

P i o t r Ł a c i a k

Racjonalność świata jako irracjonalny fakt w filozofii krytycznej Kanta

Słowa kluczowe: *celowość, fakt, irracjonalność, krytyka, racjonalność, władza sądenia*

Iso Kern posługuje się terminem „irracjonalny fakt racjonalności świata” w odniesieniu do fenomenologii Husserla, zaznaczając, że według Husserla z istoty świadomości nie można wydedukować istnienia i struktury świata, a mimo to ukonstytuowany w świadomości świat stanowi kosmos, a nie chaos¹. Jeżeli Husserl mówi, że nie można wykluczyć możliwości rozplynięcia się świata w chaosie wrażeń, a możliwość unicestwienia świata oznacza, iż zachodzenie korelacji między świadomością i światem jest przypadkowe, i okazuje się cudem, to stwierdza irracjonalny fakt racjonalności świata, dodajmy: fakt, który urzeczywistnia cudowną celowość. Podobnie problem stawia Kant, według którego subiektywność nie jest również ostateczną i wystarczającą podstawą bytu świata, a termin „irracjonalny fakt racjonalności świata” znakomicie oddaje zasadniczą intencję Kantowskiego racjonalizmu. Kantowski idealizm transcendentálny bowiem jest idealizmem formalnym: zjawiska co do formy są k o n i e c z n i e podporządkowane podmiotowi, a co do treści, różnorodności gatunków i rodzajów, ujmowanej w prawach empirycznych, p r z y p a d k o w o (w sposób cudowny) zgadzają się z naszymi władzami poznawczymi. O ile zgodność ta nie może być *a priori* wydedukowana ze świadomości i musimy ją przyjąć, o tyle narzuca się nam z koniecznością teleologiczną i okazuje się absolutnie wymaganym faktem racjonalności świata. Fakt ten nie jest niczym innym jak celowością transcendentálną. Celowość

¹ Zob. I. Kern, *Idee und Methode der Philosophie. Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*, Berlin–New York 1975, s. 337–339; tenże, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag 1964, s. 285–300.

bowiem jest wprawdzie zasadą refleksywnej władzy sądenia, zasadą regulatywną, ale zarazem potwierdza się w doświadczeniu jako fakt zgodności tego, co szczegółowe, z tym, co ogólne. Zgodność przyrody w aspekcie jej szczegółowych, empirycznych praw z naszymi władzami poznawczymi Kant uznaje za fakt niezrozumiały, tak że samą celowość można zinterpretować jako irracjonalny fakt racjonalności świata.

Krytyka w perspektywie determinującej i refleksywnej władzy sądenia

Krytyka czystego rozumu (od gr. *krinein*: rozróżniać, osądzać, rozstrzygać, oddzielać) jest rozróżnianiem możliwości użycia rozumu, osądzeniem ich według kryteriów odnajdowanych w samym procesie rozróżniania i oddzielaniem użycia właściwego od nieuprawnionego. Warunkiem krytycznego myślenia jest wolność bezstronnego osądu, któremu poddaje się rozum, przy czym krytyka rozumu oznacza jego samokrytykę, ponieważ instancją osądzającą rozum jest „wyższy, występujący jako sędzia rozum”². Owa niczym nieskrępowana wolność oznacza nie tylko niezależność od żywionych bez zastanowienia przesądów, które zniekształcają obraz rzeczywistości, przesądów osłabiających zdolność do bezstronnego osądu rozumu, lecz także – od ogólnych zasad założonych *a priori* bez uprzedniego zbadania źródeł poznania i jego granic oraz od jednostkowych, empirycznych faktów przyjmowanych również bez przeprowadzenia takiego badania. Gdzie rozpoznaje się jedynie to, co ogólne, w postaci zasad zniewalających nasz umysł, tam nie ma krytyki, lecz jest doktryna czy system, tam z kolei, gdzie konkretne doświadczenie uznaje się za ostateczne kryterium, nie jest również możliwa krytyka, ponieważ doświadczenie tego, co jednostkowe, zostaje potraktowane jako pierwotny fakt bez uprzedniego namysłu nad warunkami jego możliwości³. W przeci-

² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. M. Żelazny, w: I. Kant, *Dziela zebrane*, t. 2, red. M.A. Chojnacka, M. Marciniak, Toruń 2013, A 739/B 767. Teksty Kanta cytuję według toruńskiego wydania jego *Dzieł zebranych*. W wypadku *Krytyki czystego rozumu* podaję numery stron według numeracji wydań oryginalnych (A i B), zaznaczonej na marginesach polskiego przekładu. Przy pozostałych dziełach Kanta numeracja stron poprzedzona cyfrą rzymską, oznaczającą tom, odnosi się do edycji *Kants Werke* Pruskiej Akademii Nauk, wskazanej również na marginesach polskiego wydania *Dzieł zebranych*, które wzoruje się na tej edycji. W polskiej edycji dzieł Kanta, w której zamieszczono jedynie teksty skierowane do druku przez samego Kanta, zabrakło niewydanego za jego życia i przywoływanego w artykule *Pierwszego wprowadzenia do „Krytyki władzy sądenia”*, które cytuję za przekładem opublikowanym w innym toruńskim wydaniu tekstów teleologicznych Kanta.

³ Zob. A. Baeumler, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, Darmstadt 1981, s. 6–14.

wieństwie do dogmatycznego racjonalizmu, absolutyzującego to, co ogólne, oraz do sceptycznego empiryzmu, gloryfikującego to, co szczegółowe, samą krytykę rozumu można potraktować jako wyodrębnianie i osądzanie korelacji zachodzącej między tym, co ogólne, i tym, co szczegółowe, zgodnie z zasadą, że „rozum jest zdolnością wyprowadzania szczegółu z ogółu”⁴, a w naszym naukowym myśleniu – żeby się odwołać do Wilhelma Windelbanda⁵ – podstawowym stosunkiem jest właśnie stosunek między tym, co ogólne, i tym, co szczegółowe.

