

NAKLADNI ZAVOD MATICE HRVATSKE

UREDNIK
BRANIMIR DONAT

REDAKCIJA I POGOVOR
VLADIMIR FILIPOVIC

NASLOV ORIGINALA
Immanuel Kant
Kritik der reinen Vernunft
(u redakciji dr Karla Kehrbacha)

Tekst prvoga izdanja iz godine 1781. s dodatkom svih nadopuna drugoga izdanja iz godine 1787.

Tisak: SOUR »VJESNIK«, ZAGREB

Immanuel Kant

KRITIKA ČISTOGA UMA

PREVEO
VIKTOR D. SONNENFELD



NAKLADNI ZAVOD MATICE HRVATSKE
ZAGREB
1984.

UVOD

I. IDEJA TRANSCENDENTALNE FILOZOFIJE

Iskustvo je bez sumnje prvi produkt, koji naš razum proizvodi, obrađujući sirovu građu osjetilnih osjeta. Ono je upravo uslijed toga prva pouka i u daljnjem toku tako neiscrpno u novome poučavanju, da povezanom životu svih budućih pokoljenja nikada neće nedostajati nova znanja, koja se na tome području mogu sakupiti. Pa ipak iskustvo ni izdaleka nije jedino polje, na koje se naš razum dađe ograničiti. Iskustvo nam doduše kazuje, što jest, ali nam ne kaže, da to nužno mora biti tako, a ne drukčije. Upravo zato nam ono i ne daje prave općenitosti, pa se njime um, koji je tako željan ove vrste spoznaja, više podražuje nego zadovoljava. Takve opće spoznaje, koje ujedno imaju karakter unutrašnje nužnosti, moraju dakle, neovisne o iskustvu, pred sobom samima biti jasne i izvjesne. Zato se one nazivaju spoznajama a priori, jer se naprotiv ono, što je samo posuđeno od iskustva, spoznaje samo a posteriori ili empirijski, kako se to kaže.

Sada se, a to je nadasve značajno, pokazuje, da se čak među naša iskustva miješaju spoznaje, koje moraju imati svoje postanje a priori i koje služe možda samo za to, da našim predodžbama osjetila pribave suvislosti. Jer ako se iz iskustva i odstrani sve, što pripada osjetilima, onda ipak još preostaju izvjesni izvorni pojmovi i iz njih proizvedeni sudovi, koji su morali nastati posve a priori, nezavisno od iskustva. Oni naime čine, da se o predmetima, koji se pojavljuju osjetilima, može reći više, ili se bar misli, da se može reći više, nego što bi učilo iskustvo, i da tvrdnje sadržavaju pravu općenitost i strogu nužnost, takvu, kakvu sama empirijska spoznaja ne može dati¹.

¹ Što će pak² više reći [nego sve prethodno]³, jest to, da izvjesne spoznaje napuštaju čak polje svih mogućih iskustava, pa se čini, da pomoću pojmovi, kojima se uopće ne može dati nikakav odgovarajući predmet u iskustvu, proširuju opseg naših sudova preko svih njegovih granica.

¹ Uvod do »može dati« dijeli se u 2. izdanju na dva odsjeka. Tekst je potpuno prerađen i dolazi u ovom izdanju kao Dodatak I.

² Ovaj odsjek, koji počinje riječima: »Što će pak« itd., ima u 2. izdanju ovaj natpis: »III. Filozofiji je potrebna znanost, koja određuje mogućnost, načela i opseg svih spoznaja a priori«.

³ »pak« manjka u 2. izdanju.

⁴ Dodatak 2. izdanja.

I upravo u ovim posljednjim spoznajama, koje nadilaze osjetilni svijet, gdje iskustvo ne može dati nikakvo rukovodstvo ni ispravljanje, leže istraživanja našeg uma, koja mi prema njihovoj važnosti držimo mnogo odličnijima, a njihovu krajnju svrhu mnogo uzvišenijom nego sve što um može naučiti na području pojava. Pri tome se mi, čak uz opasnost zablude, prije odvažujemo na sve, nego da bismo tako važna istraživanja napustili iz bilo kojega razloga sumnje ili iz potcjenjivanja i ravnodušnosti. [Ovi neizbježni zadaci samoga čistog uma jesu *Bog, sloboda i besmrtnost*. Znanost kojoj je krajnji cilj, sa svima njegovim pripravama, upravljen zapravo samo na rješavanje ovih zadataka, zove se metafizika. Njezin je postupak isprva dogmatičan, tj. ona s pouzdanjem preuzima izvođenje, a da prethodno nije ispitala sposobnost ili nesposobnost uma za tako velik pothvat.]¹

Čini se doduše prirodnim, da čovjek, čim je napustio područje iskustva, neće odmah pomoću spoznaja, koje ima, a ne zna odakle mu, i na kredit načela, kojih postanje ne poznaje, sazdati zgradu, a da se prije toga pomnim istraživanjima ne osigura u pogledu njezina temelja, dakle da [naprotiv]¹ već odavna nije nabacio pitanje, kako razum može doći do svih ovih spoznaja a priori i kolik opseg, valjanost i vrijednost one imaju. Zaista i nije ništa prirodnije nego ako se pod ovom riječju² razumijeva ono što bi se na dopušten i pametan način trebalo događati; ali ako se pod tom riječi razumijeva ono što se obično događa, onda i opet ništa nije prirodnije i shvatljivije, nego da je to istraživanje dugo vremena³ moralo izostati. Naime jedan dio ovih spoznaja, [kao]⁴ matematičke, ima svoju staru pouzdanost, pa omogućuje time povoljno očekivanje i za druge, makar ove i bile posve druge prirode. Povrh toga je čovjek, kad je jednom prešao krug iskustva, siguran da iskustvom neće biti opovrgnut. Draž da čovjek svoje spoznaje proširuje tako je velika, da ga samo jasno proturječje, na koje naiđe, može zadržati u njegovu napredovanju. No tome se proturječje može izbjeći, ako čovjek svoja izmišljanja stvara [samo]⁵ pažljivo, a da ona zbog toga ništa manje ne ostaju izmišljotine. Matematika nam daje sjajan primjer kako daleko možemo dotjerati u spoznaji a priori nezavisno od iskustva. Ona se doduše bavi predmetima i spoznajama, ukoliko se takvi dadu prikazati u zrenju. No ova se okolnost lako previda, jer se rečeno samo zrenje može dati a priori, pa se dakle jedva razlikuje od samoga čistog pojma. Takvim dokazom o moći uma potaknut⁶ nagon za proširivanjem spoznaje ne vidi granica. Laki golub, koji u slobodnu letu dijeli zrak kojega otpor osjeća, mogao bi sebi stvoriti predodžbu, da bi mu to u zrakopraznom prostoru još bolje uspijevalo. Isto je tako Platon napustio osjetilni svijet, jer razumu postavlja tako različne zapreke⁷, pa se na krilima ideja odvažio u prazni prostor čistoga razuma onkraj osjetilnoga svijeta. On nije opazio da svojima nastojanjima ne nalazi puta jer, tako reći, nema potpornja za podlogu o koju bi se mogao upirati i na što bi mogao upotrijebiti svoje snage, da razum pokrene s mjesta. No u spekulaciji je obična sudbina ljudskog uma, da po mogućnosti što prije dovrši svoju zgradu i da tek naknadno ispita je li i temelj dobro položen. Tada se traže svakojake isprike, da bi nas utješili zbog njegove savjesnosti, ili [pak]⁸ da se takvo kasno i opasno

¹ Dodatak 2. izdanju.

² U 2. izdanju: tom riječju naravno.

³ Nedostaje u 2. izdanju.

⁴ 2. izdanje: obuzet.

⁵ 2. izdanje: tako uske granice.

⁶ Dodatak 2. izdanju.

ispitivanje [ovdje čak]¹ odbije. No što nas za vrijeme građenja oslobađa svake zabrinutosti, laskajući nam prividnom temeljitošću, jest ovo: veliki, možda i najveći dio posla našeg uma sastoji se u raščlanjivanju pojmova, koje već imamo o predmetima. To nam daje mnoštvo spoznaja, koje se, premda nisu ništa više nego tumačenja ili objašnjenja onoga, što se pomišljalo već u našim pojmovima (doduše još na zamršen način), barem po formi smatraju kao nove spoznaje, premda pojmove što ih imamo u pogledu materije ili sadržaja ne proširuju, nego ih samo rastavljaju. Kako pak ovaj postupak daje zbiljsku spoznaju a priori koja ima siguran i koristan tok, to um, a da to sam ne opaža, pod ovom opsjenom kradom unosi tvrdnje posve druge vrste gdje uz dane pojmove a priori pridaje posve strane², a da se ne zna, kako um dolazi do njih, i da mu ovo³ pitanje čak i ne padne na pamet. Stoga ću odmah u početku govoriti o razlici ove dvojake vrste spoznaje.

