kategoriom, rozumianej jako synteza „tego, co różnorodne w naoczności w ogóle”³⁸. Intelekt jako prawodawca przyrody jest zatem specyficzną jednością apercpcji, pozostającą w koniecznym związku z wyobraźnią transcendentálną, jako że bez syntezy wyobraźni kategorie nie miałyby zastosowania do przedmiotów naszej naoczności. Kategorie bowiem „odnoszą się przez sam tylko intelekt do przedmiotów naoczności w ogóle, niezależnie od tego, czy jest ona naszą, czy jakąkolwiek inną, lecz w każdym razie zmysłową naocznością”³⁹. Dopiero wyobraźnia

³² Tamże.

³³ Tamże, A 126–127.

³⁴ Tamże, A 156/B 195.

³⁵ Zob. tamże, A 114.

³⁶ Cohen, *Kantowska teoria doświadczenia*, 297.

³⁷ Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 119.

³⁸ Tamże, B 151.

³⁹ Tamże, B 150.

transcendentalna – jako element pośredniczący między intelektem i zmysłowością – „wiąże to, co różnorodne w zmysłowej naoczności”; jako taka „zależy ona od intelektu co do jedności syntezy intelektualnej, a od zmysłowości co do różnorodności ujęcia”⁴⁰. W konsekwencji wyobraźnia transcendentalna „stanowi [...] oddziaływanie intelektu na zmysłowość i pierwsze jego zastosowanie (a zarazem podstawę wszelkich innych zastosowań) do przedmiotów możliwej dla nas naoczności”⁴¹. Transcendentalna wyobraźnia dostarcza intelektowi schematów, za których pośrednictwem kategorie mogą dokonać powiązania tego, co różnorodne w naszej zmysłowości. Schematy są rozumiane jako transcendentalne określenia czasowe i pozostają w stosunku jednorodności zarówno do zjawisk (bo czas jest warunkiem *a priori* wszelkich zjawisk w ogóle, nie tylko wewnętrznych, lecz także zewnętrznych), jak i do kategorii (bo w schematach czas jest określony według prawideł *a priori*, a wszelkie określenie zakłada udział intelektu)⁴². Dopiero schematy realizują kategorie, ograniczając ich ważność do przedmiotów naszego doświadczenia, a rezultatem zastosowania uschematyzowanych kategorii do zjawisk są zasady czystego intelektu (będące jednocześnie ogólnymi prawami przyrody), jako „prawidła przedmiotowego stosowania kategorii”⁴³. Stąd wniosek, że „prawa ogólne, bez których przyroda w ogóle (jako przedmiot zmysłów) nie daje się pomyśleć, [...] opierają się na kategoriach zastosowanych do formalnych warunków wszelkiej możliwej dla nas naoczności, o ile również i ta dana jest *a priori*”⁴⁴.

Możliwość chaosu a materialna jedność doświadczenia

„Intelekt [...] – czytamy w *Pierwszym wprowadzeniu do „Krytyki władzy sądzienia”* – w swoim transcendentalnym *prawodawstwie* przyrody abstrahuje

⁴⁰ Tamże, B 164.

⁴¹ Tamże, B 152.

⁴² Zob. tamże, A 138–140/B 177–179.

⁴³ Tamże, A 161/B 200.

⁴⁴ Immanuel Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, przeł. Jerzy Gałeccki (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004), 29.

od wszelkiej różnorodności możliwych praw empirycznych; bierze w nich pod uwagę tylko warunki możliwości doświadczenia w ogóle od strony jego formy⁴⁵. Doświadczenie spełnia warunki formalne, jeżeli stanowi jedność zjawisk w znaczeniu systemu opartego na prawach transcendentálnych, które należy uznać za „coś koniecznego” w ramach „podstaw [...] możliwości doświadczenia”⁴⁶. „Z tego nie wynika jednak, iżby przyroda była systemem *ujmowalnym* dla ludzkiej władzy poznawczej także pod względem *praw empirycznych* oraz by możliwe było dla ludzi całościowe systematyczne powiązanie jej zjawisk w doświadczeniu, a więc ono samo jako system”⁴⁷. Prawodawstwo intelektu bowiem nie rozciąga się na przyrodę w aspekcie jej szczegółowych praw empirycznych, które „dla naszego pojmowania są przypadkowe”⁴⁸, ponieważ nie są narzucone zjawiskom przez strukturę naszego umysłu, a „ich szczegółowość – zaznacza Herbert J. Paton – należy do materii doświadczenia, a nie do jego formy”, i „jako taka musi wynikać z rzeczy samych w sobie, a nie z poznającego umysłu”⁴⁹. To właśnie materia doświadczenia (wrażenia) stanowi o istnieniu różnorodności tego, co szczegółowe: różnorodności zjawisk, różnorodności pojęć empirycznych, różnorodności praw empirycznych (szczegółowych), a nasz intelekt „nie określa [...] niczego w różnorodności [tego, co szczegółowe]”⁵⁰. W poznawaniu charakterystycznym dla naszego intelektu – jak czytamy w *Krytyce władzy sądenia* – „nie zostaje to, co szczegółowe, określone przez to, co ogólne, a tym samym nie

⁴⁵ Immanuel Kant, „Pierwsze wprowadzenie do *Krytyki władzy sądenia*”, przeł. Justyna Nowotniak, w: Immanuel Kant, *Pisma teleologiczne*, red. Jarosław Rolewski, Mirosław Żelazny (Toruń: Wydawnictwo Rolewski, 2000), 57.

⁴⁶ Kant, *Krytyka władzy sądenia*, 29.

⁴⁷ Kant, „Pierwsze wprowadzenie do *Krytyki władzy sądenia*”, 56.

⁴⁸ Kant, *Krytyka władzy sądenia*, 30.

⁴⁹ Herbert J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft*, vol. 2 (London: George Allen & Unwin, 1951), 275.

