

J. DARIUSZ KIEŁBASIŃSKI

(Katowice)

### MOŻLIWOŚCI POZNAWCZE ANALOGII WEDŁUG IMMANUELA KANTA

Można bezpiecznie założyć, że w okresie przedkrytycznym Kant akceptował analogię w ramach „szkolnej” logiki; trudniej jednak ustalić jaki miał stosunek do analogii w filozofii – z jednej strony wywodził z analogii np. nieśmiertelność duszy, z drugiej przestrzegał przed uciekaniem w świat duchów<sup>1</sup>. Nie ulega już za to wątpliwości, że później analogię, przynajmniej jeżeli chodzi o jej wartość argumentacyjną, stawiał wysoko<sup>2</sup>. W *Krytyce władzy sądzienia*<sup>3</sup> ustala hierarchię

---

<sup>1</sup> W profesorskiej rozprawie Kanta z roku 1770 znajdujemy (osadzone w kontekście, którym jest wywód o podstawach wyjaśniania zjawisk) zestawienie określeń, które można rozumieć tak: „cud analogiczny = wpływ duchów”. Jak jednak wynika z wtrąconych przez Tłumacza słów „[do powyższego]”, następujących po sobie słów „cudu” i „analogicznego” nie należy łączyć w epitet (jak to ma miejsce sugerowanym przeze mnie ujęciu). Za stanowiskiem Tłumacza przemawia to, iż Kant sformułowania takiego nie tłumaczy; przeciwko jednak to, iż Kant sformułowanie „cudu analogicznego” wyróżnia jako całość. Immanuel Kant, *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego. O pierwszej podstawie różnicy kierunków w przestrzeni*, przełożył, opracował oraz posłowiem opatrzył Artur Banaszekiewicz, Kraków 2004, s. 57.

<sup>2</sup> Moim zdaniem nie do przyjęcia jest stwierdzenie (a już co najmniej „mocna sugestia”) J. Callanana, że stosunek Kanta do analogii był ogólnie wrogi, a szczególnie ma to wynikać w *Prolegomenów* (!): „It is perhaps here in the *Prolegomena* that the **hostility** [podkreśl. JDK] that Kant displays concerning the notion of analogy is **most evident** [podkreśl. JDK]. In one notable reference Kant suggests that ‘only in empirical natural sciences can conjectures (by means of induction and analogy) be tolerated’”. John J. Callanan *Kant on Analogy*, w: *British Journal for the History of Philosophy*, Volume 16 2008, Issue 4, s. 747. Drugie zdanie powyższego cytatu, zawierające cytat z Kanta, które ma uzasadnić tezę Callanana, wskazuje chyba źródło tego, jak się wydaje, nieporozumienia, które wynika z, w istocie, utożsamienia analogii w logice z analogią w filozofii, podczas gdy właśnie w *Prolegomenach* Kant najwięcej uwagi poświęca ich rozróżnieniu i stosowaniu.

<sup>3</sup> Immanuel Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, przełożył oraz opatrzył przedmową i przypisami Jerzy Gałęcki, Warszawa 2004. Dalej w tekście będzie ona też skrótowo określana jako „*KWS*”.

wartości dowodowej argumentów opartych o różne racje: analogię umieszcza zaraz za dowodem logicznie poprawnym (dedukcyjnym)<sup>4</sup>. Dodajmy, iż Kant rozróżnia argumentację służącą perswazji (zmierzającą jedynie do uzyskania subiektywnej aprobaty) od argumentacji, której celem jest przekonanie poprzez dostarczenie obiektywnie ważnej i logicznej podstawy poznania; wspomnianą hierarchię argumentów ustala przy tym z punktu widzenia ich wartości służącej przekonaniu, w obszarze rozumu już to teoretycznego, już to praktycznego<sup>5</sup>. Wnioski na podstawie analogii są wyraźnie odróżnione od prawdopodobnych mniemań i hipotez, niżej w tej hierarchii stojących. Co więcej, znamienna jest cezura między dowodem logicznie poprawnym (w powyższym rozumieniu) i analogią z jednej strony, a mniemaniem i hipotezą z drugiej: otóż mniemaniom i hipotezom Kant wyraźnie odmawia wszelkiej aprioryczności<sup>6</sup>. Z drugiej strony, jakkolwiek nie stwierdza też, iż można z analogii wyprowadzić sądy a priori, tym niemniej wyraźnie możliwości takiej nie zaprzecza. Celem niniejszego opracowania jest właśnie próba ustalenia, czy i jakie poznanie przez analogię jest możliwe w ramach filozofii krytycznej Kanta, ograniczonej do obszaru teoretycznego użycia czystego rozumu, a w szczególności czy i jak może ona doprowadzić do sądów syntetycznych a priori – a jeżeli nie, to dlaczego. Jakkolwiek Kantowskie omówienia analogii i jej poznawcze zastosowania w różnych obszarach spotykały się z nader zróżnicowanym odczytaniem i przyjęciem – od, w gruncie rzeczy, krytyki za błędne rozumienie samego terminu (J. H. Gill), poprzez ich zmarginalizowanie nieusprawiedliwionym zestawieniem z analogią w rozumieniu przedkantowskim (M. Krąpiec), uznanie jej za inspirującą interpretację (J. Callanan), aż do ich nieuzasadnionej nad-estymacji (R. Rożdżeński) – to na tak postawione pytanie jednoznacznej odpowiedzi brak.

Niezależnie od tego, badania nad analogią w dziełach Kanta pozwalają dostrzec, iż jej rozumienie przez Myśliciela nie było całkiem intuicyjne ani przejęte wprost z tradycji filozoficznej. Jakkolwiek w *Logice*<sup>7</sup> (por. uwaga co do chronologii w pkt. 1.1.) element wspólnego pryncypium tylko uzupełnia suche rozróżnienie między wnioskowaniem z indukcji a wnioskowaniem z analogii (później J. S. Mill

---

<sup>4</sup> Tamże, s. 474.

<sup>5</sup> Tamże, s. 471, 473.

<sup>6</sup> Hipoteza musi zakładać jedynie „możliwość danego zjawiska”, bez jakichkolwiek pretencji do poznania jego rzeczywistości; w mniemaniu zakłada się prawdopodobieństwo poznania. Tamże, s. 478. Co do określenia „mniemania”, znajdujemy je w *Logice*: „Mniemanie, czyli uznawanie-za-prawdę na podstawie racji poznawczej, która ani subiektywnie, ani obiektywnie nie jest wystarczająca, można uważać za sąd tymczasowy (...). (...) mamy do czynienia z mniemaniem (...) jedynie w poznaniach empirycznych (...). Albowiem mniemać coś a priori jest niedorzecznością samą w sobie.”, s. 88–89.

<sup>7</sup> Immanuel Kant, *Logika. Podręcznik do wykładów*, przełożył, opracował oraz posłowiem opatrzył Artur Banaszkiewicz, Gdańsk 2005, s. 159.

rozumowanie z analogii uznał za odmianę indukcji niezupełnej<sup>8 9)</sup>, to w *KWS* znajdujemy ciekawe rozważania nad warunkami poprawnego wnioskowania z analogii, w tym nad sformulowaniem pryncypium tych wniosków czy zakresem *par ratio* (zasady jednakowej racji)<sup>10</sup>. Zgodnie z nią analogia może wychodzić od dwu elementów zaliczonych do jednego rodzaju poprzez to, że w nich można ustalić przyczynowość dwóch innych elementów; ponieważ tu wiodącym elementem w analogii wydaje się być stosunek (kategoria) przyczyny, przedmiotem niniejszych rozważań staje się również zagadnienie, czy tylko ta kategoria konstytuuje analogię.

Niejako przy okazji rozważań nad możliwościami poznawczymi jakich w analogii upatrywał Kant, w nawiązaniu do (w istocie) krytyki jaką pod jego adresem skierował M. Krąpiec, pojawia się wątek stosunku, w jakim jej Kantowskie rozumienie pozostaje do znaczenia analogii przekazanego przez przedkantowską tradycję filozoficzną, w szczególności tomistyczną. Zagadnienie to jest w niniejszym opracowaniu tylko zasygnalizowane, jednakże, zwłaszcza w kontekście sformułowanego przez Kanta pryncypium wniosków władzy sądenia (zasady celowości), zasługuje na głębsze zbadanie.

Poza zasadniczo chronologicznym kryterium zastosowanym w rozdziale I, tok opracowania miał – w zamierzeniu – zostać poprowadzony według kryterium rozróżnienia władzy sądenia na określającą i refleksyjną (z uwagi na zasady stosowania każdej z nich oraz charakter poznawczy ich wniosków, szczególnie widoczne w kontekście analogii). O ile na poziomie redakcyjnym zamierzenie to niekoniecznie zostało zrealizowane, to być może w treści poniższych rozważań pozostawiło ślad jako myśl przewodnia ułatwiająca orientację pośród podjętych wątków, z których wiele zostało jedynie zasygnalizowanych.

## I. Pojęcie analogii

Pojęcie „analogia” Kant omawia w wielu miejscach. Już na pierwszy rzut oka widać różnice pomiędzy definicjami zawartymi w dziełach krytycznych (które między sobą także wykazują odmienności) a tą zawartą w *Logice*. Niemniej, we

<sup>8</sup> Por. np. Krzysztof Szymanek, *Argument z podobieństwa*, Katowice 2008, s. 102. Podobnie Mieczysław Krąpiec omawiając Kantowskie użycie analogii w logice, *Dzieła, Tom I – Teoria analogii bytu*, Lublin 1993, s. 372. Z kolei, jakkolwiek przedstawiając poglądy J. S. Milla wskazuje na utożsamienie indukcji niezupełnej z analogią, to przy tej okazji podnosi, iż dzisiaj analogię-rozumowanie określa się jako rozumowanie przebiegające od szczegółu do ogółu (tamże, s. 366–7); wcześniej zaś (na s. 242) wskazuje, że tak samo analogię określał Arystoteles (a indukcję jako rozumowanie od szczegółu do ogółu).

<sup>9</sup> Odmiennie jednak Józef W. Bremer, *Wprowadzenia do logiki*, Kraków 2006, s. 202.

<sup>10</sup> *KWS*, s. 475 i nast. Por. także *Logika*. Podręcznik..., s. 160.

wszystkich definicjach występuje pewien stały moment – w postaci wskazywanej, mniej lub bardziej dobitnie, wspólnej zasady (pryncypium, racji) występujących w analogii elementów. Poniższa próba zestawienia definicji uwidacznia występowanie zarówno rozbieżności pomiędzy nimi, jak i elementu w nich stałego.

### 1.1. Analogia w logice i metafizyce

Jakkolwiek rozpoczęcie od omówienia analogii przedstawionej w wykładach z logiki i metafizyki zaburza chronologię wydarzeń edytorskich (*Logika* wydana została dopiero w roku 1800, zaś *Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik*<sup>11</sup> w roku 1823, po dziełach krytycznych), to kolejność taka wydaje się właściwa zważywszy, że Kant już znacznie wcześniej, prawdopodobnie od 1755 r. prowadził wykłady z logiki i metafizyki: można zatem założyć, że już przed opisaniem w *Krytykach* analogii w filozofii Kant przedstawiał słuchaczom analogię, tak jak została ona opisana w *Logice* i w *Wykładach z metafizyki*. Oba te zbiory można potraktować jako podręczniki do wykładów: w przypadku *Logiki* wyraźnie wskazuje to jej podtytuł, a potwierdza pierwszy wydawca<sup>12</sup>; w przypadku *Wykładów* sprawa jest mniej oczywista, jednakże z badań autorów ich krytycznego wydania angielskiego wynika, że omawiane poniżej (w pkt. 1.1.2) rozumienie analogii proporcjonalności Kant przedstawiał słuchaczom już w latach 70-tych XVIII w.<sup>13</sup>

#### 1.1.1. Wykład o analogii w *Logice*

Sam tytuł § 84 *Logiki* („Analogia i indukcja – dwa rodzaje wniosków władzy sadzenia”) wskazuje, iż analogia – to jeden z dwóch, obok indukcji, rodzajów wnio-

<sup>11</sup> Karl H. Poelitz [Hrsg.], *Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik*, Erfurt 1821 (dalej w tekście używany będzie tytuł polski „*Wykłady z metafizyki*” lub „*Wykłady*”). Jednakże jeżeli chodzi o opracowanie K. Poelitz, to autor niniejszego opracowania korzystał z przekładu Josepha Tissot na język francuski, *Leçons de Métaphysique de Kant*, Paris, 1843 udostępnionego przez Bibliothèque Nationale de France na stronie <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5400825j>. Ponadto w roku 1997 zbiór ten ukazał się w języku angielskim w krytycznym wydaniu (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, general editors: Paul Guyer and Allen W. Wood) *Lectures on Metaphysics*, translated and edited by Karl Ameriks and Steve Naragon, Cambridge University Press, 1997.