[IV.]¹ O RAZLICI ANALITIČNIH I SINTETIČNIH SUDOVA

U svima sudovima, u kojima se pomišlja odnos subjekta prema predikatu (ako uzmem u obzir samo jesne, jer na niječne je [kasnije]¹ primjena laka) moguć je taj odnos na dvojak način. Predikat B ili pripada subjektu A kao nešto što je u tome pojmu A (na skriven način) sadržano; ili B leži posve izvan pojma A, premda je s njime u vezi. U prvome slučaju nazivam sud analitičnim, u drugome sintetičnim. Analitični su sudovi (jesni) dakle oni, u kojima se veza predikata sa subjektom pomišlja pomoću identiteta, a one u kojima se ta veza pomišlja bez identiteta, nazvat ćemo sintetičnim sudovima. Prvi bismo mogli nazivati sudovima objašnjavanja, drugi sudovima proširivanja, jer oni prvi pomoću predikata ništa ne pridaju pojmu subjekta, nego ga razglabljaju samo rastavljajući na njegove diobene pojmove koji su se već pomišljali u njemu (premda nejasno). Oni drugi pridaju naprotiv pojmu subjekta predikat, koji se u njemu uopće nije pomišljao i koji se nikakvim njegovim razglabljajem ne bi mogao izvući iz njega. Kad npr. kažem: sva su tjelesa protežna, onda je to analitičan sud. Ja naime iz pojma, koji vežem za riječ tijelo, ne smijem izaći da bih našao da je protežnost povezana s njime, nego moram onaj pojam samo razglobiti, tj. da bih taj predikat našao u njemu moram samo postati svjestan onoga raznolikoga što uvijek pomišljam u njemu. To je dakle analitičan sud. Naprotiv, kad kažem: sva su tjelesa teška, onda je predikat nešto posve drugo od onoga što ja uopće pomišljam u samome pojmu tijela. Dodavanje takvoga predikata daje dakle sintetičan sud.

Iz toga je sada jasno: 1) da se pomoću analitičnih sudova naša spoznaja ne proširuje, nego se pojam, koji već imam, rastavlja i čini jašnim meni samome; 2) da kod sintetičnih sudova osim pojma subjekta moram imati još nešto drugo (X), na što se razum upire, da bi predikat, koji ne leži u onome pojmu, ipak spoznao kao nešto, što njemu pripada.

Kod empirijskih ili iskustvenih sudova nema u tome nikakve teškoće. Jer taj je X potpuno iskustvo o predmetu koji ja pomišljam pojmom A, koji sačinjava samo jedan dio toga iskustva. Premda ja naime u pojam tijela

¹ Dodatak 2. izdanju.

² 2. izdanje ima mjesto: a priori pridaje... posve strane, i to a priori.

³ 2. izdanje: takvo.

uopće ne uključujem predikat težine, on ipak označuje potpuno iskustvo pomoću jednoga njegova dijela, kojemu ja moram pridodati još druge dijelove toga istog iskustva kao pripadne prvome. Ja pojam tijela prije toga mogu analitički spoznati pomoću obilježja protežnosti, neprobojnosti, oblika itd., koja se sva pomišljaju u ovome pojmu. No sada ja svoju spoznaju proširujem, a pošto se obazirem na iskustvo od kojega sam apstrahirao taj pojam, nalazim svaki puta i težinu povezanu s onim obilježjima. Iskustvo je dakle onaj X što leži izvan pojma A i na čemu se osniva mogućnost sinteze predikata težine B s pojmom A.¹

Ali kod sintetičnih sudova a priori potpuno manjka ovo pomoćno sredstvo. Ako moram izaći izvan pojma A da bih jedan drugi spoznao kao povezan s njime, što je to onda na što se upirem i uslijed čega sinteza postaje moguća, jer ovdje ja nemam te prednosti da se na području iskustva osvrnem za tim? Neka se uzme načelo: sve što se događa ima svoj uzrok. U pojmu nečega što se događa pomišljam doduše opstojnost kojoj prethodi vrijeme itd., pa se iz toga dadu izvući analitični sudovi. No pojam uzroka [leži posve izvan onoga pojma i]² pokazuje nešto različito od onoga što se događa, pa nije³ ni sadržano u ovoj posljednjoj predodžbi. Kako ja dakle dolazim do toga da postavim nešto posve različito od onoga što se uopće događa, i da ipak spoznajem, da uz to [štoviše nužno]⁴ pripada pojam uzroka. Što je ovdje ono, [nepoznato =]⁵ X na što se razum oslanja, kad misli da će izvan pojma A naći predikat, koji je tome pojmu nepoznat, a koji je unatoč tome povezan s njime⁶. Iskustvo to ne može biti, jer navedeno načelo ne samo da s većom općenitošću, nego što je može pribaviti iskustvo dodaje ovu drugu predodžbu onoj prvoj, nego i s izrazom nužnosti, dakle posve a priori i iz samih pojmova. Na takvim sintetičnim, tj. proširbenim načelima osniva se cijeli krajnji cilj naše spekulativne spoznaje a priori; jer analitična su načela doduše nadasve važna i nužna, ali samo zato da se dođe do one jasnoće pojmova koja je potrebna za sigurnu i opsežnu sintezu kao zaista novo gradijanje.⁵

¹ Cijeli odsjek od: »Iz toga je — s pojmom A«, glasi u 2. izdanju:

Iskustveni su sudovi kao takvi svi zajedno sintetični. Bilo bi naime besmisleno, da se analitičan sud zasniva na iskustvu, jer ja iz svoga pojma i ne smijem izaći da stvorim sud, pa mi dakle nije potrebno svjedočanstvo iskustva. Da je tijelo protežno, jest načelo koje a priori stoji i nije iskustven sud. Jer prije nego što prijeđem na iskustvo, imam sve uvjete za svoj sud već u pojmu iz kojega samo treba da prema načelu proturječja izvučem predikat, pa mogu time ujedno postati svjestan nužnosti suda koju mi iskustvo i ne bi moglo pružiti. Ako ja naprotiv u pojam tijela uopće i ne uključujem predikat težine, on ipak označuje predmet iskustva pomoću jednoga dijela toga iskustva kojemu ja dakle mogu dodati druge dijelove istog iskustva kao nešto što pripada onome prvome. Ja pojam tijela mogu prije toga analitički spoznati pomoću obilježja protežnosti, neprobojnosti, oblika itd. No sada ja svoju spoznaju proširujem, a obazirući se na iskustvo, od kojega sam apstrahirao taj pojam tijela, nalazim da je s gornjim obilježjima svagda povezana i težina, pa je dakle kao predikat sintetički dodajem onome pojmu. Iskustvo je dakle ono na čemu se osniva mogućnost sinteze predikata težine s pojmom tijela, jer oba pojma, premda jedan nije sadržan u drugome, kao dijelovi jednoga cijela, naime iskustva, koje je samo sintetična veza zorova, pripadaju premda samo slučajno jedan drugome.

² Dodatak 2. izdanja.

³ 2. izdanje: dakle nije.

⁴ 2. izdanje: a za koji on unatoč tome drži da je povezan s njime?

⁵ 2. izdanje: novi dobitak.

Ovdje dakle leži skrivena stanovita tajna* čije rješenje jedino može učiniti sigurnim i pouzdanim napredovanje na neograničenu području čiste umske spoznaje: naime da se s potrebnom općenitošću otkrije osnova mogućnosti sintetičnih sudova a priori, da se spoznaju uvjeti koji čine mogućom svaku njihovu vrstu i da se cijela ova spoznaja (koja sačinjava svoju vlastitu vrstu) prema svojim prvotnim izvorima, odjeljenjima, opsegu i granicama u sustavu označi ne samo površnim obrisom, nego da se dovoljno odredi za svaku upotrebu. Toliko zasada o onome osebujuome što sintetični sudovi imaju u sebi.¹

² Iz svega toga proizlazi sada ideja posebne znanosti koja može služiti za kritiku čistoga uma.³ No čista zove se svaka spoznaja koja nije pomiješana ničim stranim. Osobito se pak naziva upravo čistom ona spoznaja, u koju se uopće ne miješa nikakvo iskustvo ili osjet, dakle koja je moguća potpuno a priori.⁴ Um je dakle moć⁵ koja daje načela spoznaje a priori. Stoga je čisti um onaj koji sadržava načela, da se što potpuno a priori spozna. Organon čistoga uma bio bi dakle skup onih principa, prema kojima se sve čiste spoznaje a priori mogu steći i zaista ostvariti. Iscrpna primjena takvog organona pribavila bi sustav čistoga uma. No kako je to veoma velik zahtjev, a osim toga je još sporno je li [ovdje]⁶ uopće i moguće takvo proširenje naše spoznaje, pa i u kojim slučajevima, to mi znanost samoga prosuđivanja čistoga uma, njegovih izvora i granica možemo smatrati kao propedevtiku za sustav čistoga uma. Ova se neće smjeti zvati doktrina, nego samo kritika čistoga uma, a njezina će korist [u pogledu spekulacije]⁶ zaista biti samo negativna, neće služiti za proširenje, nego samo za bistrjenje našega uma, pa će ga čuvati od zabluda, čime se već veoma mnogo dobilo. Ja nazivam transcendentalnom svaku onu spoznaju koja se ne bavi toliko predmetima, koliko našim apriornim pojmovima o predmetima uopće.⁷ Sistem takvih pojmova zvao bi se transcendentalna filozofija. No ova je za početak i opet prevelik zahtjev. Budući da bi takva znanost morala potpuno sadržavati ne samo analitičnu spoznaju, nego i sintetičnu a priori, zato je ona, ukoliko se tiče naše namjere, od prevelikog opsega, jer mi analizu smijemo tjerati samo dotle koliko je neophodno potrebna, da bi se načela sinteze uvidjela a priori u njihovu cijelom opsegu, do čega nam je zapravo i stalo. Ovo istraživanje, koje zapravo ne možemo nazvati doktrinom nego samo transcendentalnom kritikom, jer mu nije namjera proširenje samih spoznaja nego samo njihovo ispravljanje sačinjavajući kamen za iskušavanje vrijednosti ili nevrijednosti svake spoznaje a priori, to je istraživanje ono čime se mi sada bavimo. Prema tome je takva kritika, po mogućnosti, priprava za organon ili, ako to ne uspije, bar za njezin kanon. Prema ovome bi se kanonu svakako jednom kako analitički, tako i sintetički mogao prikazati potpu-

* Da je jednome od starih palo na pamet da samo i nabaci to pitanje, onda bi se ono samo sve do našega vremena snažno oprlo svim sustavima čistoga uma, pa bi uštedjelo tako mnoge teške pokušaje, koji su slijepo poduzimani, a da se nije znalo, o čemu je zapravo riječ.