Na temat tej korelacji Kant wypowiada się w „Dodatku do dialektyki transcendentalnej” *Krytyki czystego rozumu*, odróżniając apodyktyczne użycie rozumu od użycia hipotetycznego:

O ile rozum jest zdolnością wyprowadzania szczegółu z ogółu, to albo ogół już s a m w s o b i e j e s t p e w n y i d a n y, wówczas potrzebna jest tylko w ł a d z a s ą d z e n i a, która dokona podciągnięcia, szczegół zaś zostanie przez to określony w sposób konieczny, nazwę to apodyktycznym użyciem rozumu, albo też przyjmujemy to, co ogólne, jedynie p r o b l e m a t y c z n i e jako tylko ideę, a to, co szczegółowe, jako pewne, ale powszechność reguły prowadzącej do takiego wyniku pozostanie jeszcze wówczas problemem. (...) Nazwę to hipotetycznym użyciem rozumu⁶.

W *Krytyce władzy sądenia* apodyktyczne użycie rozumu Kant nazywa determinującą władzą sądenia, a użycie hipotetyczne – władzą refleksywną, definiując władzę sądenia jako „władzę myślenia o tym, co szczegółowe, jako podporządkowanym pod to, co ogólne”⁷.

Gdy dane jest to, co ogólne (reguła, podstawowa zasada [*Prinzip*], prawo), to władza sądenia, która subsumuje pod nie to, co szczegółowe, jest d e t e r m i n u j ą c a (również wówczas, gdy jako transcendentalna władza sądenia podaje warunki *a priori*, wyłącznie pod którymi subsumowanie pod to, co ogólne, jest możliwe). Jeśli natomiast dane jest tylko to, co szczegółowe, do czego władza sądenia znaleźć ma to, co ogólne, wówczas jest ona r e f l e k s y w n a⁸.

Determinująca władza sądenia ma jednoznaczne doktrynalne czy systemowe konotacje, ponieważ pozostaje nakierowana na dane przez intelekt ogólne, abstrakcyjne prawa, „jest tylko subsumująca”⁹, to znaczy pierwotnie unifikująca,

⁴ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., A 646/B 674.

⁵ Zob. W. Windelband, *Metoda krytyczna czy genetyczna?*, przeł. A. Pietras, w: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, red. A.J. Noras, T. Kubalica, Katowice 2011, s. 49.

⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., A 646–647/B 674–675.

⁷ I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, przeł. M. Żelazny, w: I. Kant, *Dzieła zebrane*, t. 4, red. M.A. Chojnacka, K. Kaśkiewicz, M. Marciniak, Toruń 2014, V, s. 179.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże.

podczas gdy w odniesieniu do refleksywnej władzy sądenia doktryna ustępuje miejsca krytyce: refleksywna władza sądenia jako władza poszukująca tego, co ogólne, jest władzą pierwotnie rozróżniającą, jako że samo rozważanie (*reflexio*) w swej funkcji transcendentalnej stanowi „świadomość relacji danych nam przedstawień do różnych źródeł naszego poznania”¹⁰ (zmysłowości czy intelektu), do których przedstawienia te się odnoszą, i to właśnie rozważanie transcendentalne chroni przed pomieszaniem odmiennych rodzajów użycia władz poznawczych. Krytyka rozumu bowiem, w przeciwieństwie do doktryny, nie dysponuje zasadami, które *a priori* poprzedzałyby trybunał rozumu jako absolutne kryteria, ponieważ rozum jako sędzia wznosi się ponad spierające się strony, osądzając według zasad, które ma dopiero znaleźć, tak że kryteria krytyki nie są *a priori* dedukowane z czystego rozumu, lecz odnajdowane w samym procesie krytyki za pośrednictwem rozważania transcendentalnego porównującego dane przedstawienia i odróżniającego władze poznania, do których one przynależą¹¹. Nieprzypadkowo ogół zasad właściwego użycia władz poznawczych Kant nazywa kanonem, a nie krytyką, bo krytyka nie sprowadza się do kanonu, lecz jako ocena różnych zastosowań rozumu stanowi przygotowanie do stworzenia kanonu, dodajmy: przygotowanie do stworzenia kanonu narzędzia służącego do prezentacji systemu filozofii czystego rozumu (doktryny), bądź – jeżeli to będzie możliwe – do stworzenia samego takiego narzędzia, to znaczy organonu czystego rozumu, ogółu zasad, wedle których uzyskuje się poznania *a priori*¹².

Krytyczny racjonalizm jako formalizm transcendentalny

Krytyka czystego rozumu jest zarówno krytyką rozumu, jak i doktryną, ponieważ zawarta w niej analityka transcendentalna stanowi kanon czystego intelektu, poprzedzony krytyką władz umysłu¹³. Kant pisze wprost: „a n a l i t y k a z a s a d p o d s t a w o w y c h będzie podstawowym kanonem (...) dla w ł a d z y s ą d z e n i a, ucząc ją, jak pojęcia intelektualne, zawierające warunki reguł apriorycznych, odnosić do zjawisk”¹⁴. Jako taka, analityka zasad podstawowych stoi pod znakiem determinującej władzy sądenia (apodyktycznego

¹⁰ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., A 260/B 316.

¹¹ Zob. K. Röttgers, *Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*, w: *Quellen und Studien zur Philosophie*, Bd. 8, hrsg. von G. Patzig, E. Scheibe, W. Wieland, Berlin–New York 1975, s. 37–41.

¹² Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., A 11–12/B 24–25; A 796/B 824.

¹³ Zob. tamże, A 796/B 824.

¹⁴ Tamże, A 132/B 171.

użycia rozumu), określonej jako „możność p o d c i ą g a n i a pod reguły”¹⁵, subsumującej dane naoczne pod uprzednio dane przez intelekt ogólne prawa transcendentalne. W *Krytyce czystego rozumu* myśliciel z Królewca nie posługuje się wprawdzie rozróżnieniem determinującej i refleksywnej władzy sądzenia, ale nie ulega wątpliwości, że władza sądzenia, określona jako „możność podciągania pod reguły”, to determinująca władza sądzenia w znaczeniu *Krytyki władzy sądzenia*. Ścisłej mówiąc, w „Analityce transcendentalnej” *Krytyki czystego rozumu* władza sądzenia – jak powie Windelband – jest rozumiana jako „podciąganie zmysłowości pod kategorie na mocy «schematyzmu czystych pojęć intelektu»”¹⁶. Zastanówmy się, jak przebiega ten proces subsumowania danych naocznych pod kategorie.