<sup>12</sup> *Logika*, s. 10 i nast. Trzeba jednak wspomnieć, że nie brak głosów „...iż w ogóle cała logika Kanta dostosowana jest do potrzeb jego krytycznej filozofii transcendentalnej.” (A. Banaszkiewicz, przypis 51 do „Posłowie tłumacza”), *Logika*, s. 280. To świadczyłoby co najmniej o tym, że w *Logice* (i) Kant niekoniecznie prezentował logikę swoich czasów oraz że (ii) nie pochodzi ona z okresu przedkrytycznego.

<sup>13</sup> Karl Ameriks and Steve Naragon, „*Translators introduction*” do *Lectures on Metaphysics*, s. XVI I XXXII. Należy jednak wspomnieć, że w ocenie pierwszego wydawcy *Wykładów*, K. Poelitz, a także tłumacza wydania francuskiego, J. Tissota, omawiany tu fragment o analogii pochodzi z lat 80-tych, a nawet wczesnych 90-tych, XVIII w., *Leçons de Métaphysique de Kant*, s. 2-3 i X.

sków refleksyjnej władzy sądenia. Już z treści tegoż § 84 jednoznacznie wynika, iż chodzi tu o **rodzaj wnioskowania**:

Władza sądenia, która przechodzi od tego co szczegółowe do tego, co ogólne, aby sądy ogólne tworzyć na podstawie doświadczenia, a więc nie *a priori* (empirycznie), wnioskuje z wielu rzeczy o wszystkich rzeczach danego rodzaju albo z wielu określeń i właściwości, wspólnych dla rzeczy jednego rodzaju, o pozostałych, jeśli tylko podlegają one temu samemu pryncypium. Pierwszy rodzaj wnioskowania nazywa się wnioskowaniem przez indukcję, drugi – wnioskowaniem przez analogię (...) Tak więc indukcja wnioskuje z tego, co szczegółowe, o tym co ogólne (...) według pryncypium uogólnienia (...). Analogia wnioskuje z partykularnego podobieństwa dwu rzeczy o ich podobieństwie całkowitym, kierując się przy tym pryncypium wyszczególnienia (...). Indukcja to, co empirycznie dane, rozszerza z tego co szczegółowe, na to, co ogólne w stosunku do wielu przedmiotów; analogia natomiast rozszerza dane własności jakiejś rzeczy na liczne inne właściwości tej samej rzeczy<sup>14</sup>.

Powyższa definicja analogii jest dobrze osadzona w zawartym w *Logice* wykładzie „O wnioskach” (Rozdział III Części I. „Nauka o elementach”). Treść wykładu pozwala definicję tę umiejscowić wśród innych typów omówionych w nim wniosków poprzez następujące jej uzupełnienie: analogia, tak jak i indukcja, jest to wyprowadzany z doświadczenia pośredni wniosek refleksyjnej władzy sądenia. Pośredniość wniosku oznacza, iż wnioskowanie (wyprowadzenie sądu z innego sądu) odbywa się z udziałem sądu pośredniczącego<sup>15</sup>. Wszystkie wnioski pośrednie są albo wnioskami rozumowymi<sup>16</sup> albo wnioskami władzy sądenia. Wnioski rozumowe są sylogistycznymi (zatem dedukcyjnymi) „wnioskowaniami z tego, co

<sup>14</sup> Tamże, s. 159–160. Kant podał dalsze obszernie wyjaśnienia. W § 84 czytamy jeszcze ‘Rzeczy jednego rodzaju, co do których wiemy, że pod wieloma względami zgadzają się ze sobą, zgadzają się również pod innym względami, które znamy w niektórych rzeczach tego rodzaju, lecz nie dostrzegamy ich w innych’. (...) wiele w Jednym (co również zawiera się w innych), a więc także pozostałe w tym samym: analogia. (...) Wszelako wnioskowanie podług analogii wymaga tylko identyczności racji (*par ratio*). Podług analogii wnioskujemy tylko o rozumnych mieszkańcach Księżyca, nie o tym, że są tam ludzie.”.

<sup>15</sup> Jak pisze Kant „Wnioski bezpośrednie obywają się bez *iudicium intermedium*.”; nie mają zatem formy sylogizmu. Kant nazywa je też wnioskami intelektualnymi, zaś ich cechą jest to, że zmienia się tylko forma sądu, zaś „(...) materia sądu, podmiot i predykat, pozostaje niezmiennie ta sama.” *Logika. Podręcznik...*, s. 141. Dziś (przy omawianiu logiki tradycyjnej) charakteryzuje się takie rozumowanie podobnie, por. np. J. Bremer, *Wprowadzenie do logiki*, s. 84.

<sup>16</sup> Co do wniosków rozumowych, to wnioskowanie w nich zachodzi, podobnie jak w sądach bezpośrednich (intelektualnych), *a priori* i z koniecznością. Tamże, s. 146. Także Reflexion 3195, I. Kant, *Reflexionen zur Logik*, [w] *Kant's gesammelte Schriften*, hrgs. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin und Leipzig 1924, Bd. XVI, s. 707 [za:] *Logika. Podręcznik...*, s. 266 (przypis 40 do Części I. Nauka o elementach). Jest to stwierdzenie wskazujące na potrzebę dalszych rozróżnień, bowiem wnioski z analogii także traktowane są w *Logice* jako rozumowe, a konieczność niewątpliwie im nie przysługuje. Zaznaczyć ponadto należy, że nie jest jasne rozróżnienie między wnioskami rozumowymi, a wnioskami tzw. określającej władzy sądenia: wątpliwości co do ich rozróżnienia w ogóle rodzą się w szczególności z tego, że oba te typy

ogólne, o tym co szczegółowe *per iudicium intermedium*"<sup>17</sup> i polegają na subsumpcji jakiegoś twierdzenia pod dane ogólne prawidło<sup>18</sup>. Refleksyjna władza sądenia to ta, która posługuje się rozumowaniem „od szczegółu do ogółu”. W odróżnieniu od wniosków tzw. określającej władzy sądenia (posługującej się rozumowaniem odwrotnym), refleksyjna władza sądenia określa „(...) nie przedmiot, lecz tylko rodzaj refleksji o nim, w celu osiągnięcia jego znajomości”<sup>19</sup>. Najważniejsze jednak jest to, iż z samej podanej powyżej definicji analogii wynika już, że sądom ogólnym tworzonym w drodze tego rozumowania (a więc przez refleksyjną władzę sądenia) walor przedmiotowej ważności nie przysługuje. Podmiotową tylko ich ważność Kant stwierdza zresztą wyraźnie, podkreślając, iż ogólność sądów refleksyjnej władzy sądenia jest ogólnością tylko empiryczną i takiej też empirycznej pewności wnioski tej władzy dostarczają, oraz że analogia (podobnie jak indukcja) nie jest wnioskiem rozumowym (a zatem nie jest wnioskiem osiąganym *a priori*)<sup>20</sup>. Z tego już powinien wynikać wniosek, że sądów syntetycznych *a priori* z analogii wyprowadzić się nie da.

### 1.1.2. Analogia w *Wykładach z metafizyki*

Metafizyka prezentowana w *Wykładach* oprócz ontologii, kosmologii i teologii racjonalnej obejmuje także psychologię (wykłady z psychologii są tam zresztą, w porównaniu z pozostałymi obszarami, najobszerniejsze). Psychologia zaś dzieli się na empiryczną i racjonalną. W ramach tej drugiej Kant omawia dowody na nieśmiertelność duszy. Ostatnim z nich, jedynym, który uznaje za przekonujący, jest dowód empiryczno-psychologiczny, wyprowadzony przez analogię. Odnosny cytat z wydania Cambridge brzmi:

---

wniosków wynikają z (polegają na) subsumpcji [warunku] jakiegoś twierdzenia pod dane ogólne prawidło [jego warunek]. Co więcej, wnioski określającej władzy sądenia, wspomniane w § 81 *Logiki* i tam zdefiniowane (nad wyraz zresztą zwięźle) nie są osobno omówione, zaś w rozdziale poświęconym wnioskowi władzy sądenia, po omówieniu wniosków refleksyjnej władzy sądenia, znajdujemy paragrafy (co najmniej zaś §§ 85 i 86) poświęcone wyłącznie wnioskowi rozumowemu.

<sup>17</sup> Tamże, s. 267.

<sup>18</sup> Dobre omówienie sylogizmu (ściślej: trybu sylogistycznego) jako szczególnego przypadku implikacji zawiera Ludwika Borkowskiego *Wprowadzenie do logiki i teorii mnogości*, Lublin 1991, s. 175. J. Bremer przedstawia wnioskowanie z analogii jakościowej według sylogistycznego schematu, a także wykorzystanie tego schematu w przypadku wnioskowania z analogii ilościowej, „w której chodzi o podobieństwo będące ‘częściową równością’. Jeżeli wspomniana ‘równość’ da się ująć ilościowo, to wyrażamy ją często przez odpowiednie proporcje. (...) Otrzymany wniosek jest zewnętrznie podobny do wniosku z analogii jakościowej (podobieństwo przedmiotów) jednak w gruncie rzeczy jest on równy wnioskowi z trybu Barbara (a więc, byłby wnioskiem zawsze pewnym)”. J. Bremer, *Wprowadzenie...*, s. 204. Jak wynika z przedstawionych przez M. Krąpca poglądów Georga W. F. Hegla i Maxa Wundta, były one zasadniczo zbieżne ze schematem prezentowanym przez J. Bremera, M. Krąpca, *Dziela, Tom I ...*, s. 243.

<sup>19</sup> Tamże, s. 158.

<sup>20</sup> Tamże, s. 158–161.

Tu nieśmiertelność duszy jest wywnioskowana z analogii z całością natury. Analogia jest proporcją pojęć, gdzie ze stosunku między dwoma członami, które znam, wyprowadzam stosunek członu trzeciego, który znam, do członu czwartego, którego nie znam<sup>21</sup>.

Dalej w *Wykładach* przedstawiony jest sam dowód nieśmiertelności duszy, wyprowadzony z celowości jej posiadania: skoro w naturze nie ma ona (dusza) zastosowania, to jej przeznaczeniem musi być życie przyszłe; analogia, jak się wydaje, zachodzi tu między „stosunkiem użyteczności” każdego tworu występującego w naturze do natury a „stosunkiem użyteczności” duszy do tego, co (z konieczności) poza naturą. Na marginesie można dodać, że pierwszy stosunek w tej analogii wydaje się być przypadkiem zastosowania zasady celowości (por. pkt. 1.2.3. poniżej). I tylko pierwszy, albowiem zasada celowości, tak jak została wyłożona w *Krytyce władzy sądenia* i pismach teleologicznych, odnosi się wyłącznie do poznawania natury.

Jak zaznacza sam Kant w *Wykładach* mamy do czynienia z „proporcją”. To stwierdzenie, poparte możliwym, wyżej zaproponowanym, odczytaniem jej konstrukcji, sugeruje, że byłaby ona rozumiana, podobnie jak w dziełach krytycznych (por. pkt. 1.2.1. poniżej), jako stosunek dwóch stosunków. Dalszym podobieństwem jest też rola „czwartego członu”: z podanej definicji wynika, że ustalam stosunek między członami, a nie ten człon czwarty. Jednakże – choć zdecydowane użycie tego argumentu musiałyby zostać obwarowane wieloma zastrzeżeniami – można przeanalizować konsekwencje spostrzeżenia, że mamy tu do czynienia z analogią stosunków między pojęciami, podczas gdy w dziełach krytycznych analogii szukamy w obszarze rzeczy/zjawisk; wówczas zaś, z uwagi na kontrowersje, jakie budzi przenoszenie wniosków wyprowadzonych na płaszczyźnie pojęć do świata zjawisk, należałoby wstrzymać się z uznaniem analogii z *Wykładów* za analogię w filozofii, (sam Kant wyznawał tezę, że istnienie nie jest cechą pojęcia).

---

<sup>21</sup> *Lectures on Metaphysics*, s. 99. Nieco jednak inaczej brzmi ta definicja w wydaniu K. Poelitz: „Analogia jest proporcją pojęć, w której przechodząc od znanego mi stosunku dwóch terminów, który znam, do stosunku terminu trzeciego, który jeszcze znam, wyprowadzam stosunek terminu czwartego, którego nie znam.”. K. Poelitz (tł. J. Tissot), *Leçons de Métaphysique*, s. 328–329. Z drugiej strony, w tego brzmienia trudno uzyskać choćby tylko wyobrażenie o pojęciu analogii. Jeżeli do tłumaczenia dodamy wtrącenia (zakładając jednakże sens już wcześniej ustalony dzięki definicji z *Lectures*) otrzymany następujące brzmienie: „Analogia jest proporcją pojęć, w której przechodząc od znanego mi stosunku dwóch terminów do stosunku [dotyczącego] terminu trzeciego, który [to termin] [wciąż] jeszcze znam, wyprowadzam stosunek [tego terminu trzeciego do] terminu czwartego, którego nie znam.”.