⁵⁰ Kant, *Krytyka władzy sądenia*, 386. Wrażenia nie są wytworem spontaniczności naszego intelektu, lecz pozostają w związku z rzeczami samymi w sobie i mogą być dane tylko *a posteriori*, wymagając pobudzenia przez rzeczy, w konsekwencji zaś nasz intelekt nie jest intelektem intuicyjnym, lecz dyskursywnym, i nie może uzyskać materii poznania bez pobudzenia przez rzeczy, a więc *a priori*, a zatem nie przysługuje mu, w przeciwieństwie do dającego się jedynie pomyśleć intelektu boskiego, ogląd pierwotny (*intuitus originarius*), w którego przedstawieniach byłyby dane rzeczy same w sobie. Zob. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 72.

może to, co szczegółowe, być wyprowadzone wyłącznie z tego, co ogólne⁵¹. Innymi słowy, to, co szczegółowe, nie daje się wyprowadzić wyłącznie z tego, co ogólne, i przy każdej próbie takiego wyprowadzenia pozostawia irracjonalną resztę. W tym kontekście w *Krytyce czystego rozumu* Kant pisze wprost:

[...] wszystkie zjawiska w przyrodzie muszą co do swego powiązania podlegać kategoriom, od których, jako od pierwotnej podstawy swej koniecznej prawidłowości, zależy przyroda (rozważana jedynie jako przyroda w ogóle) (*tanquam natura formaliter spectata*). Lecz na to, żeby przepisać przyrodzie więcej praw niż te, na których opiera się przyroda w ogóle jako prawidłowość zjawisk w przestrzeni i czasie, nie starczy też czysta zdolność intelektu do przepisywania praw apriorycznych dla zjawisk za pomocą samych tylko kategorii. Prawa szczegółowe, choć wszystkie podpadają pod prawa aprioryczne, nie dadzą się z nich wywieść w zupełności, ponieważ dotyczą zjawisk określonych w sposób empiryczny. Musi się do nich dołączyć doświadczenie, by prawa szczegółowe można było w ogóle poznać. O doświadczeniu zaś w ogóle i o tym, co jako jego przedmiot może być poznane, pouczają jedynie owe prawa *a priori*⁵².

Konieczne podporządkowanie zjawisk intelektowi zachodzi dlatego, że zjawiska za pośrednictwem schematów pozostają w stosunku formalnej jednorodności do kategorii. Zjawiska jednak poza formalnymi warunkami doświadczenia, bez których nie byłyby możliwe jako przedmioty doświadczenia w ogóle, są jeszcze w rozmaity sposób określone co do materii jako przedmioty doświadczenia szczegółowego, a jedność zjawisk oparta na prawach empirycznych jest przypadkowa w stosunku do naszego intelektu. Na tej podstawie można wnosić, że transcendentale prawa intelektu gwarantują jedynie formalną jedność doświadczenia w ogóle, w stosunku do której empirycznie istniejący porządek co do szczegółowych praw przyrody odnoszących się do materii zjawisk jest przypadkowy i nie może być z tej formalnej jedności *a priori* wyprowadzony⁵³. Tak więc treściowej zawartości zjawisk w ich różnorodności i niejednorodności nie można wyprowadzić z formalnych struktur naszego umysłu i na ich podstawie zrozumieć. „Możliwość

⁵¹ Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, 386.

⁵² Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 165.

⁵³ Zob. Angela Breitenbach, *Die Analogie von Vernunft und Natur. Eine Umweltphilosophie nach Kant* (Kantstudien-Ergänzungshefte 159) (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2009), 26–28.

doświadczenia w ogóle jest [...] zarazem ogólnym prawem przyrody⁵⁴, ale skoro prawa szczegółowe podpadają pod prawa aprioryczne, ale nie mogą być z nich całkowicie wyprowadzone, samo pojęcie doświadczenia w ogóle nie wyczerpuje zakresu doświadczenia. W ten sposób – jak zaznacza Sueo Takeda – „możliwość doświadczenia w ogóle nie jest możliwością wszelkiego doświadczenia, a doświadczenie w ogóle nie obejmuje szczegółowego, konkretnego doświadczenia”⁵⁵. Przyrodę jako przedmiot doświadczenia w ogóle należy tym samym odróżnić od przyrody określonej przez prawa szczegółowe, która okazuje się przedmiotem doświadczenia szczegółowego, zgodnie z zasadą – aby ponownie odwołać się do Takedy – że „doświadczeniu w ogóle odpowiada ogólne prawo przyrody jako zasada, a doświadczeniu szczegółowemu szczegółowe, empiryczne prawo”⁵⁶. W związku z odróżnieniem doświadczenia w ogóle (co do formy), o którym pouczają prawa *a priori*, od doświadczenia szczegółowego, odpowiadającego szczegółowym prawom przyrody, niedającym się wyprowadzić z praw ogólnych, Kant w *Pierwszym wprowadzeniu do „Krytyki władzy sądzienia”* dookreśla sens prawodawstwa intelektu dla przyrody, wskazując zarazem jego granice:

Można bowiem w pełni pojąć to, że przyroda stosuje się do naszego intelektu w swych prawach czysto formalnych (dzięki którym jest ona przedmiotem doświadczenia w ogóle); jednakże jeśli idzie o prawa szczegółowe, ich różnorodność i niejednorodność, jest ona wolna od wszelkich zastrzeżeń naszej prawodawczej władzy poznawczej⁵⁷.

Jeżeli „czysty intelekt [...] umożliwia doświadczenie co do jego formy”⁵⁸, abstrahując od doświadczenia szczegółowego, to na poziomie zjawisk w aspekcie ich treściowej różnorodności nie można wykluczyć możliwości chaosu empirycznego w znaczeniu niedostosowania tego, co szczegółowe w przyrodzie do naszej władzy poznawania. Już w *Krytyce czystego rozumu*, a ściślej w „Dodatku do dialektyki transcendentalnej”, Kant rozważa możli-

⁵⁴ Kant, *Prolegomena*, 105.

⁵⁵ Sueo Takeda, *Kant und das Problem der Analogie. Eine Forschung nach dem Logos der Kantischen Philosophie* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1969), 116.