Zgodnie z fundamentalną tezą analityki zasad podstawowych, intelekt jako prawodawca świata empirycznego konstytuuje przyrodę co do formy, dyktując jej ogólne prawa transcendentalne, które są efektem zastosowania czystych pojęć intelektu (kategorii, czyli form myślenia) do czystych naoczności (jakimi są czas i przestrzeń, czyli formy zmysłowości) za pośrednictwem tak zwanych schematów transcendentalnych. Zjawisko stanowi połączenie materii, która jest „tym, co w zjawisku odpowiada wrażeniu”¹⁷, oraz formy, która „sprawia, że różnorodności [w] zjawisku mogą zostać uporządkowane w pewne stosunki”¹⁸, a formy zjawiska są identyczne z formami zmysłowości, przy czym same tylko formy zmysłowości nie mogą dokonać powiązania tego, co różnorodne, ponieważ tylko rozdzielają, nigdy zaś nie łączą, nie syntetyzują, nie określają, i dlatego zjawisko, w tej mierze, w jakiej nie angażuje jeszcze funkcji intelektu, jest „nieokreślonym przedmiotem empirycznego oglądu”¹⁹. Dopiero kategorie rozumiane jako czyste formy myślenia są prawidłami określania i syntetyzowania (wiązania) różnorodności danych naocznych i jako takie prawidła racjonalizują zjawiska, czyniąc je zrozumiałymi, tak że bez kategorii w świecie zjawisk panowałby chaos²⁰. W *Krytyce czystego rozumu* Kant rozważa możliwość chaosu na poziomie zjawisk, związaną z faktem, że zjawiska „mogą być (...) dane w oglądzie bez funkcji intelektu”²¹, bo zmysłowość i intelekt są heterogenicznymi władzami umysłu. O ile bowiem

¹⁵ Tamże.

¹⁶ W. Windelband, *Wprowadzenie [do Krytyki władzy sądzenia]*, przeł. M. Żelazny, w: I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, dz. cyt., s. 385.

¹⁷ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., A 20/B 34.

¹⁸ Tamże, B 34.

¹⁹ Tamże, A 20/B 34.

²⁰ Zob. tamże, A 89–91/B 122–123, A 111.

²¹ Tamże, A 90/B 122. Na temat chaosu na poziomie zjawisk zob. W. Heflik, *Problem formy w perspektywie transcendentalnej u Kanta i Wittgensteina*, Kraków 2013, s. 114, 144–145, 218.

zjawiska są koniecznie podporządkowane formalnym warunkom zmysłowości, o tyle mogłyby nie stosować się do podmiotowych warunków myślenia. Takie rozstrzygnięcie jest konsekwencją radykalnego przeciwstawienia intelektu zmysłowości, czy wręcz separacji intelektu od zmysłowości. Nasz intelekt nie może niczego oglądać, ponieważ w naszym skończonym poznaniu wszelki ogląd jest oglądem zmysłowym. Jedynie boski intelekt (*intellectus archetypus*) mógłby być intelektem unaoczniającym (intuicyjnym), „poprzez który samoświadomość dawałaby zarazem różnorodność szczegółów oglądu”²². Taki intelekt „nie potrzebowałby wcale owego szczególnego aktu złączenia różnorodnych szczegółów w jedność świadomości, jakiego potrzebuje intelekt ludzki, który tylko myśli, a nie ogląda”²³. Nasz intelekt, jako władza pojęć, przechodzi zatem od tego, co ogólne, do tego, co szczegółowe. Jak jednak jest możliwe to przejście, skoro intelekt i zmysłowość stanowią odrębne władze poznawcze, które mogłyby nie pozostawać w korelacji?

Trudność sformułowana w tym pytaniu dotyczy problemu przedmiotowej ważności kategorii, to znaczy możliwości zastosowania ich do zjawisk. Przedmiotowa ważność kategorii nie jest zrozumiała sama przez się i wymaga dowodu, który myśliciel z Królewca przeprowadza w rozdziale *Krytyki czystego rozumu* na temat transcendentальной dedukcji czystych pojęć intelektu, wykazując, że kategorie jako formalne warunki myślenia są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia, to znaczy, że kategorie są subiektywnie i obiektywnie konieczne, a w konsekwencji – ze świadomości można *a priori* wyprowadzić kategoriałną strukturę zjawisk. Z kolei w rozdziale o schematyzmie czystych pojęć intelektu Kant wyjaśnia, w jaki sposób kategorie umożliwiają przedmioty doświadczenia, i ostatecznie – w jaki sposób intelekt i zmysłowość pozostają ze sobą w harmonii, która jest warunkiem wszelkiego poznania. W *Krytyce czystego rozumu* kwestia owej harmonii jest następująco rozwiązana: intelekt i zmysłowość łączą się za pośrednictwem wyobraźni transcendentальной, ponieważ wyobraźnia transcendentální z jednej strony należy do zmysłowości, a z drugiej strony jest „władzą określania *a priori* zmysłowości”²⁴, określania zgodnie z kategoriami, co jest „oddziaływaniem intelektu na zmysłowość i pierwszym jego zastosowaniem (tworzącym zarazem podstawę wszelkich innych [zastosowań]) do przedmiotów możliwego dla nas oglądu”²⁵. To zastosowanie jest możliwe dzięki schematom, dostarczonym intelektowi przez wyobraźnię transcendentálną, które co do formy są jednorodne zarówno z czystymi naocznościami, jak

²² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., B 138–139.

²³ Tamże, B 139.

²⁴ Tamże, B 152.

²⁵ Tamże.

i z kategoriami, i jako takie są jednocześnie przedstawieniami zmysłowymi i intelektualnymi²⁶.