¹ Mjesto riječi: »Ovdje dakle — imaju u sebi« (zajedno s opaskom) ima 2. izdanje odsjeke V, VI. koji ovdje dolaze kao Dodatak II.

² Riječima: »Iz svega toga« itd. počinje u 2. izd. novo poglavlje s natpisom: VIII. Ideja i razdioba posebne znanosti pod imenom kritike čistoga uma.

³ U 2. izdanju: može zvati kritika čistoga uma.

⁴ Stavke: »No čista — a priori« nedostaju u 2. izdanju.

⁵ Umjesto: »Um je dakle moć« ima 2. izd.: Jer um je moć.

⁶ Dodatak 2. izdanju.

⁷ 2. izdanje: nego našim načinom spoznavanja predmeta, ukoliko bi ovaj imao biti a priori moguć.

ni sustav filozofije čistoga uma, bilo da se on sastoji u proširenju ili samo ograničenju njezine spoznaje. Jer da je to moguće, štoviše, da takav sustav ne može biti od prevelikog opsega, a da se čovjek ne bi mogao nadati, da se sasvim dovrši, dade se unaprijed prosuditi iz toga, što ovdje predmet ne sačinjava priroda stvari, koja je neiscrpna, nego razum koji sudi o prirodi stvari, a i ovaj samo u pogledu svoje spoznaje a priori. Zaliha toga predmeta ne može nam ostati skrivena, jer ga ne smijemo tražiti izvana, a prema svemu nagađanju ona je prilično malena da se potpuno obuhvati, prosudi prema njezinoj vrijednosti ili nevrijednosti i podvrgne ispravnoj ocjeni.

[Još manje se ovdje smije očekivati kritika knjigâ i sustava čistoga uma, nego naprotiv kritika same čiste umske moći. Samo kad je ova osnovom, ima čovjek siguran probni kamen da se u ovoj struci ocijeni filozofijski sadržaj starih i novih djela. U protivnome slučaju neovlašteni pisac povijesti i sudac prosuđuje neosnovane tvrdnje drugih pomoću svojih vlastitih, koje su isto tako neosnovane.]¹

II. RAZDIOBA TRANSCENDENTALNE FILOZOFIJE²

Transcendentalna je filozofija ovdje samo ideja³, za koju kritika čistoga uma arhitektonski, tj. na temelju načela treba da zasnuje cijeli plan s potpunim jamstvom za potpunost i sigurnost svih dijelova koji sačinjavaju tu zgradu. [Ona je sustav svih načela čistoga uma.]⁴ Da se već sama ova kritika ne zove transcendentalna filozofija, osniva se samo na tome što bi ona morala sadržavati i iscrpnu analizu cijele ljudske spoznaje a priori, da bi bila potpun sustav. Doduše, i naša kritika svakako mora izložiti potpuni broj svih osnovnih pojmova koji sačinjavaju spomenutu čistu spoznaju. No ona se, kako i priliči, suzdržava od iscrpne analize samih ovih pojmova kao i potpune recenzije onih koji su izvedeni iz njih, dijelom zato što to raščlanjivanje ne bi bilo svrsishodno, jer kod njega nema one teškoće na koju nailazimo kod sinteze zbog koje zapravo postoji cijela kritika, dijelom zato što bi bilo protivno jedinstvu plana da se čovjek pozabavi opravdavanjem potpunosti takvoga raščlanjivanja i izvođenja od kojih je u pogledu svoje namjere mogao biti oprošten. Međutim, ova se potpunost i raščlanjivanja i izvođenja iz pojmova a priori, koji se kasnije imaju dati, lako može nadopuniti, samo ako su najprije tu kao iscrpna načela sinteze i ako im u pogledu ove bitne namjere ništa ne nedostaje.

Kritici čistoga uma pripada prema tome sve što sačinjava transcendentalnu filozofiju, pa je ona potpuna ideja transcendentalne filozofije. Ali ona još nije sama ova znanost, jer u analizi ide samo tako daleko koliko je to potrebno za potpuno prosuđivanje sintetične spoznaje a priori.

Najveću pažnju kod podjele takve znanosti valja pridati tome, da u nju ne smiju ući nikakvi pojmovi koji sadržavaju u sebi nešto empirijsko, ili da spoznaja a priori bude potpuno čista. Stoga najviša načela moraliteta i njegovi osnovni pojmovi, premda su spoznaje a priori, ipak ne pripadaju transcendentalnoj filozofiji, jer bi se pri tome morali pretpostavljati pojmovi ugođe i neugode, požude i sklonosti, hotimičnosti itd., koji su svi za-

¹ Dodatak 2. izdanja.

² Broj ovog odsjeka i natpis nedostaju u 2. izdanju.

³ 2. izdanje: ideja jedne znanosti.

⁴ Dodatak 2. izdanju.

jedno empirijskoga postanja.¹ Zato je transcendentalna filozofija mudrost samo čistoga spekulativnog uma. Naime, sve praktično, ukoliko sadržava motive², odnosi se na osjećaje, koji pripadaju empirijskim izvorima spoznaje.

Ako se dakle podjela ove znanosti hoće napraviti s gledišta jednoga sustava uopće, onda ova, koju mi sada izlažemo, mora sadržavati: prvo, *elementarnu nauku*; drugo, *metodologiju* čistoga uma. Svaki od ovih glavnih dijelova imao bi svoja pododjeljenja, kojih se osnove ovdje također još ne dadu iznijeti. Čini se da je za uvod ili napomenu potrebno samo toliko, da postoje dva stabla ljudske spoznaje koja možda proizlaze iz zajedničkoga, ali nama nepoznatog korijena, naime: *osjetilnost* i *razum*. Pomoću osjetilnosti predmeti nam se daju, dok se pomoću uma pomišljaju. Ukoliko bi osjetilnost sadržavala predodžbe a priori koje sačinjavaju uvjete pod kojima nam se predmeti daju, pripadala bi ona transcendentальноj filozofiji. Transcendentalna nauka o osjetilima morala bi pripadati prvome dijelu elementarne znanosti, jer uvjeti pod kojima se predmeti jedino daju ljudskoj spoznaji prethode onima pod kojima se predmeti pomišljaju.

Napomena

Uvod u 1. njem. izdanju dijeli se na *dva* odsjeka:

- 1) Ideja transcendentalne filozofije (str. 26).
- 2) Podjela transcendentalne filozofije (str. 32).

Razdioba 2. izdanja ima *sedam* odsjeka:

- 1) O razlici čiste i empirijske spoznaje (Dodatak I).
- 2) Mi imamo određene spoznaje a priori, pa čak ni obični razum nije bez takvih (Dodatak I).
- 3) Filozofiji je potrebna znanost koja određuje mogućnost, principe i opseg svih spoznaja (str. 36)³.
- 4) O razlici analitičnih i sintetičnih sudova (str. 39).
- 5) U svim teorijskim znanostima uma sadržani su sintetični sudovi a priori kao načela (Dodatak II).
- 6) Opća zadaća čistoga uma (Dodatak II).
- 7) Ideja i razdioba posebne znanosti pod imenom kritike čistoga uma (str. 43).

¹ 2. izdanje ima mjesto »jer — postanja«: jer same pojmove ugone i neugode, požude i sklonosti itd., koji su svi zajedno empirijskoga postanja, ne čine doduše osnovom svojih propisa, ali se ipak u pojmu dužnosti kao zapreke koju valja svladati, ili kao podražaja koji se ne smije napraviti motivom, neminovno moraju unijeti u sustav čiste čudorednosti.

² 2. izdanje: nagone.

³ Paginacija 2. izdanja odnosi se dakako na njemački original.

KRITIKA ČISTOGA UMA

I.

Transcendentalna elementarna nauka

PRVI DIO

Transcendentalne elementarne nauke

Transcendentalna estetika

[§ 1.¹]

Na kakav se god način i pomoću kojih god sredstava neka spoznaja odnosila na predmete, ipak je *zor* onaj način pomoću kojega se ona neposredno odnosi na predmete i za čim teži sve mišljenje kao sredstvo. No forma zora postoji samo ukoliko nam je dan predmet; a to je opet [bar za nas ljude]² moguće samo tako da on na neki način aficira našu dušu. Ova sposobnost (receptivitet) da predodžbe dobijemo na taj način kako nas predmeti aficiraju, zove se *osjetilnost*. Dakle pomoću osjetilnosti *daju* nam se predmeti, i samo nam ona daje *zorove*; ali pomoću razuma se *pomišljaju* i od njega proizlaze *pojmovi*. No svako se mišljenje mora najposlije [pomoću određenih obilježja]³, bilo izravno (directe) ili zaobilazno (indirecte) odnositi na zorove, dakle kod nas na osjetilnost, jer nam na drugi način ne može biti dan nikakav predmet.