⁵⁶ Tamże, 137. Zob. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, 28.

⁵⁷ Kant, „Pierwsze wprowadzenie do *Krytyki władzy sądzienia*”, 58.

⁵⁸ Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 128.

wość takiego chaosu. Pomimo zgodności zjawisk co do formy narzuconej im przez strukturę naszego umysłu, da się bowiem pomyśleć taką ich różnorodność co do treści, która nie zgadzałaby się z naszą zdolnością pojmowania, zdolnością klasyfikowania tego, co szczegółowe wedle pojęć rodzajowych i gatunkowych i podciągania tych pojęć pod ogólniejsze prawa empiryczne. W obliczu niepojmowalnej przez nas treściowej różnorodności zjawisk „logiczne prawo rodzajów wcale by nie zachodziło i nie istniałoby nawet pojęcie rodzaju lub jakiegokolwiek pojęcie ogólne”, „nie istniałby nawet intelekt jako to, co jedynie z takimi pojęciami ma do czynienia”, a zatem nie byłoby możliwe doświadczenie⁵⁹. W tym duchu w *Krytyce władzy sądzienia* czytamy:

Zupełnie dobrze da się bowiem pomyśleć, że mimo całej jednakowości przedmiotów przyrody podług praw ogólnych, bez których forma jakiegoś poznania empirycznego nie mogłaby w ogóle zaistnieć, specyficzna różnorodność empirycznych praw przyrody oraz ich skutków mogłaby jednak być tak wielka, iż dla naszego intelektu byłoby rzeczą niemożliwą odkryć w przyrodzie jakiś zrozumiały system, podzielić jej wytwory na rodzaje i gatunki, w tym celu, by zasadami wyjaśniania i rozumienia jednego z nich móc posługiwać się także dla wyjaśniania i pojmowania innego, oraz po to, by z tak dla nas zawilego (w rzeczywistości zaś tylko niezmiernie różnorodnego, nie dostosowanego do naszej zdolności pojmowania) materiału stworzyć jakiś wiążący się [system] doświadczenia⁶⁰.

Prawodawstwo intelektu w odniesieniu do zjawisk nie jest zatem całościowe i dlatego w ramach transcendentalnej dedukcji kategorii nie zostaje wykluczona możliwość częściowego chaosu empirycznego, który można sobie przedstawić „nawet pod założeniem obowiązywania zasad intelektu”⁶¹. Samo pojęcie częściowego chaosu empirycznego sugeruje, że w kontradycyjnej sytuacji takiego chaosu intelekt pozostałby nietknięty w zakresie swego prawodawstwa. Kant wskazuje jednak konsekwencje transcendentalne takiego częściowego chaosu empirycznego, twierdząc, że w obliczu niepojmowalnej przez nas różnorodności tego, co szczegółowe, nie istniałby intelekt.

⁵⁹ Tamże, A 653–654/B 681–682. Zob. Westphal, „Affinity, Idealism, and Naturalism”: 160–161.

⁶⁰ Zob. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, 33–34.

⁶¹ Breitenbach, *Die Analogie von Vernunft und Natur*, 26.

Czy nie pozostajemy zatem w sprzeczności z rezultatami transcendentalnej dedukcji kategorii, która wyklucza możliwość totalnego chaosu, zarówno empirycznego, jak i transcendentalnego, czy nawet w sprzeczności z samą ideą przewrotu kopernikańskiego? Z przywołanych wyżej wypowiedzi bowiem wynika jasno, że bez systematycznej jedności przyrody według szczegółowych praw empirycznych nie byłoby możliwe doświadczenie, podczas gdy w „Analityce transcendentalnej” zostaje wykazane, że zasady intelektu jako system uschematyzowanych kategorii są warunkami możliwości doświadczenia, a empiryczne prawa przyrody podpadają pod prawa aprioryczne. Czy nie poruszamy się w błędnym kole? Jak zinterpretować możliwość chaosu empirycznego przy spełnieniu formalnych warunków możliwości doświadczenia?

Nie ulega wątpliwości, że jedność przyrody według praw empirycznych jest materialną jednością doświadczenia, jednością przypadkową w stosunku do naszej władzy poznawania, nie zaś przypadkową w sobie, a możliwość nieistnienia materialnej jedności doświadczenia okazuje się możliwością niezgodności przyrody w różnorodności tego, co szczegółowe z naszym intelektem. Jeżeli jedność doświadczenia według praw empirycznych, w przeciwieństwie od formalnej jedności doświadczenia według praw transcendentalnych, należy uznać za przypadkową w stosunku do naszego intelektu, to przypadkowość tę można objaśnić za pomocą modalnej kategorii przypadkowości w ramach analizy formalnych warunków możliwości doświadczenia, ponieważ to właśnie kategorie modalności (możliwość – niemożliwość, istnienie – nieistnienie, konieczność – przypadkowość) odnoszą się do istnienia przedmiotu w stosunku do intelektu i nie są jego treściowymi określeniami⁶². Zdaniem Kanta „przypadkowym, w czystym sensie kategorii, jest to, czego przeciwieństwo sprzecznościowe jest możliwe”⁶³. Mówiąc ściśle, pojęcie przypadkowości jest tu rozumiane w sensie kategorii modalności, „jako [pojęcie] czegoś – jak czytamy w *Krytyce czystego rozumu* – czego nieistnienie da się pomyśleć”⁶⁴. Coś istnieje przypadkowo – odwołajmy się do Konrada Cramera – nie dlatego, że jego nieistnienie jest kompatybilne z istnieniem, lecz dlatego, że

⁶² Zob. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 80/B 106, B 110, A 219/B 266.

⁶³ Tamże, A 458/B 486.

⁶⁴ Tamże, B 290.

zamiast istnieć, mogłoby nie istnieć⁶⁵. Jeżeli chodzi o możliwość nieistnienia materialnej jedności doświadczenia pomyślaną w samej kategorii przypadkowości, to w tym wypadku kategoria ta znajduje zastosowanie do formalnego warunku zmysłowości, jakim jest czas, w którym zjawiska następują po sobie w pewnym szeregu, i to zastosowanie w takim znaczeniu, iż można w niej przedstawić sobie, że w tym następstwie zjawiska – pomimo przynależności do formalnej jedności doświadczenia – zamiast łączyć się w jedność doświadczenia według praw empirycznych, mogłyby się nie łączyć, przekreślając *realiter* istnienie naszego doświadczenia.