## 1.2. Pojęcie analogii w niektórych dziełach krytycznych

### 1.2.1. Analogia w *Krytyce czystego rozumu*<sup>22</sup>

Zawarty w pierwszej *Krytyce* wykład o analogii wskazuje, że mamy tu do czynienia z analogią jako **relacją relacji** zachodzących pomiędzy różnymi elementami. Zacytujmy szerszy fragment z „Analityki zasad”<sup>23</sup>:

W filozofii analogie znaczą coś bardzo odmiennego od tego, co przedstawiają w matematyce. W matematyce są to formuły, które orzekają równość dwu stosunków między wielkościami, i są zawsze konstytutywne, tak iż przy danych trzech członach proporcji dany jest, tzn. może być skonstruowany człon czwarty. W filozofii zaś analogia nie jest równością dwu stosunków wielkościowych, lecz jakościowych, gdzie z trzech danych członów mogą poznać i *a priori* wyznaczyć tylko stosunek do czwartego członu, nie zaś sam człon<sup>24</sup>.

Jest to fragment wprowadzenia do wywodu uzasadniającego obowiązywanie trzech „dynamicznych” zasad czystego intelektu – analogii doświadczenia. Podstawową zasadą tych zasad jest: „Doświadczenie jest możliwe tylko dzięki przedstawieniu koniecznego powiązania spostrzeżeń”<sup>25</sup>, zaś ich rola w poznaniu sumuje się w stwierdzeniu: „Analogia doświadczenia będzie więc tylko pewnym prawidłem, wedle którego ze spostrzeżeń ma się wyłonić jedność doświadczenia (nie zaś, jak powstać ma samo spostrzeżenie jako empiryczna naoczność w ogóle).”<sup>26</sup> Dla niniejszych rozważań nie jest istotna kwestia czy taki charakter analogii doświadczenia (a także innych transcendentálnych schematów) udało się Filozofowi wykazać; przyjmując w tym zakresie należy rolę, jaka została im wyznaczona z założenia.

Analogie doświadczenia nie są przypadkiem analogii w filozofii. Analogie doświadczenia to tylko informacja o warunkach możliwości, o tym, na czym jedynie, ale i z koniecznością, może polegać stosunek między różnymi zjawiskami (ewentualnie różnymi elementami danymi w tym samym zjawisku). Możliwe stosunki między zjawiskami ograniczają się do wyliczonych, wzajemnie wykluczających się przypadków: może to być zmiana własności tego co trwa (substancji) albo oddziaływanie różnych substancji, już to w następstwie czasowym (skutek i przyczyna)

<sup>22</sup> Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*. Z oryginału niemieckiego przełożył oraz wstępem i przypisami opatrzył Roman Ingarden, Kęty 2001. Dalej w tekście i przypisach będzie ona skrótowo określana jako „KCR”.

<sup>23</sup> KCR: Księga II. „Analityka zasad” (A 137, B 176 i nast.) Działu I. „Analityka transcendentálna” Części II. „Logika transcendentálna”.

<sup>24</sup> Tamże, B 222, s. 211.

<sup>25</sup> Tamże, B 218, s. 209.

<sup>26</sup> Tamże, A 180, s. 211.



już to równoczesne (wzajemne oddziaływanie). Na poziomie transcendentálním (rozumianym nie w sensie wywodu transcendentálního, lecz jako ta część wyników takiego wywodu, odnoszącego się do obszaru poznawczego zainteresowania rozumu, która stanowi „zestaw” warunków możliwości doświadczenia; użycie zaś wnioskowania z analogii możliwe było w samym takim wywodzie, dla wykazania obowiązywania warunków możliwości). z natury rzeczy – na tym poziomie w istocie „nic się nie dzieje”, w szczególności nie zachodzi tam wnioskovanie – nie ma miejsca na analogię pojmowaną jako rozumowanie/wnioskovanie z analogii (co jednak nie oznacza, że analogia nie może tam zachodzić) Nie można nawet poprawnie powiedzieć, że analogie doświadczenia to reguły, pod które należy z konieczności podciągać stwierdzone przypadki (zjawiska dane w spostrzeżeniach). Jakkolwiek oczywiście analogie doświadczenia można wykorzystać i empirycznie – aby, posiłkując się nimi, szukać analogii pomiędzy zjawiskami<sup>27</sup>, to jednakże ich główna rola ujawnia się przed wszelkim doświadczeniem i wynika z miejsca, jakie zajmują w całości argumentacji transcendentальной Kanta; jeżeli zaś w doświadczeniu zostaną wykorzystane, to tak, jak każda inna zasada czy wiedza naukowa dostępna refleksyjnej władzy sądenia – jako zasada regulatywna. Istotę wywodu z *KCR*, z którego zaczerpnięta jest cytowana na wstępie definicja, najlepiej wyjaśnią słowa samego Kanta (jakkolwiek zamieszczone w innym kontekście): „(...) trzeba tu przypomnieć czytelnikowi, że nie mówi się tu o powstawaniu doświadczenia, lecz o tym, co w nim tkwi.”<sup>28</sup>. A że to, co w doświadczeniu „tkwi” to poznawalne a priori warunki jego możliwości, dlatego podkreślić trzeba nie-stadialny charakter związku, w jakim pozostaje z nimi samo doświadczenie; zwięźle, a zarazem w jeszcze szerszej perspektywie, ujmuje to A. Noras: „...poznanie *a priori* nie jest czasowo wcześniejsze od poznania *a posteriori*, lecz jest wcześniejsze co do swej prawomocności [podkreślenie JDK], gdyż stanowi nieodzowny warunek ważności przedmiotowej wszelkich sądów aposteriorycznych”<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Osobnym zagadnieniem jest jak wówczas takie „podciąganie pod zasadę” się dokonuje (dla zapewnienia jedności doświadczenia).

<sup>28</sup> I. Kant, *Prolegomena*, s. 58. J. Rolewski odzwierciedla zacytowaną właśnie myśl Kanta, kiedy proponuje pojęciem „metafizyka doświadczenia” określać „... nie pewną teorię doświadczenia, usiłującą je zrozumieć i wyjaśnić i sytuującą się ponad doświadczeniem, lecz raczej zespół apriorycznych pojęć i zasad intelektu bezpośrednio ingerujących i wchodzących w skład owego doświadczenia – umożliwiających je i konstytuujących”. Jarosław Rolewski, *Kant a metafizyka*, Warszawa 1991, s. 254.

<sup>29</sup> Andrzej J. Noras, *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku*, Katowice 2007, s. 29. Warto tu podkreślić, że A. Noras jest przeciwny utożsamianiu z „metafizyką doświadczenia” tego (lub tylko tego) co a priori tkwi w doświadczeniu; metafizykę doświadczenia uznaje za zewnętrzną w stosunku do samego (także – a nawet przede wszystkim – możliwego) doświadczenia. Uwzględniając perspektywę historyczną problemu, podkreśla, że „Metafizyka doświadczenia dotyczy jednak nie tyle samego doświadczenia (w węższym lub szerszym sensie), ile właśnie jego przeddoświadczeniowego rozumienia.”, „... właśnie takie

Kant nie mówi, że analogię w filozofii należy stosować dla wiązania zjawisk: mówi, że w doświadczeniu, dla uzyskania jedności poznania empirycznego, stosują się analogie doświadczenia, które umożliwiają powiązanie zjawisk poprzez właściwe przyporządkowanie kategorii. Jakkolwiek w *KCR* znajdujemy wskazówki odnośnie tego mechanizmu – tę na przykład, że wiązanie zjawisk może następować tylko „wedle analogii z logiczną spójnością i ogólną jednością pojęć”<sup>30</sup> – to, niestety, na tyle szczątkowe, że w rezultacie jest to jeden z bardziej niezrozumiałych fragmentów dzieła. Interesującą próbę wyjaśnienia związku między analogią w filozofii a analogiami doświadczenia (w szczególności pierwszą z nich) podjął cytowany już J. Callanan.

J. Callanan podnosi, że przypisanie kategorii (przyczynowości) do danego zjawiska dzieje się w drodze analogii w filozofii, w schemacie której abstrakcyjny stosunek skutku i przyczyny (transcendentalny stosunek przyczynowości) pozostaje w proporcji (jest taki sam) jak stosunek obserwowanego zjawiska do jego przyczyny: oznacza to, że (jakaś) przyczyna obserwowanego zjawiska musi być<sup>31</sup>.

Wywód Callanana wydaje się zasadniczo poprawny. Jednak wątpliwość w stosunku do jego schematu działania analogii w filozofii nasuwa się już wraz z uświadomieniem sobie, że zastosowanie takiej analogii wymaga uprzedniego założenia, że kategoria z jej stosunku drugiego (np. przyczyny) została już zidentyfikowana (poprzez stwierdzenie, że mamy do czynienia ze zmianą) – a zatem została już zjawisku przypisana (przez władzę rozpoznawania). Innymi słowy, aby poprzez analogię w filozofii zastosować analogię doświadczenia, której zadaniem jest przecieć dobranie odpowiedniej kategorii, trzeba już wiedzieć z jaką kategorią stosunku mamy do czynienia; a przecież poza nim nic więcej z analogii w filozofii stwier-

---

– metateoretyczne – ujęcie doświadczenia, w kontekście filozofii Kanta i całego neokantyzmu, wydaje się najbardziej istotne. Łączy bowiem w sobie wszystkie te elementy, które występują w doświadczeniu w sposób nie do końca uwyraźniony. ... Chcąc uporządkować rozumienie doświadczenia, należy przeto – w miarę możliwości – uwyraźnić te elementy, które doświadczenie warunkują. Inaczej mówiąc, nie można wyjaśnić doświadczenia bez odwołania się do pojęcia ‘metafizyka doświadczenia’”. A. J. Noras, *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2005, odpowiednio s. 82 i s. 80.

<sup>30</sup> *KCR*, B 224, s. 212. Wniosek ten z analizowanego fragmentu tekstu zdaje się wynikać w sposób oczywisty. Niemniej, dalej jest on zaciemniony, co podkreśla zresztą Tłumacz, bowiem Kant wprowadza niejasne zastrzeżenie, że „w wykonaniu (...) (w zastosowaniu do zjawisk) postawimy na jej miejsce jej schemat jako klucz jej użycia, lub raczej dodamy jej do pomocy ten schemat jako ograniczający warunek pod nazwą formuły kategorii.” (s. 212). Prawdopodobnie chodzi o to, że zastosowaniem (przyporządkowaniem) tak czystych (kategorii), jak i empirycznych pojęć intelektu (tak do zjawiska samego, jak i do stosunku między zjawiskami) rządzą transcendentalne schematy, pośredniczące między zmysłowością a intelektem, będące narzędziem trzeciej zdolności poznawczej – władzy rozpoznawania, której przedstawieniu poświęcona jest „Analityka zasad” (por. np. Ottfried Höffe, *Immanuel Kant*. Przełożył Andrzej M. Kaniowski, Warszawa 2003, s. 101).