Djelovanje nekog predmeta na sposobnost predočivanja, ukoliko nas on aficira, jest *osjet*. Onaj zor koji se odnosi na predmet pomoću osjeta zovemo empirijskim. Neodređen predmet nekog *empirijskoga zora* zove se *pojava*.

Ono što u pojavi korespondira osjetu, nazivam njezinom *materijom*. Ono pak, što čini da se raznolikost pojave *sredi*, *promatra*³ u određenim odnosima, nazivam *formom* pojave. Budući da ono u čemu se osjeti jedino mogu srediti i postaviti u određenu formu, ne može i samo opet biti osjet; zato nam je doduše materija svake pojave dana samo a posteriori, ali njezina forma mora za cjelokupne osjete a priori biti gotova u našoj duši. Stoga se ona mora moći razmatrati odvojena od svakog osjeta.

Ja nazivam *čistima* (u transcendentalnome smislu) sve predodžbe u kojima se ne nalazi ništa što pripada osjetu. Čista forma osjetilnih zorova uopće, u kojoj se svaka raznolikost pojave promatra u određenim odnosima,

¹ Razdioba paragrafa dodatak je 2. izdanja. Da bi se označila kao dodatak, brojke su ovih paragrafa stavljene u uglate zagrade [].

² Dodatak 2. izdanja.

³ 2. izdanje: može srediti.

naći će se prema tome a priori u duši. Ova čista forma osjetilnosti zvat će se i sama *čisti zor*. Ako ja tako od predodžbe nekoga tijela odvojim ono što razum misli, kao supstanciju, silu, djeljivost itd., a isto tako što pripada osjetu, kao neprobojnost, tvrdoću, boju itd.; onda mi od toga empirijskog zora preostaje još nešto, naime protežnost i oblik. Ovi pripadaju čistome zoru, koji i bez predmeta osjetila ili osjeta a priori postoji u duši kao čista forma osjetilnosti.

Znanost o svim načelima osjetilnosti a priori nazivam transcendentalnom estetikom.* Mora dakle da postoji jedna takva znanost koja sačinjava prvi dio transcendentalne elementarne nauke, u opreci prema onoj koja sadržava načela čistoga mišljenja, a naziva se transcendentalnom logikom.

U transcendentalnoj estetici *izolirat* ćemo dakle najprije osjetilnost time što ćemo odvojiti sve što pri tome pomišlja razum sa svojim pojmovima, tako da ne preostane ništa osim empirijskoga zora. U drugome dijelu odijelit ćemo od ovoga još sve što pripada osjetu, tako da ne preostane ništa osim čistoga zora i same forme pojava, a to je jedino što osjetilnost a priori može da daje. Kod ovoga će se istraživanja naći da postoje dvije čiste forme osjetilnoga zrenja kao načela spoznaje a priori, naime: prostor i vrijeme. Sada ćemo se pozabaviti njihovim ispitivanjem.

* Nijemci su jedini koji se sada riječju estetika služe, da njome označe ono što drugi nazivaju kritikom ukusa. Razlog je tome jalova nada koju goji odlični analista Baumgarten, da kritičko prosuđivanje lijepoga svede na umska načela i da njegova pravila podigne na znanost. No taj je trud uzaludan. Naime zamišljena pravila ili kriteriji su prema svojim [najodličnijim]¹ izvorima samo empirijski, pa ne mogu nikada služiti kao [određeni]² zakoni a priori prema kojima bi se morao upravljati naš sud o ukusu. Naprotiv sačinjava ovaj potonji probni kamen za ispitivanje valjanosti prvih. Zbog toga bi bilo uputno da se taj naziv [ili]³ opet napusti i da se sačuva za onu nauku koja je prava znanost (uslijed čega bismo se više približili i jeziku i smislu starih, kod kojih je bila veoma glasovita razdioba spoznaje u *αἰσθητικὰ καὶ νοητικὰ*)⁴ [ili da se taj naziv dijeli sa spekulativnom filozofijom, pa da se estetika uzima dijelom u transcendentalnome smislu, dijelom u psihologijskome značenju].¹

¹ Dodatak 2. izdanja.

PRVI ODSJEK

Transcendentalne estetike

O PROSTORU

[§2. Metafizičko tumačenje ovoga pojma]¹

Pomoću vanjskoga osjetila (jednoga svojstva naše duše) predočujemo sebi predmete kao izvan nas, a sve ove zajedno u prostoru. U njemu je njihov sadržaj, veličina i odnos uzajamno određen ili odrediv. Unutrašnje osjetilo pomoću kojega duša promatra samu sebe ili svoje unutrašnje stanje ne daje doduše zor o samoj duši kao objektu; ali ono je ipak određena forma, pod kojom je jedino moguće zrenje njezina unutrašnjega stanja, tako da se sve što pripada unutrašnjim određenjima mora predočivati u odnosima vremena. Izvana se vrijeme ne može promatrati, isto tako ni prostor kao nešto u nama. Što su dakle vrijeme i prostor? Jesu li to zbiljska bića? Jesu li to samo određenja ili odnosi stvari, ali koji su ipak takvi da bi im i sami po sebi pripadali kad se stvari i ne bi predočivale? Ili su pak takvi da su samo u formi zora i prema tome u subjektivnoj kakvoći naše duše, bez kojih se ovi predikati ne mogu pridati ni jednoj stvari? Da se u tome poučimo, **razmotrit ćemo najprije prostor.**² [No pod tumačenjem (expositio) razumijevam jasnu (ako i ne iscrpnu) predodžbu o onome što pripada nekome pojmu. Tumačenje je pak metafizičko, ako sadržava ono što prikazuje pojam kako je a priori dan.]¹

1) Prostor nije empirijski pojam koji se apstrahirao od vanjskih iskustava. Predodžba o prostoru mora već biti osnovom da se određeni osjeti svedu na nešto izvan mene (tj. na nešto na drugome mjestu u prostoru, gdje se ja ne nalazim), a isto tako da ih sebi mogu predočiti jedan izvan [i jedan pored]¹ drugoga, dakle ne samo kao različite, nego i na različnim mjestima. Prema tome predodžba o prostoru ne može biti uzajmljena pomoću iskustva iz odnosa vanjske predodžbe, nego je ovo vanjsko iskustvo samo moguće tek pomoću pomišljene predodžbe.

2) Prostor je nužna predodžba a priori koja je osnovom svima vanjskim zorovima. Čovjek sebi nikada ne može stvoriti predodžbu da nema prostora,

¹ Dodatak 2. izdanja.

² 2. izdanje: protumačit ćemo najprije pojam prostora.

premda se veoma dobro može pomišljati da se u njemu ne nalaze nikakvi predmeti. Prostor se dakle smatra za uvjet mogućnosti pojava, a ne za određenje, koje je ovisno o njima. On je predodžba a priori koja je neophodno osnova vanjskim pojavama.

3) Na ovoj nužnosti a priori osniva se apodiktična izvjesnost svih geometrijskih načela i mogućnost njihovih konstrukcija a priori. Kad bi naime ova predodžba o prostoru bila a posteriori dobiveni pojam, koji bi bio crpen iz općega vanjskog iskustva, onda prva načela matematičkog određenja ne bi bila ništa drugo nego zamjedbe. Tako bi ta načela imala svu slučajnost opažanja, pa ne bi bilo upravo neophodno, da između dvije točke ima samo jedan pravac, nego bi to iskustvo svaki puta tako učilo. Što je uzeto iz iskustva, ima također samo komparativnu općenitost, naime pomoću indukcije. Tako bi se samo moglo reći: koliko se dosada opazilo, nije se našao prostor koji bi imao više od tri protege.¹

4) Prostor nije diskurzivan ili, kako se kaže, opći pojam o odnosima stvari uopće, nego je čisti zor. Prvo sebi čovjek može predložiti samo jedan jedini prostor, a kad se govori o mnogim prostorima, razumijevaju se pod tim samo dijelovi istoga prostora. Isto tako jedinstvenome prostoru, koji sve obuhvaća, ovi dijelovi ne mogu prethoditi, tako reći, kao njegovi sastavni dijelovi (od kojih je moguć njegov sastav), nego se mogu u njemu samo pomišljati. On je u bitnosti jedinstven; ono raznoliko u njemu, dakle i opći pojam o prostorima uopće, osniva se samo na ograničenjima. Iz toga slijedi da je s obzirom na prostor svima pojmovima o njemu osnova zor a priori (koji nije empirijski). Tako se i sva geometrijska načela, npr. da su u trokutu dvije stranice zajedno veće nego treća, nikada ne izvode s apodiktičnom sigurnošću iz općih pojmova pravca i trokuta, nego iz zora, i to a priori.

5) Prostor se predodžuje dan kao beskonačna veličina. Opći pojam o prostoru (koji je zajednički isto tako jednoj stopi kao i jednome rifu) ne može ništa odrediti u pogledu veličine. Kad u toku zrenja ne bi bilo neograničenosti, ne bi ni jednome pojmu o odnosima moglo pripadati načelo njezine beskonačnosti.²

³[§ 3. Transcendentalno tumačenje pojma prostora

Pod *transcendentalnim tumačenjem* razumijevam objašnjenje pojma kao načela, iz kojega se može uvidjeti mogućnost drugih sintetičnih spoznaja a priori. Radi toga se zahtijeva: 1) da takve spoznaje zaista proizlaze iz danoga pojma; 2) da su ove spoznaje moguće samo pod pretpostavkom danoga načina objašnjenja toga pojma.