Nieistnienie materialnej jedności doświadczenia byłoby równoznaczne z nieistnieniem naszego doświadczenia, jako że doświadczenie jest „jedynym, wszystko obejmującym doświadczeniem”, rozciągającym się tak na formę, jak i materię zjawisk⁶⁶. Jedność doświadczenia w znaczeniu systemu możliwego poznania empirycznego obejmuje tym samym zarówno jedność formalną, jak i materialną, i jako taka wymaga, aby doświadczenie w ogóle i doświadczenie szczegółowe, ogólne prawa transcendentalne i szczegółowe prawa empiryczne były wzajemnie dopasowane. Dlatego Kant w „Dodatku do dialektyki transcendentalnej” twierdzi, że w sytuacji braku takiego dopasowania, w sytuacji niepojmowalnej przez nasz intelekt treściowej różnorodności istniejących istot, nie mielibyśmy żadnego doświadczenia⁶⁷. Zaznaczmy dobitnie, że formalne warunki możliwości doświadczenia są warunkami częściowymi i nie wyczerpują całości warunków doświadczenia; jako takie, dopuszczają realną możliwość nieistnienia doświadczenia. To, co realnie możliwe, zgadza się bowiem z formalnymi warunkami doświadczenia co do naoczności i pojęć, a jeżeli warunki formalne są częściowymi warunkami doświadczenia, to możemy mówić tylko o realnej możliwości częściowej. Taka realna możliwość częściowa, jak wszelka możliwość częściowa – na co zwraca uwagę Nicolai Hartmann⁶⁸ – ma charakter dysjunkcyjny, to znaczy

⁶⁵ Zob. Konrad Cramer, „Kontingenz in Kants *Kritik der reinen Vernunft*”, w: *Probleme der „Kritik der reinen Vernunft”*. *Kant-Tagung Marburg 1981*, hrsg. Burkhard Tuschling (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1984), 149.

⁶⁶ Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 582/B 610.

⁶⁷ Zob. tamże, A 653–654/B 681–682.

⁶⁸ Zob. Nicolai Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit* (Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1938), 45–54. Według Hartmanna wszelka możliwość częściowa jest dysjunkcyjna,

jest zarazem możliwością istnienia i nieistnienia, w tym wypadku możliwością istnienia doświadczenia i jego nieistnienia. Tak więc na podstawie samych tylko formalnych warunków możliwości doświadczenia nie można rozstrzygnąć o istnieniu doświadczenia i tym należy tłumaczyć możliwość chaosu empirycznego przy spełnieniu tych warunków.

Z zasad możliwego doświadczenia nie można wyprowadzić istnienia doświadczenia, gdyż istnienie nie stanowi dopełnienia możliwości. „Że w ogóle doświadczenie jest – zaznacza Carl F. von Weizsäcker – nie można *a priori* dedukować”⁶⁹. Dlatego zasady te nie znoszą przypadkowości naszego doświadczenia, które umożliwiają, dopuszczając możliwość jego nieistnienia, tak że przypadkowość doświadczenia jest obiektywną przypadkowością w istnieniu w stosunku do naszej władzy poznawania, a nie tylko przypadkowością logiczną⁷⁰. To właśnie w świetle kontrfaktycznej hipotezy chaosu empirycznego

w przeciwieństwie do możliwości całkowitej, nieodróżnicowanej, przy czym Hartmannowskie pojęcie możliwości realnej w ścisłym sensie oznacza możliwość całkowitą i jest niekompatybilne z pojęciem Kantowskim. Zdaniem Hartmanna można jednak mówić o realnej możliwości częściowej, która ma charakter dysjunkcyjny, ale nie jest ona możliwością realną w ścisłym sensie i taka realna możliwość częściowa stanowi odpowiednik Kantowskiej możliwości realnej. Według Kanta bowiem możliwość realna nie jest możliwością całkowitą, lecz częściową, ponieważ jest określona jako zgodność z samymi tylko formalnymi warunkami doświadczenia. Odwołujemy się w tym miejscu do Hartmanna, aby zaznaczyć jedynie, że wszelka możliwość częściowa ma charakter dysjunkcyjny, abstrahując od różnic i podobieństw między Hartmannowskim i Kantowskim rozumieniem możliwości realnej.

⁶⁹ Carl F. von Weizsäcker, „Kants *Erste Analogie der Erfahrung* und die *Erhaltungssätze der Physik*”, w: *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, hrsg. Gerold Prauss (Gütersloh: Kiepenheuer & Witsch Köln, 1973), 157.

⁷⁰ Na temat różnicy między obiektywną przypadkowością a przypadkowością logiczną zob. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 243–244/B 301–302. W „Metodologii transcendentnej” *Krytyki czystego rozumu* Kant twierdzi wprost, że dzięki zasadom czystego intelektu jest możliwe doświadczenie, ale zasady te są zarazem apodyktycznie pewne, jeżeli założy się doświadczenie, które one umożliwiają, a mówiąc ściśle, zasady obowiązują tylko pośrednio (nie zaś bezpośrednio na podstawie samych tylko pojęć) „przez odnoszenie się [...] pojęć do czegoś całkiem przypadkowego, mianowicie do możliwego doświadczenia”. Tamże, A 737/B 765. Przykładowo zdanie „wszystko, co się dzieje, ma swoją przyczynę” jako zasada czystego intelektu „posiada tę szczególną właściwość, iż swą podstawę dowodową, mianowicie doświadczenie, samo dopiero umożliwia i że musi się je przy nim zawsze założyć”. Tamże. W tym kontekście Martin Heidegger mówi o kołowym przebiegu dowodów zasad transcendentnych, zaznaczając, że zasady „są możliwe dzięki temu, co same umożliwiają, dzięki istocie doświadczenia”. Martin Heidegger, *Pytanie o rzecz. Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentnych*, przeł. Janusz Mizera (Warszawa: Wydawnictwo KR, 2001), 219.

