

Immanuel Kant

**KRITIKA
ČISTOGA UMA**

PREVEO

VIKTOR D. SONNENFELD



NAKLADNI ZAVOD MATICE HRVATSKE
ZAGREB
1984.

NAKLADNI ZAVOD MATICE HRVATSKE

UREDNIK
BRANIMIR DONAT

REDAKCIJA I POGOVOR
VLADIMIR FILIPOVIĆ

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

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**]², 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 dade. 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]¹ 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]¹ 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 *αισθητά και νοητά*)¹ [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 predočiti 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 predočuje 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 predočuje 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 sijelo 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 predočivati prije bitka stvari kojima ona pripadaju, dakle ne mogu se predočivati 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 različnih ljudi mogu biti čak različne. Jer što je prvobitno samo tek pojava, npr. ruža, vriedi 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 skraćén 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. Sâmo se vrijeme s obzirom na pojave uopće ne može ukinuti, premda se pojave po sve 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 apodiktivnih 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 apodiktivne izvjesnosti. Mogli bismo samo reći: tako to uči obično opažanje, ali ne da tako mora biti. Ova načela vrijede kao pravila, prema kojima je iskustvo 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 predočiti određeni samo pomoću ograničenja, tamo čitava predodžba ne može biti dana pomoću pojmovi (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 predočiti 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 predočujemo 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 dadu 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 (spoznajâ).

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 predočivanja 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 unutrašnjega 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 apodiktički 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 mojega 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 crpsti 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 izađe. 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 s matematičkim prirodnicima) onda moraju prihvatiti dvije vječne i beskrajne 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 predušli 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 kakvima 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, štoviše, 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 poznajemo 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 sviješću 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 djelovanjâ 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-Wolfova 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 oduzme-mo 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 njihovu 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 različnim 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 apodiktičnom 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. Uzmite samo načelo, da se s dvije crte ne može ograničiti nikakav prostor, dakle da nije moguć nikakav lik, pa ga pokušajte izvesti iz pojma pravca 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.

što se tiče njihove forme, ali nikada ni najmanje o stvari o sebi koja leži u osnovu ovim pojavama.

¹ [II. Za potvrdu ove teorije o idealitetu vanjskoga kao i unutrašnjega osjetila, dakle svih objekata osjetila kao samih pojava može naročito poslužiti primjedba, da sve što u našoj spoznaji pripada zrenju (izuzevši dakle čuvstva ugone i neugode te volju, koji nisu spoznaje), sadržava samo odnose mjesta u zrenju (protežnost), promjenu mjesta (gibanje) i zakone prema kojima se ta promjena određuje (pokretačke sile). No što je na tome mjestu nazočno, ili što izvan promjene mjesta djeluje u samim stvarima, to mi time ne upoznajemo. Dakle stvar o sebi ipak se ne spoznaje pomoću samih odnosa. Prema tome valja suditi da vanjsko osjetilo, budući da nam se njime daju samo predodžbe odnosa, samo i sadržava u svojoj predodžbi odnos predmeta prema subjektu, a ne ono unutrašnje, što pripada objektu o sebi. S unutrašnjim je zrenjem isto tako. Ne samo da u njemu predodžbe *vanjskih osjetila* sačinjavaju pravu građu kojom mi ispunjavamo svoju dušu, nego vrijeme, u koje stavljamo ove predodžbe a koje u iskustvu prethodi samoj svijesti o njima, pa leži u osnovu kao formalni uvjet načina, kako ih postavljamo u duši, sadržava već odnose slijeda, istodobnosti i onoga, što je sa slijedom istodobno (trajnoga). Ono što kao predodžba može prethoditi svakoj djelatnosti da se što zamišlja, jest međutim zrenje i — ako ne sadržava ništa osim odnosa — forma zrenja koja, budući da ne predstavlja ništa osim ukoliko se što postavlja u duši, ne može biti ništa drugo nego način kako se duša aficira pomoću vlastite djelatnosti, naime postavljanja svoje² predodžbe, dakle pomoću same sebe, tj. prema svojoj formi unutrašnje osjetila. Sve što se predočuje pomoću osjetila, utoliko je uvijek pojava, a tako se unutrašnje osjetilo ili ne bi moralo prihvatiti, ili će se subjekt, koji je predmet unutrašnjeg osjetila, moći predočivati pomoću njega samo kao pojava, a ne kako bi on sam o sebi sudio, kad bi njegovo zrenje bilo čisti spontanitet, tj. intelektualno. Kod toga se sva teškoća osniva samo na tome kako subjekt sam sebe može iznutra promatrati; ali ova je teškoća zajednička svim teorijama. Svijest o samome sebi (apercepcija) jest jednostavna predodžba svoga ja, a kad bi samo time spontano bilo dano sve ono raznoliko u subjektu, onda bi unutrašnje zrenje bilo intelektualno. U čovjeku zahtijeva ova svijest unutrašnje opažanje one raznolikosti koja je prije toga dana u subjektu, a način kako je ona bez spontaniteta dana u duši mora se zbog ove razlike zvati osjetilnost. Ako moć da čovjek postane sebe svjestan mora pronalaziti (aprehendirati) ono, što leži u duši, onda ona nju mora aficirati, pa može samo na takav način proizvesti zrenje same sebe. No forma toga zrenja, koja prije toga leži u osnovi duše, određuje u predodžbi vremena način kako je ono raznoliko u duši zajedno; jer ona promatra samu sebe ne onako kako bi se predstavljalo u neposrednom spontanitetu, nego na način na koji se ona iznutra aficira, dakle kako se sebi pojavljuje, a ne kakva jest.