W *Krytyce czystego rozumu* problem harmonii między intelektem i zmysłowością zostaje rozwiązany tylko z punktu widzenia formalnego. W „Analityce transcendentальной” z *Krytyki czystego rozumu* bowiem Kant jedynie wykazuje, że harmonia ta jest warunkiem przedmiotów możliwego doświadczenia, dlatego że przedmioty te co do naoczności odpowiadają formalnym warunkom zmysłowości (czystym naocznościom), a co do pojęć – formalnym warunkom myślenia, czyli kategoriom, syntetyzującym różnorodność czystych naoczności, zaś elementem pośredniczącym między kategoriami i czystymi naocznościami okazują się schematy czystych pojęć intelektu, zawierające formalne warunki zastosowania kategorii do zjawisk. Z tego można wnosić, że transcendentálna dedukcja czystych pojęć intelektu – żeby się odwołać do Tran-Duc-Thao – pozostaje w planie formalnym i nie funduje żadnej materialnej (treściowej) zgodności między intelektem i zmysłowością, gwarantującej konstytucję szczegółowych praw przyrody²⁷. Sam Kant w tekście stanowiącym polemikę z Eberhardem, pt. *O odkryciu, po którym wszelka nowa krytyka czystego rozumu jest zbędna ze względu na istnienie wcześniejszej*, przyznaje, że harmonia między intelektem i zmysłowością co do możliwości doświadczenia przyrody w aspekcie jej s z c z e g ó ł o w y c h praw empirycznych pozostaje niewytłumaczalna²⁸. Myśliciel z Królewca w *Krytyce czystego rozumu* nie udziela zatem ostatecznie odpowiedzi na pytanie, dlaczego zachodzi raczej zgodność między intelektem i zmysłowością w aspekcie konstytucji szczegółowych praw przyrody, niż niezgodność.

Irracjonalny moment tego, co szczegółowe

Problem treściowej zgodności między intelektem i zmysłowością Kant stawia w *Krytyce władzy sądenia*, ale już w *Krytyce czystego rozumu* wskazuje ograniczenia formalizmu transcendentálnego. Opisując bowiem władzę sądenia w jej funkcji determinującej, na początku książki drugiej „Analityki transcendentálne”, mówi on wprawdzie o korzyściach, jakie płyną z konkretnych przykładów dla władzy sądenia, której nie można się wyuczyć, lecz tylko

²⁶ Zob. tamże, A 137–139/B 176–178.

²⁷ Zob. Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris–New York 1992, s. 117.

²⁸ Zob. I. Kant, *O odkryciu, po którym wszelka nowa krytyka czystego rozumu jest zbędna ze względu na istnienie wcześniejszej*, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 6, red. M. Jankowski, T. Kupś, M. Marciniak, M. Żelazny, Toruń 2012, VIII, s. 249–250.

wyćwiczyć na przykładach, określonych jako „podpory władzy sądenia”, ale przyznaje zarazem, że przykłady osłabiają wysiłek intelektu jako zdolności tworzenia ogólnych, niezależnych od wszelkiego doświadczenia reguł oraz odbijają się negatywnym echem na wiedzy intelektualnej w jej roszczeniach do trafności i ścisłości, bo „rzadko w sposób dokładny spełniają warunek reguły (jako *casus in terminis*)”²⁹. Hans-Georg Gadamer zwraca uwagę na „odwrotną stronę tego ograniczenia”, a mianowicie, że „pełniący rolę przykładu przypadek jest w istocie czymś innym niż tylko przypadkiem (...) prawidła”³⁰. W tym kontekście Windelband zauważa, że tam, gdzie nie jest możliwe determinujące podporządkowanie jednostkowego przykładu temu, co ogólne, zastępujemy determinującą władzę sądenia władzą refleksywną, co faktycznie dokonuje się w *Krytyce władzy sądenia*³¹.

Zauważmy, że metoda analityki transcendentальной opracowanej w *Krytyce czystego rozumu* jest dogmatyczna, ponieważ dowodzi na podstawie zasad *a priori*, ale dogmatyczna w pozytywnym sensie, to znaczy poprzedzona badaniem możliwości oraz granic poznania, i należy ją odróżnić od dogmatycznego postępowania czystego rozumu w negatywnym sensie, to znaczy bez uprzedniego namysłu nad jego możliwościami³². Doktrynalne konotacje analityki transcendentальной i stosowanej w niej determinującej władzy sądenia są zatem konotacjami dogmatycznymi w pozytywnym znaczeniu. Nieprzypadkowo Kant w *Krytyce władzy sądenia*, rozróżniając determinującą i refleksywną władzę sądenia, dodaje, że władze te różnią się co do dogmatycznego i krytycznego posługiwania się pojęciami³³. Z tego punktu widzenia *Krytykę władzy sądenia* można uznać – jak to czyni Alfred Baeumler – za „krytykę krytyki”, to znaczy zamysł krytycyzmu kulminuje właśnie w tym dziele³⁴. Zdaniem Baeumlera, samo pojęcie krytyki ma źródło w krytyce smaku: krytyka rozumu ma konotacje estetyczne o tyle, o ile nie wychodzi – w przeciwieństwie do racjonalizmu – od ogólnych reguł, lecz jak krytyka smaku, od tego, co konkretne, nie popadając jednak – w odróżnieniu od empiryzmu – w sceptycyzm³⁵. Postępowanie krytyczne wymaga refleksywnej władzy sądenia, dzięki której mamy w ogóle rozróżnienie tego, co ogólne, i tego, co szczegółowe, porównującej

²⁹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., A 133–134/B 172–174.

³⁰ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 68.

³¹ Zob. W. Windelband, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 385.

³² Na temat tych dwóch znaczeń słowa „dogmatyczny” zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., B XXXV. Zob. również H. Vaihinger, *Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“*, hrsg. von R. Schmidt, Bd.1, Stuttgart 1922, Neudruck–Aalen 1970, s. 33–34.

³³ Zob. I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, dz. cyt., V, s. 395.

³⁴ Zob. A. Baeumler, *Das Irrationalitätsproblem...*, dz. cyt., s. 13–14.