na poziomie materii zjawisk ujawnia się przypadkowość istnienia naszego doświadczenia. Rozważana w „Dodatku do dialektyki transcendentalnej” *Krytyki czystego rozumu* oraz w *Krytyce władzy sądu* możliwość chaosu empirycznego w sensie niekompatybilności treściowej różnorodności tego, co szczegółowe, z naszą zdolnością poznawania nie pozostaje w sprzeczności z rezultatami transcendentalnej dedukcji kategorii, lecz zakłada ważność tej dedukcji, w przeciwnym razie nie można byłoby pomyśleć jej jako realnej możliwości przy użyciu kategorii przypadkowości, a konsekwencje transcendentalne takiej możliwości są nie tylko argumentem za jednością doświadczenia co do formy i treści, lecz także argumentem za warunkową koniecznością prawodawstwa intelektu dla przyrody. Samo prawodawstwo intelektu dla przyrody jest możliwe pod warunkiem zgodności przyrody w różnorodności szczegółowych praw empirycznych z naszą władzą poznawania, ponieważ w kontryfakcyjnej sytuacji niezgodności między nimi, którą określamy jako chaos w znaczeniu braku jedności doświadczenia co do praw empirycznych, nie istniałby intelekt ani jego zasady. Istnienie intelektu nie jest zatem *a priori*, lecz *a posteriori* wykazywalne. Sam intelekt jest specyficzną formą transcendentalnej jedności apercepcji, która wyraża się w przedstawieniu „Ja myślę”, a „zdanie »Ja myślę« jest [...] zdaniem empirycznym i zawiera w sobie zdanie »Ja istnieję«,” przy czym wyrażone w zdaniu „Ja myślę” istnienie nie jest kategorią, bo transcendentalna jedność apercepcji jest źródłem kategorii⁷¹. Zawarte w zdaniu „Ja myślę” zdanie „Ja jestem” nie jest również zdaniem orzekającym, wyrażającym jakiś stan rzeczy, jako że istnienie nie jest realnym orzeczeniem⁷². Przypisanie istnienia Ja w tym zdaniu następuje na podstawie spostrzeżenia, ponieważ „sposrzenie [...] jest jedynym charakterem rzeczywistości”⁷³, a „bez jakiegoś empirycznego przedstawienia, które dostarcza materiału dla myślenia, akt »Ja myślę« przecieży się nie dokonał”⁷⁴. W tym kontekście Kant mówi wprost, że zdanie „Ja myślę” „wyraża [...] pewną nie-

Na temat interpretacji tego fragmentu *Krytyki czystego rozumu* zob. również Konrad Cramer, *Nicht-reine synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants* (Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1985), 342–343.

⁷¹ Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 422.

⁷² Zob. tamże, A 592–602/B 620–630.

⁷³ Tamże, A 225/B 273,

⁷⁴ Tamże, B 423.

określoną naoczność empiryczną, tj. spostrzeżenie⁷⁵. Chodzi o nieokreśloną naoczność empiryczną, należącą do materii zmysłowości (wrażenia), gdyż kategorie jako formy określenia tego, co różnorodne, nie znajdują zastosowania do istnienia „Ja myślę”, które ma charakter transkategorialnej jedności w myśleniu⁷⁶. „Ja myślę” nie jest zatem absolutną rzeczywistością, samoustanawiającą się w istnieniu w duchu Fichteńskiego Ja absolutnego, ponieważ jego istnienie nie jest konsekwencją myślenia: „Ja myślę” wykazuje swe istnienie nie przez myślenie, lecz przez naoczność empiryczną. Nieokreślona naoczność empiryczna, w której „Ja myślę” może wykazać swe istnienie, mogłaby być jednak do takiego stopnia różnorodna i niejednorodna, że nie nadawałaby się na materiał dla myślenia, wówczas akt „Ja myślę” nie dokonałby się i nie istniałby intelekt ani nie byłoby żadnych pojęć.

Formalne warunki doświadczenia są warunkami częściowymi, ponieważ zjawiska są jeszcze poza nimi różnorako określone w sposób empiryczny, a jedność różnorodności tego, co szczegółowe według praw empirycznych, okazuje się wprawdzie obiektywnie przypadkowa w stosunku do naszego intelektu, ale skoro prawa empiryczne „mają nazywać się prawami (czego pojęcie przyrody wymaga), muszą na podstawie jakiejś, choć nie znanej nam, zasady jedności tego, co różnorodne, być uznane za konieczne⁷⁷. Jest to tylko subiektywna konieczność dla naszej władzy pojmowania, konieczność *a priori* projektowana przez celowość transcendentálną. Tam bowiem – argumentuje Kant w *Krytyce władzy sądzienia* – gdzie kończy się prawodawstwo intelektu w odniesieniu do zjawisk, intelekt wspomaga się zasadą celowości. Celowość przyrody rozumiana jako „prawidłowość przypadkowości” jest zakładana *a priori* w charakterystycznym dla wznoszenia się od tego, co szczegółowe, do tego, co ogólne, poszukiwaniu praw klasyfikujących pojęcia empiryczne wedle rodzajów i gatunków, poszukiwaniu systematycznej jedności

⁷⁵ Tamże, B 422.

⁷⁶ Zob. Mikel Dufrenne, *La notion d'a priori* (Paris: Presses Universitaires de France, 1959), 19–20. Szerzej na temat istnienia „Ja myślę” zob. Manfred Frank, „Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre”, w: *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*, hrsg. Manfred Frank (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991), 416–432; Piotr Łaciak, „Kant a problem faktycznego istnienia »Ja myślę«”. Próba analizy transcendentno-egologicznej”, *Studia z Historii Filozofii* 2, 8 (2017): 130–136.