¹ Odsjek 3. izostavljen je u 2. izdanju. Što ovdje stoji pod 4) i 5), mora dakle prema tekstu 2. izdanja stajati pod 3) i 4).

² Odsjek 5) glasi u 2. izdanju: 4) Prostor se predodžuje kao beskonačna dana veličina. No svaki pojam mora se doduše pomišljati kao predodžba koja je sadržana u beskonačnome mnoštvu različitih mogućih predodžbi (kao njihovo zajedničko obilježje), pa ih dakle sadržava pod sobom. No ni jedan pojam kao takav ne može se pomišljati kao da beskonačno mnoštvo predodžbi sadržava u sebi. Pa ipak se prostor pomišlja tako (jer su svi dijelovi prostora do beskonačnosti najednom). Dakle izvorna je predodžba o prostoru zor a priori, a ne pojam.

³ Ovaj (3) paragraf dodatak je 2. izdanju.

Geometrija je znanost koja određuje svojstva prostora sintetički, a ipak a priori. Što dakle mora biti predodžba o prostoru, da je takva spoznaja o njemu moguća? On prvobitno mora biti zor, jer se iz samih pojmova ne mogu izvesti načela koja nadilaze pojam, što se u geometriji ipak događa (Uvod V). No taj zor mora da se nađe u nama a priori, tj. prije svakog opažanja, dakle mora biti čist, ne empirijski. Naime cjelokupna geometrijska načela su apodiktična, tj. skopčana su sa sviješću o njihovoj nužnosti, npr. da prostor ima samo tri protege. No takva načela ne mogu biti empirijski ili iskustveni sudovi, niti se iz njih mogu zaključiti (Uvod II).¹

Kako se dakle u duši može nalaziti jedan vanjski zor, koji prethodi samim objektima i u kojemu se pojam ovih posljednjih a priori može odrediti? Očito ne drukčije nego ukoliko on ima svoje sjelo samo u subjektu kao njegovo formalno svojstvo, pomoću kojega ga objekti aficiraju i zbog čega on dobiva *neposrednu predodžbu* o njima, tj. zor, dakle samo kao forma vanjskog osjetila uopće.

Tako samo naše objašnjenje čini shvatljivom *mogućnost geometrije* kao sintetičke spoznaje a priori. Svaki onaj način objašnjenja koji to ne pruža, ako bi i imao prividne sličnosti s našim objašnjenjem, može se najsigurnije od njega raspoznati prema ovome obilježju.]

Zaključci iz gornjih pojmova

a) Prostor ne predstavlja nikakvo svojstvo nekih stvari po sebi ili u njihovu uzajamnome odnosu, tj. nikakvo njihovo određenje koje bi pripadalo samim predmetima i koje bi ostalo, kad bi se apstrahiralo i od svih subjektivnih uvjeta. Ni apsolutna ni relativna određenja ne mogu se predložiti prije bitka stvari kojima ona pripadaju, dakle ne mogu se predložiti a priori.

b) Prostor nije ništa drugo nego samo forma svih pojava vanjskih osjetila, tj. subjektivni uvjet osjetilnosti pod kojim nam se jedino omogućuje vanjsko zrenje. Budući da receptivitet subjekta, da pomoću predmeta bude aficiran, neminovno prethodi svemu zrenju ovih objekata, razumljivo je kako forma svake pojave može biti dana u duši prije svih zbiljskih opažanja, dakle a priori, i kako ona kao čisti zor, u kojemu se moraju odrediti svi predmeti, prije svakog iskustva može sadržavati načela njihovih odnosa.

Prema tome možemo samo s ljudskoga stajališta govoriti o prostoru, o protežnome biću itd. Pustimo li objektivni uvjet pod kojim jedino možemo dobiti vanjski zor, kako nas naime predmeti aficiraju, onda predodžba o prostoru ne znači ništa. Taj se predikat pridaje stvarima samo ako nam se one pojavljuju, tj. ako su predmet osjetilnosti. Postojana forma toga receptiviteta, koju mi nazivamo osjetilnošću, neophodan je uvjet svih odnosa u kojima se predmeti promatraju kao izvan nas. Ako se pak apstrahira od ovih predmeta, onda je ona čisti zor kojemu je ime prostor. Kako mi posebne uvjete osjetilnosti ne možemo učiniti uvjetima mogućnosti stvari, nego samo njihovih pojava, mi doduše možemo reći da prostor obuhvaća sve stvari koje nam se vani pojavljuju, ali ne sve stvari same o sebi, promatraju li se one ili ne, ili promatrao ih koji mu drago subjekt. Mi naime o zorovima drugih misaonih bića nikako ne možemo suditi, jesu li vezani za iste uvjete koji ograničavaju naše zrenje i koji za nas općenito vrijede. Ako ograničenje nekoga suda dodamo pojmu subjekta, onda taj sud vrijedi bezuvjetno. Načelo: »sve su stvari jedna pored druge u prostoru« vrijedi samo pod ograničenjem, da se te stvari uzimaju kao predmeti našega osjetilnog

¹ Uvod V. i II. vidi pod Dodatkom II. i I.

zrenja. Dodam li ovdje uvjet pojmu i kažem: »sve stvari kao vanjske pojave jedna su pored druge u prostoru«, onda ovo pravilo vrijedi općenito i bez ograničenja. Naša tumačenja uče prema tome *realitet*, (tj. objektivnu vrijednost) prostora u pogledu svega onoga što nam se izvana može javiti kao predmet, ali ujedno *idealitet* prostora u pogledu stvari, kad se umom pomišljaju same po sebi, tj. ne uzimajući u obzir kakvoću naše osjetilnosti. Mi tvrdimo dakle *empirijski realitet* prostora (u pogledu svakoga mogućeg vanjskog iskustva), ali ujedno i njegov *transcendentalni idealitet*, tj. da on nije ništa, čim napustimo uvjet mogućnosti svega iskustva, prihvaćajući ga kao nešto što je stvarima samo o sebi osnova.

No osim prostora nema ni jedne druge subjektivne predodžbe koja bi se odnosila na nešto vanjsko, a koja bi se mogla zvati a priori objektivna. Stoga se ovaj subjektivni uvjet svih vanjskih pojava ne može usporediti ni s jednim drugim. Dobar okus vina ne pripada objektivnim određenjima vina, dakle nekoga objekta smatranoga dapače pojavom, nego samo posebno kakvoći osjetila subjektova koji ga uživa. Boje nisu kakvoće tijela, kojega zoru one pripadaju, nego su također samo modifikacije osjetila vida što ga svjetlo na određen način aficira. Prostor kao uvjet vanjskih objekata pripada naprotiv nužno njihovoj pojavi ili zoru. Okus i boje uopće nisu nužni uvjet, pod kojim predmeti za nas jedino mogu postati objektima osjetila. Oni su vezani za pojave samo kao slučajno dodani učinci naročite organizacije. Zato i nisu predodžbe a priori, nego su osnovani na osjetu, a okus ugodnosti čak na čuvstvu (ugode ili neugode) kao učinku osjeta. Isto tako ne može nitko a priori imati ni predodžbu o boji ni o kakvom ukusu. No prostor se tiče samo čiste forme zrenja, dakle ne sadržava u sebi nikakav osjet (ništa empirijsko), a sve se vrste i određenja prostora mogu, i moraju se, dapače, moći predočiti a priori, ako treba da nastanu pojmovi kako oblika, tako i odnosa. Pomoću njega jedino i jest moguće da stvari za nas budu vanjski predmeti.¹

Svrha ove opaske ide samo za tim da čovjeka očuva, od toga da idealitet prostora, koji tvrdimo, ne bi objašnjavao pomoću daleko nedovoljnih primjera; jer s pravom se naime boje, okus itd. ne smatraju kakvoćama stvari, nego samo promjenama našega subjekta koje kod različitih ljudi mogu biti čak različite. Jer što je prvobitno samo tek pojava, npr. ruža, vrijedi u ovome slučaju u empirijskome smislu kao sama stvar o sebi, koja se u pogledu boje svakome oku može drukčije pojaviti. Naprotiv, transcendentalni je pojam pojava u prostoru kritička opomena da ništa, što se promatra u prostoru, nije stvar o sebi, niti je prostor forma stvari, koja bi im sama o sebi bila svojstvena, nego da nam predmeti o sebi uopće nisu poznati. Što pak nazivamo vanjskim predmetima, to nisu ništa drugo nego čiste predodžbe naše osjetilnosti čija je forma prostor. No njihov pravi korelat, tj. stvar o sebi, time se uopće ne spoznaje niti se može spoznati, ali se za nj u iskustvu nikada i ne pita.

¹ Odsjek: »Stoga — vanjski predmeti« u drugome je izdanju skraćen i glasi: Naime ni iz jedne od njih ne mogu se izvesti sintetična načela a priori, kao što to § 3. izvodi iz zora u prostoru. Stoga im, točno govoreći, ne pripada nikakav idealitet, premda se s predodžbom prostora slažu u tome, što pripadaju subjektivnoj kakvoći vrste osjetila, npr. vida, sluha, osjećaja pomoću osjeta boja, zvukova, topline. No kako su ono osjeti, a ne zorovi, iz njih se ne da spoznati nikakav objekt, najmanje pak a priori.