³⁵ Zob. tamże, s. 5–17.

przedstawienia z władzami poznawczymi, od których pochodzą, określającej relację, w jakiej władze poznawcze pozostają do siebie, poszukującej ostatecznie materialnej (treściowej) zgodności między zmysłowością i intelektem, zgodności między tym, co szczegółowe (w różnorodności empirycznych praw), i tym, co ogólne. Zgodność ta ze swej strony umożliwia subsumpcję tego, co szczegółowe, pod to, co ogólne, bo gdyby to, co szczegółowe, nie zgadzało się z tym, co ogólne, nie byłaby możliwa taka subsumpcja, tak że determinująca władza sądenia w swym unifikującym funkcjonowaniu jest pierwotnie odniesiona do krytycznej władzy refleksywnej.

Refleksywna władza sądenia naprowadza na irracjonalny moment zawarty w tym, co szczegółowe. Ten fakt akcentuje szczególnie mocno Wilhelm Windelband, zaznaczając, że wszelkie próby wyprowadzenia tego, co szczegółowe, z tego, co ogólne, kończą się niepowodzeniem, jako że w indywidualnym doświadczeniu pozostaje dla nas zawsze „ pewne *residuum* niezrozumiałości – coś niewyraźnego, nieokreślonego”³⁶. Takie rozstrzygnięcie nie doprowadza do apologii przypadkowości, apologii irracjonalizmu. Kant nie popada w irracjonalizm, ponieważ nie twierdzi, że to, co szczegółowe, pozostaje całkowicie niezależne od tego, co ogólne, lecz uznaje, że stanowi ono moment niezbędny tego, co ogólne, współokreślający je, zgodnie z zasadą, że to, co szczegółowe, i to, co ogólne, zawsze są wzajemnie odniesione do siebie we wszelkim poznaniu i działaniu³⁷. W naukowym rozumieniu to, co szczegółowe (w swej faktyczności), okazuje się pojęciem teleologicznym³⁸. To właśnie teleologia odgrywa rolę mediacji między tym, co szczegółowe, i tym, co ogólne. Spróbujmy bliżej określić sens owej teleologii.

Celowość jako zasada transcendentálna i fakt irracjonalny

Intelekt nie określa zjawisk w zakresie ich empirycznej różnorodności, ponieważ „w jego poznawaniu to, co szczegółowe, nie może być wyprowadzone wyłącznie z czegoś, co ogólne”³⁹, a w konsekwencji to, co szczegółowe, przy każdej próbie determinującego podporządkowania temu, co ogólne, pozostawia irracjonalną resztę. Dlatego w ramach filozofii Kanta staje się zasadne pytanie

³⁶ W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft (Straßburger Rektoratsrede. 1894)*, w: tenże, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Bd. 2, Tübingen 1915, s. 159.

³⁷ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 67–69.

³⁸ Zob. W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*, dz. cyt., s. 153.

³⁹ I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, dz. cyt., V, s. 406.

o możliwość subsumpcji tego, co szczegółowe, pod to, co ogólne. Aby to, co szczegółowe, mogło być podciągnięte pod to, co ogólne, musi się zgadzać z tym, co ogólne, ale jak jest możliwa ta zgodność, skoro to, co szczegółowe, kryje w sobie irracjonalną resztę? Kant odpowiada: zgodność ta jest możliwa dzięki celowości określonej jako „prawidłowość przypadkowości”⁴⁰. Ta prawidłowość zachodząca w różnorodności zjawisk wzbudza w nas uczucie rozkoszy, przy czym „obiektywnie intelekt uznaje (...) [tę zgodność] za przypadkową”⁴¹, ponieważ nie podpada ona pod jego formalne prawa. Prawidłowość przypadkowości, nazwana przez Kanta celowością, jest zasadą refleksywnej władzy sądenia, zasadą regulatywną, a nie konstytutywną, i dlatego nie określa przedmiotu, lecz jedynie suponuje zgodność przyrody z naszą władzą poznawczą, toteż jest subiektywną zasadą rozumu, nie zaś zasadą obiektywną⁴².

Ta zgodność warunkuje prawodawcze funkcjonowanie podmiotu. Aby bowiem podmiot mógł mieć sposobność urzeczywistnienia swej konstytutywnej mocy, zjawiska muszą móc poddawać się konstytucji, i ta ich gotowość do tego, by być konstytuowanymi, suponuje wyprzedzającą samą konstytucję zgodność między tym, co konstytuowane, i tym, co konstytuujące. Taką interpretację związku między konstytuującą aktywnością i konstytuowanymi zjawiskami dopuszcza słynny fragment *Krytyki czystego rozumu* na temat empirycznego pokrewieństwa zjawisk.

⁴⁰ Tamże, s. 404.

⁴¹ Tamże, s. 185

⁴² Zauważmy, że Kant wyróżnia kilka możliwych sposobów użycia refleksywnej władzy sądenia: użycie logiczne, teleologiczne i estetyczne. W użyciu logicznym zadaniem władzy sądenia jest ujmowanie różnorodności empirycznych poznań w logiczny system, przy subiektywnie koniecznym założeniu transcendentálnym, że przyroda w aspekcie praw szczegółowych dopuszcza taki system i jawi się jako celowa dla naszej władzy poznawczej. W użyciu teleologicznym celem władzy sądenia jest rozpatrzenie pewnych faktycznie istniejących rzeczy (istot organicznych) jako celów przyrody. Natomiast użyciu estetycznemu władzy sądenia zawdzięczamy wyrażającą się w sądach smaku celowość bez obiektywnego celu, celowość angażującą wolną grę władz poznawczych. Zob. I. Kant, *Pierwsze wprowadzenie do „Krytyki władzy sądenia”*, przeł. J. Nowotniak, w: I. Kant, *Pisma teleologiczne*, Toruń 2000, s. 45–100 (XX, s. 193–251); J. Kulenkampff, *Kants Logik des ästhetischen Urteils*, Frankfurt am Main 1978, s. 41–42. Ze względu na problematykę racjonalności świata, stanowiącą przedmiot artykułu, mówiąc o refleksywnej władzy sądenia mamy na uwadze władzę sądenia w użyciu logicznym, której zasadą jest celowość suponująca jedność przyrody pod względem praw empirycznych dla ludzkiej władzy poznawczej, jedność, jaką władza sądenia projektuje w odniesieniu do poznawania wszelkich przedmiotów przyrody.