⁷⁷ Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, 25.

przyrody według praw szczegółowych⁷⁸. Celowość transcendentálna nie jest kategorią intelektu, lecz pojęciem refleksyjnej władzy sążdenia, i w przeciwnieństwie do kategorii, ma tylko subiektywną ważność⁷⁹. Władza sążdenia opiera się zatem – jak czytamy w *Pierwszym wprowadzeniu do „Krytyki władzy sążdenia”* – na zasadzie transcendentálnej, która „dostarcza [...] przede wszystkim, i to *a priori*, pojęcia pewnej obiektywnie przypadkowej, subiektywnie jednak (dla naszej władzy poznawania) koniecznej prawidłowości, tj. celowości przyrody”⁸⁰. Celowość można określić jako uniwersalną presumpcję antycypującą na podstawie różnorodności tego, co szczegółowe, prawidłowość przyrody według praw empirycznych, prawidłowość, która nie daje się wprawdzie wyprowadzić z zasad transcendentálnych, ale może być – jak komentuje Lewis W. Beck – subsumowana pod pojęcie takiej konieczności, jaką domniemujemy *a priori* z racji nam nieznanych lub niepoznawalnych⁸¹.

Celowość jako zasada transcendentálna wymaga, podobnie jako kategorii intelektu, dedukcji transcendentálnej, ale taka dedukcja, w odróżnieniu od transcendentálnej dedukcji kategorii, ma charakter subiektywny, a nie obiektywny⁸². Transcendentálna dedukcja celowości przyrody wykazuje jedynie

⁷⁸ Zob. tamże, 382.

⁷⁹ Wymóg oczekiwania odnalezienia w przyrodzie systematycznej jedności wszelkiego poznania jest wprawdzie wymogiem rozumu (*Vernunft*), nie zaś intelektu (*Verstand*), ale celowość transcendentálna nie jest także zasadą rozumu, lecz zasadą refleksyjnej władzy sążdenia. Rozum bowiem ma za przedmiot intelekt, a nie doświadczenie, nadając jego poznaniom najwyzszą jedność, podczas gdy „władza sążdenia – jak komentuje JyhJong Jeng – odnosi się bezpośrednio do empirycznego określenia rzeczy”. Jyh-Jong Jeng, *Natur und Freiheit. Eine Untersuchung zu Kants Theorie der Urteilskraft* (Amsterdam/New York: Editions Rodopi B.V., 2004), 46. Jako zasada refleksyjnej władzy sążdenia celowość zakłada *a priori* systematyczną jedność różnorodności tego, co szczegółowe według praw empirycznych. Pomimo tej różnicy między rozumem a celowością celowość transcendentálna wykazuje analogię do rozumu: jak rozum, w przeciwnieństwie do intelektu, „nie ma dostojności dyktatorskiej” (Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 738/B 766), a właściwym użyciem jego zasad jest użycie regulatywne, a nie konstytutywne, tak celowość transcendentálna okazuje się zasadą regulatywną w odniesieniu do zjawisk i tym samym nie przypisuje uporządkowania samej przyrodzie w jej prawach szczegółowych.

⁸⁰ Kant, „Pierwsze wprowadzenie do *Krytyki władzy sążdenia*”, 91.

⁸¹ Zob. Lewis W. Beck, „Über die Regelmässigkeit der Natur bei Kant”, *Dialectica* 35 (1981): 55–56.

⁸² Zob. Kant, *Krytyka władzy sążdenia*, 27–35; Allison, *Kant's Theory of Taste*, 39.

subiektywną konieczność celowości transcendentalnej w odniesieniu do możliwości doświadczenia. O ile obiektywną podstawą możliwości doświadczenia w ogóle jest intelekt (co wykazuje transcendentalna dedukcja kategorii), o tyle subiektywną podstawą możliwości jedności doświadczenia co do praw empirycznych okazuje się celowość transcendentalna „Jej użycie – komentuje Jyh-Jong Jeng – jest [...] związane z przedmiotami doświadczenia. Jest ona właściwie subiektywnie koniecznym założeniem zastosowania zasad intelektu do zjawiska”⁸³. Skoro transcendentalna dedukcja celowości ma charakter subiektywny, nie gwarantuje, że sama przyroda w swych prawach empirycznych jest celowa, lecz jedynie wskazuje na to, że jesteśmy subiektywnie (nie zaś obiektywnie) przymuszeni, aby przyrodę badać tak, jak gdyby była celowa⁸⁴. Obiektywna podstawa zgodności empirycznej przyrody z naszym intelektem pozostaje niepoznana, naprowadzając na ideę rzeczy samej w sobie jako nadzmysłowego substratu zjawisk, o którym „nie możemy mieć innego pojęcia niż nieokreślone pojęcie podstawy, umożliwiającej wydawanie sądów o przyrodzie podług praw empirycznych”⁸⁵. Celowość transcendentalna nie ma zatem konstytutywnego zastosowania do zjawisk, lecz tylko regulatywne: założenie zgodności między tym, co szczegółowe w przyrodzie, i naszą władzą poznawania jest wprawdzie założeniem subiektywnie koniecznym, lecz obiektywnie przypadkowym, a zatem nie jest konieczne w tym sensie, że wykluczałoby realną możliwość ich niezgodności. Realna możliwość chaosu na poziomie doświadczenia co do praw empirycznych nie zostaje tym samym wykluczona w ramach transcendentalnej dedukcji celowości przyrody.

Zakończenie

O ile hipoteza chaosu empirycznego w znaczeniu braku formalnej jedności doświadczenia jest rozpatrywana w ramach argumentacji *a contrario* za koniecznością obowiązywania prawodawstwa intelektu dla przyrody, o tyle

⁸³ Jeng, *Natur und Freiheit*, 298.

⁸⁴ Zob. Allison, *Kant's Theory of Taste*, 39.

⁸⁵ Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, 395.

pojęcie chaosu w sensie braku materialnej jedności doświadczenia okazuje się pojęciem granicznym, pozwalającym wyznaczyć granice tego prawodawstwa i wskazać zarazem warunki istnienia intelektu oraz jego zasad⁸⁶.