DRUGI ODSJEK

Transcendentalne estetike

O VREMENU

[§ 4. Metafizičko tumačenje pojma vremena]¹

Vrijeme [1]² nije empirijski pojam, koji se apstrahirao od nekog iskustva. Naime istodobnost ili slijed ne bi ni ušli u opažanje, da predodžba vremena nije a priori osnovom. Samo pod pretpostavkom te predodžbe vremena čovjek može sebi predočiti da je nešto u jedno te isto vrijeme (istodobno) ili u različnim vremenima (jedno za drugim).

2) Vrijeme je nužna predodžba koja je osnova svemu zrenju. Samo se vrijeme s obzirom na pojave uopće ne može ukinuti, premda se pojave posve dobro mogu izlučiti iz vremena. Vrijeme je dakle a priori dano. Samo je u njemu moguća sva zazbiljnost pojava. Ove sve zajedno mogu otpasti, ali samo vrijeme (kao opći uvjet njihove mogućnosti)³ ne može se ukinuti.

3) Na ovoj nužnosti a priori osniva se i mogućnost apodiktčnih načela o odnosima vremena ili aksioma o vremenu uopće. Ono ima samo jednu dimenziju: različna vremena nisu istodobna, nego jedno za drugim (kao što različni prostori nisu jedan za drugim, nego najednom). Ova se načela ne mogu dobiti iz iskustva, jer ono ne bi dalo ni stroge općenitosti ni apodiktčne izvjesnosti. Mogli bismo samo reći: tako to uči obično opažanje, ali ne da tako mora biti. Ova načela vrijede kao pravila, prema kojima je isku, stvo uopće moguće i poučavaju nas prije njega, a ne pomoću njega.

4) Vrijeme nije diskurzivan ili, kako ga nazivaju, opći pojam, nego čista forma osjetilnoga zrenja. Različna vremena samo su dijelovi istoga vremena. No predodžba koja se može dati samo jednim jedinim predmetom jest zor. Isto se tako iz nekoga općeg pojma ne bi dalo izvesti načelo da različna vremena ne mogu biti istodobno. To je načelo sintetično i ne može proizaći iz samih pojmova. Ono je dakle neposredno sadržano u zoru i predodžbi vremena.

5) Beskonačnost vremena ne znači ništa više, nego da je svaka određena veličina vremena moguća samo ograničenjem jednoga jedinog vremena, koje

¹ Dodatak 2. izdanju.

² Dodatak 2. izdanju. U 1. izdanju stoji brojka iznad teksta.

³ Zagrade () dodatak su 2. izdanju.

je osnovom. Zato prvobitna predodžba vremena mora biti dana kao neograničena. No gdje se sami dijelovi i svaka veličina nekoga predmeta mogu predložiti određeni samo pomoću ograničenja, tamo čitava predodžba ne može biti dana pomoću pojmova (jer tu djelomične predodžbe prethode), nego njihov neposredni zor mora biti osnovom.¹

[§5. Transcendentalno tumačenje pojma vremena]

U pogledu ovoga mogu se pozvati na br. 3. gdje sam, da budem kratak, ono što je zapravo transcendentalno stavio pod članke metafizičkoga tumačenja. Ovdje samo još dodajem da je pojam promjene, a s njime i pojam gibanja (kao promjene mjesta) moguć samo pomoću predodžbe vremena i u predodžbi vremena. Kad ova predodžba ne bi bila zor (unutrašnji) a priori, onda ni jedan pojam, koji god to bio, ne bi na jednome istom objektu mogao učiniti shvatljivom mogućnost neke promjene, tj. neke veze kontradiktorno oprečnih predikata (npr. opstojnost na nekome mjestu i neopstojnost iste stvari na istome mjestu). Samo u vremenu mogu se naći oba kontradiktorno oprečna određenja na jednoj stvari, naime jedno za drugim. Tako naš pojam vremena objašnjava mogućnost tolikih sintetičnih spoznaja² a priori, koliko ih prikazuje opća nauka o gibanju, koja baš nije neplodna.³

[§6.] Zaključci iz ovih pojmova

a) Vrijeme nije nešto, što bi samo za sebe postojalo, ili što bi pripadalo stvarima kao objektivno određenje, dakle što bi preostalo kad se apstrahiraju svi subjektivni uvjeti njihova zora. U prvome slučaju bilo bi ono naime nešto, što bi bez zbiljskoga predmeta ipak još bilo zbiljsko. Što se pak tiče drugoga, to ono kao određenje ili red, koji pripada samim stvarima, ne bi moglo prethoditi kao njihov uvjet, pa se ne bi moglo pomoću sintetičnih načela a priori spoznati i promatrati. Ovo posljednje naprotiv vrlo je dobro moguće, ako vrijeme nije ništa drugo nego subjektivan uvjet pod kojim svi zorovi u nama mogu postojati. Tada se naime ova forma unutrašnjega zrenja može predložiti prije predmeta, dakle a priori.

b) Vrijeme nije ništa drugo nego forma unutrašnjeg osjetila, tj. zrenja samih sebe i našeg unutrašnjeg stanja. Vrijeme ne može biti određenje vanjskih pojava; ono ne pripada ni obliku ni položaju itd. Ono naprotiv određuje odnos predodžbe u našem unutrašnjem stanju. Ovo unutrašnje zrenje ne daje nikakvog oblika, pa zato i nastojimo da i taj nedostatak nadomjestimo analogijama, stoga sebi vremenski slijed predložimo crtom koja ide u beskonačnost. U njemu raznolikost sačinjava red koji ima samo jednu dimenziju, pa zaključujemo iz osobina one crte sve osobine vremena, osim jednoga: da su dijelovi crte istodobno, ali dijelovi vremena svagda jedan za drugim. Iz toga se također objašnjava da je predodžba vremena i sama zor, jer se svi njegovi odnosi daju izraziti jednim vanjskim zorom.

¹ 2. izdanje: (jer ovi sadržavaju samo djelomične predodžbe) nego im mora biti osnovom neposredni zor.

² Prevedeno prema Erdmannovoj korekturi, koji umjesto jednine uzima množinu (spoznaja).

³ Ovaj [5.] paragraf dodatak je 2. izdanju.

c) Vrijeme je formalni uvjet a priori svih pojava uopće. Prostor, kao čista forma svakoga vanjskog zora, ograničen je kao uvjet a priori samo na vanjske pojave. Budući da naprotiv sve predodžbe, bilo da imaju vanjske stvari za predmet ili ne, kao određenja duše same o sebi ipak pripadaju unutrašnjemu stanju, a to unutrašnje stanje potpada pod formalni uvjet unutrašnjega zrenja, dakle pod vrijeme; vrijeme je uvjet a priori svake pojave uopće, i to neposredni uvjet unutrašnjih pojava (naše duše), a upravo uslijed toga posredno i vanjskih pojava. Ako a priori mogu reći: sve su vanjske pojave u prostoru i prema odnosima prostora a priori određene, onda na osnovi načela unutrašnjeg osjetila mogu posve općenito reći: sve pojave uopće, tj. svi su predmeti osjetila u vremenu i stoje nužno u odnosima vremena.

Ako apstrahiramo od *svoga* načina, kako sami sebe iznutra promatramo i kako pomoću toga promatranja obuhvaćamo u predodžbenoj moći i sve vanjske zorove, pa ako prema tome uzmemo predmete kakvi su sami o sebi, onda vrijeme nije ništa. Ono je od objektivnoga značenja samo s obzirom na pojave, jer su to već stvari koje primamo kao predmete svojih osjetila. No ovo nije više objektivno, ako se apstrahira od osjetilnosti našega zrenja, dakle od našega načina predloživanja koji je nama svojstven, a ako se govori o stvarima uopće. Dakle vrijeme je samo subjektivni uvjet našega (ljudskog) zrenja (koje je svagda osjetilno, tj. ukoliko nas predmeti aficiraju), a o sebi, izvan subjekta ništa. Unatoč tome ono je nužno objektivno u pogledu svih pojava, dakle i svih stvari koje nam se mogu javiti u iskustvu. Mi ne možemo reći: sve su stvari u vremenu, jer se kod pojma stvari uopće apstrahira od svakoga načina njihova zrenja. No zrenje je pravi uvjet pod kojim vrijeme pripada predodžbi predmeta. Doda li se pojmu uvjet i kaže: sve su stvari kao pojave (predmeti osjetilnoga zrenja) u vremenu, onda to načelo ima svoju valjanu objektivnu ispravnost i općenitost a priori.

Naše tvrdnje uče prema tome *empirijski realitet* vremena, tj. objektivnu vrijednost u pogledu svih predmeta koji ikada mogu biti dani našim osjetilima. Kako je pak naše zrenje uvijek osjetilno, u iskustvu nam nikada ne može biti dan predmet, koji bi potpadao pod uvjet vremena. Naprotiv odričemo vremenu svako pravo na apsolutni realitet, naime da bi ono, a da se i ne uzme u obzir forma našega osjetilnog zrenja, pripadalo upravo samim stvarima kao uvjet ili svojstvo. Takva svojstva, koja pripadaju stvarima o sebi, ne mogu nam se nikada ni dati pomoću osjetila. U tome se dakle sastoji *transcendentalni idealitet* vremena. Po njemu vrijeme nije ništa, pa se ono samim stvarima o sebi (bez njihova odnosa prema našem zrenju) ne može pridavati ni kao subzistentno ni kao inherentno, ako se apstrahira od subjektivnih uvjeta osjetilnoga zrenja. No ovaj idealitet, upravo kao i idealitet prostora, ne valja usporediti sa subrepcijama osjeta, jer kod toga se za samu pojavu, kojoj ovi predikati inheriraju, pretpostavlja da ona ipak ima objektivni realitet, koji ovdje posve otpada, osim ukoliko se sam predmet smatra kao pojava. O tome valja vidjeti gornju opasku prvoga odsjeka.