Gdyby cynober był raz czerwony, raz czarny, raz lekki, raz ciężki (...), to moja empiryczna wyobraźnia nie mogłaby mieć nawet sposobności, aby poprzez przedstawienie czerwonej farby nasunął jej się na myśl ciężki cynober⁴³.

Bez wątpienia pokrewieństwo empiryczne zjawisk jest następstwem pokrewieństwa transcendentalnego, dzięki któremu podlegają one stałym prawom, tak że prawidła empiryczne, jakie zawiera empiryczna synteza odtwarzania, są możliwe tylko dzięki czystym prawidłom intelektu, syntetyzującym dane zmysłowe za pośrednictwem wyobraźni transcendentalnej. Podstawa pokrewieństwa zjawisk nie może jednak tkwić jedynie w subiektywności, ponieważ cynober jako zjawisko zostaje prawnie uformowany przez władze podmiotu tylko dlatego, że – odwołajmy się do komentarza Mikela Dufrenne'a – zgadza się na przyjęcie takiej formy prawnej, a owa zgodność umożliwia przejście od pokrewieństwa transcendentalnego do pokrewieństwa empirycznego, w konsekwencji zaś prawidła transcendentalne mogą być skutecznie stosowane do zjawisk pod warunkiem, że same zjawiska zgadzają się z nimi, zanim zostaną przez nie określone⁴⁴. Dlatego w *Krytyce władzy sądzienia* Kant odwołuje się do celowości jako zgodności zjawisk z naszymi władzami poznawczymi, sugerując, że ta zgodność poprzedza ich konstytucję, dodajmy: nawet ją umożliwia, to znaczy, że „zgodność przyrody z naszą władzą poznawczą zostaje przez władzę sądzienia założona *a priori*”⁴⁵. Zaznaczmy w tym miejscu, że zgodności tej nie można *a priori* wydedukować ze świadomości. Pomimo jednakowości przedmiotów co do formy przepisanej im przez prawa intelektu, da się bowiem pomyśleć taką ich różnorodność co do treści, która przekraczałaby nasze możliwości poznawcze i uniemożliwiała odkrycie w przyrodzie zrozumiałego systemu. Kant mówi wprost, że gdyby między tym, co ogólne, w jego racjonalności, i tym, co szczegółowe, w jego irracjonalności, nie zachodziła zgodność, „nie byłoby nawet żadnego ogólnego pojęcia, ba, intelektu, gdyż ten ma do czynienia tylko z takimi pojęciami”⁴⁶.

Skoro w obliczu niepojmowalnej dla nas różnorodności zjawisk intelekt by nie istniał, to sens idealizmu transcendentalnego Kanta nie polega na tym, że podmiot konstruuje kosmos z chaosu danych: zanim zjawiska podporządkują się podmiotowi, muszą się z nim zgadzać! Z tego wynikałoby, że najwyższe zasady

⁴³ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., A 100–101. Na temat pokrewieństwa zjawisk zob. W. Heflik, *Kants Theorie der Affinität und das Prinzip der prästabilierten Harmonie*, w: *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, w: *Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. 5, hrsg. von S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, M. Ruffing, Berlin–Boston 2013, s. 347–358.

⁴⁴ Zob. M. Dufrenne, *La notion d'a priori*, Paris 1959, s. 257–262.

⁴⁵ I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, dz. cyt., V, s. 185.

⁴⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., A 654/B 681–682.

naszego poznania, jakimi są zasady czystego intelektu jako warunki możliwości przedmiotów doświadczenia w ogóle, same są możliwe dzięki poprzedzającej podmiotową aktywność konstytucyjną zgodności ze zjawiskami, które umożliwiają. Nieprzypadkowo w *Krytyce czystego rozumu* czytamy na temat zdania „wszystko, co się dzieje, ma swoją przyczynę” jako zasady czystego intelektu, że „ma tę szczególną własność, iż swą podstawę dowodową, a mianowicie doświadczenie, samo dopiero umożliwia i musi być wraz z nim założone”⁴⁷. W tym kontekście Martin Heidegger mówi o kołowym przebiegu dowodów transcendentálnych, polegającym na tym, że „zasady czystego intelektu są możliwe za sprawą tego, co one same mają umożliwiać – doświadczenia”, a mówiąc ściślej: „są możliwe tylko na gruncie jedności i współprzynależności czystych pojęć intelektu z tym, co spotykane naocznie”⁴⁸. Gdybyśmy odczytali wcześniej zacytowaną wypowiedź Kanta na temat zasady czystego intelektu w świetle *Krytyki władzy sądenia*, to powiedzielibyśmy, posługując się terminologią Heideggera, że zasady czystego intelektu są możliwe dzięki jedności i współprzynależności tego, co ogólne, i tego, co szczegółowe. To, co ogólne, poprzedza i konstytuuje to, co szczegółowe, ale go w pełni nie determinuje, a to, co szczegółowe, o ile implikuje irracjonalną resztę, nie podporządkowuje się temu, co ogólne, lecz się z nim cudownie zgadza, a bez tej zgodności to, co ogólne, w swym prawodawczym funkcjonowaniu nie byłoby możliwe.

W przeciwieństwie do kategorii, celowość jest subiektywnie konieczna i obiektywnie przypadkowa⁴⁹. Kant nie poprzedza na konstatacji, że celowość jako zasada refleksywnej władzy sądenia jest subiektywna i nie ma ważności obiektywnej, lecz dodaje, że od strony obiektywnej jest przypadkowa, ponieważ zgodności między tym, co ogólne, i tym, co szczegółowe, nie można *a priori* wydedukować i napotykamy ją w doświadczeniu jako fakt potwierdzający podmiotową projekcję celowości na przyrodę.

To transcendentálne pojęcie celowości przyrody nie jest ani pojęciem przyrody, ani pojęciem wolności, bo nie dodaje ono niczego do obiektu (przyrody), a tylko przedstawia jedyny sposób, w jaki musimy postępować podczas refleksu dotyczącego przedmiotów przyrody, jeśli chcemy uzyskać całkowicie ze sobą powiązane doświadczenie. Stanowi więc ono podmiotową podstawową zasadę (maksymę) władzy sądenia. Dlatego jeśli taką systematyczną jedność napotkamy wśród praw wyłącznie empirycznych, odczuwamy radość (a właściwie ulgę) wynikającą z zaspokojenia potrzeby tak, jak gdyby chodziło o jakiś szczęśliwy,

⁴⁷ Tamże, A 737/B 765

⁴⁸ M. Heidegger, *Pytanie o rzecz. Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentálnych*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2001, s. 203.

⁴⁹ Zob. I. Kant, *Pierwsze wprowadzenie do „Krytyki władzy sądenia”*, dz. cyt., s. 91 (XX, s. 243).

sprzyjający naszemu zamiarowi przypadek, aczkolwiek musieliśmy koniecznie przyjąć, że jest [es sei] taka jedność, mimo że nie zdołaliśmy jej przecież pojąć ani udowodnić⁵⁰.

Komentując tę wypowiedź Kanta, Dufrenne zauważa, że celowość można zinterpretować jako fakt nie tyle zakładany, ile konstатовany w doświadczeniu, fakt harmonii między poznaniem i tym, co poznawane, tak że celowość jest zarazem transcendentalna i ontyczna⁵¹. O ile wchodzi w grę celowość jako zasada transcendentalna, o tyle jest ona subiektywnie konieczna dla naszej władzy poznawania, to znaczy jest „projektowanym apriorycznie przez władzę sądenia horyzontem oczekiwań, że zastana przyroda jawić się będzie nie chaotyczną, lecz ustrukturowaną”⁵²; w tej zaś mierze, w jakiej celowość ma sens ontyczny, okazuje się uprzednim w stosunku do aktywności konstytucyjnej faktem cudownej zgodności tego, co projektowane, z tym, co dane, faktem napotykanym w doświadczeniu, dodajmy: faktem, czyli c z y m ś o b i e k t y w n i e p r z y p a d k o w y m. Windelband ten fakt nazywa „faktem szczęśliwym, ale niezrozumiałym”⁵³. Chodzi o fakt obiektywnie przypadkowy, którego nie można *a priori* wyprowadzić ze świadomości, fakt irracjonalny, tak że niczym nieskrępowana krytyka rozumu, osądzająca pierwotnie nie według tego, co zastane, lecz tego, co rozum „sam zgodnie ze swymi zamiarami wydobywa”⁵⁴, napotyka fakt dla rozumu niepodlegający krytyce⁵⁵. Ten fakt zgodności przyrody z naszą władzą poznawczą nie jest niczym innym jak faktem racjonalności świata, który pozostaje niewytłumaczalny. Fakt ten

⁵⁰ I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, dz. cyt., V, s. 184.

⁵¹ Zob. M. Dufrenne, *La notion d'a priori*, dz. cyt., s. 262–266.

⁵² O. Höffe, *Immanuel Kant*, przeł. A.M. Kaniowski, Warszawa 1994, s. 265.

⁵³ W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*, dz. cyt., s. 160.

⁵⁴ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., s. B XIII.

⁵⁵ Celowość można określić jako fakt dla rozumu, w odróżnieniu od faktu rozumu (*Faktum der Vernunft*), w którym potwierdza się praktycznie rozum. Jeżeli chodzi o fakt rozumu, to zapewnia on obiektywną realność temu, co w rozumie spekulatywnym „mogło być tylko p o m y ś l a n e”, to znaczy „nadzmysłowemu przedmiotowi kategorii przyczynowości, a mianowicie w o l n o ś c i” (I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. B. Bornstein, oprac. M. Żelazny, w: I. Kant, *Dziela zebrane*, t. 3, red. T. Kupś, Toruń, 2012, V, s. 6), przy czym „jeżeli rozum, będąc czysty, jest w rzeczywistości praktyczny, wtedy czynem wykazuje swoją realność oraz realność swych pojęć” (tamże, s. 3). Z tego można wnosić – jak to czyni Marcus Willaschek – że fakt rozumu nie stanowi zewnętrznego wobec rozumu *factum brutum*, lecz zgodnie z łańciskim znaczeniem *factum* można go pojmować jako czyn rozumu albo rezultat tego czynu, czyli fakt rozumu okazuje się czymś rozumnym (M. Willaschek, *Die Tat der Vernunft. Zur Bedeutung der Kantischen These vom „Factum der Vernunft”*, w: *Akten des VII. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 1990*, hrsg. von G. Funke, Bd. II/1, Bonn 1991, s. 456–461). Natomiast celowość jako fakt dla rozumu jest tym, co rozum zastaje, co jest mu uprzednio dane i co musi przyjąć, aby w ogóle było możliwe poznanie; jako taki, fakt dla rozumu okazuje się czymś irracjonalnym, warunkującym racjonalność.

musimy przyjąć, aczkolwiek nie możemy go dowieść, ponieważ teleologia nie dając się rozumieć za pomocą ogólnych praw intelektu, zwodzi nasz intelekt i przy próbach jej racjonalnego wytłumaczenia wywołuje nieprzezwyciężalne antynomie. Zaznaczmy dobitnie, że ten obiektywnie przypadkowy fakt narzuca się nam z nieodpartą koniecznością i jako taki ma charakter faktu *sui generis*. Windelband pisze:

Mamy tu do czynienia, jak niezwykle trafnie ujął to Lotze, ze „szczęśliwym faktem”, że nasze wrażenia nadają się do tego, aby podporządkować je naszym aksjomatycznym założeniom – faktem, który nie jest konieczny w tym sensie, iżby nie dało się go w myślach unieważnić, lecz jest konieczny tylko w tym sensie, że jest absolutnie *wymagany*, jeżeli w ogóle ma być dla nas możliwe jakiegokolwiek myślenie⁵⁶.

Celowość jest wprawdzie zasadą refleksywnej władzy sądenia, ale sama wymaga zasady podstawowej. W interpretacji Dufrenne’a, celowość implikuje, że istnieje coś wyprzedzającego aktywność konstytucyjną podmiotu i niezależnego od niej, naprowadzając na ideę rzeczy samej w sobie jako granicy transcendentalnej, a rzecz sama w sobie (nadmysłowy substrat zjawisk) ukróca roszczenia sądu determinującego i dopuszcza niedeterminujące, refleksywne myślenie o tym, co szczegółowe, w jego irracjonalności⁵⁷. To właśnie celowość, jako zasada refleksywnej, nie zaś determinującej władzy sądenia, potwierdza dualizm zjawisk i rzeczy samych w sobie. Celowość wskazuje tym samym metafizyczne podstawy teorii poznania: irracjonalny fakt racjonalności świata można uznać – zgodnie z Hartmannowską wykładnią związku między tym, co irracjonalne, i tym, co metafizyczne – za fakt metafizyczny, a irracjonalną resztę, jaką kryje w sobie to, co szczegółowe – za metafizyczne *residuum* teorii poznania⁵⁸. Dlatego celowość nie jest, jak chce Tran-Duc-Thao, „azylem niewiedzy”⁵⁹, lecz argumentem przeciwko idealizmowi, uznającemu świadomość za ostateczną i wystarczającą podstawę bytu świata. W celowości jako zasadzie refleksywnej władzy sądenia Kant rozpoznaje podstawę do rozważenia możliwości rzeczy samej w sobie jako nadmysłowego substratu zjawisk, ponieważ celowość ujawnia asubiektywne

⁵⁶ W. Windelband, *Metoda krytyczna czy genetyczna?*, dz. cyt., s. 50.

⁵⁷ Zob. M. Dufrenne, *La notion d’a priori*, dz. cyt., s. 262–263. Celowość ewokuje nie tylko pojęcie nadmysłowego substratu zjawisk (czyli rzeczy samej w sobie), dla naszego intelektu niepoznawalnego, lecz także odpowiadające mu pojęcie hipotetycznie założonego intelektu intuitywnego (*intellectus archetypus*), „możliwości którego w najmniejszym stopniu nie możemy sobie przedstawić”. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., A 256/B 312.

⁵⁸ Zob. N. Hartmann, *Zarys metafizyki poznania*, przeł. E. Drzazgowska, P. Piszczatowski, Warszawa 2007.

⁵⁹ Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, dz. cyt., s. 57.

charakter tego, co szczegółowe, sprzężony z jego irracjonalnością, implikując pytanie o pozapodmiotową zasadę zjawisk. Bez wątplenia irracjonalny moment tego, co szczegółowe, potwierdza niemożliwość wyprowadzenia go z subiektywności. Z tego można wnosić, że podstawowa zasada tego, co szczegółowe, w tej mierze, w jakiej implikuje ono irracjonalną resztę, musi znajdować się poza podmiotem. Zasady tej należy szukać w sferze nadzmysłowej (noumenalnej)⁶⁰, przy czym nadzmysłowy substrat zjawisk nie może być poznany, ponieważ poznanie polega na zastosowaniu kategorii do danych zmysłowych, i nie możemy mieć o nim innego pojęcia niż „nieokreślone pojęcie podstawy umożliwiającej osądzanie przyrody wedle praw empirycznych”⁶¹. Sfera nadzmysłowa jako taka podstawa nie ma tym samym mocy wyjaśniającej dla determinującej władzy sądenia, jako że „może być co prawda ukazana, ale nigdy dostatecznie dokładnie poznana i wyraźnie podana”, podczas gdy „wyjaśniać oznacza (...) tyle, co wyprowadzić z pewnej podstawowej zasady, którą musi się wobec tego umieć wyraźnie poznać i podać”⁶².

Z tego punktu widzenia celowość, jako niezrozumiały fakt zgodności tego, co szczegółowe, z tym, co ogólne, oznacza ostatecznie zgodność rzeczywistości zjawiskowej, ukonstytuowanej przez podmiot, z rzeczywistością noumenalną, niezależną od takiej konstytucji. Zgodność między tymi rzeczywistościami nie upoważnia nas do wniosku przez analogię o tym, jaka jest sfera nadzmysłowa, na podstawie zjawisk i formalnych zasad, którym zjawiska podlegają, bo o rzeczywistości noumenalnej możemy jedynie wiedzieć, że jest, nigdy zaś, jak a jest, a matematycznego pojęcia analogii nie można stosować w metafizyce⁶³. Można zaryzykować tezę, że racjonalność świata jest irracjonalnym faktem dlatego, że rzeczywistość zjawiskowa w swej zrozumiałości okazuje się racjonalnym rewersem irracjonalnego substratu (rzeczywistości noumenalnej)⁶⁴.

⁶⁰ Zob. I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, dz. cyt., V, s. 346.

⁶¹ Tamże, s. 412.

⁶² Tamże.

⁶³ Zob. W. Heflik, *Kants Theorie der Affinität...*, dz. cyt., s. 356–357.

⁶⁴ Określenie „racjonalny rewers irracjonalnego substratu” pochodzi od Nicolai Hartmanna, który odnosi je do prawa trwania substancji. Zob. N. Hartmann, *Zarys metafizyki poznania*, dz. cyt., s. 301.

Streszczenie

Celem artykułu jest wskazanie teleologicznych podstaw idealizmu transcendentnego Kanta. Według Kanta, nasz intelekt dyktuje przyrodzie ogólne prawa transcendentalne, podczas gdy szczegółowe prawa empiryczne nie mogą być wyprowadzone z praw ogólnych, lecz muszą się zgadzać z tym, co ogólne. Bez tej zgodności nie jest możliwe poznanie. Zgodność tę Kant nazywa „celowością transcendentalną”, która jest rozumiana nie tylko jako zasada transcendentalna, lecz także jako fakt racjonalności świata. Z jednej strony, celowość nie jest zasadą konstytutywną, lecz transcendentalną zasadą refleksywnej władzy sądenia (zasadą subiektywną i regulatywną). Z drugiej strony, celowość potwierdza się w doświadczeniu jako fakt zgodności przyrody z naszymi władzami poznawczymi. O ile fakt ten jest faktem niezrozumiałym, o tyle można go określić jako irracjonalny fakt racjonalności świata.