Możliwość chaosu w znaczeniu braku formalnej jedności doświadczenia, braku, skutkującego całkowitą niezgodnością między zjawiskami a kategoriami intelektu, nie jest możliwością realną, lecz tylko możliwością logiczną, ponieważ jest wykluczona na mocy zasad możliwego doświadczenia, a wykluczenie takiej możliwości, jak wykazuje transcendentalna dedukcja kategorii, jest równoznaczne z wykazaniem prawodawstwa intelektu dla przyrody. Intelekt jest zatem prawodawcą przyrody, ale w swych kategoriach i zasadach nie określa jej zupełnie, a transcendentalna dedukcja kategorii pozostaje całkowicie w planie formalnym, wykazując jedynie, że skoro zjawiska z konieczności zgadzają się z formalnymi warunkami zmysłowości, muszą także zgadzać się z formalnymi warunkami myślenia. Intelekt konstytuuje tym samym przyrodę w ogóle, w której zjawiska wiążą się koniecznie na mocy jego zasad w formalny system doświadczenia. Prawodawstwo intelektu w odniesieniu do zjawisk nie rozciąga się jednak na ich materię i jako takie nie wyklucza

⁸⁶ Zasygnalizujmy w tym miejscu, wskazując kontekst historyczny filozofii przyrody Kanta, jakim jest mechanika Newtona, że pojęcie chaosu w znaczeniu braku materialnej jedności doświadczenia jest pojęciem granicznym również dlatego, że ogranicza roszczenia opartej na fizyce Newtonowskiej mechanistycznej wizji przyrody. Filozofia przyrody Kanta jest wprawdzie zorientowana na poszukiwanie warunków możliwości matematyczno-przyrodniczego doświadczenia w oparciu o zasadę przyczynowości jako transcendentalną zasadę intelektu, ale Kant nie jest rzecznikiem kauzalno-mechanicznego determinizmu. Zob. Breitenbach, *Die Analogie von Vernunft und Natur*, 1–12; Tomasz Kupś, „*Opus postumum*” *Immanuela Kanta* (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2016), 104–116. Już w przedkrytycznej rozprawie pt. *Powszechna historia naturalna i teoria nieba* Kant wskazuje ograniczenia mechanistycznego wyjaśniania przyrody, twierdząc, że życie organiczne takim wyjaśnieniu się wymyka (zob. Kant, „Powszechna historia naturalna i teoria nieba”, 208), by następnie w tekstach krytycznych wprowadzić transcendentalną zasadę celowości jako specyficzny typ refleksji nad przyrodą w aspekcie jej szczegółowych praw, refleksji – jak już zasygnalizowaliśmy – zasadniczo odmiennej od wyjaśniania na podstawie zasady mechanicznej przyczynowości. Z punktu widzenia rozważanej w artykule realnej możliwości chaosu w znaczeniu braku materialnej jedności doświadczenia można argumentować, że mechaniczne wyjaśnienie przyrody jest jedynie wyjaśnieniem częściowym, ponieważ mechaniczne zasady są wprawdzie konstytutywne względem doświadczenia w ogóle, ale nie determinują konkretnego przebiegu zjawisk, to znaczy nie wykluczają zasadniczej przygodności samego doświadczenia.

możliwości chaosu empirycznego w sensie braku materialnej jedności doświadczenia (według praw empirycznych). Brak jedności doświadczenia co do praw empirycznych skutkowałby nieistnieniem samego doświadczenia, ponieważ doświadczenie jest tylko jednym doświadczeniem, to znaczy doświadczeniem obejmującym zarówno formalną, jak i materialną jedność zjawisk, tak że bez materialnej jedności zjawisk nie mielibyśmy żadnego doświadczenia. Możliwość nieistnienia doświadczenia jest zatem ugruntowana w niedającej się wyeliminować zasadniczej przypadkowości materialnej jedności doświadczenia (według praw empirycznych), przypadkowości, która pozwala ukrócić dyktatorskie roszczenia intelektu dla przyrody. Jedność ta jest czymś całkowicie przypadkowym w stosunku do naszego intelektu, a taką przypadkowość można objaśnić przy użyciu modalnej kategorii intelektu, jaką jest kategoria przypadkowości, a przypadkowym w sensie kategorii jest to, czego nieistnienie można pomyśleć.

Możliwość nieistnienia samego doświadczenia dopuszczają formalne warunki doświadczenia, ponieważ są tylko częściowymi warunkami, a pozostająca z nimi w zgodności realna możliwość jest realną możliwością częściową, która jako możliwość częściowa – zgodnie z wykładnią Hartmanna – ma charakter dysjunkcyjny: jest zarazem możliwością istnienia doświadczenia i jego nieistnienia. Stąd wniosek, że możliwość chaosu w znaczeniu braku materialnej jedności doświadczenia (czy niedostosowania różnorodności tego, co szczegółowe w przyrodzie, do naszej władzy poznawania) jest możliwością realną, której nie można wykluczyć, możliwością wywrotności samego doświadczenia, dopuszczaną przez zasady możliwego doświadczenia. Rozważając możliwość takiego chaosu, Kant mocno akcentuje jego konsekwencje transcendentale, wykazując, że gdyby to, co szczegółowe w przyrodzie, nie należało do systematycznej jedności doświadczenia zgodnej z naszą zdolnością pojmowania, nie byłoby żadnych pojęć, nie istniałby nawet intelekt. Kontrfaktyczna hipoteza chaosu empirycznego w sensie braku materialnej jedności doświadczenia nie pozostaje jednak w sprzeczności z rezultatami „Analityki transcendentальной” *Krytyki czystego rozumu*, wykazującej, że doświadczenie jest możliwe dzięki kategoriom intelektu zastosowanym do formalnych warunków zmysłowości, lecz jest argumentem za warunkową koniecznością obowiązywania prawodawstwa intelektu w odniesieniu do zjawisk oraz faktycznością istnienia samego intelektu. Formalna jedność

doświadczenia, bez której zjawiska nie wykazywałyby żadnych prawidłowości, jest warunkowana przez zasady transcendentalne, ale zasady transcendentalne ze swej strony z konieczności zakładają systematyczną jedność empirycznej natury według praw szczegółowych, jedność, bez której nie byłoby możliwe prawodawstwo intelektu dla przyrody.