§7. Objašnjenje

Od uglednih sam ljudi tako jednoglasno čuo prigovor protiv ove teorije, koja vremenu priznaje empirijski realitet, ali mu odriče apsolutni i transcendentalni, da iz toga zaključujem da se naravno mora naći kod svakoga čitaoca, kojemu su ova razmatranja neobična. On glasi ovako: promjene su zbiljske (to dokazuje mijena naših vlastitih predodžbi, ako bi čovjek i htio poricati sve vanjske pojave zajedno s njihovim promjenama). No pro-

mjene su moguće samo u vremenu, dakle je vrijeme nešto zbiljsko. Odgovor ne zadaje teškoća. Ja priznajem cijeli argument. Vrijeme je svakako nešto zbiljsko, naime zbiljska forma unutrašnjeg zrenja. Ono dakle ima subjektivni realitet u pogledu unutrašnjeg iskustva, tj. ja zaista imam predodžbu o vremenu i svojim određenjima u njemu. No kad bih samoga sebe ili kad bi me koje drugo biće moglo promatrati bez ovoga uvjeta osjetilnosti, onda bi ista ova određenja, koja sebi sada predočujemo kao promjene, dala spoznaju u kojoj uopće ne bi dolazila predodžba vremena, dakle ni predodžba promjene. Dakle njegov empirijski realitet ostaje kao uvjet svih naših iskustava. Prema onome što je gore rečeno ne može mu se samo apsolutni realitet priznati. Ono nije ništa do li forma našega unutrašnjeg zrenja.* Ako se od njega oduzme posebni uvjet naše osjetilnosti, onda iščezava i pojam vremena. Ono ne inherira samim predmetima, nego samo subjektu koji ih promatra.

No evo razloga zašto tome tako jednoglasno prigovaraju, i to oni koji isto tako ni znanosti o idealitetu prostora ne umiju ništa evidentno prigovoriti. Nije naime bilo nade da bi apsolutni realitet prostora mogli apodiktčki dokazati, jer im se suprotstavlja idealizam prema kojemu zazbiljnost vanjskih predmeta nije podesna za strog dokaz, dok je naprotiv zazbiljnost predmeta našeg unutrašnjeg osjetila (mene samoga i mogega stanja) neposredno jasna pomoću svijesti. Vanjski predmeti mogli su biti sam privid, ali predmet unutrašnjeg osjetila prema njihovu je mišljenju neosporno nešto zbiljsko. No oni nisu pomislili da oba — a da se ne smije osporavati njihova zazbiljnost kao predodžba — pripadaju samo pojavi. Ova svagda ima dvije strane: jednu, jer se razmatra objekt o sebi (bez obzira na način, kako se on promatra, ali čija kakvoća baš zato ostaje svagda problematična) i drugu, jer se gleda na formu zora toga predmeta koja se ne smije tražiti u samome predmetu o sebi, nego se mora tražiti u subjektu kojemu se on pojavljuje, a pripada ipak zbiljski i neminovno pojavi toga predmeta.

Vrijeme i prostor su prema tome dva izvora spoznaje iz kojih se a priori mogu crpiti različite sintetične spoznaje, kao što u pogledu spoznaje o prostoru i njegovim odnosima naročito matematika daje sjajan primjer. Oni su naime oba zajedno uzeti čiste forme svega osjetilnog zrenja, pa stoga omogućuju sintetična načela a priori. No ovi izvori spoznaje a priori upravo time (što su samo uvjeti osjetilnosti) određuju sebi granice, naime jer se odnose samo na predmete, ukoliko se smatraju pojavama, a ne ukoliko prikazuju stvari o sebi. Samo su pojave područje njihove vrijednosti izvan kojega nemaju dalje nikakve objektivne primjene, kad se iz toga područja izade. Ovaj realitet¹ prostora i vremena ostavlja uostalom sigurnost iskustvene spoznaje netaknutu, jer smo nje jednako svjesni bez obzira na to da li ove forme nužno pripadaju samim stvarima o sebi ili samo našem zrenju ovih stvari. Naprotiv oni koji zastupaju apsolutni realitet prostora i vremena, bilo da ga prihvaćaju subzistentno ili samo inherentno, ne mogu biti u suglasnosti sa samim načelima iskustva. Ako se naime odluče za prvo (uz što zajednički pristaju sa matematičkim prirodnicima) onda moraju prihvatiti dvije vječne i beskraje nemogućnosti (prostor i vrijeme) koje postoje za sebe i koje su tu (a da nema ništa zbiljsko), samo da bi u sebi obuhvaćale sve što je zbiljsko. Ako pristanu uz drugu stranu (na kojoj su

* Ja doduše mogu reći: moje predodžbe slijede jedna za drugom; ali to samo znači, da smo njih svjesni samo kao vremenskoga slijeda, tj. prema formi unutrašnjeg osjetila. Zato vrijeme nije nešto samo o sebi, a nije ni stvarima objektivno inherentno određenje.

¹ Po Laasu moralo bi stajati: idealitet. — Mislim, da je ova korektura točna. (Prev.)

neki metafizički prirodoslovci) onda matematičkim naukama a priori u pogledu zbiljskih stvari (npr. u prostoru) moraju osporavati njihovu vrijednost, odnosno apodiktičnu sigurnost, jer se ova ne dobiva a posteriori, a pojmovi a priori o prostoru i vremenu prema ovome su mišljenju samo tvorevine uobrazilje kojima se izvori zaista imaju tražiti jedino u iskustvu. Iz njegovih apstrahiranih odnosa napravila je uobrazilja nešto u čemu je doduše sadržano ono što je općenito u njima, ali to ne može biti bez restrikcija što ih je priroda povezala s njima. Oni prvi dobivaju toliko da sebi čine slobodnim područje za matematičke tvrdnje; ali se veoma zapleću upravo zbog ovih uvjeta, kad razum hoće izaći izvan ovoga područja. Drugi dobivaju doduše u pogledu ovoga potonjega, naime da im predodžbe prostora i vremena ne čine zapreka, kad o predmetima neće suditi kao o pojavama, nego samo u odnosu prema razumu; ali niti oni mogu navesti osnovu za mogućnost matematičkih spoznaja a priori (jer im nedostaje pravi i objektivno vrijedan zor a priori), niti mogu iskustvena načela dovesti u neophodni sklad s onim tvrdnjama. U našoj teoriji o pravoj kakvoći ovih dviju zornih forma osjetilnosti uklonjene su obje teškoće.

Da transcendentalna estetika najposlije ne može sadržavati više nego ova dva elementa, naime prostor i vrijeme, jasno je iz toga što svi drugi pojmovi, koji pripadaju osjetilnosti, pa čak i pojam gibanja koji sjedinjuje oba elementa, pretpostavljaju nešto empirijsko. Gibanje pretpostavlja naime opažanje nečega gibljivoga. No u prostoru, promatran sam o sebi, nema ništa gibljivo. Stoga ono gibljivo mora biti nešto što u prostoru nalazimo samo pomoću iskustva, dakle empirijski podatak. Transcendentalna estetika isto tako ne može pojam promjene ubrojiti među svoje podatke a priori, jer samo se vrijeme ne mijenja, nego nešto što je u vremenu. Tako se za to zahtijeva opažanje neke opstojnosti i sukcesija njenog određenja, dakle iskustvo.

[§ 8.] Opće primjedbe uz transcendentalnu estetiku

[I.] Prije svega bit će potrebno da po mogućnosti što jasnije objasnimo, što mislimo o osnovnoj kakvoći osjetilne spoznaje uopće, da bismo predurekli svako njezino neispravno tumačenje.

Htjeli smo dakle reći da sve naše zrenje nije ništa drugo nego samo predodžba pojave, da stvari, koje motrimo, nisu same o sebi onakve kakvi-ma ih smatramo, niti da su njihovi odnosi sami o sebi takvi kakvi nam se pojavljuju, i da bi, ako uopće ukinemo svoj subjekat ili samo i subjektivnu kakvoću osjetila, nestala sva ona svojstva, svi odnosi objekata u prostoru i vremenu, štovise, čak i sam prostor i vrijeme, i da kao pojave ne mogu egzistirati same o sebi, nego samo u nama. Kako je s predmetima o sebi i nezavisno od svakog ovog receptiviteta naše osjetilnosti, to nam ostaje potpuno nepoznato: Mi poznamo samo svoj način njihova opažanja, koji nam je svojstven, a koji svakome biću i ne mora neminovno pripadati, ako i pripada svakome čovjeku. Samo s ovim načinom imamo mi posla. Prostor i vrijeme njegova su čista forma, a osjet uopće materija. Tu čistu formu jedino možemo spoznati a priori, tj. prije svakoga zbiljskog opažanja, pa se stoga ona zove čisti zor; ali osjet je u našoj spoznaji ono što čini da se ona zove spoznaja a posteriori, tj. empirijsko zrenje. Prostor i vrijeme upravo nužno pripadaju našoj osjetilnosti, kakve god vrste bili naši osjeti. Ovi mogu biti veoma različiti. Kad bismo i mogli svoje zrenje dovesti do najvišega stupnja jasnoće, onda time ipak ne bismo došli bliže kakvoći samih stvari o sebi. Jer mi bismo na svaki način potpuno spoznali ipak

samo svoj način zrenja, tj. svoju osjetilnost, ali uvijek samo pod uvjetima prostora i vremena koji subjektu izvorno pripadaju. Što su predmeti sami o sebi, to mi ipak ne bismo upoznali ni najjasnijom spoznajom njihove pojave, koja nam je jedino dana.