III. Kad kažem: zrenje vanjskih objekata kao i samozrenje duše predstavlja u prostoru i vremenu objekte i dušu onako kako aficiraju naša osjetila, tj. kako se pojavljuju, onda to ne znači da su ti predmeti samo *privid*. U pojavi se naime u svako doba objekti, štoviše, čak i svojstva koja im pridajemo, smatraju kao nešto zbiljski dano, samo što se, ukoliko to svojstvo ovisi o subjektovu načinu zrenja u relaciji danoga predmeta prema njemu, taj predmet kao *pojava* razlikuje od sebe samoga kao objekt o sebi. Tako ja ne kažem da mi se samo čini da su tjelesa izvan mene, ili da je moja

¹ Odsjeci II, III i IV. koji ovdje slijede dodatak su 2. izdanju.

² Prevedeno prema Kehrbachovoj korekturi.

duša dana samo u mojoj samosvijesti, kad tvrdim da kvaliteta prostora i vremena, prema kojemu ja kao uvjetu njihova postojanja oboje postavljam, leži u mome načinu zrenja, a ne u ovim objektima o sebi. Bila bi moja vlastita krivica kad bih od onoga, što bih trebao pribrojiti pojavi, napravio samo privid.* No to se ne zbiva prema našem načelu idealiteta svih naših osjetilnih zorova. Naprotiv, kad se onim predodžbenim formama pridaje *objektivni realitet*, onda se ne može spriječiti da se time sve ne pretvori u čisti privid. Jer ako prostor i vrijeme smatramo svojstvima koja bi se prema njihovoj mogućnosti morala naći na stvarima o sebi, i ako razmislimo o glupostima u koje se čovjek onda zapleće, jer dvije beskonačne stvari koje nisu supstancije, a ni nešto supstancijama zaista inherentno, ali nešto što ipak egzistira, štoviše koje moraju biti nuždan uvjet egzistencije svih stvari, dakle ako se prostor i vrijeme smatraju kao takva svojstva koja preostaju i onda ako se i ukinu sve stvari: onda se čestitome *Berkeleyju* zacijelo ne može zamjeriti što je tjelesa snizio na prost privid. Jest, čak bi se naša vlastita egzistencija, koja bi se na takav način napravila zavisnom od realiteta jedne nestvari kao što je vrijeme, morala njime preobraziti u jednostavan privid; ludost kakvom se dosada još nitko nije ogriješio.

IV. U prirodnoj teologiji, u kojoj se pomišlja predmet koji ne samo da za nas nije predmet zrenja, nego koji ni samome sebi nipošto ne može biti predmet osjetilnoga zrenja, pomno se pazi na to da se od svakoga njegova zrenja (jer takvo mora biti svako njegovo spoznanje, a ne *mišljenje*, koje svagda dokazuje granice) odstrane uvjeti vremena i prostora. No s kojim se to pravom može činiti, kad se oboje prije toga napravilo formama stvari o sebi, i to takvima koje kao uvjeti egzistencije a priori preostaju, makar se i ukinule same stvari? Naime kao uvjeti sve opstojnosti uopće oni bi to morali biti i za opstojnost Boga. Ako nećemo da ih napravimo objektivnim formama svih stvari, ne preostaje ništa osim da se naprave subjektivnim formama kako našega vanjskog, tako i unutrašnjeg načina zrenja. Taj se način zrenja zato zove osjetilni, jer nije izvoran, tj. takav kojim se zrenju daje sama opstojnost objekta (i koji, koliko mi možemo uvidjeti, može pripadati samo prabiću), nego je ovisan o opstojnosti objekta, dakle je moguć samo zbog toga što objekt aficira subjektovu sposobnost predočivanja.