Żonie ten artykuł dedykuję.

Bibliografia

- Allison Henry E. 2001. *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beck Lewis W. 1981. „Über die Regelmässigkeit der Natur bei Kant”. *Dialectica* 35: 43–56.
- Breitenbach Angela. 2009. *Die Analogie von Vernunft und Natur. Eine Umweltphilosophie nach Kant* (Kantstudien-Ergänzungshefte 159). Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Cohen Hermann. 2012. *Kantowska teoria doświadczenia*, przeł. Andrzej J. Noras. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Cramer Konrad. 1984. „Kontingenz in Kants Kritik der reinen Vernunft”. W: *Probleme der „Kritik der reinen Vernunft”*. Kant-Tagung Marburg 1981, hrsg. Burkhard Tuschling, 143–160. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Cramer Konrad. 1985. *Nicht-reine synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Dufrenne Mikel. 1959. *La notion d'a priori*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Frank Manfred. 1991. „Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre”. W: *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*, hrsg. Manfred Frank, 415–599. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Graubner Hans. 1972. *Form und Wesen. Ein Beitrag zur Deutung des Formbegriffs in Kants „Kritik der reinen Vernunft”* (Kantstudien-Ergänzungshefte 104). Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann.
- Hartmann Nicolai. 1938. *Möglichkeit und Wirklichkeit*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Heflik Włodzimierz. 2013. „Kants Theorie der Affinität und das Prinzip der prästabilierten Harmonie”. W: *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten*

- des XI. *Internationalen Kant-Kongresses*, hrsg. Stefano Bacin, Alfredo Ferrarin, Claudio La Rocca, Margit Ruffing, 347–358. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Heflik Włodzimierz. 2013. *Problem formy w perspektywie transcendentalnej u Kanta i Wittgensteina. Analiza porównawcza na podstawie „Krytyki czystego rozumu” i „Traktatu logiczno-filozoficznego”*. Kraków: Wydawnictwo Antykwa.
- Heidegger Martin. 2001. *Pytanie o rzecz. Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentalnych*, przeł. Janusz Mizera. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Jeng Jyh-Jong. 2004. *Natur und Freiheit. Eine Untersuchung zu Kants Theorie der Urteilskraft*. Amsterdam/New York: Editions Rodopi B.V.
- Kant Immanuel. 1993. *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. Benedykt Bornstein. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kant Immanuel. 2000. „Pierwsze wprowadzenie do Krytyki władzy sądzenia”, przeł. Justyna Nowotniak. W: Immanuel Kant. *Pisma teleologiczne*, red. Jarosław Rolewski, Mirosław Żelazny, 45–100. Toruń: Wydawnictwo Rolewski.
- Kant Immanuel. 2001. *Krytyka czystego rozumu*, przeł. Roman Ingarden. Kęty: Wydawnictwo ANTYK.
- Kant Immanuel. 2004. *Krytyka władzy sądzenia*, przeł. Jerzy Gałęcki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kant Immanuel. 2010. „Powszechna historia naturalna i teoria nieba”, przeł. Translatorium Filozofii Niemieckiej Instytutu Filozofii UMK pod kierunkiem Mirosława Żelaznego w składzie: Tomasz Kupś, Rafał Michalski, Mirosław Żelazny: W: Immanuel Kant, *Dzieła Zebrane*, red. Marek Jankowski, Tomasz Kupś. T. 1: *Pisma przedkrytyczne*, 195–324. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Kupś Tomasz. 2016. „*Opus postumum*” *Immanuela Kanta*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Łaciak Piotr. 2017. „Kant a problem faktycznego istnienia »Ja myślę« . Próba analizy transcendentalno-egologicznej”. *Studia z Historii Filozofii* 2, 8: 121–140.
- Paton Herbert J. 1951. *Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft*. Vol. 2. London: George Allen & Unwin.
- Prauss Gerold. 1971. *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der „Kritik der reinen Vernunft”*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Summa Michela. 2015. „Ein sinnloses Gewühl? Die Hypothese des Chaos und ihre Implikationen bei Kant und Husserl”. W: *Ästhetisches Wissen*, hrsg. Christoph Asmuth, Peter Remmers, 189–210. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Takeda Suelo. 1969. *Kant und das Problem der Analogie. Eine Forschung nach dem Logos der Kantischen Philosophie*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Weizsäcker Carl F. von. 1973. „Kants *Erste Analogie der Erfahrung* und die Erhaltungssätze der Physik”. W: *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, hrsg. Gerold Prauss, 151–166. Gütersloh: Kiepenheuer & Witsch Köln.

Westphal Kenneth R. 1997. „Affinity, Idealism, and Naturalism: The Stability of Cinnabar and the Possibility of Experience”. *Kant-Studien* 88: 139–189.

Abstract

In Kant's critical philosophy, the concept of chaos means a counterfactual situation in which appearances do not merge into the unity of experience according to universal laws of understanding or particular empirical laws. The possibility of complete disagreement between the appearances and the formal conditions of thinking is incompatible with the principles of possible experience, because appearances as to the form must accord with the universal laws of understanding. The legislation of understanding, however, does not extend to the matter of appearances and the unity of nature according to empirical laws (material unity of experience) is a contingent unity in relation to our understanding. The formal conditions of possibility of experience are therefore partial conditions and do not exhaust the whole of the conditions of experience, as such, they allow for the real possibility of empirical chaos in the sense of the lack of material unity of experience. Such possibility is synonymous with the possibility of non-existence of experience, as experience is one and includes both the formal and material unity of appearances. The main thesis of this paper is that the principles of possible experience do not eliminate the contingency of our experience and are necessarily valid under the condition of the harmony of nature in the variety of its particular empirical laws with our cognitive faculty.

Keywords: Kant, chaos, experience, understanding, category of contingency, logical possibility, real possibility, appearance