<sup>31</sup> J. Callanan, *Kant on Analogy*, s. 768–769.

dzie i tak nie można<sup>32</sup>. Powyższe zastrzeżenie dotyczy oczywiście wykorzystania schematu w rozumowaniu z użyciem analogii, czyli w rzeczywistym doświadczeniu. Założenie z kolei, że cała analogia ze schematu J. Callanana lokuje się na poziomie warunków możliwości (w którym także obiekt z drugiego stosunku analogii miałby wciąż charakter abstrakcyjny) podważałoby moc całego argumentu, skoro zasada przyczynowości miała zostać dowiedziona właśnie na gruncie empirycznym. J. Callanan, który analizę swoją zdaje się prowadzić w kontekście wykazania przez Kanta, w sporze z Hume'm, przyczynowości jako prawa a priori, podkreśla, że „wyzwanie nie polegało tu określeniu środka, za pomocą którego możemy niezawodnie powiązać poszczególne typy przyczyn z poszczególnymi typami zdarzeń; wyzwaniem było to, czy samo prawo przyczynowe było uzasadnione, a jeżeli tak, to czy istnieje środek poprzez który moglibyśmy powiązać transcendentale prawo z poszczególnym obiektem empirycznym. Kantowskie użycie analogii jest częścią jego prób wykazania, że aby transcendentale sformułowanie zasady przyczynowości miało ważność, musi być odniesione do obiektów uwarunkowanych empirycznie.”<sup>33</sup>

Jakkolwiek J. Callanan nie rozwija argumentacji uprawniającej zastosowanie analogii zestawiającej stosunki zaczerpnięte z obszarów tak heterogenicznych, jakimi są poziom „warunków doświadczenia przed wszelkim doświadczeniem” i pole konkretnego doświadczenia (przed właśnie czym Kant zdaje się przestrzegać w B 326/A 270 *KCR*), to może mieć rację, także w świetle wskazywanej przez Kanta konieczności wiązania zjawisk „wedle analogii z logiczną spójnością i ogólną jednością pojęć”. Sprawa nie jest tu jednoznaczna. Z drugiej strony nie bierze pod uwagę tego, że przypisanie kategorii to domena władzy rozpoznawania (określającej). Z *Logiki* jednoznacznie wynika, że wnioskovanie z analogii jest domeną władzy refleksyjnej, której sądy mają ważność wyłącznie podmiotową. Schemat analogii Callanana zaś z założenia ma doprowadzić do wydania sądu doświadczeniowego, sądu o przedmiotowej ważności i konieczności. Próba zakwestionowania subiektywnej tylko mocy poznawczej wniosków z analogii, tak podkreślanej w *Logice*, musiałaby, w pierwszej kolejności zmierzać do wykazania, że

---

<sup>32</sup> W konkretnym przypadku empirycznym rola analogii doświadczenia (zastosowanej jako zasada regulatywna) będzie zakończona wraz ze sformułowaniem twierdzenia, że w spostrzeżeniu(ach) jest dany jeden z trzech przypadków: trwania, zmiany lub wspólnoty. To zaś wynika z samego przypisania kategorii stosunku (dynamicznej) do zjawiska danego w spostrzeżeniu. Nic w tym dziwnego, skoro połączenie czystych pojęć intelektu z materiałem zmysłowym danym w spostrzeżeniu następuje dzięki władzy rozpoznawania stosującej swoje zasady, w tym analogie doświadczenia; tak głosi Kantowska teoria schematyzmu. Po przypisaniu kategorii do badanego zjawiska wiemy już, że w danym przypadku musimy dla niego szukać już to substancji (zmieniają się tylko właściwości, por. np. Ottfried Höffe, tamże, s. 115–116) już to przyczyny/skutku już to tego, co wzajemnie z nim oddziałuje.

<sup>33</sup> J. Callanan, *Kant on Analogy*, s. 770.

analogia z *Logiki* i analogia w filozofii z *KCR* to zupełnie odmienne rodzaje (podczas gdy Callanan raczej próbuje wykazać ich tożsamość, por. rozdz. II poniżej). Zważywszy z kolei jak podobna jest analogia w filozofii w *KCR* do analogii z *Wykładów w metafizyce*, również wnioskowi tej ostatniej należałoby przyznać walor powszechnej ważności... Z drugiej jednak strony rozważana zasadność podziału analogii omówionej w *Logice* na analogię jako rodzaj indukcji i analogię w filozofii raczej nic tu nie wniesie zważywszy, że podmiotowa jedynie ważność wniosków z analogii w ogóle znajduje potwierdzenie w „Uwadze 2” do § 84 *Logiki*. Jeżeli podjąć próbę rozwiązania dylematu wyłącznie podmiotowej ważności wniosków z analogii, to chyba tylko – z wykorzystaniem pośredniego charakteru wniosków władzy rozpoznawania jako wniosków rozumowych – w kierunku wykazania, że wniosek tej władzy pozostanie przedmiotowo ważny pomimo zastosowania wniosku z analogii jako przesłanki w sylogizmie, z którego został wyprowadzony<sup>34</sup>; ryzyko choćby tylko popadnięcia w sofizmaty fałszywej analogii jest tu jednak ogromne (por. przyp. 72).

Niemniej, miejsce na wnioskowanie z analogii w filozofii jako analogii proporcjonalności należy założyć na poziomie empirycznym. Z §§ 18 i 19 *Prolegomenów*, a także z „Wprowadzenia” w *Logice*<sup>35</sup> można wnioskować, że kategoryzowanie to etap empirycznego badania, następujący (wbrew już dosłownemu brzmieniu B 161 w *KCR*) po spostrzeżeniu. Należy wątpić czy dokonuje się ono samorzutnie (w rozumieniu: nie-refleksyjnie, w ten sposób, że władza rozpoznawania niejako automatycznie podciągałaby dane zjawisko pod konkretną analogię doświadczenia<sup>36</sup>). Jednym ze stadiów poznania jest porównanie spostrzeżonego w zjawisku „czegoś” z innymi rzeczami, stadium *noscere*<sup>37</sup>. Uzasadniony wydaje się zatem pogląd, że

---

<sup>34</sup> To wszakże równałoby się założeniu, że w poszczególnych stadialnych syntezach ważność poznawcza poszczególnych wniosków nie ma znaczenia, co z kolei prowadziłoby do wniosku, że kwestia podmiotowej/przedmiotowej ważności pojawia się tylko na etapie końcowego sądu doświadczeniowego (*sensu stricto*). Jeżeli tak, to możliwy byłby dalszy wniosek: że sąd taki w jedności świadomości (empirycznej) utworzy się tylko jeżeli jedność zostanie osiągnięta, zatem sąd końcowy może być albo ważny przedmiotowo, albo nie będzie go wcale. Ponadto trzeba radykalnie oddzielić jedność świadomości empirycznej od jedności świadomości transcendentalnej. Wówczas, nawet jeżeli w tej pierwszej utworzy się sąd o przedmiotowej pewności empirycznej, to w tej drugiej odpowiadający mu sąd o przedmiotowej pewności apodyktycznej nie musi się „utworzyć”, a „utworzy się” jedynie, jeżeli sąd empiryczny będzie zarazem pewny apodyktycznie. Wniosek taki byłby zgodny z Kantowskim rozumieniem nauki, zgodnie z którym nauce właściwej musi przysługiwać pewność bezwzględna (apodyktyczna), zaś poznanie o pewności jedynie empirycznej jest jedynie tak zwana nauką, Emmanuel Kant, *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, przełożył J. Gibelin, Paris 1952, s. 8.

<sup>35</sup> I. Kant, *Logika*, s. 86.

<sup>36</sup> „wszelkie wiązanie jest czynnością *intelektu*, bez względu na to, czy jesteśmy jej świadomi czy nie i czy jest to powiązanie różnorodnych danych naocznych, czy też rozmaitych pojęć (...)”, *KCR* B 130. stopniu.

<sup>37</sup> I. Kant, *Logika*, s. 86.

przypisywanie kategorii dynamicznych dzieje się jako świadomy wszechstronny i wielokierunkowy proces, raczej poprzez „systematyczny namysł” aniżeli intuicyjnie, dokonujący się z udziałem wszystkich rozumowych władz poznawczych, którego rezultaty (w tym wnioski osiągnięte z analogii) są „zbierane w całość” w syntezie dającej jedność doświadczenia<sup>38</sup>. Nawet jeżeli argumentacja Kanta zawarta w B 223, A 181, B 224 *KCR* odnosiłaby się do poziomu empirycznego wniosek powyższy nie byłby z nią sprzeczny. Władza rozpoznawania przypisując zjawisku kategorię przekształca podmiotowo ważny sąd spostrzeżeniowy o nim w sąd doświadczeniowy<sup>39</sup>, o ważności już przedmiotowej, a zatem także o powszechnej pewności<sup>40</sup>.

Niezależnie od powyższego, wstępne skategoryzowanie poszczególnych zjawisk, ich zaklasyfikowanie do grupy objętej daną kategorią, może (choć nie musi) być dopiero początkiem drogi do właściwego poznania – czyli do sformułowania sądu doświadczeniowego *sensu stricto*<sup>41</sup>, wyrażającego końcowe wnioski wynikające z całościowego powiązania rozważanych zjawisk. Skoro przypisanie kategorii wyznacza stosunek zjawisk (lub elementów w zjawisku), dlatego wiadomo już czego szukać (substancji lub jej właściwości; albo przyczyny lub skutku; albo rzeczy współ-oddziałującej); wiadomo też – z analogii doświadczenia – iż taki poszukiwany element musi istnieć, że skutek musi mieć przyczynę. Aby element ten zidentyfikować i określić, analogia (jako narzędzie) pozwoli szukać wśród

<sup>38</sup> W tym duchu charakter syntez w doświadczeniu przedstawia Marek Maciejczak w referacie *Wiedza empiryczna w krytyce czystego rozumu Immanuela Kanta* [w:] *Pytania i perspektywy transcendentalizmu. W dwusetną rocznicę śmierci Immanuela Kanta*, Katowice 2006, s. 51–62.

<sup>39</sup> Przy wszelkich kontrowersjach dotyczących sensowności wyodrębnienia przez Kanta sądów spostrzeżeniowych, w szczególności w kontekście twierdzenia z *KCR*, że „(...) wszelka synteza, przez którą nawet spostrzeżenie staje się możliwe, podlega kategoriom” (B 161), ich charakter jest w *Prolegomenach* przedstawiony nad wyraz dobitnie. Resume dyskusji i ciekawe własne poglądy przedstawił Theodore E. Uehling Jr. w *Warhnehmungsurteile and Erfahrungsurteile reconsidered*, [w:] *Immanuel Kants's Prolegomena to any future metaphysics in focus* edited by Beryl Logan, Londyn–Nowy Jork 1996, s. 226 i nast. O roli kategorii ilości i jakości obszernie traktuje P. Łaciak, *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*, Katowice 2003, s. 86 i nast.

<sup>40</sup> Jest to wszakże powszechna pewność empiryczna, nie zaś bezwzględna (taka przysługuje sądom a priori); założona jest możliwość pomyłki (także mając do dyspozycji analogie doświadczenia łatwo wszak pomylić dane np. zjawisko wzajemnego oddziaływania ze zjawiskiem zmiany w czasie), a ostatecznie – zmienność i rozwój nauki. Jest to jednak delikatna kwestia. W referacie *Pojęcie versus konstrukcja* [w:] *Pytania i perspektywy transcendentalizmu. W dwusetną rocznicę śmierci Immanuela Kanta*, Katowice 2006, s. 77. A. Banaszkiewicz omawia zagadnienie powszechnej ważności apodyktycznej twierdzeń filozofii. Prowadzi ono do zagadnienia nauki w ogóle.

<sup>41</sup> Podobne jest rozumienie M. Maciejczaka, który pisze: „Termin doświadczenie ma w systemie Kanta trzy znaczenia: spostrzeżenie, poznanie empiryczne, które jest obróbką wielości spostrzeżeń, a jej rezultatem prawa dla danej dla danej klasy zjawisk spostrzeżonych, oraz ogólny związek wszystkich empirycznych poznań, które tworzą pewien system – jedno doświadczenie jako powszechny i prawidłowy związek spostrzeżeń”, M. Maciejczak, *Wiedza empiryczna...*, s. 61.

zjawisk wcześniej wyjaśnionych (zbadanych naukowo) pary elementów pozostających w takim samym stosunku dynamicznym. W ten właśnie sposób samo przypisanie kategorii dynamicznej zawęzi pole poszukiwań. Samo zaś poszukiwanie analogii między parami zjawisk przebiegać będzie raczej „od szczegółu”, co znów wskazuje na właściwość refleksyjnej władzy sądzenia.

### 1.2.2. Pojęcie analogii w *Prolegomenach*<sup>42</sup>

Definicję analogii w *Prolegomenach* odnajdujemy przy okazji rozważań o poznaniu przez analogię stosunku Istoty Najwyższej do świata (i innych stosunków bynajmniej nie mieszczących się w obszarze możliwego doświadczenia). Ta, często cytowana, definicja ponownie ujmuje analogię jako **podobieństwa dwóch stosunków**:

analogia „(...) nie jest, jak się zazwyczaj wyraz ten pojmuje, jakimś niezupełnym podobieństwem dwóch rzeczy, lecz oznacza zupełne podobieństwo dwóch stosunków zachodzących między dwiema całkowicie do siebie niepodobnymi rzeczami”<sup>43</sup>.

O ile w określeniu analogii w *KCR* akcent położony jest na to, co z analogii można osiągnąć, to definicja analogii zawarta w *Prolegomenach* przede wszystkim wyraźnie wskazuje na zachodzącą zależność występujących w niej elementów. Ponadto, zważywszy na jakich przykładach Kant omawia powyższą definicję na przykładach podanych w przypisie do niej<sup>44</sup>, na pierwszy rzut oka może się wydawać, iż w odróżnieniu od analogii w pierwszej *Krytyce*, ta omawiana w *Prolegomenach* znajduje zastosowanie całkowicie poza obszarem możliwego doświadczeniem. Czy jednakże na pewno? Kant konkluduje następująco: „Za pomocą takiej analogii mogę przeto dać pojęcie stosunkowe o rzeczach bezwzględnie mi nieznanach.”<sup>45</sup>, wyjaśniając przy tym, iż „(...) pojęcie stosunkowe jest tutaj tylko kategorią, mianowicie pojęciem przyczyny, które nie ma nic wspólnego ze zmysłowością.”<sup>46</sup>. A przecież w doświadczeniu, we wiązaniu zjawisk, zachodzi dokładnie ta sama sytuacja; dla Kanta zaś świat jest dany w doświadczeniu (jako całość zjawisk)...