Također nije potrebno da se način zrenja u prostoru i vremenu ograniči na osjetilnost ljudsku. Moguće je da se svako konačno misaono biće u tome mora neminovno podudarati s čovjekom (premda mi o tome ne možemo suditi), ali zbog ove općenitosti ipak taj način zrenja ne prestaje biti osjetilnost, tj. takav način kojim se sama opstojnost objekta daje zrenju, upravo zato što je ono izvedeno (*intuitus derivativus*), a ne izvorno (*intuitus originarius*), dakle ne intelektualno zrenje. Čini se da intelektualno zrenje iz upravo navedenoga razloga pripada samo prabiću, ali nikada biću koje je

* Predikati pojave mogu se pridati samom objektu u odnosu prema našem osjetilu, npr. ruži crvena boja ili miris. No privid se ne može nikada kao predikat pridati predmetu, upravo zato što on ono, što predmetu pripada samo u odnosu prema osjetilima ili uopće prema subjektu, pridaje objektu *za sebe*, npr. dvije ručke koje su se isprva pridavale Saturnu. Pojava je ono što se nikako ne može naći na samom objektu o sebi, ali u svako doba u njegovu odnosu prema subjektu, i što je nerazdvojivo od predodžbe objekta. I tako se predikati prostora i vremena s pravom pridaju predmetima osjetilima kao takvima, i u tome nema privida. Ako ja naprotiv ruži *o sebi* pridajem crvenilo, Saturnu ručke ili svim vanjskim predmetima protežnost *o sebi*, a da ne gledam na određeni odnos tih predmeta o sebi prema subjektu i da na to ograničim svoj sud, tek onda nastaje privid.

zavisno kako po svojoj opstojnosti, tako i po svojem zrenju (koje određuje njegovu opstojnost u odnosu prema danim objektima); premda se ova posljednja primjedba uz našu estetičku teoriju mora uzeti samo kao objašnjenje, a ne kao dokaz.

Zaključak transcendentalne estetike

Ovdje imamo sada jedan od potrebnih dijelova za rješenje općega zadatka transcendentalne filozofije: *Kako su moguća sintetična načela a priori?*, naime čisti zorovi a priori, prostor i vrijeme, u kojima mi, kad u sudu a priori hoćemo izaći iz danoga pojma, nalazimo ono što se u pojmu ne može a priori otkriti, ali se u zoru, koji mu odgovara, može sintetički povezati s njime.¹ No ovi se sudovi iz toga razloga nikada ne mogu protegnuti dalje, nego samo na predmete osjetila i mogu vrijediti jedino o objektima mogućega iskustva.]

¹ Vaihinger drži (Kom., II, 517), da nema pravoga prijelaza na iduću rečenicu, pa je prema njegovu mišljenju ovdje vjerojatno ispala rečenica: »koji (čisti zorovi) kao uvjeti naše osjetilnosti omogućuju, da mi kakvoću objekata možemo odrediti prije svakog iskustva u sudovima a priori«.

D O D A T A K I I .

(Uz str. 33, opaska 1.)

V. U svim teorijskim znanostima uma sadržani su sintetični sudovi a priori kao načela

1. Matematički su sudovi svi zajedno sintetični. Čini se da je ta postavka dosada izmakla zapažanjima raščlanjivača ljudskog uma, štoviše da je upravo suprotna svim njihovim očekivanjima, premda je neporeciva i prema tome veoma važna. Budući da se naime našlo da svi zaključci matematičara teku prema načelu proturječja (što zahtijeva narav svake apodiktične izvjesnosti), čovjek je bio sklon vjerovanju da se i osnovna načela spoznaju na temelju načela proturječja. U tome su se varali, jer se sintetično načelo na svaki način može spoznati na osnovi načela proturječja, ali samo tako da se pretpostavi neko drugo sintetično načelo iz kojega se može izvesti, ali se nikada ne može spoznati samo o sebi.