Da stoga cijela naša osjetilnost nije ništa drugo nego nejasna predodžba stvari, koja sadržava samo ono što stvarima samo o sebi nužno pripada, ali samo u nekome nagomilavanju obilježja i djelomičnih predodžbi koje mi svojom svijesću ne lučimo, to je iskrivljenje pojma osjetilnosti i pojave, koje cijelu nauku o njima čini nekorisnom i praznom. Razlika između nejasne i jasne predodžbe samo je logička i ne odnosi se na sadržaj. Pojam *prava*, kojim se služi zdravi razum, bez sumnje je upravo ono isto što naj-suptilnija spekulacija može razviti iz njega, samo što čovjek u običnoj i praktičnoj primjeni nije svjestan ovih raznolikih predodžbi u ovoj misli.¹ Zato ne možemo reći da je obični pojam prava osjetilan i da sadržava čistu pojavu, jer pravo ne može biti pojava, nego njegov pojam leži u razumu i predstavlja (moralnu) kakvoću djelovanja koja im pripadaju o sebi. Naprotiv predodžba tijela u zrenju ne sadržava ništa što bi moglo pripadati predmetu samome o sebi, nego samo pojavu nečega i način kako nas ono aficira. Ovaj receptivitet naše sposobnosti spoznavanja zove se osjetilnost, pa ostaje beskonačno različit od spoznaje predmeta samoga o sebi, makar se pojava prozrela do temelja.

Zato je Leibniz-Wolffova filozofija svim istraživanjima o prirodi i postanju naših spoznaja dala posve krivo gledište. Ona je naime razliku između osjetilnosti i onog intelektualnoga smatrala samo kao logičku, dok je ona očigledno transcendentalna, pa se ne odnosi jednostavno na formu jasnoće ili nejasnoće, nego na njihovo postanje i sadržaj, tako da mi ne samo nejasno, nego nikako ne spoznajemo kakvoću samih stvari o sebi. I čim mi oduzmemo svoju subjektivnu kakvoću, promatrani se objekt sa svojstvima, koja mu je pridalo osjetilno zrenje, uopće nigdje ne nalazi niti se može naći, jer upravo subjektivna kakvoća određuje njegovu formu kao pojavu.

Inače mi kod pojava ono što bitno pripada njihovoj zoru i što vrijedi za svako ljudsko osjetilo uopće dobro razlikujemo od onoga što tome zoru pripada samo slučajno, jer to ne vrijedi za odnos prema osjetilnosti uopće, nego samo za posebni stav ili organizaciju ovog ili onog osjetila. I tada za onu prvu spoznaju kažemo, da predstavlja predmet sam o sebi, dok ova druga predstavlja samo njegovu pojavu. Ali ova je razlika samo empirijska. Ako ostanemo kod toga (kao što se to obično događa), i ako onaj empirijski zor ne smatramo i opet samo pojavom tako da se u njemu ne može naći ništa što bi se ticalo kakve stvari o sebi, onda se naša transcendentalna razlika gubi. Tada mi ipak mislimo da spoznajemo stvari o sebi, premda posvuda (u osjetilnome svijetu) čak i kod najdubljeg ispitivanja njegovih predmeta imamo posla samo s pojavama. Tako ćemo doduše dugu, kad kiša pada a sunce sja, nazivati samo pojavom, ali samu kišu stvari o sebi. To je i točno, ukoliko mi ovaj posljednji pojam razumijevamo samo fizički kao ono što je u općem iskustvu, pod svim različitim položajima prema osjetilima, u zrenju određeno ipak ovako, a ne drukčije. No ako uzmemo ovo empirijsko uopće i pitamo da li ono također² — a da se ne obaziremo na njegovu suglasnost sa svakim ljudskim osjetilom — predstavlja sam predmet o sebi (ne kapi kiše, jer ove su onda kao pojave već objekti), onda je pitanje odnosa predodžbe prema predmetu transcendentalno. I ne samo da su ove kapi čiste pojave, nego i sam okrugli oblik njihov, štoviše, čak i prostor u

¹ Prevedeno prema 4. izvornom izdanju, u kojemu stoji singular umjesto plurala (ovim mislima).

² Prevedeno prema korekturi Vorländerovoj.

kojemu padaju, nisu ništa samo o sebi, nego jedino modifikacije ili osnove našeg osjetilnog zrenja, ali transcendentalni objekt ostaje nam nepoznat.

Druga je važna stvar naše transcendentalne estetike da ne zadobiva neku sklonost kao vjerojatna hipoteza, nego ona je tako sigurna i nesumnjiva, kako se to samo može zahtijevati od teorije koja bi trebala služiti kao organon. Da se ta sigurnost učini potpuno očiglednom, izabrat ćemo jedan slučaj kod kojega vrijednost njegova može postati očiglednom.¹

Pretpostavite prema tome da su prostor i vrijeme o sebi objektivni i da su uvjeti mogućnosti samih stvari o sebi, onda se pokazuje prvo, da u oba dolaze a priori apodiktična i sintetična načela, naročito o prostoru koji ćemo zato ovdje za primjer naročito ispitati. Kako su načela geometrije sintetična a priori, pa se stoga spoznaju s apodiktikom nužnošću², ja pitam: odakle vi uzimate takva načela i na što se upire naš razum, da bi došao do takvih upravo nužnih i opće vrijednih istina. Nema drugoga puta nego pomoću pojmova ili pomoću zorova; ali jedni i drugi dani su kao takvi ili a priori ili a posteriori. Posljednji, naime empirijski pojmovi, isto tako ono na čemu se osnivaju, empirijski zor, ne mogu dati sintetično načelo, nego tek takvo koje je također samo empirijsko, tj. iskustveno načelo. Prema tome ono nikada ne može sadržavati nužnost i apsolutnu općenitost, a ipak je to ono karakteristično kod svih načela geometrije. Ali ono što bi bilo prvo i jedino sredstvo, naime da se pomoću samih pojmova ili pomoću zorova a priori dođe do takvih spoznaja, čini jasnim da se iz samih pojmova ne može dobiti nikakva sintetična spoznaja, nego samo analitična. Uzmimo samo načelo, da se s dvije crte ne može ograničiti nikakav prostor, dakle da nije moguć nikakav lik, pa ga pokušajte izvesti iz pojma pravaca i broja dva, ili pak i to, da je od tri pravca moguć lik, i pokušajte to isto tako izvesti samo iz ovih pojmova. Sav vam je trud uzaludan, pa vidite da ste prinuđeni da se uteknete zrenju, kao što to geometrija svagda i čini. Vi dakle dajete sebi predmet u zrenju. No kakve je vrste ovo zrenje? Je li čisto zrenje a priori ili je empirijsko? Kad bi bilo ovo posljednje, onda iz toga nikada ne bi moglo nastati opće vrijedno, a još manje apodiktično načelo, jer iskustvo takvo što ne može dati. Vi dakle morate svoj predmet dati a priori u zrenju i na tome zoru zasnovati svoje sintetično načelo. Kad u vama dakle ne bi ležala neka moć da a priori promatrate; kad ovaj subjektivni uvjet prema formi ne bi bio ujedno opći uvjet a priori pod kojim je jedino moguć objekt toga (vanjskog) zrenja i kad bi predmet (trokut) bio nešto o sebi bez odnosa prema subjektu: kako biste onda mogli reći da ono, što za konstruiranje trokuta nužno leži u vašim subjektivnim uvjetima, isto tako neminovno mora pripadati i trokutu samome po sebi? Jer vi svojim pojmovima (o trima crtama) ne možete dodati ništa novo (lik), što bi se zato nužno moralo naći na predmetu, jer je ovaj dan prije vaše spoznaje, a ne pomoću nje. Kad dakle prostor (a isto tako i vrijeme) ne bi bio samo-forma vašega zrenja, koja sadržava uvjete a priori pod kojima jedino stvari za vas mogu biti vanjski predmeti, koji bez ovih subjektivnih uvjeta nisu ništa, onda vi a priori baš ništa ne biste mogli sintetički spoznati o vanjskim objektima. Dakle nesumnjivo je sigurno, a ne samo moguće ili čak vjerojatno, da su prostor i vrijeme kao nužni uvjet svega (vanjskoga i unutrašnjeg) iskustva samo subjektivni uvjeti svega našeg zrenja. Stoga su u odnosu prema zrenju svi predmeti samo pojave, a ne stvari za sebe, koje bi na taj način bile dane. O njima se zato i može a priori reći mnogo toga.

¹ Dodatak 2. izdanju: ... postati očiglednom i poslužiti za veću jasnoću onoga, što je navedeno u §3.

² Prevedeno prema Erdmannovoj korekturi.