<sup>42</sup> Immanuel Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Przekład Benedykta Bernsteina na nowo opracowała Janina Suchorzewska, Warszawa, 1993. Autor niniejszego opracowania korzystał także z przekładu Artura Banaszkiewicza, Kraków 2005.

<sup>43</sup> Tamże, s. 164.

<sup>44</sup> Na podstawie analogii orzeka o stosunku Stwórcy do świata.

<sup>45</sup> Tamże, s. 165. To samo zdanie w tłumaczeniu A. Banaszkiewicza brzmi bardziej dobitnie: „Dzięki takiej analogii mogę zatem dojść do pojęcia stosunkowego absolutnie mi nieznanach rzeczy”, s. 112.

<sup>46</sup> Tamże, s. 165.

Dlatego, jak Kant konsekwentnie powtarza, nie czyni to różnicy co do równości stosunków między członami, a co więcej, pomimo iż o samym brakującym członie z analogii nic determinującego powiedzieć nie można, to przecież stwierdzić należy jego istnienie... Czy na tym miałyby polegać „wprowadzenie do wszelkiej przyszłej metafizyki” – z obszaru możliwego doświadczenia wyprowadzić stwierdzenie istnienia, które samo doświadczeniu nie podlega? Można zastanawiać się nad stawianiem takiej tezy, ale czy przeciwko niej przemawiałoby już to, że – ponieważ zakłada ona stwierdzenie istnienia czegoś całkowicie nieokreślonego<sup>47</sup> – jawi się jako jak gdyby odwrócenie krytyki ontologicznego dowodu na istnienie Boga: tam Kant obalił go wykazując, że istnienie nie jest predykatem pojęcia<sup>48</sup>. Tu wyprowadza Jego pojęcie wyłącznie z takim predykatem, co sugerowałoby nawiązanie do tradycji teologii negatywnej.

O ile na gruncie podkreślanego przez Kanta niezmysłowego charakteru kategorii<sup>49</sup> można jeszcze zastanawiać się nad wartością poznawczą wniosku z powyższej analogii (nietrudno zauważyć, że rozumowanie zawiera tu przesłankę ukrytą: założenie że świat ma przyczynę; samo to jednakże, na gruncie wyjaśnień Kanta o naturalnym użyciu rozumu, nie może być uznane za wewnętrzną sprzeczność), to już analogia, z której w *Wykładach z metafizyki* Kant przeprowadza dowód nieśmiertelności duszy (por. pkt. 1.1.2.) jest strukturalnie całkowicie wątpliwa. Nie dość, że obarczona jest tą samą słabością (ukrytą przesłanką, że dusza istnieje), to zbudowana jest jako stosunek dwóch stosunków, z których pierwszy zawiera wyłącznie elementy z obszaru możliwego doświadczenia, a drugi wyłącznie elementy spoza niego. Argument a analogii podniesiony w *Prolegomenach* wydaje się – w tym aspekcie – być dużo lepiej zbudowany.

### 1.2.3. Analogia w *Krytyce władzy sądenia*

Wyraz „analogia” w *KWS* pojawia się nader często. Kant podaje tu też kolejną definicję analogii, zbliżoną do tej, z którą spotykamy się w *Prolegomenach*, jednakże nie analogii w ogóle, ale „analogii w znaczeniu jakościowym”:

Można (...) z dwu niejednorodnych rzeczy pomyśleć sobie – właśnie w tym, co dotyczy ich niejednorodności – jedną podług analogii z drugą (...). Analogia (w znaczeniu jakościowym) jest tożsamością stosunku między racjami i następstwami (przyczy-

<sup>47</sup> M. Krąpiec z nadmiernym naciskiem podkreśla jakoby Kant uznawał konieczność antropomorfizowania Boga w przypadku analogii pojętej filozoficznie (tamże, s. 372).

<sup>48</sup> Por. np. Zbigniew Kuderowicz, *Kant*, Warszawa 2000, s. 54.

<sup>49</sup> Problemem wymagającym odrębnej analizy jest kwestia jak argument z niezmysłowego charakteru kategorii ma się do apodyktycznego stanowiska Kanta w zakresie pola zastosowania kategorii wyłożonego w *KCR*. Stanowisko to wynika już z samego tytułu § 22: „Kategoria służy poznaniu rzeczy wyłącznie przez zastosowanie jej do przedmiotów doświadczenia.”

nami i skutkami), o ile ta zachodzi bez względu na specyficzną odmienną rzecz lub tych właściwości samych w sobie (tzn. rozważanych poza tym stosunkiem), które zawierają rację podobnych następstw<sup>50</sup>.

Ostatni człon *definiendum* zdaje się z kolei sugerować, że chodzi o analogię w filozofii, będącą, jak podał Kant w *KCR*, „równością dwu stosunków jakościowych”. Byłaby to zatem najbardziej uniwersalna z definicji, pomimo tego, że jej *definiens* ogranicza analogię do tożsamości dwóch stosunków – i to znów stosunków racji i następstwa.

W *KWS* znajdujemy szerokie wyjaśnienie charakteru podstawowej zasady refleksyjnej władzy sądenia: zasady celowości. To w jej świetle stosowanie analogii staje się uprawnione. We „Wstępie” do *KWS* Kant pisze: „Determinująca władza sądenia podporządkowująca pod ogólne prawa transcendentalne, jakie daje intelekt (...) nie ma (...) potrzeby sama dla siebie troszczyć się o prawo, by móc to, co w przyrodzie szczegółowe, podporządkować temu co ogólne. (...) Refleksyjna władza sądenia, która powinna od tego, co w przyrodzie szczegółowe, wznosić się do tego, co ogólne, potrzebuje więc zasady, której nie może zapożyczać z doświadczenia, gdyż zasada ta ma właśnie ukonstytuować jedność wszelkich zasad empirycznych (...). Taką transcendentalną zasadę może więc refleksyjna władza sądenia tylko sama ustanowić sobie jako prawo (...) zasadą władzy sądenia (...) jest celowość przyrody w jej różnorodności; znaczy to, że przyroda zostaje poprzez pojęcie to w ten sposób przedstawiona, jak gdyby jakiś intelekt zawierał podstawę jedności tego, co w jej prawach empirycznych jest różnorodne. Celowość przyrody jest więc szczególnym pojęciem *a priori*, które ma swe źródło jedynie w refleksyjnej władzy sądenia.”<sup>51</sup>. Dalszy wywód zmierza do wykazania, iż zasada celowości jest zasadą transcendentalną (stanowiącą aprioryczny – ogólny i konieczny warunek poznania przyrody w jej różnorodności): „(...) zgodność przyrody z naszą władzą poznawczą zostaje przez władzę sądenia założona *a priori* (...) Intelekt bowiem uznaje ją obiektywnie za przypadkową (...); nie zakładając jej bowiem nie mielibyśmy systemu przyrody wedle praw empirycznych, a tym samym nici przewodniej dla (...) ich badania. (...) Zupełnie dobrze da się więc pomyśleć, że mimo całej jednakowości przedmiotów przyrody podług praw ogólnych, bez których forma jakiegoś poznania empirycznego nie mogłaby w ogóle zaistnieć, specyficzna rozmaitość empirycznych praw przyrody oraz ich skutków mogłaby jednak być tak wielka, iż dla naszego intelektu byłoby rzeczą niemożliwą odkryć w przyrodzie jakiś zrozumiały system (...)”<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> *KWS*, s. 475.

<sup>51</sup> Tamże, s. 24–26.

<sup>52</sup> Tamże, s. 27 i nast.



Transcendentalizm rozumiany jako stwierdzenie warunków możliwości poznania znajduje w zasadzie celowości swoje domknięcie: nauka musi być możliwa, zatem możliwe musi być poznanie przyrody w całej jej różnorodności. Analogię (i indukcję) w zastosowaniu do poznania przyrody w całej jej różnorodności zasada celowości umożliwi na poziomie w pełni refleksyjnym, podobnie jak transcendentalne schematy umożliwiają to władzy rozpoznawania na poziomie podstawowego wiązania zjawisk (kategoryzowania). O ile jednak określająca władza sądenia poprzez analogię w filozofii pozwala stwierdzić konieczność brakujących elementów, o tyle refleksyjna władza sądenia potencjalnie jest w mocy takie brakujące elementy zidentyfikować, jako niezbędny krok do „poznania przyrody w jej różnorodności”.

W *KWS* Kant daje dość precyzyjne wskazówki jak zasadę celowości rozumieć (w tym jak rozumieć „cel naturalny”<sup>53</sup>) i stosować. W pismach polemicznych przypomina jednakże o hierarchii zasad, które mogą mieć zastosowanie w poznaniu, podkreślając, iż można i należy „(...) tam, gdzie teoretyczne źródła poznania nie wystarczają, posługiwać się zasadą teleologiczną, lecz przy takim ograniczeniu jej użytku, iż badaniu teoretyczno-spekulatywnemu zapewnione zostaje prawo pierwszeństwa i ażeby najpierw wypróbować wszystkie jego możliwości (...)”<sup>54</sup>.

## II. Kantowskie rozumienie analogii: próba syntezy

Powyższy przegląd definicji wskazuje, że podstawowym jest rodzajem jest analogia proporcjonalności, której istotą jest całkowite podobieństwo (tożsamość) stosunków między rozważanymi elementami zachodzące bez względu na odmienność tych elementów. Z pojęciem proporcji jako zasady budowy analogii wprost spotykamy się w *Wykładach z metafizyki*. Analogię w filozofii z *KCR* łączy z analogią z *Wykładów* prawie identyczne odwołanie do nieznanego czwartego członu. Uznanie za analogię proporcjonalności analogii przedstawionej w *Prolegomenach* i *KWS* także nie budzi wymagających rozstrzygnięcia wątpliwości. Wątpliwości budzi jednak natura analogii w jej rozumieniu przedstawionym w *Logice*.

<sup>53</sup> Por. np. *KWS*, s. 330.

<sup>54</sup> Immanuel Kant, O użytku zasad teleologicznych w filozofii, [w:] Immanuel Kant, *Pisma teleologiczne*, Toruń 2000, s. 14.

Można się spierać o to, czy analogia w *Logice* to, w dzisiejszej terminologii, raczej indukcja (niezupełna)<sup>55</sup>. Zdaniem J. Callanana charakterystyka analogii w *Logice* jest zasadniczo zbieżna z charakterystyką analogii proporcjonalności z *Wykładów z metafizyki* (opiera się na brzmieniu z *Lectures*, por. przypis 21). Jeżeli z tym stanowiskiem się zgodzić – nie wnikając już w kwestię w jakich innych jeszcze postaciach analogia, tak jak wyłożona została w *Logice*, może występować – to przyjąć należy, że może ona być analogią proporcjonalności. J. Callanan podnosi ponadto, że charakterystyka analogii w *Wykładach* stanowi rozwinięcie charakterystyki analogii w *Logice*. Jeżeli tak, to rozwinięcie polega raczej na wskazaniu ograniczeń, jakie analogia w ogóle (a za taką można uznać analogię w *Logice*) doznaje w przypadku zastosowania jej w filozofii. W definicji analogii jaką znajdziemy w *Logice* wynikałoby, że wnioskujemy z niej tylko o cechach (czyli operuje kategorią trwania, *substantia et accidens*): analogia w filozofii miałaby zatem szersze zastosowanie bo obejmuje wszelkie kategorie stosunku, w szczególności zaś – i przede wszystkim – kategorię przyczyny. Nie byłoby jednak słuszne dosłowne rozumienie definicji z *Logiki*. Wyjaśnienia Kanta dane w Uwagach do § 84 oraz w przypisach i powołanych „Reflexiones” co najmniej sugerują, że w analogii w logice występują też inne kategorie stosunku (zatem można z niej wnioskować np. także o przyczynach).

W uzasadnieniu swojego stanowiska J. Callanan podkreśla, że posiadanie własności przez przedmiot/rzecz jest także stosunkiem, zatem nieznanie nam jeszcze własności, które rzecz posiada także pozostają [do niej] w stosunku<sup>56</sup>; wnioskowanie z analogii proporcjonalności w ogóle zakłada parytet (równość) tych stosunków. Nie jest potrzebna identyczność poddanych rozważaniom przedmiotów, a jedynie stosunek, który przypisujemy przedmiotowi z nieznanymi elementami, musi być tym samym stosunkiem, który zachodzi z przedmiotem, który znamy; zatem wnioskowanie o nieznanymi właściwościami dokonuje się poprzez rozciągnięcie stosunku między przedmiotem i jego znanymi właściwościami na inny przedmiot i jego nieznanymi właściwościami. Z wywodem tym zasadniczo należy się zgodzić. Wątpliwości budzi jednak odczytanie Kanta zakładające, że identyczność *par ratio* jest równoznaczne z identycznością typu rozważanych przedmiotów, co prowadzi Callanana do stwierdzenia, że identyczność zasady (*par ratio*) jakoby nie jest tu potrzebna. Takie jego stanowisko wynika z tekstu źródłowego, na który

---

<sup>55</sup> Można nawet bronić poglądu, że w przykładzie jaki B. Logan daje dla zobrazowania standardowego rozumowania z analogii: „Car A has features a and b, and it has feature c. Car B has features a and b, and we infer that it has feature c.”. Beryl Logan, *Introduction* [w:] *Immanuel Kant's Prolegomena to any future metaphysics in focus* edited by Beryl Logan, Londyn–Nowy Jork 1996, s. 21. mamy do czynienia z przykładem właśnie indukcji.