Prije svega mora se primijetiti da su prava matematička načela u svako doba sudovi a priori, a ne empirijski, jer im pripada nužnost koja se ne može izvesti iz iskustva. No ako to tko neće prihvatiti, pa dobro, onda ja svoje načelo ograničavam na čistu matematiku, čiji pojam već govori da ne sadržava empirijsku, nego samo čistu spoznaju a priori.

Isprva bi se doduše moglo misliti da je sud $7 + 5 = 12$ samo analitični sud, koji proizlazi iz pojma sume od sedam i pet prema načelu proturječja. No ako stvar поближе razmotrimo, onda ćemo utvrditi da pojam sume od 7 i 5 ne sadržava ništa više nego sjedinjenje obih brojki u jednu jedinu, a time se još nikako ne pomišlja, koji je to jedini broj koji obuhvaća oba. Pojam dvanaest nipošto nije pomišljen već time što ja sebi zamišljam samo ono sjedinjenje od sedam i pet. Ja svoj pojam o takvoj mogućoj sumi mogu raščlanjivati dokle god hoću, ipak u njemu neću naći dvanaest. Čovjek mora izaći iz tih pojmova, uzimajući u pomoć predodžbu koja jednome od dvaju njih odgovara, recimo pet svojih prstiju ili (kao Segner u svojoj Aritmetici) pet točaka, pa se tako jedinice u predodžbi danih pet postepeno dodaju pojmu sedam. Najprije uzimam naime broj sedam, a pošto za broj 5 uzimam u pomoć prste svoje ruke kao predodžbu, to ja jedinice, koje sam prije toga sabrao da bih sastavio broj pet, u onoj svojoj slici postepeno dodajem broju 7, pa vidim kako na taj način nastaje broj 12. Da je 7 trebalo dodati broju 5, to sam doduše pomišljao u pojmu suma = $7 + 5$, ali ne to da je ta suma jednaka broju 12. Aritmetički je sud dakle u svako

doba sintetičan. Toga čovjek postaje to jasnije svjestan ako uzme nešto veće brojke, jer onda postaje očigledno da samim raščlanjivanjem svojih pojmova nikada ne bismo mogli naći sumu ako ne uzmemo u pomoć predodžbu, kako god mi okretali i obrtali svoje pojmove.

Isto tako nije ni jedno načelo čiste geometrije analitično. Da je ravna linija između dvije točke najkraća, to je sintetično načelo. Moj pojam o ravnome ne sadržava ništa o veličini, nego samo kvalitetu. Dakle pojam najkraćega apsolutno pridolazi, pa se nikakvim raščlanjivanjem ne može izvesti iz pojma ravne crte. Dakle ovdje moramo uzeti u pomoć predodžbu, prema kojoj je sinteza jedino moguća.

Neka malobrojna načela što ih geometri pretpostavljaju jesu doduše zaista analitička i osnivaju se na načelu proturječja. No i ona služe kao identična načela samo lancu metode, a ne kao načela, npr. $a = a$, cijelo je jednako samome sebi ili $(a + b) > a$, tj. cijelo je veće nego njegov dio. Pa čak i ta načela, premda vrijede na osnovi samih pojmova, dopuštaju se u matematici samo zato što se mogu prikazati u zoru. Što ovdje čini da obično vjerujemo da predikat takvih apodiktičkih sudova leži već u našem pojmu i da je sud prema tome analitičan, to je samo dvosmislenost izraza. Uz dani pojam treba naime da pridomišljamo određen predikat, a ta je nužnost već skopčana s pojmovima. Međutim ne pita se što moramo pridomišljati danome pojmu, nego što mi doista, premda samo tamno pomišljamo u njemu. I tu se onda pokazuje da je predikat doduše nužno skopčan s onim pojmovima, ali ne kao pomišljen u samome pojmu, nego pomoću nekoga zora koji pojmu mora pridoći.

2. Prirodna znanost (physica) sadržava u sebi sintetične sudove a priori kao načela. Navest ću za primjer samo nekoliko načela, kao npr. načelo: da u svim promjenama tjelesnoga svijeta kvantiteta materije ostaje nepromijenjena, ili da u svakome podjeljivanju gibanja djelovanje i protudjelovanje uvijek mora biti međusobno jednako. Kod oba ova načela jasna je ne samo nužnost, dakle njihovo postanje a priori, nego i to da su to sintetična načela. Jer u pojmu materije ne zamišljam sebi trajnost, nego samo njezinu nazočnost u prostoru koji ona ispunjava. Dakle ja zaista izlazim iz pojma materije, da bih tome pojmu u mislima a priori dodao nešto, što u njemu nisam pomišljao. Prema tome to načelo nije analitično, nego sintetično, a pomišlja se ipak a priori. Tako je i s ostalim načelima čistoga dijela prirodne znanosti.

3. Metafizika bi trebalo da sadržava sintetične spoznaje a priori, premda se ona smatra za znanost koja se dosada samo pokušavala stvoriti, ali koja je zbog ljudske prirode neophodna. Njoj nije stalo do toga da pojmove, koje mi sebi a priori stvaramo o stvarima, samo raščlani i da ih na taj način analitički razjasni, nego mi svoje spoznaje hoćemo a priori proširiti. U tu se svrhu moramo poslužiti takvim načelima koja danome¹ pojmu nešto pridodaju, što u njemu nije bilo sadržano, pa moramo pomoću sintetičnih sudova a priori ići čak tako daleko izvan njega² dokle nas samo iskustvo ne može slijediti, npr. u načelu: svijet mora imati neki prvi početak itd. Tako se metafizika bar prema svome cilju sastoji od samih sintetičnih sudova a priori.

¹ Prema Erdmannu.

² Riječi »izvan njega« dodane su prema Erdmannovoj dopuni.

VI. Opći zadatak čistoga uma

Već se time dobiva veoma mnogo, ako se mnoštvo istraživanja može svesti pod formulu jednoga jedinog zadatka. Na taj način naime olakšava čovjek svoj vlastiti posao ne samo samome sebi, budući da ga točno određuje, nego i svakome drugome, koji ga hoće ispitati olakšava sud, jesmo li udovoljili svojoj namjeri ili ne. Pravi je pak zadatak čistoga uma sadržan u pitanju: kako su mogući sintetički sudovi a priori?

Što je metafizika dosada ostala u tako kolebljivu stanju nesigurnosti i proturječja, to valja pripisati samo uzroku što se čovjek nije prije dosjetio tome zadatku, a možda čak ni razlici između analitičnih i sintetičnih sudova. Hoće li se metafizika održati ili će pasti, to ovisi o rješenju toga zadatka ili o dovoljnosti dokaza, da u stvari uopće nema te mogućnosti za koju ona traži da se objasni. David Hume, koji se od svih filozofa još najviše približio tome zadatku, ali koji ga sebi ni izdaleka nije zamišljao dovoljno određeno i u njegovoj općenitosti, nego je ostao stojeći samo kod sintetičnoga načela veze učinka s njegovim uzrokom (principium causalitatis), mislio je da može izvesti kako je takvo načelo a priori posve nemoguće. Prema njegovim zaključcima sastojalo bi se sve, što nazivamo metafizikom, u običnoj obmani tobožnje umske spoznaje o onome što smo u stvari samo posudili od iskustva i što je zbog navike dobilo privid nužnosti. Do te tvrdnje, koja razara svaku čistu filozofiju, ne bi on nikada došao da je naš zadatak imao pred očima u njegovoj općenitosti, jer tada bi on bio uvidio da prema njegovu argumentu ne bi moglo biti ni čiste matematike, jer ova zacijelo sadržava sintetična načela a priori. Tada bi ga zacijelo njegov zdravi razum bio očuvao od one tvrdnje.

U rješenju gornjega zadatka ujedno je obuhvaćena mogućnost čiste primjene uma u osnivanju i izvođenju svih znanosti koje o predmetima sadržavaju neku teorijsku spoznaju a priori, tj. odgovor na pitanja:

Kako je moguća čista matematika?

Kako je moguća čista prirodna znanost?

Za ove znanosti, s obzirom na to da su zaista dane, može se zacijelo primjereno pitati kako su moguće, jer da moraju biti moguće, to dokazuje njihova stvarnost*. Što se pak tiče metafizike, to njeno dosadašnje loše napredovanje svakome može dati povoda da sumnja u njenu mogućnost, a što se tiče njezina bitnoga cilja, ne može se ni o jednoj dosada izloženoj reći da uistinu postoji.