<sup>56</sup> J. Callanan, *Kant on Analogy*, s. 752.

się powołuje<sup>57</sup>; pociąga jednak za sobą jednoznaczne utożsamienie identyczności zasady (*par ratio*) z identycznością typu rozważanych przedmiotów, podczas gdy właściwym rozumieniem *par ratio* (zasady, pryncypium) jest raczej uchwycona relacja między elementami każdej z par stosunków zestawionych w analogii (jakkolwiek dla analogii w ogóle może ona polegać, choć w żadnym razie nie musi, na identyczności typu rozważanych przedmiotów). Ponadto gdyby identyczność *par ratio* nie była wymagana dla analogii w logice, wówczas można by dowolnie porównywać rzeczy całkowicie odmienne i na tej podstawie wnioskować o ich właściwościach; kategoria stosunku byłaby wszak zawsze ta sama (przynależności). Jest to nie do pogodzenia z definicją analogii z *Logiki* cytowaną w pkt. 1.1.1 powyżej. Zgodnie z nią, aby wnioskowanie z analogii było możliwe, rzeczy muszą wykazywać „partykularne podobieństwo”, muszą podlegać temu samemu pryncypium, muszą zatem należeć do „jednego rodzaju”, ich „heterogeniczność” jest wykluczona; to, że wyodrębnienie takiego „jednego rodzaju” (czyli ustalenie klasy, do jakiej porównywalne elementy należą), musi nastąpić z uwzględnieniem celu, w jakim analogię stwierdzamy (por. rozdział V), a zatem także z uwzględnieniem stosunku w jakim rozważane elementy, lub ich pary, pozostają, tylko podkreśla uniwersalność sformułowania zasady *par ratio* przez Kanta.

Zważmy jednak, że zgodnie z dosłownym brzmieniem definicji analogii w logice orzekamy z niej o cechach [tej samej] rzeczy. Budując taką analogię korzystalibyśmy zatem (idąc za Callanem) z tego, że mamy do czynienia z kategorią przysługiwania czemuś i bycia podmiotem czegoś<sup>58</sup>. W analogii w filozofii stwierdzalibyśmy, że stosunek nieznaney nam cechy *y* do rzeczy *b* jest taki jak stosunek znanej nam cechy *x* do rzeczy *a*. Musimy bowiem za Kantem przyjąć, że tą drogą możemy stwierdzić jedynie, że rzecz *b* musi mieć cechę *y*, która jednakże dalej pozostanie nieznaną. Sprzeczność z istotą analogii w logice jest ewidentna. Jeżeli bowiem w ten sposób określimy cechę *y*, znaczyć to będzie, że nie mamy do czynienia z analogią w filozofii. Jeżeli zatem dopuścić, że analogia w logice może być analogią proporcjonalności, to trzeba zarazem zastrzec, że nie każda analogia proporcjonalności jest analogią w filozofii w rozumieniu Kantowskim, jak, jak się wydaje, chce J. Callan.

<sup>57</sup> Z cytowanego przez J. Callanana (s. 752) odnośnego fragmentu *Logiki* istotnie tak wynika. Jak jednak wyjaśnia i uzasadnia A. Banaszkiwicz, w swoim tłumaczeniu *Logiki*: „Idę za Erichem Adickesem i czytam *die Identität* zamiast *nich die Identität*. Odczytanie Adickesa potwierdza ‘Reflexion 3294’ (...)”, *Logika*, przypis 46 na s. 267.

<sup>58</sup> Aby wykluczyć możliwość, że mamy do czynienia z kategorią inną niż przysługiwania czemuś i bycia podmiotem czegoś, np. kategorią jakości (realności) konieczne byłyby jednak głębsze rozważania nad naturą i precyzyjnym rozumieniem poszczególnych kategorii.

Warto wspomnieć jeszcze o analogii w matematyce, której wszakże Kant poświęca już najmniej uwagi<sup>59</sup>. Jej podobieństwo do analogii w filozofii wynika stąd, że budowa analogii w matematyce jest „czteroelementowa”<sup>60</sup>. Kant podkreśla jednak, że to „coś bardzo odmiennego” od analogii filozofii, a zasadnicze różnice są dwojakie. Po pierwsze, analogia w matematyce zestawia elementy wielkościowe, podczas gdy analogia w filozofii – jakościowe. Po drugie, analogia w matematyce pozwala nam czwarty człon „skonstruować” (wyznaczyć, określić), zaś analogia w filozofii – tylko stwierdzić jego istnienie i dać wskazówkę gdzie go szukać. Analogia w matematyce to szczególnie przykład analogii proporcji, z którego **wyliczamy** czwarty element<sup>61</sup>.

### III. Analogia narzędziem refleksyjnej władzy sądenia

Powyższy przegląd Kantowskich definicji pojęcia „analogia” wskazuje, że w jakimkolwiek kontekście i znaczeniu każde z nich byłoby używane, nawiązuje ono zawsze do jedynej wspólnej im cechy: analogia to narzędzie władzy sądenia. Wnioski władzy sądenia (już to określającej już to refleksyjnej) są wyłącznie pośrednie. Określająca (determinująca) władza sądenia, władza rozpoznawania<sup>62</sup> to władza poznawcza, która: (i) działa w obszarze uregulowanym przez (naczelne) transcendentale schematy – zasady czystego intelektu: dynamiczne (analogie doświadczenia i postulaty empirycznego myślenia) i statyczne/matematyczne (ak-

<sup>59</sup> *KCR* B 222, s. 211.

<sup>60</sup> Zwłaszcza, jeżeli zgodzić się z odczytaniem R. Ingardena, który podkreśla, że przyjmuje poprawki Melina. Bez nich, i zgodnie z dosłownym brzmieniem Kanta, trzeba by uznać, iż analogia taka jest trójelementowa „tak iż przy danych dwu członach proporcji dany jest, to znaczy może być skonstruowany, człon trzeci”. Tamże, s. 211. Na różnicę tę zwraca uwagę również J. Callanan, który jednakże przyjmuje w odnośnym tekście *KCR* brzmienie z trzema elementami (za tłumaczeniem z edycji P. Guyer’a i A. Wood’a, Cambridge 1998). J. Callanan, *Kant on Analogy*, s. 760.

<sup>61</sup> J. Callanan, konsekwentnie (por. przypis 53 *in fine*) wywodzi inny charakter filozofii w matematyce. J. Callanan, *Kant on Analogy*, s. 760. Jednak także według M. Krąpca rozumowanie analogiczne w filozofii było dla Kanta specyficznym przypadkiem matematycznej koncepcji analogii, M. Krąpiec, *Dziela, Tom I*, s. 244.

<sup>62</sup> W *KCR* o analogii mowa jest w ramach wykładu o schematyzowaniu kategorii – a cała analityka zasad wyłożona w *KCR* jest niczym innym jak „doktryną władzy rozpoznawania”, „kanonem władzy rozpoznawania, który uczy ją stosowania do zjawisk pojęć intelektu zawierających warunek prawideł a priori”, *KCR*, s. 179. Kwestia terminologiczna czy „władza sądenia = władza rozpoznawania” pojawia się przede wszystkim w języku polskim; z drugiej strony, choć w oryginalne pojęcia te brzmią tak samo (*Urteilstkraft* – stąd i trzecie określenie w języku polskim: władza wydawania sądów), nie przesądza to jeszcze o identyczności tych pojęć. Można założyć, że nie wzbudzi kontrowersji teza, że władza rozpoznawania = określająca (determinująca) władza sądenia.

sjomaty naoczności i antycypacje spostrzeżenia), (ii) działa od ogółu do szczegółu, dokonując subsumcji tego co poznawane pod te zasady (iii) i pozwala osiągnąć wnioski przedmiotowo ważne. Refleksyjna władza sądenia (i) działa w obszarze nieuregulowanym przez czyste zasady intelektu, zatem bez prawidła dla danego przypadku; (ii) od szczegółu do ogółu aby, kierując się zasadą celowości przyrody<sup>63</sup>, konkretne prawidła wytworzyć z tego, co poznawane, zaś (iii) utworzonej w ten sposób regule przedmiotowa ważność nigdy przysługiwać nie będzie<sup>64</sup>.

W świetle *KWS* i *Logiki* nie powinno budzić wątpliwości, że refleksyjna władza sądenia jest tą, która analogią się posługuje, i to obiema jej postaciami. Czy posługuje się nią także władza rozpoznawania? Kant w *KCR* wyjaśnia rolę jaką analogia w filozofii pełni w doświadczeniu: pozwala doprowadzić do powiązania zjawisk (czy też, co na gruncie *KCR* byłoby terminologią bardziej właściwą, spostrzeżenia: spostrzeżenie to uświadomione zjawisko, czy też, innymi słowy, zjawisko, to przedmiot spostrzeżenia<sup>65</sup>); konieczny udział w takim wiązaniu to niewątpliwie domena władzy określającej. Nie wyjaśnia tam jednakże jak w powstawaniu sądu doświadczeniowego analogia działa, Kant wyraźnie wskazuje jedynie refleksję, logiczną i realną; niemniej, władza rozpoznawania analogią się nie posługuje (nie stwierdza analogii), aczkolwiek może z niej czynić użytek w ten sposób, że dla potrzeb swoich wniosków dedukcyjnych jako przesłanki przyjmuje wyniki, jakie dało zastosowanie analogii przez inne władze.

Dla Kanta prawidłowo sformułowaną „analogią w filozofii”, jak przedstawił ją w *KCR*, a w *KWS* jedynie usprawnił, będzie ta, która zaliczy dwa elementy do jednego rodzaju poprzez to, że w nich można ustalić [wspólną] przyczynowość dwóch innych elementów, tak że stosunek jednego elementu przyczynowego do swojego elementu skutkowego będzie się miał tak, jak stosunek drugiego elementu przyczynowego do jego elementu skutkowego. Jednakże nieuprawnione byłoby przypisanie Kantowi rozumienia analogii jako możliwej tylko w przypadku stosunku przyczyn i skutków. Zauważmy, że w dwóch przypadkach (omawianych w *Prolegomenach* i w *KWS*), w których takie ograniczenie jest wyrażone, chodziło o wskazanie przyczynowości najwyższej przyczyny świata, poprzez analogię między tejże najwyższej przyczyny stosunkiem do jej celowych wytworów w świecie a stosunkiem między intelektem (ludzkim) i wytworami człowieka<sup>66</sup>. Zatem

<sup>63</sup> Pomijamy tu kwestię celowości subiektywnej, stanowiącej kanon estetycznej władzy sądenia. Jean-Marie Vaysse, *Le vocabulaire de Emmanuel Kant*, Paryż 1998, s. 25.

<sup>64</sup> «Le jugement réfléchissant n'est pas un jugement de connaissance, car le cas particulier est donné et non la règle générale (...).» J.-M. Vaysse, *Le vocabulaire...*, s. 25.

<sup>65</sup> *KCR*, s. 202.

<sup>66</sup> Tamże, s. 475, przypis własny Kanta; *Prolegomena*, s. 164.

i analogia, którą Kant w tym kontekście się posłużył, z natury rzeczy musiała być analogią stosunków przyczyny. Zauważmy też, że jeżeli zgodnie ze wskazówkami z *KCR* (B 224) analogie doświadczenia mają być stosowane do budowania analogii, to wszystkie. Nie powinno zatem budzić wątpliwości, że kategorią, do której można dojść według analogii z filozofii może być co najmniej każda z trzech kategorii stosunku (*substantia et accidens*; przyczyna i skutek; wspólnota). To zaś, że Kant stale operuje pojęciem przyczyny może mieć swoje wyjaśnienie w tym, iż jego krytycyzm wyrósł ze sprzeciwu wobec Hume'owskiego rozumienia przyczyny jako ludzkiego przyzwyczajenia<sup>67</sup>.