No i ovu vrstu spoznaje valja u stanovitome smislu ipak smatrati kao danu, a metafizika je, ako i ne kao znanost, a ono ipak kao prirodna dispozicija (metaphysica naturalis) zbiljska. Ljudski um, gonjen vlastitom potrebom, ide naime nezaustavljivo, a da ga na to ne navodi obična taština

* U pogledu čiste prirodne znanosti mogao bi tko još posumnjati u ovo posljednje. Treba međutim pogledati samo različna načela koja dolaze na početku prave (empirijske) fizike, kao načelo o trajnosti iste kvantitete materije, o tromosti, jednakosti djelovanja i protudjelovanja itd., pa će se čovjek ubrzo uvjeriti da ona sačinjavaju physicam puram (ili rationalem), koja zacijelo zaslužuje da se odvojeno postavi kao posebna znanost u njenom užem ili širem, ili ipak cijelom opsegu.

mnogoznanstva, do takvih pitanja na koja se ne može odgovoriti nikakvom upotrebom iskustva i prema tome posuđenim načelima. I tako je zaista u svih ljudi, čim se um kod njih proširio do spekulacije, u svako doba bila neka metafizika, pa će ona u njih uvijek i ostati. A sada se i za nju pita:

Kako je metafizika moguća kao prirodna dispozicija?

To jest: kako proizlaze iz prirode općega ljudskog uma pitanja koja sebi um nabacuje, a njegova ga vlastita potreba nagoni da odgovori na njih?

Budući da su se uvijek kod svih dosadašnjih pokušaja da se odgovori na ta pitanja, npr. ima li svijet početak ili je od vječnosti itd., našla neminovna proturječja, ne može se ostati kod same prirodne dispozicije za metafiziku, tj. kod same umske moći iz koje doduše uvijek nastaje neka metafizika (kakva god bila). Naprotiv mora biti moguće da se pomoću nje dođe do sigurnosti ili u pogledu znanja ili u pogledu neznanja o predmetima, tj. ili do rješenja o pitanjima predmeta ili o moći i nemoći uma da o njima sudi, dakle ili da se naš čisti um pouzdano proširi ili da mu se postave određene i sigurne granice. Posljednje pitanje, koje proizlazi iz gornjega općeg zadatka, bilo bi s pravom ovo: **kako je metafizika moguća kao znanost?**

Kritika uma vodi dakle najposlije nužno do znanosti; naprotiv, dogmatička upotreba znanosti bez kritike do neosnovanih tvrdnja, kojima se mogu suprotstaviti isto tako prividne tvrdnje, a prema tome vodi do **skepticizma**.

Ta znanost također ne može biti od velike opširnosti koja bi zastrašivala, jer nema posla s objektima uma kojih je raznolikost beskonačna, nego um ima posla samo sa samim sobom, sa zadacima koji posve proizlaze iz njegova krila, pa ih ne stavlja pred njega priroda stvari, nego njegova vlastita. Ako je naime najprije upoznao svoju vlastitu moć u pogledu predmeta koji u iskustvu mogu doći, onda mu mora biti lako da potpuno i sigurno odredi opseg i granice pokušaja njegove upotrebe preko svih iskustvenih granica.

Svi dosada napravljeni pokušaji da se metafizika stvori **dogmatički** mogu se dakle i moraju smatrati kao da se nisu dogodili. Jer što je u jednoj ili drugoj metafizici analitično, naime puko raščlanjivanje pojmova koji se a priori nalaze u našem umu, to još nije cilj, nego samo priprava za pravu metafiziku da svoju spoznaju a priori sintetički proširujemo, a za to je ono raščlanjivanje nesposobno, jer pokazuje samo što je sadržano u tim pojmovima, ali ne i to kako a priori dolazimo do takvih pojmova, da bismo prema tome mogli odrediti i njihovu vrijednu upotrebu u pogledu predmeta svake spoznaje uopće. Potrebno je također samo malo samozataje pa da se svi ti zahtjevi napuste, jer su svakoj dosadašnjoj metafizici već odavna oduzela njezin ugled neoporeciva, a u dogmatičkom postupku uistinu i neminovna proturječja uma sa samim sobom. Više postojanosti bit će potrebno za to da se čovjek ne da spriječiti poteškoćom iznutra i otporom izvana, da bi se jednoj znanosti, koja je ljudskom umu neophodna, a od koje se svako izraslo stablo može isjeći ali se ne može iščupati korijen, najposlije jednom pomoglo do uspješna i plodna rasta pomoću drugoga postupka, koji je suprotan dosadašnjemu.