W obszarze empirycznym, poza zwykłym zastosowaniem analogii jako rodzaju (czy też zbliżonej do) indukcji, możliwości poznawcze analogii wynikają paradoksalnie z ogólnego schematu analogii w filozofii. Analogia w filozofii wskazuje jak, a zarazem gdzie, szukać w doświadczeniu „czwartego członu” jeżeli znane są już trzy; sama w sobie nie pozwala jednak o tym czwartym członie nic powiedzieć poza tym, że musi mu przysługiwać przedmiotowa realność. Twierdzenie to wypowiedziane zostało dla potrzeb wyvodu transcendentального, uzasadniającego być może znaczenie analogii tak, jak ujmuje to J. Callanan w swoim schemacie (czyli, jak się wydaje, jako w istocie warunku możliwości). Na poziomie empirycznym prawidłowo stwierdzona analogia przyczyni się do należytego przypisania zjawisku kategorii. Stanowi ponadto wstęp do pełnego naukowego zbadania zjawiska. W zależności od tego jak ogólny jest przypadek stosunku zakwalifikowanej do analogii pary znanych elementów, można będzie wiedzieć więcej lub mniej o tym gdzie szukać brakującego, czwartego elementu. Jeżeli szukamy przyczyny topienia się wosku, to niewątpliwie precyzyjniejszą wskazówkę zawierać będzie analogia: przyczyna topienia się wosku do topienia się wosku tak się ma jak wysokość temperatury do szybkości topienia się stearyny aniżeli analogia: przyczyna topienia się wosku do topienia się wosku tak się ma jak działający czynnik do deformacji przedmiotu.

Pełnię swej siły analogia w filozofii (czy analogia proporcjonalności w ogóle) ujawnia poza obszarem możliwego doświadczenia; chociaż w duchu rozważań z *Prolegomenów* należałoby mówić: na granicy tego obszaru. W zastosowaniu w tym obszarze analogia najpełniej okazuje się stwierdzeniem zupełnego podobieństwa stosunków między rzeczami całkowicie do siebie niepodobnymi (cóż może być bardziej niepodobnego do siebie niż świat dostępny zmysłom i Nieznane). Przeciwwstawia się ona analogii takiej jak się ją potocznie pojmuje – jako niezupełnemu podobieństwu między rzeczami. Kant konsekwentnie podaje przy-

---

<sup>67</sup> Odnośne wyjaśnienia samego Kanta najdobitniej sformułowane są w *Prolegomenach*. W literaturze polskiej na takie właśnie źródło Kantowskiego transcendentalizmu nad wyraz dobitnie wskazuje Adam Grobler, *Metodologia nauk*, Kraków 2006, s. 30–32.

klady analogii, która łączy obszar możliwego doświadczenia z tym co poza nim; argumentem z analogii wyprowadzonej z obszaru możliwego doświadczenia wyprowadza stwierdzenie istnienia, które samo doświadczeniu nie podlega. Jest to początek wywodu, który doprowadza do pojęcia granicy ze światem rzeczy inteligibilnych, jako wciąż obszaru naturalnego użycia rozumu. Nie ma przy tym wątpliwości, że wnioski jakie mogą z niej wynikać mają ważność jedynie podmiotową. W § 58 Prolegomenów taki ich charakter jest wyraźnie wskazany („Za pomocą tej analogii otrzymujemy wszakże pewne **dla nas** wystarczająco określone pojęcie istoty najwyższej...”). Niemniej, ewentualny zarzut pod adresem Kanta, że takie użycie analogii jest przypadkiem sofizmu fałszywej analogii (zwłaszcza tego w sensie, w terminologii J. S. Milla<sup>68</sup>, właściwym), to pozostając na gruncie założeń, „wewnątrz” filozofii Kanta, zarzut taki wcale nie byłby łatwy do obrony.

#### IV. Naczelna zasada refleksyjnej władzy sądenia jako podstawa analogii a analogia w tradycyjnym ujęciu

Swoje krótkie przedstawienie sposobu posługiwania się analogią przez Kanta M. Krąpiec poprzedza stwierdzeniem, iż teoria analogii nie odgrywała ona u niego tej roli, jaką odgrywała u filozofów średniowiecznych, zaś jej treść jest w stosunku do tamtych teorii bardzo uboga<sup>69</sup>. To stwierdzenie budzi pewien opór. Wydaje się, że zawarte w nim porównanie w ogóle nie powinno mieć miejsca. Nie uwzględnia ono bowiem tej, oczywistej skądinąd, przesłanki, że zamierzenia i treść Kantowskiej filozofii krytycznej tak dalece różne są od przekazanej myśli filozofów średniowiecznych, że i poszczególne zagadnienia muszą mieć u nich różną wagę. Uwagi Kanta o analogii są na tyle skąpe i nieusystematyzowane, że o „teorii analogii u Kanta” w ogóle nie można mówić. Wiele wskazuje na to, że myśliciel z Królewca nie zamierzał analogii poświęcać zbyt wiele uwagi, traktując ją po prostu jako oczywiste narzędzie poznania refleksyjnego (w znaczeniu przeciwstawienia poznaniu przed-refleksyjnemu) – czyli nakierowanego na przedmiot namysłu, myślenia w empirycznej świadomości, „refleksji zgodnej z logicznym użyciem intelektu”<sup>70</sup>; narzędzie, którym posługiwanie się wymaga pewnych re-

<sup>68</sup> Sofizmat fałszywej analogii zachodzi, gdy „(...) z podobieństwa pod pewnym względem wnosi się o podobieństwie pod innym względem, choć nic nie przemawia za tym że zachodzi tu jakiś związek, a przeciwnie, są podstawy do twierdzenia odwrotnego, tj. iż żaden związek nie zachodzi.” M. Krąpiec, *Dziela...*, s. 380.

<sup>69</sup> M. Krąpiec, *Dziela...*, s. 371.

<sup>70</sup> Immanuel Kant, *O formie i zasadach...*, s. 20.

guł. I w istocie to właśnie regułem robienia uprawnionego użytku z analogii Kant poświęcił rozsiane w różnych swoich dziełach wskazówki. Kantowskie definicje analogii wydają się podane tylko po to, „abyśmy wiedzieli o czym mówimy”. Można się zgodzić z sugestią M. Krąpca, że Kant, za Ch. Wolffem, rozumiał analogię potocznie; niemniej nie można nie zauważyć tego, że wysiłek Kanta w tym zakresie skierowany był na uściślenie zasad jej stosowania – i to stosowania w ramach filozofii krytycznej.

Wspomniany wywód o Kantowskim rozumieniu analogii M. Krąpiec zobrazował przykładami (w większości przytoczonymi też powyżej, aczkolwiek z innym rozłożeniem akcentów przy każdym z nich). Nie poświęcił jednak uwagi „podstawie podstaw” stosowania analogii w poznaniu, a być może to tu właśnie można by znaleźć właściwy obszar do czynienia porównań. W przywoływanej przez M. Krąpca filozofii scholastycznej prymat ontologii nad epistemologią jest niewątpliwym: analogiczne poznanie ma swoją podstawę w fakcie, że byty istnieją analogicznie; dostrzeżenie i odkrycie tego faktu otwiera drogę do tego specyficznego filozoficznego poznania<sup>71</sup>. Kantowska filozofia krytyczna idzie drogą w pewnym sensie odwrotną, a przecież i ona ma swoją „ontologię” – ontologię zasad nadanych przedmiotowi (przyrodzie) przez podmiot (rozum *sensu largo*), przede wszystkim zaś zasadę celowości przyrody. Właśnie wskazanie i porównanie tych to ontologii, które poznanie z analogii czynią w ogóle możliwym, zdaje się otwierać perspektywy bardziej owocnego odniesienia tradycyjnej teorii analogii i jej Kantowskiego użycia. Zauważmy, że sformułowanie zasady celowości przyrody jako naczelnej zasady dla władzy sądenia znajdujemy nie tylko w *KWS* (por. pkt 1.2.3.: „...celowość przyrody w jej różnorodności ... znaczy to, że przyroda zostaje poprzez pojęcie to w ten sposób przedstawiona, jak gdyby jakiś intelekt zawierał podstawę jedności tego, co w jej prawach empirycznych jest różnorodne.”). Naczelna zasada wniosków władzy sądenia została sformułowana także w *Logice* – i to w sposób, który wcale dobitnie sugeruje wątki wspólne z analogią bytu. W § 83 *Logiki* zasada ta bowiem brzmi: „*Pryncypium*<sup>72</sup> leżącym u podstawy wniosków władzy sądenia jest to, że wiele [rzeczy] nie bez pewnej wspólnej racji tworzy harmonijne Jedno,

<sup>71</sup> Andrzej Maryniarczyk SDB, *O przyczynach, partycypacji i analogii*, Lublin 2005, s. 75. M. Krąpiec sam zresztą dobitnie podkreśla, że jakkolwiek „Drugą wielką dziedzinę analogii, obok analogii występującej w porządku realnym, stanowi porządek intencjonalny, poznawczy (...)”, to „Porządek poznawczy jednak jest pochodny od porządku realnego, bytowego, dlatego też dziedzina bytu realnego i analogii realnych warunkuje rozumienie analogii w porządku poznawczym”. *Dzieła*, Tom I, s. 241.

<sup>72</sup> *Logika*, s. 158. Jakkolwiek Kant nie wskazuje, czy chodzi o pryncypium władzy sądenia w ogóle, czy też tylko o władzę sądenia refleksyjną, można dopowiedzieć, że chodzi o tę ostatnią, zważywszy choćby na umiejscowienie tego fragmentu: zaraz po wprowadzeniu, w § 82, pojęcia wniosków władzy refleksyjnej i tuż przez omówieniem ich dwóch rodzajów – indukcji i analogii – w § 84.



*lecz to, co wielu [rzeczom] przysługuje w ten sposób, będzie konieczne na mocy jakiejś wspólnej racji.*"<sup>73 74</sup>.

## V. Istota analogii na przykładzie ustalania przyczynowości

Jeżeli przyjąć, że analogia w filozofii daje poznanie stosunku między dwoma stosunkami, to poznawcza wartość analogii jest wynikiem tego, że przy trzech elementach danych pozwala ona ustalić (i), że istnieje czwarty, a także (ii) gdzie go szukać. To wyjaśnienie, wraz z podanymi przez Kanta przykładami zastosowania analogii, pozwala poczynić następujące ustalenia warunków, których spełnienia wymaga posłużenie się analogią:

- 1) musi być znany przynajmniej jeden stosunek;
- 2) z drugiego stosunku musi być znany jeden element;
- 3) nieznaną element drugiego stosunku musi pozostawać do elementu znanego drugiego stosunku w relacji takiej, w jakiej pozostają do siebie elementy znanego stosunku.

I to już prawie wszystko, co (w miarę) pewnego o technicznej stronie stosowania analogii „po kantowsku” można powiedzieć. Schemat ten, niestety, nie roz-

<sup>73</sup> Wydaje się, że zrozumienie tego zdania może być dwojakie, co uwidoczniają zaproponowane poniżej dwie możliwości jego przeredagowania: (I) „Pryncypium wniosków władzy sądenia **nie** jest to, że wiele [rzeczy] nie bez pewnej wspólnej racji tworzy harmonijne Jedno, lecz to, że to co wielu [rzeczom] przysługuje w ten sposób, **iż każda z nich tworzy harmonijne Jedno**, będzie konieczne na mocy jakiejś wspólnej racji.”; (II) „Pryncypium wniosków władzy sądenia jest to, że wiele [rzeczy] nie bez pewnej wspólnej racji tworzy harmonijne Jedno, **lecz a zarażem** to, co wielu [rzeczom] przysługuje w ten sposób, **że tworzą harmonijne Jedno**, będzie konieczne na mocy jakiejś wspólnej racji.”. Jeżeli interpretacje te – lub jedna z nich – są (jest) słuszne(a), to pierwsza z nich nasunie skojarzenie z analogią wewnątrzbytową, zaś druga – analogią międzybytową; skoro tak, to interpretowane *pryncypium* prowadziłyby do wspólnego dla nich (nadrzędnego im) pojęcia analogii bytu. Oczywiście, nie należy ani tego pryncypium pojmować ontologicznie, ani tym bardziej samej domniemanej „analogii bytu” przyznawać miejsca, jakie zajmuje w myśli tomistycznej: pryncypium to jedynie naczelną regulatywną (choć transcendentálną) zasadą refleksyjnej władzy sądenia: pryncypium przedstawione w *Logice*, to właśnie nic innego jak inaczej sformułowana zasada celowości przyrody wyrażona w *KWS*.

<sup>74</sup> Jerry H. Gill w rozprawie *Kant, analogy and natural theology* [w:] *Immanuel Kants's Prolegomena to any future metaphysics in focus* edited by Beryl Logan, Londyn–Nowy Jork 1996, wiąże rozważania o analogii zawarte w *Prolegomenach* z teologią naturalną i wskazuje na wątki wspólne im z myślą Tomasza z Akwinu. Kantowski sposób analogicznego orzekania o stosunku Boga do świata znajduje jako „extremely reminiscent of Aquinas' treatment of the same subject”. Tamże, s. 244. Komentując fragment *Prolegomenów* zacytowany w pkt. 1.2.1. powyżej, wskazuje, że „This shift from the idea of analogy of attribution to that of analogy of *relationality* is quite parallel to Aquinas' shift to the 'analogy of proportionality'. In fact, in a footnote on the above quoted paragraph, Kant actually speaks in a manner that could be mistaken as coming directly from Aquinas' own pen”. Tamże, s. 245. Z drugiej strony, J. H. Gill zarzuca Kantowi błędne posługiwanie się metaforą i analogią jako środkami wyrazu oraz całkowicie nieuzasadnione przeciwstawienie języka i rzeczywistości. Tamże, s. 252.

wiązuje podstawowych problemów stosowania analogii. W szczególności otwarta pozostaje kwestia ustalenia wzajemnego związku elementów w obu stosunkach analogii, związku łączącego zarówno parę elementów znanych, jak i tę, w której jeden element jest znany, a drugi poszukiwany. Tam, gdzie poszukujemy elementu z obszaru powiązania przyczyn i skutków, znajdujemy u Kanta dodatkową wskazówkę jak w tym przypadku rozumieć zasadę *par ratio*:

- 4) analogia może wychodzić od dwu elementów zaliczonych do jednego rodzaju poprzez to, że w nich można ustalić przyczynowość dwóch innych elementów<sup>75</sup>.

Jak zdaje się wynikać z zestawienia rozważań zawartych w nocie do § 90 *KWS*<sup>76</sup> i w *Reflexion 3294*<sup>77</sup> warunek z pkt. 4) należy rozumieć następująco<sup>78</sup>. W obszarze „przyczynowości” zachodzenie *par rationis* stwierdza się porównując dwie rzeczy traktowane jako wytwory (skutki) i ustalając ich podobieństwo, czyli podleganie temu samemu pryncypium rozumianemu jako przynależność do tej samej klasy, wyodrębnionej wyłącznie ze względu na jakąś właściwość istotną dla stosunku przyczynowości (jeżeli badanie dotyczy innego obszaru stosunków, np. przypadłości: wówczas istotność musi zachodzić dla tego innego stosunku). Znając przyczynę jednego z wytworów, z analogii w filozofii możemy poszukać przyczyny drugiego, bo wiemy, że „musi *jakaś* (i *gdzieś*) być”; znajdując ją (w jakikolwiek sposób, może nawet, w potocznym rozumieniu tego słowa, intuicyjnie) i budując analogię, stwierdzamy zarazem, że łączy ją z przyczyną pierwszego skutku coś, co – również wyłącznie ze względu na właściwość istotną dla stosunku przyczynowości – pozwala zaliczyć ją do tej samej klasy<sup>79</sup>. Na najwyższym stopniu generalizacji będzie to klasa całkowicie nieokreślonych „przyczyn” (czyli pojęcie przyczyny).

Można przypuszczać, że i dla Kanta jasne sformułowanie warunków analogii stanowiło wyzwanie, zważywszy przy jak wielu okazjach o niej pisze i jak wiele podaje przykładów, na których wyjaśnia, jakie wnioski z analogii są uprawnione.

<sup>75</sup> *KWS*, s. 476 (przypis Kanta).

<sup>76</sup> Tamże.

<sup>77</sup> *Logika*, s. 268.

<sup>78</sup> Na osobne rozważenie zasługuje możliwość takiego rozumienia tego warunku, który umożliwiałby zastosowanie analogii do poszukiwania stosunku między parami znanych [czterech] elementów.

<sup>79</sup> Dodatkowa komplikacja (być może także w kontekście syntez dokonywanych na różnych stopniach) wynikałaby stąd, że dla stwierdzenia (poszukując) tejże właściwości istotnej dla stosunku przyczynowości (zatem dla celów zaliczenia pary elementów do – tylko w tym kontekście relewantnej – wspólnej klasy) należy jakoś uwzględnić podobieństwo elementu, który mamy uznać za podobny do elementu występującego w drugiej parze (podobieństwo wytworu do wytworu; podobieństwo przyczyny do przyczyny) z elementem pozostającego z nim w jednej parze (w stosunku skutku-przyczyny). Trudno jednakże orzec, czy taki wymóg rzeczywiście Kant – domyślnie – stawiał.

Szczególnie wiele uwagi poświęca zasadom stwierdzania podobieństwa uzasadniającego budowanie analogii. Jednoznacznych zasad w tym zakresie nie ma zresztą do dziś; tym bardziej odnośne uwagi Kanta zachowują aktualność. K. Szymanek pisze: „(...) mówienie o rozróżnieniu ‘podobne–niepodobne’ powinno, oprócz dwóch członów porównywanych, brać pod uwagę człon trzeci, mianowicie funkcję, jaką porównane ma pełnić, albo – inaczej – punkt widzenia podmiotu, wyznaczony przez praktyczne i teoretyczne cele, jakie ten ostatni sobie stawia. Bez wprowadzenia owego trzeciego członu rozważania na pojęciem podobieństwa są pozbawione sensu, jałowe. (...) Postrzeganie przedmiotów jako podobnych albo niepodobnych jest sprawą kreacji dokonywanej przez podmiot poznający i porządkujący rzeczywistość oraz wytyczonymi celami (...)”<sup>80</sup>.

Upraszczając nieco sprawy można powiedzieć, że jeżeli szukamy *a* jako przyczyny *b*, zaś znamy *b*, *c* i *d*, oraz mamy przesłankę w postaci sądu „*c* jest przyczyną *d*” (przesłanka ta zapewne często będzie entymematyczna, a wyprowadzona, najczęściejj poprzez łańcuch dalszych przesłanek, z drugiej zasady dynamicznej użytej regulatywnie albo, w zależności od przypadku, z zasady celowości przyrody), wówczas punktem wyjścia będzie sformułowanie przesłanki w postaci wniosku „*a* ma się do *b* tak jak *c* do *d*”, zaś konkluzja osiągnana będzie już dedukcyjnie i przyjmie postać sądu doświadczeniowego „*a* jest przyczyną *b*”. Schemat całego wnioskowania z analogii jako rozumowania pośredniego w obszarze przyczynowości wygląda zatem następująco:

przesłanka większa: „*c* jest przyczyną *d*”

przesłanka mniejsza: „stosunek *a* do *b* ma się tak jak stosunek *c* do *d*”

---

konkluzja: „*a* jest przyczyną *b*”.

Resumując, istota wnioskowania analogii, a i jej główna trudność, polega na tym, aby sformułować przesłankę mniejszą (a w praktyce jej część), konieczne będzie stwierdzenie, że odpowiadające sobie elementy w obu parach (*a* i *c* oraz *b* i *d*) „podlegają temu samemu pryncypium”, jakkolwiek tożsamość pryncypium wynika z kontekstu (rodzaju stosunku) w jakim jest istotna. Tak czy inaczej, w ustalaniu czy mamy do czynienia z tym samym pryncypium, mniejsza lub większa doza arbitralności wystąpi nieuniknienie. Z czego Kant doskonale zdawał sobie sprawę: stąd jego nacisk w *Logice* na znaczenie zasady *par ratio* i pogłębione rozważania nad jej warunkami w *Reflexiones* i *KWS*.

---

<sup>80</sup> K. Szymanek, *Argument z podobieństwa*, s. 63–64.

### Summary

Kant quite often refers to analogy though without really developing the theoretical aspects of the matter itself. Even when introducing in *Critique of Pure Reason* (“CPR”) an apparently clear distinction between analogy in philosophy and analogy in mathematics he was so succinct that there remain doubts as to whether the distinction is based on the criterion of fields wherein analogy might be applied or rather it refers to the structure of the analogy. The latter leaves room for differences in interpretation. While analogy in philosophy is built of four elements as a relation of two relations ( $a:b :: c:d$ ), the structure of analogy in mathematics may either be same as this in philosophy or be conceived as built of three elements ( $a:b :: b:c$ ), depending on the reference to source (with or without G.S.A. Mellin’s change to A179/B222 of CPR). In *Lectures on Logic* Kant distinguishes between analogy and induction; both these forms of reasoning are proper to the reflecting capacity to judge and, as such, opposed to inference by deduction (especially syllogism) which is specific to the reason (or: determining capacity to judge), closely linked to the understanding. The reflecting capacity to judge produces so-called reflective judgments which are of subjective validity only. Analogy, while hardly differing from induction in its practical use, shares with induction the common *principium*; let the assertion in the article be that the *principium* is drawn from the teleology of nature as derived in, *inter alia*, *Critique of Judgment* (the principle of purposiveness). Identity of grounds (*par ratio*) is required to formulate an analogy, which means that the corresponding elements in both pairs of an analogy have to belong to the same class; the classes, however, may only be singled out when, case by case, allowing for the context (category of relation) wherein *par ratio* is relevant.

### Bibliografia

- Artur Banaszkiewicz, *Pojęcie versus konstrukcja* [w:] *Pytania i perspektywy transcendentalizmu. W dwusetną rocznicę śmierci Immanuela Kanta*, Katowice 2006.
- Ludwik Borkowski, *Wprowadzenie do logiki i teorii mnogości*, Lublin 1991.
- Józef W. Bremer, *Wprowadzenia do logiki*, Kraków 2006.
- John J. Callanan, *Kant on Analogy*, w: *British Journal for the History of Philosophy*, Volume 16 2008, Issue 4.
- Jerry H. Gill, *Kant, analogy and natural theology* [w:] *Immanuel Kants’s Prolegomena to any future metaphysics in focus* edited by Beryl Logan, Londyn–Nowy Jork 1996.

- Adam Grobler, *Metodologia nauk*, Kraków 2006.
- Ottfried Höffe, *Immanuel Kant*. Przełożył Andrzej M. Kaniowski, Warszawa 2003.
- Immanuel Kant,  
*Krytyka czystego rozumu*. Z oryginału niemieckiego przełożył oraz wstępem i przypisami opatrzył Roman Ingarden, Kęty 2001.
- Krytyka władzy sądzienia*, przełożył oraz opatrzył przedmową i przypisami Jerzy Gałęcki, Warszawa 2004.
- Lectures on Metaphysics*. Translated and edited by Karl Ameriks and Steve Naragon (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant), Cambridge University Press, 1997.
- Leçons de Métaphysique de Kant*, Paris, 1843, publiées par Karl H. Poelitz traduit de l'allemand par Joseph Tissot, udostępnione przez Bibliothèque Nationale de France na <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5400825j>.
- Logika. Podręcznik do wykładów*, przełożył, opracował oraz posłowiem opatrzył Artur Banaszkiewicz, Gdańsk 2005.
- O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego. O pierwszej podstawie różnicy kierunków w przestrzeni*, przełożył, opracował oraz posłowiem opatrzył Artur Banaszkiewicz, Kraków 2004.
- O użytku zasad teleologicznych w filozofii*, [w:] *Immanuel Kant. Pisma teleologiczne*. Z oryginału niemieckiego przełożyli Justyna Nowotniak, Dariusz Pakalski. Opracowanie Justyna Nowotniak, Mirosław Żelazny, Toruń 2000.
- Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, traduit de l'allemand par J. Gibelin, Paris 1952.
- Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Przekład Benedykta Bernsteina na nowo opracowała Janina Suchorzewska, Warszawa, 1993. Autor niniejszego opracowania korzystał także z przekładu Artura Banaszkiewicza, Kraków 2005.
- Mieczysław Krapiec, *Dziela, Tom I – Teoria analogii bytu*, Lublin 1993.
- Zbigniew Kuderowicz, *Kant*, Warszawa 2000.
- Beryl Logan, *Introduction* [w:] *Immanuel Kants's Prolegomena to any future metaphysics in focus* edited by Beryl Logan, Londyn–Nowy Jork 1996.
- Piotr Łaciak, *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*, Katowice 2003.
- Marek Maciejczak, *Wiedza empiryczna w krytyce czystego rozumu Immanuela Kanta* [w:] *Pytania i perspektywy transcendentalizmu. W dwusetną rocznicę śmierci Immanuela Kanta*, Katowice 2006.
- Andrzej Maryniarczyk SDB, *O przyczynach, partycypacji i analogii*, Lublin 2005.
- Andrzej J. Noras, *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2005.

Andrzej J. Noras, *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku*, Katowice 2007.

Jarosław Rolewski, *Kant a metafizyka*, Warszawa 1991.

Roman Rożdżeński, *Problem metafizyki w filozofii I. Kanta i M. Heideggera*, Kraków 2006.

Krzysztof Szymanek, *Argument z podobieństwa*, Katowice 2008.

Theodore E. Uehling Jr. w *Warhnehmungsurteile and Erfahrungsurteile reconsidered*, [w:] *Immanuel Kants's Prolegomena to any future metaphysics in focus* edited by Beryl Logan, Londyn–Nowy Jork 1996.

Jean-Marie Vaysse, *Le vocabulaire de Emmanuel Kant*, Paryż 1998.

---

Autor współpracuje z Instytutem Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach