

КРИТИКА
ЧИСТОГА УМА

ИМАНУЕЛ КАНТ

КРИТИКА ЧИСТОГА УМА

ПРЕВЕО И ПРЕДГОВОР НАПИСАО
Dr. НИКОЛА М. ПОПОВИЋ
р. професор Универзитета у Београду



БЕОГРАД
ИЗДАВАЧКА КЊИЖАРНИЦА ГЕЦЕ КОНА
1, КНЕЗ МИХАИЛОВА УЛИЦА 1.
1932.

ШТАМПARIЈА ДРАГ. ГРЕГОРИЋА, СТРАХИЊИЋА БАНА 75. БЕОГРАД.

Н. О. ЛОСКОМЕ

и

Б. ПЕТРОНИЈЕВИЋУ

преводац.

Предговор преводиоцев.

I. Критика чистога ума јесте најважније Кантово дело, и по својој историској значају оно стоји изнад свих философских дела уопште. Кант је у Критици чистога ума први учинио саму философију првим и најважнијим философским проблемом на тај начин, што је јасно формулисао проблем њене могућности. Загонетност философског сазнања огледа се у тој историској чињеници, што су разни философи једног истог времена давали на једна иста философска питања врло различне и чак противречне одговоре. И философи пре Канта бежу уочили ту чудну појаву, те су једни од њих на основу ње учили, да је целокупно сазнање човеково релативно, док су други опет у њој налазили подстицаја за нове напоре у циљу проналажења апсолутне истине. Тиме су и једни и други умножавали хаос од философских становишта и теорија. Кант међутим поставља себи задатак да томе учини крај, и да философију преведе из области субјективних мњења у царство истинитог сазнања. У томе циљу Кант је прво дефинисао појам сазнања, па је онда поставио питање о могућности философског, одн. метафизичког сазнања. По Канту наше је сазнање у основи својој синтетично и априорно, те услед тога основни проблем Кантов гласи: како су могући синтетични судови а priori? Сада можемо правилно разумети чиме се Кант одликује од свих ранијих философа. Он у оној историској чињеници, у којој се показује загонетност философског сазнања, није нашао само подстицај за постављање свога проблема, већ је у њој самој увидео први проблем философије који треба решити, једну појаву коју треба објаснити. Отуда прави смисао његовог проблема могућности философије треба овако изразити: Где лежи прави узрок досадањег лутања у решавању философских проблема? Кантов одговор гласи, да узрок свих ранијих лутања у философији лежи у томе, што су ранији философи сасвим погрешно сматрали субјективне принципе могућности сазнања за онтолошке принципе бића, одн. ствари по себи. Ти субјективни принципи могућности сазнања, којима је погрешно приписиван онтолошки смисао јесу: простор и време, и појмови узрока, супстанције и т. д. То хипостазирање субјективних принципа јесте по Канту трансцендентални иривид. Отуда његово објашњење ранијег лутања у философији можемо крат-

ко изразити на овај начин: ранији философи су лутали, јер су били у своме тражењу истине вођени једном илузијом, трансценденталним привидом. Тај привид морамо открити, и на тај начин можемо га учинити безопасним, премда га не можемо уништити, јер он има корена у природи људскога духа. У нади да ће на тај начин учинити крај философских лутања, Кант у другој одељку трансценденталне логике, у трансценденталној дијалектици (види напред ст. 186 и даље), објашњава са тога гледишта заблуде старе рационалне психологије, космологије и теологије. По тој критици метафизичких лутања у овим областима философског сазнања ово Кантово дело и носи свој наслов: *Критика чистога ума*. Али тај наслов дела јесте донекле једностран, јер не одговара потпуно целој његовој садржини. Поред *ума* као моћи закључивања постоје по Канту још две моћи сазнања: *чулност* и *разум*, и његова *Критика чистога ума* садржи поред критике *чистога ума* још и теорију о *чистој чулности* и о *чистој разуму*. Те своје теорије о *чистој чулности* и о *чистој разуму*, т. ј. о оним елементима чулности и разума који су независни од искуства, по чему се и зову *чисти*, обухватају се термином трансцендентални идеализам. Према томе мора се имати у виду, да се Кантова критика ума ослања на његов *трансцендентални идеализам*, т. ј. на његову теорију о *чистој чулности* и о *чистој разуму*.

II. У томе једностраном истицању овога специјално негативнога, критичкога дела *Критике чистога ума* лежи донекле порекло једнога једностранога тумачења духа Кантове философије уопште. По томе тумачењу философија може и мора да буде само критика, без икакве позитивне метафизике, јер је Кант у својој *Критици чистога ума* доказао једном за свагда немогућност сваког позитивног решења метафизичких проблема; по њему је Кант у ствари „разоритељ свега“ — „*Alleszermalmter*“ како га је назвао још његов савременик Мозес Менделзон. Ово тумачење Кантове философије усвојили су и многи метафизичари, те у њему гледају непријатеља своје науке. Међутим има и других тумачења Кантове *Критике чистога ума*, јер треба имати на уму да је Кант, који је учионио философију првим философским проблемом, и сам постао једним философским проблемом. Кант је можемо рећи због свога огромног значаја постао јабуком гложења међу философима. Тако је Кант и данас, када преживљујемо период бујног цветања метафизике, постао предметом нарочитих философских тумачења од стране савремених метафизичара. Истина је међу њима има и таквих који мисле да треба философију ослободити од Кантовог „аукторитета који угушује“, и који у Кантовој философији гледају „коб 19. столећа.“¹⁾ Међутим најзнаменитији савремени метафизичари имају сасвим супротно мишљење о философском духу Кантове *Критике чистога ума*. Тако Николај Хар-

¹⁾ Види о томе: Paul Menzer, *Deutsche Metaphysik der Gegenwart*, 1931. Verlag E. S. Mittler und Sohn., стр. 68.

тман вели: „Смисао Кантове Критике тумачи се сасвим погрешно, ако се мисли, да је она уперена против све и сваке метафизике. Супротност критика — метафизика није Кантова. Како је иначе могао Кант да схвати Критику чистог ума као пролегоменон будуће метафизике?“¹⁾ Из ове изванредне студије Н. Хартмана на вешћу само још једно место које је важно по ономе, што се у њему каже о Критици чистог ума и о савременој философији: „Цела Критика чистог ума јесте један пролегоменон будуће метафизике. И ми који данас живимо, који врло добро знамо, да смо се пробудили из „критицизма“ (који је хтео да буде празна критика без метафизике), и који смо понова почели да сарађујемо на изградњи једне метафизике, ми бисмо понајвише требали да се томе обрадујемо. Јер све више се умножавају докази у нашем времену, да постоји једно пренуће из критицистичкога дремежа исто тако, као и из догматичкога дремежа. Та сам проблем сазнања показао се у основи својој као један метафизички проблем. Само метафизичар зна да цени пролегоменон метафизике; он је само за њега писан. У томе је Кантово мишљење. Па за кога је он могао бити писан пре, него за нас?“²⁾ Од савремених философа метафизичара, који сматрају да је Кантова Критика по својој основној тенденцији метафизичко дело ваља споменути Мартина Хајдегера и Артура Либерта. А. Либерт тврди изрично, да се мишљење по коме „је критицизам једном за свагда затворио пут ка метафизици“ оснива „на неразумевању или погрешном закључивању“, па додаје: „И са гледишта критицизма или управо са тога гледишта јесте метафизика могућа...“*) По Хајдегеру централни проблем философије јесте проблем бића. Да би се решио тај онтолошки проблем, мора претходно да се одговори на питање, у чему се састоји биће човека. Хајдегер сада мисли да је Кант у свима излагањима у Критици чистог ума био руковођен циљем да одговори на питање: Шта је човек? Аналишући човекове моћи сазнања, Кант није имао за главни циљ, да наше сазнање ограничи, већ да одреди шта човек у тој области културнога делања може, т.ј. шта он јесте, којим моћима располаже.³⁾

С обзиром на оваква тумачења Критике чистог ума од стране савремених метафизичара ваља споменути, да је Едуард Хартман заступао слично гледиште о Канту и његовој Критици чистог ума још у другој половини прошлога столећа. Он тврди на једном месту, да је Кант „управо по томе тако велики“, што је имао „неодољиву чежњу“ да се ослободи идеализма и да „праву стварност нађе тек с оне стране субјективне сфере“. Па

¹⁾ N. Hartmann, *Disseits von Idealismus und Realismus*. Kantstudien св: XXIX., год. 1924, ст. 165 — 6.

²⁾ N. Hartmann, и. н. м. ст. 160 — 61.

³⁾ Arthur Liebert, *Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich?* Verlag F. Mainer. 1923., стр. 228.

^{*)} Дело М. Хајдегера „*Kant und das Problem der Metaphysik*“, у коме он даје своје тумачење *Критике чистог ума* није ми нажалост могло доћи до руку. Што о томе кажем у тексту, то чиним на основу реферата о томе важном делу.

одмах затим вели: „И због тога заправо његова цела „Критика чистог ума” претставља покушај, да са разних страна *пробије* границе идеализма и да продре до реализма...”¹⁾

Из овога је јасно да није довољно оправдано гледати у Кантовој Критици непријатеља метафизике. Истина је, да се Кант чешће, нарочито у прекритичкој периоди свога делања (од 1740 до 1770) изражавао неповољно, чак можемо рећи непристојно о метафизици. Међутим то се односило само на извесне метафизичаре, а не на метафизику уопште. Ево Кантових речи, из којих ће се јасно видети шта он сам суди о таквим својим изјавама, као и то, шта он у ствари мисли о метафизици. У своме писму које је 8. априла 1766 године упутио Мојзесу Менделзону Кант вели: „Што се тиче мога мишљења о вредности метафизике уопште, признајем да овде онде нисам довољно опрезно и умерено бирао изразе. Али ја не тајим да надмену претенциозност са којом се данас пишу огромне књижевине таквих назора посматрам са негодовањем, шта више са извесном мржњом...

...Међутим ја сам далеко од тога, да саму метафизику, објективно посматрану, потцењујем или сматрам за излишну, већ сам уверен, нарочито од извесног времена, од како сам упознао њену праву природу и њен прави положај у систему сазнања, да само од ње зависи право и трајно добро рода људскога; једна похвала која ће се свакоме другоме учинити фантастична и претерана, само не Вама...”²⁾

II. У таквој ставу Кантовом према философији лежи тајна онога огромнога историскога утицаја, који је Кант извршио на потоње философске генерације. Тај је утицај безизузетан за све философе 19. столећа. „Сви ми,” вели В. Винделбанд, „који философирамо у 19. столећу јесмо ученици Кантови.”³⁾ То исто важи и за философе овога столећа. Године 1904, приликом прославе стогодишњице од Кантове смрти казао је Алојз Рил ово: „Не интерес прости учености, или нека мода школе, већ ток научнога развоја и битна питања живота приближили су нас Канту тако, као да нас не одваја од њега једно цело столеће. Ми расправљамо о његовој учењу, тежимо да га упростимо и усавршимо: по другипут је Кант учинио епоху у историји философије и ова друга епоха јесте ова у којој ми живимо.”⁴⁾ Ове речи Рилове јесу од највишег актуелног значаја. Ми данас доживљујемо „кризе” у свима областима научног делања; нове чињенице учиниле су нужним то, да се принципи наука, оно што чини њихов скелет, ревидирају и измене. „Две фундаменталне теорије не само што су потпуно измениле фундаментални систем наше физике, већ

¹⁾ Eduard von Hartmann, Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus. 4. Aufl. Kröner. Lpzg. 1914.

²⁾ Sämtliche Werke. Der Philosophischen Bibliothek Bd. 50. Vermischte Schriften. und Briefwechsel, st. 385—6.

³⁾ W. Windelband, Präludien I. st. IV.

⁴⁾ Alois Riehl, Immanuel Kant. Halle. 1904, st. 5—6.

и оно што се сматрало за априорни услов физике уопште измениле су из основа и изазвале једну нову дискусију тога услова: теорија релативитета и теорија кваната.”¹⁾ То исто важи и за биологију, као и за психологију. У биологији се распламтела борба између претставника механистичкога гледишта и неовиталиста, и „нико данас не може казати, која ће страна победити”, вели с правом П. Менцер. И цела та ситуација у области наука чини, да се духови све више окрећу Канту, као философу који је успоставио најтешњу везу између науке и философије, учинивши науку проблемом философије. Отуда се у области оних научних дисциплина, чија је научност још један проблем, као што су права, нужним начином морамо оријентисати према Канту. „За последње две деценије, вели Карл Ларенц,*) неокантизам је био у таквој превласти у области философије права, да је и данас сваки озбиљан правнофилософски рад упућен, да се са њим расправи, и да од њега добије потстицаје”. То важи и за философију религије. Никада се живље није осећала оправданост Кантовога тврђења, да је за свакога научара потребна философија, као данас.²⁾

И поред овога великога значаја Кантовог има, разуме се, философа који тврде „да Кант није имао никаквог утицаја” на њих. То може да буде, али није немогуће, да би се на светлости објективног упоређивања показало, да су такве изјаве у ствари субјективне илузије. Јер не треба заборавити да има несвесних утицаја, и да је психолошки немогуће, да некога философа студирамо, а да он ипак на нас не произведе неки утицај, који разуме се, може да буде или позитиван или негативан.

III. О Критици чистога ума влада тако исто опште мишљење, да је она тешко и неразумљиво дело. На ту њену особину указали су још њени први читаоци. Сам Кант је то признао, наводећи то као разлог, што се она неће моћи правилно разумети. У своме делу „Пролегомена” од 1783. године Кант вели: „Неће се о њој правилно судити, јер је неће правилно разумети; неће је разумети, јер ће је радо само прелистати, а не и темељно проучити, а тај труд неће се радо уложити, јер је дело сувопарно, јер је нејасно, јер стоји у опреци са свима уобичајеним појмовима, а поред тога је још и обимно”³⁾ Ипак треба имати на уму, да су главне тешкоће на које читалац наилази при проучавању овога дела стилске природе. Оне произлазе отуда, што је то дело плод Кантовог размишљања од 10—12 година, написано свега за неколико месеци. Кант је већ био зашао у године старости, када је то дело писао, те је, као што сам тврди, због тога журио. А што се тиче садржине, ово дело не причињава читаоцу веће

¹⁾ W. Burkamp, *Naturphilosophie der Gegenwart* 1930., стр. 6.

²⁾ K. Larentz, *Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart*, 1931., стр. 38.

³⁾ Види о томе која „Три предавања из философије“, стр. 44.

⁴⁾ I. Kant's *Prälogomena zu einer künftigen Metaphysik*. Herausgegeben von B. Erdmann 1878., стр. 9. *ist für mich = nicht*

тешкоће, него ли свако друго научно дело, које није писано ради забаве читалаца, већ ради оних, којима је тражење истине у области философије озбиљна ствар. При томе ваља, разуме се, имати на уму, да је философија тежа од сваке друге науке, а то долази отуда, што су у свакој другој науци нађени путеви који воде истини, док се у философији они још и сада траже. *Критика чистоћа ума* претставља први и историски најважнији покушај, да се и у области философије нађу ти путеви. Због тога је она достојна и највећих напора, да би се поменуте тешкоће савладале, и њих прави пријатељ философије неће жалити. Когод у томе успе, тај ће увидети праву вредност овога великога дела и осетити неслућене радости које нам само једна таква творевина може причинити; при проучавању сваке партије он ће имати осећај савршености једнога дела људскога мишљења.

IV. На основу свега тога јасно је, да *Критика чистоћа ума* претставља неопходну лектуру за свако озбиљно култивисање философског интереса. Отуда је најважнија дужност једнога учитеља философије, да ово дело учини приступачним својим ученицима. Кант је не само један од највећих философа, него и највећи учитељ философије уопште. У извођењу академске наставе на универзитету у Кенигсбергу Кант се придржавао начела: не учити философски подмладак философији, већ *философирању*. А какав је Кант био као наставник најречитије казују ове речи Јахмана, Кантовог пријатеља и слушаоца: „Колико пута нас је потресао до суза, колико је пута силно узбудио срца наша, колико пута нас је истргао из окова саможиве свакидашњице и уздигао до узвишене самосвести о слободи воље.”¹⁾

Из тих разлога *Критика чистоћа ума* морала је бити преведена на наш језик. Нека би студија овога дела облагородила наше младе философске таленте и нека би плод био богат! Свака философија, као и свака уметност, или ма која друга форма духовнога живота, изражава у себи специјалне карактере дотичнога народа. Као што се културни народи разликују по својој уметности, тако се разликују и по својој философији. Неоспорно је, да у духу нашег народа постоји јак философски интерес. То се нарочито јасно показује како у нашој народној, тако и у нашој уметничкој поезији. Међу нашим песницима има таквих, који би били знаменити философи, да су више култивисали своје философске интересе. Философски таленти треба да стварају на своме матерњем језику, као што то чине уметници. Томе треба у првome реду да допринесе Кантова *Критика чистоћа ума*. Без критике философски интерес може да задивља, да се изопачи у фантастично сањарење и више мање духовито зановетање, а све то нема никакве везе са правом философијом. Има знакова, с обзиром на које мислим да то нарочито данас треба нагласити. Невероватно је на какве се све ствари ставља философска етикета! Све то не може водити добру. И томе треба да помогне појава овога дела.

¹⁾ О томе ближе: „Три предавања из философије”, ст. 41 и даље.

V. Иако се Критика чистог ума сматра за једно тешко дело, ипак морамо имати на уму, да су њена главна учења јасна и разумљива, јер иначе би било немогуће, да Кант изврши онакав историски утицај на потоња философска поколења, какав је горе описан; „мрачним философима” то не полази за руком. Његова главна учења су у овоме: Кант разликује три моћи сазнања: чулност, разум и ум. У свакој од тих области разликујемо чисте елементе од емпириских. Чисти елементи чулности јесу простор и време. Своје учење о њима Кант излаже у трансценденталној естетици.¹⁾ Чисти елементи разума јесу категорије, то јест појмови узрока, сустанције ит.д. Поред категорија постоје и априорни принципи који произилазе из њих. Отуда се трансцендентална аналитика, у којој Кант излаже своју теорију о разуму, односно о интелектуалном сазнању, дели на аналитику појмова и аналитику принципа. Исто тако се и трансцендентална диалектика, као други део трансценденталне логике, у коме се излаже теорија о уму, односно о рационалном сазнању, које се састоји у закључивању, састоји из два главна дела: диалектике идеја и диалектике закључака. Немогуће је рећи који је део у овоме делу најважнији, јер је све у њему важно. Али за култивисање философског мишљења, дакле са гледишта философске наставе јесте и остаће за увек најважнији део „Друга књига трансценденталне диалектике”, у којој је реч о диалектичким закључцима чистог ума”. Ту се изводи у истини „критика” чистог ума; ту се показује у чему се састоје, и одакле произилазе заблуде ранијих философа у области рационалне психологије, рационалне космологије и рационалне теологије.²⁾ И када би се показало да су сва Кантова позитивна учења нетачна, по томе делу своје *Критика чистог ума* остаће за сва времена она вежбаоница, у којој ће млади философски таленти морати изводити гимнастичка вежбања свога философског ума, ако желе у философији своје науке имати успеха. Зато њу мора озбиљно да проучи не само философ, математичар и природњак, већ и филолог исто тако, као и правник, теолог и историчар. Когод потпуно завлада једном науком, тај сам осети потребу за философским осветљавањем њених последњих принципа. Утолико данас наука иде у корак са философијом, а што је тако, то је једна од заслуга Кантових.

Сви горе набројани чисти елементи нашега сазнања јесу по својој пореклу субјективни. Постоје два циља којима се Кант с обзиром на њих руководи, а то су: 1) да пронађе и систематиче те чисте, априорне елементе нашега сазнања, и 2) да одреди њихову улогу у изградњи зграде људскога сазнања. Први проблем Кант назива *метафизичком дедукцијом* чистих елемената сазнања, а други њиховом *трансценденталном дедукцијом*. Трансцендентална дедукција претпоставља резултат метафизичке дедукције. Пошто се у метафизичкој дедукцији чистих елемената сазнања доказује да су они чисти, т.ј. неемпириски, дакле по својој пореклу

¹⁾ Види „Преглед садржине“ напред.

²⁾ Види „Преглед садржине“ напред.

субјективни, услед чега Кант ову дедукцију назива често и субјективном, то се намеће питање: у чему се састоји њихов објективитет? Пошто су субјективни, како могу важити за објекте? На то питање одговара трансцендентална или објективна дедукција чистих елемената нашега сазнања.

VI. То су главне мисли према којима се читалац треба да оријентише у проучавању овога дела. Према учењу *Критике чистог ума*, по коме су елементи нашега сазнања субјективни, те никако не значе неке особине реалних ствари изван субјекта, основно гледиште овога дела зове се *трансцендентални идеализам*. До овога свога идеалистичкога учења о простору и времену, категоријама и идејама Кант је дошао постепено, борећи се са тешкоћама на које је наилазио при решавању философских проблема са реалистичкога гледишта. На послетку је увидео, или му се бар тако учинило, да се ти проблеми не могу решити све дотле, док се не напусти само реалистичко гледиште, т.ј. док се не увиди да простор и време и категорије не могу бити особине самих ствари по себи, већ су то само субјективни услови, под којима је могуће сазнање самих ствари. Кант је прво увидео идеалитет простора и времена, па је тек доцније дошао до уверења, да се и категорије морају схватити идеалистички. Своје идеалистичко учење о простору и времену Кант је први пут изложио у својој славној инаугуралној дисертацији од 1770 године: „*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*“. У овоме спису Кант учи да су категорије особине ствари по себи, за разлику од простора и времена, који су по своме пореклу субјективни. Према томе разум је моћ метафизичког сазнања тих ствари. Међутим убрзо после тога Кант долази до уверења, да се и категорије морају схватити исто тако идеалистички, као и простор и време. О томе се Кант изразио у једноме писму које је 21. фебруара 1772. године упутио своме ученику и пријатељу Маркусу Херцу. То је писмо један од најважнијих докумената за објашњење и разумевање историјата Кантовог трансценденталног идеализма. Поред тога што се ту први пут исказује принцип идеалитета категорија, Кант ту први пут употребљава изразе „трансцендентална философија“ и „Критика чистог ума“. У томе писму Кант саопштава своме пријатељу, да је савладао све тешкоће и да ће убрзо да се појави *Критика чистог ума*. Међутим од тога обећања, па до појаве овога дела протекло је пуних девет година. То долази отуда што је Кант тек доцније увидео централни проблем свога дела, наиме проблем *трансценденталне дедукције* чистих елемената сазнања. Као што је доказао Бено Ердман, Кант о томе проблему говори први пут у једноме писму од 1776 године. У своме поменутом делу „*Пролегомена*“ од 1783 Кант означаје проблем трансценденталне дедукције као нешто најтеже што је икад било предузето ради метафизике“. Као најважније у погледу историје Кантовог трансценденталног идеализма ваља имати на уму то, да Кант до изобраења тога свога учења није дошао под утицајем туђих учења других философа, већ под унутрашњим утицајем антиномија на које је у размишљању наилазио. То га је

нагнало да напусти реализам у философији; антиномије су га „пробудиле из догматичкога дремежа”, а не Јумов скептицизам. *Es ist Kant selbst, der durch die Antinomien am kräftigsten aus dem dogmatischen Schlummer erweckt ist*“, вели с правом Б. Ердман¹⁾. Ево шта сам Кант вели о томе у своме писму које је 21. септембра 1798 године упутио Гарвеу: „Ја нисам пошао од питања о егзистенцији Бога, бесмртности ит.д., већ од антиномија чистог ума: свет има почетка — свет нема почетка ит.д., до четврте антиномије: постоји слобода човека — нема слободе, већ је све у човеку природна нужност.”²⁾

VII. У томе је у главним цртама историја трансценденталног идеализма Критике чистог ума. У вези с тим да кажем неку реч о постанку превода *Критике чистог ума*. Ја сам ово дело првобитно превео са другог Кербаховог издања од 1878. године. Под приликама у којима сам се одлучио на тај посао то издање сам једино имао при руци. Кербах је за основ свог издања узео *Критику чистог ума* од 1781, па је у „суплементима” додао отступања из Критике од 1787. Ја сам доцније увидео да то није оправдано, већ да треба узети за основ издање од 1787, а отступања првога издања унети као додатке. Тако сам поступио при преради мога превода. На то сам се одлучио из ова два разлога: 1) што је Критика чистог ума од 1787. извела онај историски утицај о коме је горе било речи, и 2) што је тек у томе издању изведена потпуно трансцендентална дедукција чистих елемената сазнања, коју је, као што смо мало пре видели, сматрао и сам Кант за централни проблем овога свога дела.

При дефинитивној преради свога превода, при припреми за штампу, ја сам пред собом имао издање Т. Валентинера у философској библиотеци F. Meiner-a. Осим тога тада сам имао пред собом од страних превода: руски превод од Н. О. Лоскога, и француске преводе од Barni-a и од A. Tremésayques и В. Vasaud. То је знатно успорило само штампање превода, али му је за то користило. Једва треба да нагласим да је цео овај посао био дуг и напоран, те ми је пријатно да преко њега изразим своје поштовање двојици философа које високо ценим, посвећујући га њима, а то су: руски философ Н. О. Лоски и наш философ Б. Петронијевић. Петронијевићу осим тога, у знак захвалности за сва племенита доброчинства, којима ме је задужио као мој учитељ и пријатељ. Најзад и као један карактеристичан знак времена нашега у коме се превод Критике чистог ума посвећује метафизичарима: као знак измирења *Критике* и *Метафизике*, јер Критика тражи од *Метафизике* само то: да буде *критична*.

На послетку ми је пријатно да приметим још ово: за време штампања усрдно су ме помагали моји слушаоци, при чему су се особито истакли Г-ђица Јелица Николићева и г. Живорад Радовић, на чему им овом приликом изјављујем своју захвалност.

10. новембра 1931
Београд

Dr Н. М. ПОПОВИЋ

¹⁾ Ердман на ст. XXXVII, у своме предговору II књиге Кантових рефлексција.

²⁾ Н. н. м. ст. XXXVII.

КРИТИКА ЧИСТОГА УМА

од

ИМАНУЕЛА КАНТА

професора у Кенигсбергу,
члана Краљ. академије наука у Берлину.

Друго, овде онде поправљено издање.

1787.

а) Текст првога издања од 1781, уколико одступа, додат је у примедбама и додацима.

BACO DE VERULAMIO.

Instauratio magna. Praefatio.

De nobis ipsis silemus: De re autem, quae agitur, petimus: ut homines eam non Opinionem, sed Opus esse cogitent; ac pro certo hebeant, non Sectae nos alicuius, aut Placiti, sed, utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde ut suis commodis aequi — in commune consulant — et ipsi in partem veniant. Praeterea ut bene sperent, neque Instaurationem nostram ut quiddam infinitum et ultra mortale fingant, et animo concipiant; quum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus.¹⁾

¹⁾ Овај мото не постоји у првом издању. У српском преводу он гласи:

БАКОН ВЕРУЛАМСКИ.

Instauratio magna. Предговор.

О себи самоме ћутаћу; али што се тиче предмета, о коме се овде ради, молим, да га људи не схвате само као једно мњење, већ као једно важно дело, и нека буду уверени, да ја при томе немам за циљ заснивање неке секте или неког произвољног мњења, већ заснивање добра и величине човечанства. Нека би даље сваки — ради своје личне среће мислио на општу срећу и нека би се за њу заложиио. Најзад нека би сваки био мирне душе и нека не замишља моју Инстаурацију као нешто бескрајно и надчовечанско; јер у истини она је крај и права граница једне бескрајне заблуде.

Његовој Екселенцији
Краљ. Државном Министру
БАРОНУ ЦЕДЛИЦУ.

Милостиви Господине,

Учинити нешто са своје стране за напредак наука значи радити у интересу Ваше Екселенције; јер овај интерес стоји у најтешњој вези са наукама не само услед Вашег високог положаја као једног њиховог заштитника, већ услед много тешњег односа као њиховог љубитеља и просвећеног познаваоца. Због тога ћу се послужити јединим средством које ми донекле стоји на расположењу, да њим посведочим моју захвалност за благонаклоно поверење којим ме је Ваша Екселенција почаствовала, као да ја могу¹⁾ томе циљу нешто допринети.

Оној истој благонаклоној пажњи, којом је Ваша Екселенција почаствовала прво издање овога дела, посвећујем сад и ово друго издање, и тиме истовремено²⁾ све остале интересе моје литерарне каријере, остајући са најдубљим поштовањем

Кенигсберг,
23. априла 1787.³⁾

Вашој Екселенцији
понизни и најпослушнији
слуга

Имануел Кант.

¹⁾ У 1. издању: „као да бих ја могао“.

²⁾ У 1. издању место овог дела реченице од „Оној истој — истовремено“, стоји: „Ко ужива у спекулативном животу, за тога је, поред скромних жеља, пријатељство једног способног и просвећеног судије један снажан подстицај за напоре, од којих је корист велика, према удаљена, услед чега је обичне очи потпуно превиђају“.

³⁾ У 1. издању: „Кенигсберг. 29. марта 1781.“

Предговор.¹⁾

Људски ум има чудну судбину у једноме роду свога сазнања: што га узнемирују питања о која не може да се оглуши, јер му их поставља сама природа ума, али која он ипак не може да реши, јер она премашају сваку моћ људскога ума.

У ову незгоду ум запада без своје кривице. Он полази од принципа чија је примена у току искуства неопходна и у исто време њиме довољно оверена. Са њима ум се пење (као што изискује сама његова природа) све више, удаљенијим условима. Али пошто примети, да на тај начин његов посао мора да остане увек недовршен, јер питања никако не престају, то се он види принуђен, да прибегне принципима који прекорачавају сваку могућу искуствену примену и ипак се чине тако несумњиви, да их признаје и обичан људски ум. Али услед тога ум се сурвава у мрак и противречности, из којих заиста може закључити, да морају лежати негде у основи скривене заблуде, али које он не може да открије, јер они принципи којима се он служи, пошто излазе изван границе свакога искуства, не признају више никакво пробно мерило искуства. Поприште ових бескрајних препирки зове се Метафизика.

Било је једно доба, када је метафизика називана *краљицом свију наука*, и, ако се узме воља за дело, онда она, због изванредне важности свога предмета, свакако заслуживаше ово почасно име. Данас је модерно показивати према њој свако презирање, те старица, прогнана и напуштена, тужи као Хекуба: *modo maxima gerum, tot generis patisque potens — nunc trahor exul, inops*²⁾ — Ovid. *Metam.*

У почетку њена владавина беше под управом *догматичара деспотска*. Али пошто законодавство носаше на себи још траг старог варварства, то се оно услед унутрашњих ратова постепено изопачи у потпуну *анархију*, и *скептичари*, једна врста номада који презиру свако стално обделавање земљишта, разоравашу с времена на време грађанско јединство. Но пошто срећом њих беше само мало,

¹⁾ Кант је овај предговор првога издања од 1781 изоставио у другом издању од 1787.

²⁾ „Још недавно најмоћнија од свију и владарка помоћу многих зетова и многе деце — сада ме избацују из отаџбине и немоћну даље одводе.“ Овид. *Метаморфозе*.

то нису могли спречити догматичаре, који стално покушаваху да га поново изграде, иако додуше без икаквога заједнички утврђенога плана. У новијим временима учини се заиста једном, као да ће нека *физиологија* људскога разума (од славнога Лока) учинити крај свима овим препиркама и одлучити о оправданости оних претензија; али иако порекло оне вајне краљице би изведено из плепса простог искуства, услед чега се морала с правом довести у сумњу њена надменост, ипак, пошто јој је ова *генеалологија* била у ствари лажно придевена, деси се то, да је она своје претензије и даље одржавала, услед чега понова све западе у стари цвоточни *догмаизам*, а одатле у подцењивање, из кога се хтело извући науку. Сада, пошто су сви путеви (као што се мисли) узалуд опробани, у наукама је завладала пресићеност и *поштуни индиферентизам*, из којих се рађају хаос и мрак, али који су ипак у исто доба извор или бар предигра једног скорог препорођаја и обнове наука, које су услед рђаво уложеног труда постале нејасне, заплетене и неупотребљиве.

Узалудно је наине хтети вештачки показивати *равнодушност* према таквим испитивањима, чији предмет не може бити *равнодушан* људској природи. Сем тога оне вајне *индиферентисте*, ма како желели да се сакрију, давши школском језику један популаран тон, ипак западају, уколико уопште нешто мисле, неизбежно у метафизичка тврђења, према којима они ипак показиваху толико презирања. Међутим ова равнодушност, која се јавља усред цветања свију наука и погађа нарочито оне науке, чијих би се сазнања, ако би она била могућа, човек најмање одрекао, јесте ипак један феномен, који заслужује пажњу и размишљање. Ова равнодушност очигледно није последица лакоумности, већ сазреле способности у суђењу*) једнога столећа, које се не жели више ометати привидним сазнањем, те позива ум, да поново предузме најтежи од свију својих послова, наине сазнање самога себе и да установи један судбени сто, који ће га осигуравати у његовим оправданим претензијама, а који би напротив могао отклонити све неосноване потхвате, не силом власти, већ на основу својих вечних и непроменљивих закона, а тај судбени сто јесте само *Кришика чистога ума*.

Али ја под тим не подразумевам критику књига и система, већ критику моћи ума, с обзиром на сва она сазнања за којима

*) Чују се овде овде тужбе због површности мишљења у нашем времену и због пропадања озбиљне науке. Али, ја не видим да оне науке, чији је темељ добро постављен, као математика, природна наука и т. д. ма и најмање заслужују овај прекор, већ шта више потврђују стари глас о својој темељности, а који шта више у последње време још надмашају. Исти дух показао би своје дејство и у другим наукама, да се само предходно беше постарало за исправљање њихових принципа. У недостатку тога јесу шта више равнодушност, сумња и најзад строга критика докази темељнога мишљења. Наше доба јесте заправо доба критике, којој се мора све подрђи. Религија својом *светишћу* и законодавство својим *величанством* хоће да је заједнички избегну. Али они тада изазивају против себе оправдану сумњу, те не могу рачунати на искрено поштовање које ум поклања само ономе, што је могло издржати његово слободно и јавно испитивање.

он може тежити независно од искуства, те дакле одлуку о могућности или немогућности једне метафизике уопште и одредбу како извора, тако и обима и граница њених, све пак на основу принципа.

Ја сам сада пошао овим путем, јединим који је још остао, и ласкам себи, да сам на њему одклонио све оне заблуде, које су досад ометале ум у његовај ванискуственој употреби. Ја нисам његове проблеме рецимо избегао тиме, што сам се извинио указујући на немоћ људскога ума; већ ја сам их по принципима потпуно специфицирао, па, пошто сам открио ону тачку у којој ум запада у неспоразум са самим собом, ја сам их решио на његово потпуно задовољство. Додуше одговор на та питања није испао онако, како би то могла очекивати догматички занесена жеља за сазнањем; јер она би се могла задовољити само чаролијама, у којима се ја не разумем. Али то свакако и није била намера природног опредељења нашега ума; те је била дужност философије: да напусти опсену која је поникла из неразумевања, па макар при томе пропала ма која још толико слављена и омиљена илузија. Ја сам у овом послу велику пажњу обратио на исцрпност и усуђујем се рећи, да нема ниједног метафизичког проблема који није овде решен, или за чије решење није бар дружен кључ. У ствари и чисти ум јесте једно тако потпуно јединство: да, када његов принцип не би био довољан макар и за једно од многих питања која му је поставила његова сопствена природа, онда би се тај принцип свакако могао само одбацити, јер не би био потпуно поуздан ни за једно од осталих питања.

Док ово говорим, мени се чини да на лицу читаоца видим против тако, по изгледу, хвалисавих и нескромних претензија једно негодовање, помешано са презирањем; па ипак оне су несравњено умереније, него ли претензије ма кога писца и најобичнијега програма који тврди да је ту доказао, рецимо, простоту душе или нужност једнога прапочетка света. Јер такав писац подухвата се, да прошири људско сазнање изван свију граница могућега искуства, о чему ја понизно признајем, да то потпуно премаша моје моћи, те место тога ја се бавим само о уму и његовом чистом мишљењу, и ја не морам да тражим далеко око себе, да бих га подробно упознао, јер га налазим у мени самоме, а већ обична логика показује ми на своме примеру, да се све просте радње ума могу побројати потпуно и систематски. Само што се овде поставља питање: шта се могу надати да ћу испословати са умом, кад ми се одузму сав материјал и помоћ искуства.

Толико о потпуности у постизању свакога циља и о исцрпности у постизању свију циљева заједно, које нам не поставља нека произвољна намера, већ сама природа сазнања као материје нашега критичкога истраживања.

Још су извесност и јасност две ствари, које се тичу форме испитивања, а које треба сматрати као битне захтеве, који се морају с правом упутити једноме писцу који се усуђује на једно тако несигурно предузеће.

Што се сада тиче *извесности*, то сам ја сам себи поставио ово начело: да у посматрањима ове врсте није никако дозвољено нагађати, и да је у њима све оно што само личи на хипотезу, забрањена роба, која се не сме продавати ни по најнижој цени, већ, чим се пронађе, мора се одмах узаптити. Јер свако сазнање које треба да важи а priori показује се тиме: што хоће да буде сматрано за посве нужно; још много више то чини једна одредба свију чистих сазнања а priori која треба да је мерило, па дакле и пример такве аподиктичке (философске) извесности. Да ли сам пак учинио оно што обећавам по овој ствари, то има да цени сам читалац, јер на писцу је само да изложи разлоге, а не да суди о њиховом утицају на своје судије. Али да не би нешто на невин начин било узрок слабљења тога утицаја, то нека би било дозвољено писцу, да сам укаже на она места, која би могла бити повод неког неповерења, премда се она односе само на споредни циљ, те да на време отклони утицај који би могла у овој тачки имати и најмања сумња читаоца на његов суд у погледу главнога циља.

Ја не познајем никаквих испитивања која би била важнија за објашњење оне моћи коју ми зовемо разум, а у исто време и за одредбу правила и граница његове примене, него што су она испитивања, која сам ја извео у другоме главnome делу трансценденталне аналитике који носи наслов дедукција чистих појмова разума; она су ме такође стала највише труда, али не, као што се надам, узалудног. Али ово посматрање, које је постављено на нешто ширу основу, има две стране. Једна се односи на предмете чистога разума и треба да докаже и објасни објективну вредност његових појмова а priori; управо због тога она и спада битно у моје циљеве. Друга излази на то, да посматра сам чисти разум у његовој могућности и оним снагама сазнавања, на којима се он сам оснива, т.ј. да га посматра са субјективне тачке гледишта, те, иако је ово испитивање веома важно за мој главни циљ, ипак оно не припада њему битно; јер главни питање остаће увек: шта могу и колико могу разум и ум сазнати независно од свакога искуства, а не како је могућа сама моћ мишљења? Пошто је ова друга страна овога посматрања једно истраживање узрока за дату последицу, те она утолико има на себи нешто слично једној хипотези (премда у ствари није тако, као што ћу другом приликом показати), то изгледа да је овде по среди онај случај у коме ја себи дозвољавам да нагађам, те дакле мора и читаоцу бити слободно да друкчије мисли. С обзиром на то ја морам да предухитрим читаоца овом опоменом: да, ако моја субјективна дедукција не би код њега произвела пуно уверење, како ја очекујем, онда ипак објективна дедукција, до које ми је овде онајпре стало, добија сву своју јачину, за шта свакако може бити довољно оно што је речено на страни 92 до 93 стране.¹⁾

¹⁾ Означени бројеви страна односе се на 1. издање; у другоме издању дотично се место налази на стр. 124—126. Овде у преводу види § 14 у аналитици, ст. 87.

Што се напоследку тиче *јасноћи*, читалац има право да захтева прво *дискурзивну* (логичку) јасност *помоћу појмова*, а затим и *иншуиштивну* (естетичку) *јасност* *помоћу опажаја* т. ј. примере или друга објашњења *in concreto*. За прву јасност ја сам се довољно побринуо. То задираше у битност моје намере, али је било такође случајни узрок тога, што нисам могао испунити онај други, не тако строги, али ипак оправдани захтев. Ја сам готово у току целог мога рада био у недоумици, како би требало да поступим у тој ствари. Примери и објашњења изгледаху ми увек нужни, те услед тога заиста притицаху довољно на своја места у првоме нацрту. Али ја ускоро угледах величину мога рада и множину предмета са којима бих имао посла, па, пошто приметих да би они сами за себе, изложени у сувопарном, чисто *схоластичком* предавању, већ довољно проширили дело, то ми се учини неумесно, да га још више повећавам примерима и објашњавањима која су нужна само за популарне циљеве, а нарочито што овај рад не би могао бити никако згодан за популарну употребу, међутим прави познаваоци науке и не потребују толико овог објашњавања; премда је оно увек пријатно, ипак би овде могло да изазове нешто противно циљу. Истина је, духовник Терасон вели: ако се величина неке књиге мери не према броју листова, већ према времену које је потребно да се она разуме, онда се може о понекој књизи рећи: *да би била много краћа, кад не би била тако крајка*. Али с друге стране, ако се узме за циљ схватљивост једне обимне, а ипак у једноме принципу обухваћене целине спекулативнога сазнања, онда би се са исто толико права могло рећи: *понека књига испала би много јаснија, да није морала бити толико јасна*. Јер заиста, помоћна средства за јасност помажу¹⁾ у деловима, али често збуњују у погледу целине, пошто не допуштају читаоцу да брзо прегледа целину, и пошто свима својим јасним бојама тако исто замрљају и прикрију артикулацију или скелет система, до кога је пак највише стало, како би се могло судити о његовоме јединству и ваљаности.

Мени се чини да би читаоца прилично задобило, да удружи свој труд са трудом писца, ако има изгледа, да потпуно и ипак трајно заврши једно велико и важно дело према унапред постављеноме нацрту. Метафизика пак јесте, према појмовима које ћемо ми овде дати о њој, једина од свију наука, која се може надати једној таквој завршености, и то у кратком времену, и са малим, али удруженим трудом, тако да за потомство не преостаје ништа друго, већ да на *дидактички* манир подеси све према њеним циљевима, а да због тога не може ниуколико повећати њену садржину. Она није ништа друго, до систематски уређени *инженџар* свију наших поседа помоћу чистог ума. Ту нам не може ништа измаћи, јер оно што ум производи потпуно из самог себе не може се сакрити, већ се само износи умом на видело, чим

¹⁾ У оригиналу стоји „недостају“ место „помажу“, како је овде преведено према коректури Харгенштајновој.

се само пронашао његов заједнички принцип. Потпуно јединство ове врсте сазнања, и то сазнања из све самих чистих појмова, на чије проширивање и умножавање не може утицати ништа из искуства, па ни нарочити опажај који би требао да доведе до одређенога искуства, чини ову безусловну потпуност не само могућом, већ и нужном. *Tecum habita et noris, quam sit tibi curta supellex*¹⁾. *Persius*.

Надам се да ћу сам дати један такав систем чистога (спекулативнога) ума под насловом: *Метафизика природе*, која иако ће по обиму износити једва половину ове Критике, ипак треба по садржини да буде несравњено богатија од ње. Критика је пре свега морала да изложи изворе и услове њене могућности, и да очисти и утре једно сасвим запуштено земљиште. Овде у Критици ја очекујем од мога читаоца стрпљење и непристрасност једнога судије, а тамо у систему метафизике природе добронамерност и помоћ једнога сарадника; јер ма како потпуно да су у Критици изложени сви *принципи* за систем, то је ипак ради његове исцрпности потребно још, да никакви *изведени* појмови такође не недостају, који се не могу набројати а priori на брзу руку, већ који се морају постепено изналазити; исто тако пошто је у Критици исцрпљена цела *синџеза* појмова, то се овде поврх тога захтева, да се то исто учини и са *анализом*, што је све лако и пре забава него ли рад.

Имам да приметим само још нешто у погледу штампања. Пошто је штампање било нешто доцније отпочело, то сам могао прегледати само одприлике једну половину табака, у којима сам заиста нашао неке штампарске грешке које не муте смисао, поред оне на стр. 379.²⁾ ред 4., одоздо, где се мора читати *специфично* место *скепШично*. Антиномија чистога ума, од стр. 425 до 461.²⁾ постављена је као једна табла, тако да је све што припада *Шези* на левој страни, а све што припада *антиШези* на десној, што сам ја због тога тако распоредио, да би се лакше могли упоређивати став и противстав.

¹⁾ Обазри се око себе у своје дому, па ћеш увидети како је прост твој инвентар.

²⁾ Пагинација 1. издања.

Предговор другога издања

ОД 1787 ГОДИНЕ.

Да ли обрађивање сазнања, која су ствар ума, иде сигурним путем једне науке или не, то се брзо може оценити по успеху. Ако оно после многих припремања и снабдевања застане, чим се дође до циља, или, да би овај циљ постигло, мора чешће да се враћа, па да удара другим путем; исто тако, ако није могуће сложити разне сараднике у начину, како треба поступати у раду на остварењу заједничког циља: онда морамо бити уверени, да такво проучавање још ни из далека није пошло сигурним путем једне науке, већ да је једно просто лутање, те је већ то једна заслуга ума, да овај пут по могућству пронађе, па и кад би се морало напустити као узалудно понешто од онога, што се раније налазило у циљу који је био постављен без размишљања.

Да је логика ишла овим сигурним путем још од најстаријих времена, може се видети по томе, што она од *Аристотела* није морала ни за један корак да се врати уназад, под претпоставком да јој се неће рачунати у побољшања одбацавање понеких непотребних суптилитета или јасније дефинисање онога што излаже, јер то више спада у елеганцију, него у сигурност науке. На њој је занимљиво још, што она тако исто није могла досад да пође ниједан корак напред, те дакле по свему се чини да је затворена и завршена. Јер, ако су неки новији писци мислили да је прошире на тај начин, што су унели у њу делом *психолошке* одељке о разним снагама сазнања (уобразиљи, вицу), делом пак *метафизичке* о пореклу сазнања или о разним врстама извесности према разлици објеката (идеализму, скептицизму ит.д.), делом *антрополошке* о предрасудама (њиховим узроцима и средствима против њих), то долази од њиховог непознавања праве природе ове науке. Ако се пусти да границе наука пређу једне у друге, онда то не значи повећавање наука, већ њихово унакажавање; али граница логике тачно је одређена тиме, што је она једна наука која само подробно излаже и строго доказује формална правила свега мишљења (било да је оно а priori или емпириско, било да има које му драго порекло или објекат, било да у нашем духу наилази на случајне или природне препреке).

Што је логика у томе тако успела, она има за ту добит да благодари само тој околности, што је овлашћена, чак обавезна, да апстрахује од свију објеката сазнања и њихове раз-

лике, те тако разум у њој нема ни са чим другим посла, до са самим собом и својом формом. Разуме се да је за ум морало бити много теже да пође сигурним путем науке онда, кад нема посла само са самим собом, већ и са објектима; отуда логика као пропедевтика и чини тако рећи само предсобље наука, и кад је реч о сазнањима, онда се додуше претпоставља једна логика ради њиховог оцењивања, али њихово проширивање мора се тражити у наукама у правом и објективном смислу те речи.

Уколико сад у наукама треба да има ума, утолико се у њима мора нешто сазнавати а priori, и њихово сазнање може се на два начина односити на свој предмет, или *просхо одређујући* овај предмет и његов појам (који мора бити дат с друге стране), или пак *остварујући га*. Прво се зове *теориско сазнање ума*, а друго *практично*. Од обојих се мора најпре изложити једино *чисти део*, ма колики он био, наиме онај део у коме ум одређује свој објекат потпуно а priori, и са њим се не сме помешати оно сазнање које произлази из других извора; јер рђаво је газдинство, кад се приходи слепо расипају, па се после, кад газдинство застане, не може да увиди, који део прихода може да покрије трошкове, и на који их треба ограничити.

Математика и *физика* јесу она два теориска сазнања ума, која треба да одређују своје *објекте* а priori, и то математика сасвим чисто, а физика бар делимице чисто, а затим и по начелу других извора сазнања различних од ума.

Математика је од најранијих времена, докле допире историја људскога ума, у дивном народу Грка ишла сигурним путем једне науке. Али не треба мислити, да је њој било тако лако, као логици у којој се ум бави једино о самоме себи, да нађе онај краљевски пут или да га утре за себе саму; шта више ја мислим, да се код ње задуго било остало при лутању (нарочито још међу Египћанима) и да се ова промена мора приписати једној *револуцији* коју је произвела срећна помисао једног јединог човека у једном покушају, после кога се није више могла погрешити она стаза којом се морало ићи, те је тако био за сва времена и у бескрајним даљинама означен и предузет сигуран ток једне науке. Није нам сачувана историја ове револуције у начину мишљења која је била много важнија од проналаска пута око чувенога предгорја, као ни историја оног срећног човека који ју је произвео. Ипак оно предање које нам је очувао Диоген Лаерције, који означаје тобожњег проналазача оних најмањих елемената геометријских демонстрација за које, по општем мишљењу, није потребан никакав доказ, доказује да је усмелена на ону промену, коју је произвео први траг открића овога новог пута, морала изгледати математичарима изванредно важна, те да је услед тога постала незаборавном. Ономе, који први деожстрираше *равнокраки Шроуга*^{а)} (било да се он звао Талес или како

а) У оригиналноме издању погрешно стоји равнострано место равнокраки. Кант је у једноме писму (Види у Розенкранцовом издању св. 11., стр. 80; у Хартенштајновом св. 8., стр. 735; у Кирхмановом издању у философској библиотеци св. 50, стр. 455 и

му драго), њему је синула нова светлост; јер он нађе да не мора трагати за оним што је видео у фигури или за њеним појмом, те да одатле тако рећи прочита њене особине, већ да их мора произвести^{б)} помоћу онога што је према појмовима сам а priori унео у њу мишљењем и изложио (помоћу конструкције), и да он, да би сигурно сазнао нешто а priori, ништа друго не сме да приписује ствари осим онога, што би нужно излазило из онога што је он према своје појму сам у њу положио.

У природној науци трајало је много дуже, док она не нађе прави пут науке; јер протекло је само столеће и по, како је предлог умнога *Бакона Веруламскога* овај проналазак делимиче изазвао, а делимиче, пошто му се већ беше ушло у траг, више убрзао; који се проналазак може тако исто објаснити само помоћу једне брве револуције у начину мишљења. Ја ћу овде размислити о природној науци само уколико се она заснива на *емпириским* принципима.

Када је *Галилеји* пустио своје кугле да се котрљају низ стрму раван са једном брзином коју је он сам изабрао, или када је *Торичели* учинио да ваздух носи један терет који је он предходно замислио као једнак са теретом једног њему познатог воденог стуба, или када је у још новијем времену *Штал* претварао метале у креч, а креч опет у метале на тај начин, што им је нешто одузимао и опет враћао*), тада свима испитивачима природе сину једна нова светлост. Они схватише да ум само оно увиђа што производи сам према своје плану, да он мора са принципима својих судова ићи напред према сталним законима и нагонити природу, да одговара на његова питања, а не сме дозволити, да га природа тако рећи само води на узацима; јер иначе случајна посматрања, која нису вршена по каквome унапред израђеном плану, не стоје ни у каквој међусобној вези у једноме нужном закону који је уму потребан и који он тражи. Ум мора да приступи природи, држећи у једној руци своје принципе, на основу којих једино сагласне појаве могу имати значење закона, а у другој експериментат, који је он смислио на основу тих принципа, и то заиста у циљу, да би се од ње поучио, али не као ученик, који трпи да му се каже све што учитељ хоће, већ као један судија на дужности, који нагони сведоке да одговарају на питања која им он поставља. И тако шта више и физика има да благодари за тако корисну револуцију у начину њеног мишљења једино тој замисли, да ум према ономе што сам уноси у природу

456) упућеном Шпицу указао на ову грешку. Он ту вели: „У предговору на стр. IX, § 8: ред одоздо налази се једна погрешка у писању, где је стављено равнострани троугао-место равнокраки (Euklid Elem. Lib. I. prap. 5)“

б) Спорно је питање, у чему је прави смисао ове реченице. Питање је, шта је њен предмет т.ј. на шта се односи глагол *произвести*? Ја сам овде превео према исправци Валентиеровој, која се састоји само у промени места запете, коју је Кант у оригиналу ставио испред речи „помоћу конструкције“, а В. је премешта и ставља после ње.

*) Ја се овде не држим тачно историје експерименталне методе, чији први почетци и нису стварно познати.

тражи у њој (не да јој лажно припише) оно, што од ње има да научи, а о чему он сам за себе не би ништа знао. Тек је тиме природна наука поведена сигурним путем једне науке, пошто кроз толико столећа није била ништа друго до једно просто лутање.

Међутим метафизици, која се састоји у једноме потпуно и-золираноме сазнању ума, и која потпуно прелази преко искуствених истина, и то помоћу чистих појмова (не као математика помоћу примене ових појмова на опажање), у којој дакле треба сам ум да буде свој сопствени ученик, њој судбина није досада била тако наклоњена, да је могла поћи сигурним путем једне науке, премда је она старија, него све друге науке и постојала би и онда, кад би остале науке морале потпуно ишчезнути у ждрелу једног варварства које све прождире. Јер у њој ум стално запада у забуну, чак и онда, кад она хоће да сазна а priori (као што сама себи ласка) оне законе, које потврђује свакодневно искуство. У метафизици мора се безброј пута враћати с пута, јер се показује да он не води тамо куда се хоће, а што се тиче сагласности њених приврженика у тврђењима, она је још тако далеко од тога, да се шта више мора сматрати за једно попрште, које изгледа да је посве одређено за то, да човек у борењу вежба своје силе, а на коме још никада није могао ниједан борац извојевати ма и најмање место, те да на својој победи може засновати какав трајни посед. Нема дакле сумње да је поступање метафизике било досад једно просто лутање, и, што је најгоре, међу самим појмовима.

До чега стоји сад то, што се овде још није могао наћи никакав сигуран пут науке? Да није он можда немогућ? Зашто је онда природа надахнула наш ум неуморном тежњом, да трагамо за њим као за нечим до чега му је највише стало? Још нешто, с каквим разлогом смемо имати поверења према нашем уму, кад нас он у једној од најважнијих ствари наше чежње за сазнањем не само напушта, већ нас помоћу опсена заварава и најзад обмањује! Или, да није тај пут досад само промашан; које знаке можемо искористити, па да се можемо надати, да ћемо при поновном тражењу бити срећнији од наших претходника?

Ја бих рекао, да примери математике и природне науке, које су постале оним што су услед једне револуције која је изненадно избила, јесу довољно занимљиви, те да се размисли о суштини оне промене у начину мишљења, која је била за њих тако корисна, па да се оне у томе подражавају бар покушаја ради, уколико то дозвољава аналогија њих самих, као сазнања ума, са метафизиком. Досада се претпостављало, да се све наше сазнање мора управљати према предметима; али под овом претпоставком пропадоше сви покушаји, да се о предметима испослује нешто а priori помоћу појмова, чиме би се наше сазнање проширило. Због тога нека се једном проба, да ли нећемо у проблемима метафизике боље успевати, ако претпоставимо, да се предмети морају управљати према нашем сазнању, што већ боље

одговара захтеву могућности једнога њиховог сазнања а *priori* које о предметима треба да утврди нешто пре, него нам они буду дати. С тим стоји ствар исто онако као са првим мислима *Коперниковим*, који, пошто са објашњењем небеских кретања није ишло како треба, док је претпостављао да се цела војска звезда окреће око посматраоца, учини покушај, да ли неће боље успети, ако претпостави да се посматралац окреће, а да звезде напротив мирују. Што се тиче *опажања* предмета, може се у метафизици учинити један сличан покушај. Ако би се опажање морало управљати према особини предмета, ја онда не видим, како се може о њему знати нешто а *priori*; али ако се предмет (као објекат чула) управља према особини наше моћи опажања, онда ја могу сасвим лепо да претставим себи ову могућност. Међутим пошто ја не могу да останем при овим опажајима, ако они треба да постану сазнањима, већ их као претставе морам односити на нешто као на њихов предмет, који ћу тако помоћу њих одређивати, то ја или могу претпоставити да се *појмови*, помоћу којих ја производим ову одредбу, такође управљају према предмету, и тада се налазим у истој неприлици због начина, како могу о њему знати нешто а *priori*; или ћу претпоставити, да се предмети или, што је једно исто, да се *искусство*, у коме се они једино (као дати предмети) сазнају, управља према овим појмовима, у коме слушају ја одмах видим један лакши излаз, јер само искуство јесте једна врста сазнања, које тражи разум чије правило ја морам претпоставити у мени још пре него су ми предмети дати, те дакле а *priori*; а које се правило изражава у појмовима а *priori*, по којима се дакле нужно морају управљати и са њима подударати сви предмети искуства. Што се тиче предмета, уколико се они могу замислити само помоћу ума, и то нужно, али који (тако бар како их ум замишља) не могу никако бити дати у искуству, то ће покушаји, да се они замисле (јер они се ипак морају моћи замислити), дати према томе једно дивно мерило онога што усвајамо као измењену методу у начину мишљења, наиме да ми сазнајемо а *priori* о стварима само оно, што сами у њих полагемо.*)

Овај покушај успева по жељи и обећава метафизици сигуран пут једне науке у њеноме првом делу, у коме се она бави о појмовима а *priori* чији одговарајући предмети могу њима сход-

*) Ова метода, узета од природњака, састоји се дакле у томе: да се елементи чистог ума траже у ономе, што се може помоћу једнога експеримента потврдити или оповрнути. Али ради проучавања ставова чистог ума, нарочито ако се неко усуди применити их ван сваке границе могућег искуства, не може се извести никакав експеримент са њиховим објектима (као у природној науци): према томе то ће се моћи учинити само са *појмовима* и *принципима* које а *priori* усвајамо, пошто се наиме они тако удесе, да се исти предмети могу посматрати с *једне стране* као предмети чула и разума за искуство, а с *друге стране* као предмети који се само замишљају, у сваком случају за изоловани ум који тежи изван граница искуства, те дакле да се могу посматрати с двеју разних страна. Ако се покаже, да, кад се ствари посматрају са оног двоструког гледишта, постоји сагласност са принципом чистог ума, а да настаје неизбежна противречност ума са самим собом, ако се оне посматрају са једног гледишта, онда експеримент одлучује у корист оне разлике.

но бити дати у искуству. Јер после ове промене у начину мишљења може се сасвим лепо објаснити могућност једнога сазнања а priori и, нешто више, могу се закони који леже у основи природе, као споја предмета искуства, снабдети задовољавајућим доказима, а то обоје било је према досадањој методи немогуће. Али из ове дедукције наше моћи сазнања а priori показује се у првоме делу метафизике један чудан резултат, који је, како изгледа, веома штетан за цео њен циљ о коме се бави други део, наиме да ми са том моћи не можемо никада изаћи ван граница могућег искуства, а то је управо за ову науку битна ствар. Међутим у овоме баш и лежи експеримент против-пробе истинитости резултата оне прве оцене сазнања а priori нашега ума, наиме што се оно односи само на појаве, а ствар по себи оставља додуше као по себи реалну, али нама непознату. Јер оно што нас гони, да нужно идемо ван граница искуства и свију појава, јесте *безусловно биће* које ум нужно захтева у стварима по себи, а с пуним правом и за све што је условљено, да би тако завршио низ услова. Ако се сад покаже да се *безусловно биће не може никако замислити* без противречности, ако се претпостави да се наше искуствено сазнање управља према предметима као стварима по себи, а напротив да *противречношћу опада*, ако се претпостави да се наша претстава ствари онаких какве су нам оне дате, не управља према њима као стварима по себи, већ шта више да се ови предмети, као појаве, управљају према природи нашег претстављања, и да се према томе *безусловно биће не може наћи на стварима* уколико их ми познајемо (уколико су нам оне дате), већ уколико их не познајемо, на њима дакле као на стварима по себи: онда се види да је оправдано*) оно што смо у почетку претпоставили само пробе ради. Али пошто је спекулативноме уму оспорено свако успевање у овоме пољу надчулности, то нама још увек преостаје да се питамо, да ли се у његовоме практичном сазнању не налазе чињенице, на основу којих би се могао одредити онај трансцендентни појам ума о безусловном бићу, те да на тај начин доспемо, сходно жељи метафизике, изван границе свакога могућег искуства помоћу нашег сазнања а priori, али сазнања које је могуће само у практичном смислу. И при једном таквом поступању спекулативни ум нам је за такво проширивање сазнања ипак бар прибавио места, премда га је он морао оставити празним, те нам дакле остаје слободно, шта више ум нас позива да то место, ако можемо, испунимо његовим практичним чињеницама.**)

*) Овај експеримент чистог ума има много сличности са оним експериментом хемичара, који они понекад зову покушај *редукције*, али уопште *синтетичко поступање*. Анализа метафизичара раставља чисто сазнање а priori на два разнородна елемента, наиме на сазнање ствари као појава и на сазнање самих ствари по себи. Диалектика спаја понова оба елемента, да са успоставила сагласност са нужном идејом ума о безусловном бићу, и налази да ова сагласност не постаје никад другачије до помоћу оног разликовања, да је дакле оно истинито.

**) Тако су централни закони кретања небеских тела учинили потпуно извесним оно, што је Коперник у почетку претпоставио само као хипотезу, и у исто време дока-

Задатак ове Критике чистогa спекулативногa ума састоји се у томе покушају, да се досадање поступање метафизике измени и да се њој на тај начин даде сигуран пут једне науке,¹⁾ што ћемо са њом по угледу на геометре и природњаке предузети једну потпуну револуцију. Она је један трактат методе, а не систем саме науке; али ипак она оцртава како њен цео план у погледу њених граница, тако и њен цео унутрашњи скелет.²⁾ Јер чисти спекулативни ум одликује се тиме, што он може и треба своју сопствену моћ да оцени према разлици начина, на који бира објекте за своје мишљење, да тако исто наброји неке начине постављања својих проблема, и да тако изради целу скицу за један систем метафизике; јер што се првога тиче, у сазнању а priori не може се објектима приписати ништа до ли оно што мисаони субјекат узима из самог себе, и, што се тиче оног другога, ум претставља у погледу принципа сазнања једно сасвим нарочито јединство, које постоји само за себе и у коме сваки члан, као у једноме организованоме телу, постоји ради свих осталих и сви ради једног, те се ниједан принцип не може са сигурношћу узети у обзир са једне тачке гледишта, а да се у исто доба није испитао са гледишта целе чисте употребе ума. Али због тога метафизика има ту ретку срећу, у којој не може учествовати ниједна друга рационална наука која се бави о објектима, (јер логика се бави о форми мишљења уопште,) што она може, кад је ова критика буде извела на сигуран пут једне науке, потпуно да обухвати цело поље својих сазнања, те дакле да своје дело заврши и да га сачува за потомство као један капитал који се може употребљавати, али се никако не може повећати, јер се она бави само о принципима и границама њихове употребе које одређује сама она критика. Отуда је она као главна наука и обавезна да буде у овоме смислу потпуна, те се о њој мора моћи рећи: *nil actum reputans, si quid superesset agendum.*³⁾

Али, питаће се, какво је то благо које ми мислимо завештати потомству са једном таквом метафизиком, коју је критика просветила, али тиме ипак пренела у једно стање стагнације? При

зали су невидљиву сиду (Њутонове привлачности) која везује вграду света, а која би за увек остала непронађена, да се Коперник не беше усудио, да на један начин, који противречи чулима, али је ипак истинит, потражи посматрана кретања не у предметима неба, већ у њиховом посматраоцу. У овоме предговору ја постављам теорију о промени у начину мишљења, која се излаже у Критици и која је аналога Коперниковој хипотези, такође само као хипотезу, према се она у самој расправи доказује, на основу особине наших претстава о простору и времену и о елементарним појмовима разума, не хипотетички, већ аподиктички, како бих само указао на прве покушаје једне такве промене који су увек хипотетични.

¹⁾ Речи „даде сигуран пут једне науке“ умећем према мишљењу Ердмановом, који тврди да су дотичне речи морале бити у тексту, на су случајно испале при преписивању.

²⁾ Ова реченица овде је преведена према редакцији Валентинеровој; по Ердману она би гласила: „Она критика је ...; али ипак она оцртава цео њен план, како у погледу њених граница, тако и целог њеног унутрашњег скелета“.

³⁾ Доклегод преостаје још нешто да се уради, она сматра да још ништа није урађено.

једноме површноме прегледу овога дела помислиће се, да је корист од ње ипак само негативна, да се наиме са спекулативним умом не смео никада усудити изван границе искуства, а то и јесте у ствари њена прва корист. Али ова корист постаје ускоро *позитивном*, кад се наиме увиди, да они принципи са којима се спекулативни ум усуђује изван својих граница, имају у ствари за неизбежну последицу не *проширење*, већ, кад се ближе посматрају, *сужавање* употребе нашега ума, пошто они заиста прете да границе чулности, којој управо припадају, прошире изнад свега, те да тако потисну чисту (практичну) употребу ума. Отуда је једна критика, која ограничава чулност, утолико заиста *негативна*, али пошто она тиме у исто доба уништава једну препреку која ограничава чисту употребу практичнога ума или чак прети да је уништи, то је она у ствари од *позитивне* и врло важне користи, чим се уверимо да постоји једна посве нужна практична употреба чистог ума (морална), у којој се ум неизбежно проширује изван граница чулности, за шта му додуше није потребна никаква помоћ спекулативнога ума, но од чијег се противдејства ипак мора осигурати, како не би запао у противречност са самим собом. Одрицати овој услузи критике позитивну вредност, било би исто што и рећи, да полиција не чини никакву позитивну корист, пошто је њен главни посао да спречава насиље грађана једних према другима, како би сваки могао вршити мирно и сигурно свој посао. Да су простор и време само форме чулнога опажања, дакле само услови егзистенције ствари као појава, даље, да ми немамо никаквих појмова разума, па дакле никаквих елемената за сазнање ствари осим уколико овим појмовима може бити дат одговарајући опажај, и да ми дакле не можемо имати сазнање ни о каквоме предмету као ствари по себи, већ само уколико је он објекат чулнога опажања т.ј. као о појави, то се доказује у аналитичкоме делу Критике; из тога пак следује заиста ограничење свега могућега спекулативнога сазнања ума на просте предмете *искуства*. Ипак се, то морамо приметити, стално тврди, да ми исте предмете морамо моћи и као ствари по себи, ако не *сазнаши*, ипак бар *замислиши*.*) Јер иначе би отуда изашао бесмислени став, да би постојала појава без нечега што се у њој појављује. Ако сад претпоставимо, да није учињена она разлика, коју је наша Критика нужно поставила између ствари као предмета искуства и њих истих као ствари по себи, онда би принцип каузалитета, па дакле и природни механизам у његовој детерминацији морао важити апсолутно о свима стварима уопште као узроцима који дејствују. Према томе ја не бих могао рећи о

*) *Сазнати* један предмет, за то је потребно, да ја могу доказати његову могућност (било према сведоџби искуства на основу његове стварности или а priori помоћу ума). А *замислити* пак ја могу штогод хоћу, ако само не противречим самоме себи, т.ј. ако је мој појам само једна могућа мисао, премда ја не могу јамчити за то, да ли у споју свију могућности и њему одговара један објекат или не. Да се пак једноме таквоме појму припише објективно важење (реалне могућности, јер она прва била је уросто догмачка), за то је потребно још нешто више. Али то више не мора се тражити и изворима теорискога сазнања, оно може лежати и у изворима практичнога сазнања.

једној и истој ствари, н.пр. о људској души, да је њена воља слободна и да је ипак у исто доба подвргнута природној нужности, т.ј. да није слободна, а да не западнем у једну очевидну противречност; јер ја сам узео душу у оба става у *једном и истоме значењу*, наиме као ствар уопште (као ствар по себи), а без предходне критике нисам је ни могао узети друкчије. Међутим ако се Критика није преварила у своме учењу, да се објекат мора узети у *двојакоме значењу*, наиме као појава или као ствар по себи; ако је тачна њена дедукција појмова разума, па се према томе принцип каузалитета односи само на ствари узете у првоме значењу, наиме уколико су оне предмети искуства, а међутим те исте ствари, узете у оном другом значењу, нису му подвргнуте, онда се једна иста воља у појави (у видљивим радњама) замишља као нужно сходна природноме закону, те утолико *није слободна*, а ипак с друге стране, уколико припада једној ствари по себи, замишља се да не подлеже ономе закону, те дакле као слободна, а да се при томе не јавља противречност. Иако ја сад због тога не могу да *сазнам* моју душу никаквим спекулативним умом (још мање помоћу емпирискога посматрања) као ствар по себи, па дакле ни слободу као особину једнога бића коме приписујем дејства у чулноме свету, јер бих морао једно такво биће да *сазнам* као одређено у његовој егзистенцији, а ипак не у времену (што је немогуће, пошто не могу никакав опажај да ставим под мој појам), то ипак ја могу да *замислим* слободу, т.ј. њена претстава бар не садржи никакву противречност у себи, ако постоји наша критичка разлика обојих (чулног и интелектуалног) начина претстављања, а тако исто и ограничење чистих појмова разума које из ње произилази, те дакле и ограничење принципа који излазе из њих. Узмимо сад, да морал нужним начином претпоставља слободу (у најстрожијем смислу) као особину наше воље, наводећи а *priori* практичне прасновне принципе који леже у уму као његове *чињенице*, који би били без претпоставке слободе апсолутно немогући, међутим да је спекулативни ум доказао, да се слобода никако не може замислити, онда мора нужним начином она претпоставка, наиме морална, да устукне пред оном претпоставком чија супротност садржи једну очигледну противречност, те дакле *слобода*, а са њом и наравственост (јер њихова супротност не садржи никакву противречност, ако се слобода већ не претпостави) морају уступити место *механизму природе*. Овако пак, пошто мени за морал није потребно ништа друго до ли то, да слобода не противречи самој себи, те се дакле бар може замислити, цемајући потребе за даљим сазнањем, да дакле она не прави никакве сметње механизму природе у погледу једне исте радње (посматране с друге тачке гледишта): одржава се и наука о наравственисти, а тако исто природна наука, што не би било могуће, да нас Критика није претходно уверила у неизбежну могућност нашега сазнања ствари по себи, и да није ограничила целокупно наше теориско *сазнање* на саме појаве. Управо се може тако исто показати ова позитивна корист критичких принципа чистог ума и за појмове

о Богу и просјој природи наше душе, али ја ћу краткоће ради прећи преко тога. Ја дакле не могу претпоставити *Бога, слободу и бесмртност* ради нужне практичне употребе мога ума, ако у исто доба не одузmem спекулативноме уму његове претензије на неоправдана сазнања, јер спекулативни ум, да би доспео до тих сазнања ствари по себи, мора се служити таквим принципима, који, пошто у ствари важе само за предмете могућега искуства, ако се ипак примене на нешто што не може бити предмет искуства, онда га они преображавају стварно у појаву, и тако оглашују за немогуће свако *практично проширивање* чистога ума. Ја сам према томе морао уништити *знање*, да бих добио места за *веру*, јер¹⁾ догматизам метафизике т.ј. предрасуда да се у њој може имати успеха без Критике чистога ума јесте прави извор свега неверовања, које се противи моралитету и које је увек врло догматично. Ако дакле није тешко оставити потомству као завештање једну систематску метафизику израђену по плану Критике чистога ума, онда је то један поклон који се не сме подцењивати; нека се само упореди култура ума, до које се дошло на сигурном путу једне науке уопште са неоснованим и лакоисленим лутањем ума без Критике, или пак нека се погледа на боље искоришћавање времена од стране једне омладине која чезне за сазнањем, а која се код обичног догматизма тако рано и тако много осмели, да се упушта у пријатна зановетања о стварима о којима ништа не разуме, и о којима она, као и нико други у свету, неће никад ништа сазнати, или у проналажења нових мисли и мњења, те тако занемарује учење темељних наука; а највише пак, ако се узме у рачун неоцењива корист од тога, што се тако на *Сократовски начин* чини крај за сва будућа времена свима доказима против наравствености и религије, наиме доказавши на најјаснији начин противнику његово незнање. Јер у свету је увек постојала нека метафизика, па ће и у будуће постојати, али ће се у њој увек налазити једна дијалектика чистога ума, пошто је она за њу нешто природно. Према томе, прва и најважнија ствар философије јесте у томе, да једном за свагда онемогући метафизици сваки штетан утицај на тај начин, што ће запушити извор њених заблуда.

Поред ове важне промене у области наука и поред губитка који спекулативни ум мора да претрпи у своме досадањем уображеном поседу, ипак, што се тиче општих прилика човечанства и оне користи коју је свет имао досада из учења чистога ума, све остаје у истом повољном стању као и раније, те губитак погађа само *монопол школа*, а никако *интерес људи*. Ја питам најокорелијег догматичара, да ли су икад могли, произашавши из школа, доспети до публике и имати ма и најмањи утицај на њено уверење ови докази: доказ о трајању наше душе после смрти, изведен из простоте супстанције, па доказ о слободи воље насупрот општем механизму, изведен на основу суптилних, иако немоћних разликовања субјективне и објективне нужности, или доказ о егзи-

1) Према Ердману „јер“ место „и“.

стенцији Бога, изведен из појма једног најреалнијег бића, (случајности онога што је променљиво, и нужности једнога првога покретача)? Ако се то није десило, и ако се то, због неспособности обичног људског разума за тако суптилну спекулацију не може никада очекивати; ако је шта више, што се тиче оне прве ствари, наду у *будући живош* морала произвести само и једино она склоност људске природе, која се може приметити код сваког човека, наиме да се он не може никада задовољити оним што је у времену (као нечим што није довољно за његово целокупно опредељење); и ако је морало, што се тиче оне друге ствари, произвести свест о *слободи* само јасно истицање /дужности на- супрот свију претензија нагона, и напослетку, што се тиче оне треће ствари, ако су дивни ред, лепота, смишљеност, који зраче из свега у природи, морали произвести сасвим сами веровање у једног свезнајућег и великог *шворца свеиша*, па је све то, уколико почива на разлозима ума, задобило код публике уверење: онда тај посед не само што остаје неповређен, већ он шта више добија у угледу тиме, што су сада школе научене, да не треба да претендују ни на какво веће и обимније сазнање у једној тачки, која се тиче човечанства уопште, од онога сазнања, до кога велика маса (за нас најдостојнија поштовања), исто тако може доспети, па дакле да се ограниче једино на културу ових опште схватљивих и за морални циљ довољних доказа. Према томе, промена погађа само арогантне претензије школа, које би радо хтеле да се у томе сматрају (као иначе с правом у многим другим стварима) за једине познаваоце и чуваре таквих истина, од којих оне публици саопштавају само примену, али кључ њиховог објашњења задржавају за себе (*quod mecum nescit, solus vult scire videri*). Али при свем томе ја сам се побринуо и за једну оправдану претензију спекулативнога филозофа. Он ће наиме остати за увек искључиви чувар једне науке, која је публици, иако она то не зна, врло корисна, наиме Критике чистога ума; јер она не може никада постати популарном, а нема ни потребе да то буде; јер каогод што fino испредени аргументи корисних истина не улазе радо у главу широке масе народа, исто тако њој не падају на памет ни докази против њих; међутим, пошто школа као и сваки појединац који се ода спекулацији неизбежно запада у обе врсте доказа, то је Критика чистога ума обавезна, да једном темељно проучи права спекулативнога ума, па да једном за свагда предупреди онај скандал, који морају кад тад да изазову чак и код масе народа оне препирке, у које се без Критике неизбежно заплићу метафизичари (а као такви најзад и сами теолози), па сами после тога фалсификују своја учења. Једино се помоћу ове Критике могу пресећи у самом корену материјализам, фашализам, атеизам, слободоумњачко неверовање, мистицизам и празноверце, који могу бити од опште штетности, а најзад и идеализам и скептицизам, који су опасни за школе, а у публику тешко могу прећи. Ако владе налазе за умесно, да се позабаве и стварима

научара, онда би много више одговарало њиховоме мудрој старању како за науку, тако и за појединце, да потпомогну слободу једне такве критике, помоћу које се једино интелектуални рад може поставити на чврсту подлогу, него да помажу смешни деспотизам школа, које подижу силну дреку због опште опасности, чим неко раздере њихова паучинаста ткања, на која се публика није никада освртала, те њу према томе ни њихов губитак не може никада ганути.

Критика није противна догматичкоме поступању ума у његовоме чистоме сазнању у науци (јер наука мора бити увек догматичка, т.ј. мора у своме строгом доказивању полазити од сигурних принципа а priori), већ догматизму т.ј. жељи, да се у сазнању може ићи напред једино са чистим сазнањем, изведеним из појмова (философских) сходно оним принципима, којих се ум одавно придржава, не питајући се о праву и начину, како је до њих дошао. Догматизам је, дакле, догматичко поступање чистог ума без претходне кришке његове сопствене моћи. Ово противстављање критике догматизму не треба да значи брањење оне брбљиве површности која се скрива под лажним именом популаритета, или чак скептицизма, који целој метафизици пресуђује по кратком поступку; шта више критика је нужна претходна припрема за унапређење једне ваљане метафизике као науке, која се мора нужним начином извести догматички и у најстрожијем смислу систематски, дакле схоластички (не популарно); јер у овоме захтеву метафизици се не може попуштати, пошто се она обавезује да свој посао изврши сасвим а priori, те дакле на потпуно задовољство спекулативног ума. Према томе ми ћемо у извођењу онога плана који прописује Критика, т.ј. у будућем систему метафизике морати једном да поступимо по строгој методи славнога Волфа, највећег од свију догматичких филозофа, који први даде пример (и тим примером постаде оцем оног духа ваљаности који се у Немачкој досад још није угасио), како се може поћи сигурним путем једне науке помоћу правилног утврђивања принципа, јасног одређивања појмова, опробане строгости доказа, избегавања смелих скокова у закључцима, и који је баш због тога био врло способан, да пренесе у ово стање једну такву науку, као што је метафизика, само да му беше пало на памет, да унапред припреми себи земљиште помоћу критике органа, наиме самога чистог ума: један недостатак који се не може толико приписати њему, већ шта више догматичкоме начину мишљења његовога доба, те у томе погледу не могу чинити један другоме никакве прекоре ни филозофи његова времена, нити филозофи свију ранијих времена. Они који одбацују његову методу, а у исти мах и методу Критике чистог ума, не могу имати никаквог другог циља до тог, да сасвим збаци окове науке, да претворе рад у игру, извесност у субјективно мњење, и философију у филодоксију.

Што се тиче овога другог издања, ја нисам хтео да пропуштим, а да, као што је у реду, не одстраним, колико је то могуће, извесне тешкоће и нејасности, из којих су можда произашла нека

погрешна схватања, у која су запали, можда не без моје кривице, оштроумни људи при оцени ове моје књиге. У самим ставовима и њиховим доказима, каогод ни у форми и потпуности плана ја нисам нашао ништа што треба изменити; то се мора приписати делимице дугом испитивању коме сам их подвргао, пре него сам ову књигу предао јавности, делимице пак особини саме ствари наиме природи једног чистог спекулативног ума, који садржи један прави скелет у себи, у коме је све орган, наиме сви су чланови ради сваког појединог и сваки поједини члан је ради свију осталих, те се према томе свака, ма како мала слабост, било то једна грешка (заблуда), или недостатак, мора неизоставно показати у употреби. Овај систем одржаће се, како се надам, и даље у овој непроменљивости. Ово моје поуздање не оправдава нека лична сујета, већ само она евиденција, коју изазива експеримент, који показује да се долази до истог резултата, било да се пође од најмањих елемената ка целини чистог ума, било да се, полазећи од целине (јер је и целина дата за себе помоћу крајњег циља чистог ума у пракси) иде натраг ка свакоме делу, пошто сваки покушај, да се измени и најмањи део, изазива одмах противречности не само система, већ општега људскога ума. Али у самоме *излагању* има се још много учинити, и ја сам у овоме издању покушао неке исправке, којима треба да олакшам делимице разумевање естетике, нарочито разумевање појма времена, делимице пак да одстраним нејасност у дедукцији појмова разума, делимице пак да употпуним вајни недостатак у довољној евиденцији у доказима принципа чистог ума, делимице најзад да олакшам схватање оних паралогизама који се чине против рационалне психологије. Дотле (наиме само до краја првога главнога дела трансценденталне дијалектике), даље не, простиру се моје измене у начину излагања*), јер време је сувише кратко, и мени није,

*) Као повећање у правом смислу, али које се ипак тиче само начина доказивања, могао бих означити само оно повећање, које сам учинио услед једног новог побијања психолошког *идеализма* и једног строгог доказа (како ми се чини и једино могућег) за објективни реалитет спољашњег опажања на стр. 275.¹⁾ Ма како се идеализам сматрао безбедним за битне циљеве метафизике (што он у ствари није), ипак ће остати то заувек један скандал за философију и за људски ум уопште, да се претпоставка egzистенције ствари изван нас (од којих ми добијамо цео материјал за сазнања, чак и за наше унутрашње чуло) мора заснивати само на веровању, те, ако некоме падне напет да у њу посумња, да се против тога не може да истакне никакав доказ који задовољава. Пошто се у изразима доказа од трећег до шестог реда налази нека нејасност, то молим да се тај део измени овако: „Али ово перманентно не може бити неки опажај у мени. Јер све одредбе мога бића које се могу наћи у мени јесу претставе и њима као таквим потребно је нешто перманентно, различито од њих самих, у односу према чему се може одредити њихов ток, те дакле и моја egzистенција у времену у коме оне теку“. Против овога доказа вероватно ће се рећи: ипак сам ја непосредно свестан само онога што је у мени т.ј. моје претставе о спољашњим стварима; према томе остаће заувек нерешено, да ли изван мене постоји нешто што њој одговара или не. Међутим ја сам свестан своје egzистенције у времену (па дакле и њене одредљивости у њему) на основу унутрашњег искуства, а то значи нешто више, а не само да сам свестан своје претставе, па ипак пада уједно са *емпириском свишћу* о мојој egzистенцији, која се може одредити

¹⁾ Овде у преводу Аналитика, стр. 126.

с обзиром на све остало, пало у очи никакво неразумевање непристрасних читалаца који ствар разумеју, а који ће на дотичним местима и сами приметити уколико сам се обазирао на њихове примедбе, а да их не морам именовати са оном похвалом коју заслужују. Али са овом исправком скопчан је један мали губитак за читаоца који се није могао избећи, а да се књига и сувише не повећа; што се наиме много што шта, што додуше није од битног значаја за потпуност целине, али чега се ипак понеки читалац не би радо лишио, јер се оно иначе може употребити у коме другом циљу, морало одбацити или скраћено изложити, да би начинило места, моме, како се надам, сада схватљивијем излагању, у коме нису углавном измењени ставови, па чак ни њихови докази, али које ипак овде онде тако одступа у методи претстављања ствари од ранијег, да се то раније излагање није могло обухватити уметањима. Ја сам са захвалним задовољством приметио у различним јавним списима, (делимице приликом рецензије неких књига, делимице у нарочитим расправама), да се у Немачкој није угасио дух ваљаности, већ је само привремено утонуо у дреку вајних генија слободног мишљења, и да трновите стазе критике, које воде једној схоластичкој науци чистог ума, која је као таква једино трајна и нужна, нису трезвене и смеле мислиоце спречиле, да у томе духу ваљаности истрају. Ја препу-

само на основу односа према нечему што је изван мене, а што је спојено са мојом егзистенцијом. Према томе ова свест о мојој егзистенцији у времену јесте идентично спојена са свешћу о односу према нечему изван мене, те дакле оно што неразднојно спаја оно што је спољашње са мојим унутрашњим чулом јесте искуство, а не фикција, чуло, а не фантазија, јер спољашње чуло јесте већ по себи однос опажања према нечему стварноме изван мене, и његов реалитет за разлику од фантазије лежи само у томе, што се оно доводи у нераздвојну везу са самим унутрашњим искуством као условом његове могућности, а то је овде случај. Кад бих могао са *интелектуалном свешћу* о мојој егзистенцији, која се састоји у претстави *ја јесам* која прати све моје судове и радње разума, да спојим у исто време и једну одредбу моје егзистенције помоћу *интелектуалнога опажања*, онда за ову одредбу не би била нужно потребна свест о односу према нечему изван мене. Међутим истина је да она интелектуална свест претходи, али пошто је унутрашње опажање, у коме једино моја егзистенција може бити одређена, чулно и везано за време као свој услов, ова одредба пак, па дакле и само унутрашње искуство, зависи од нечега перманентнога што није у мени, већ само у нечему изван мене, према чему у односу ја морам себе посматрати: то је онда реалитет спољашњег чула нужно спојен са реалитетом унутрашњег чула ради могућности једнога искуства уопште: т.ј. ја исто тако сигурно знам да има ствари изван мене, које се односе на моје чуло, као што знам да ја сам постојим у времену одређен. А што се тиче питања, којим датим опажањима заиста одговарају објекти изван мене и који према томе припадају спољашњем чулу, коме се они морају приписати, а не фантазији, то се мора одлучити у свакоме посебноме случају на основу оних правила, по којима се искуство уопште (чак и унутрашње) разликује од илузије, при чему се увек мора полазити од става: да спољашње искуство заиста постоји. Овome се може додати још следећа примедба: претстава о нечему *перманентноме* у егзистенцији није једно исто са *перманентном претставом*; јер ова претстава може бити врло нестална и променљива, као све наше претставе, чак и претставе о материји, па се ипак односи на нешто перманентно, што дакле мора бити једна спољашња ствар, која се разликује од свију мојих претстава, чија се егзистенција нужно обухвата у детерминацији моје личне егзистенције, и са којом она сачињава једно једино искуство, које ни као унутрашње не било могуће, да није (бар делимице) у исто време спољашње. Како? То се овде исто тако не може објаснити ближе, као што се не може замислити оно што у времену стоји, и чија коегзистенција са оним што се мења производи појам промене.

штам тим заслужним људима, у којима су тако срећно удружене трезвеност мишљења и таленат за јасно изражавање (којим се ја лично не могу похвалити), да употпуне моје дело у погледу јасности, у којој је оно још овде онде оскудно; јер у овоме случају не постоји опасност, да будем оповргнут, али постоји опасност, да не будем схваћен како треба. Што се мене тиче, ја се од сада не могу упуштати у препирке, премда ћу брижљиво пазити на све примедбе било пријатеља било противника, да би их искористио у будућем систему, који ћу извести сходно овој пропедетици. Пошто сам у току ових радова зашао већ прилично у старост (у овоме месецу узимам шездесет четврту), то морам бити штедљив са временом, ако хоћу да изведем мој план, да објавим како Метафизику природе, тако и Метафизику обичаја, као потврду тачности Критике и спекулативнога и практичнога ума, па да од заслужних људи, који су ово дело углавном усвојили, очекујем како расветљавање оних нејасности, које су биле у почетку неизбежне у њему, тако и одбрану целине. Свако философско дело може се на појединим местима нападати (јер оно не може никада иступити у таквом оклопу као математичко дело), међутим тиме се ипак скелет система, посматран као целина, не излаже никаквој опасности. Јер заиста мало је њих који имају довољно окретности духа, да изврше општи преглед целине, а још мање је оних који за то имају воље, јер су им сва новачења непријатна. Исто тако могу се у свакоме спису, нарочито у спису у коме излагање тече у облику слободнога говора, ишчепкати привидне противречности, ако се само поједина места истргну из целине и упореде међу собом независно од ње. Такве противречности показују један спис у ружној светлости само у очима онога који се ослања на оцену других, а за онога који је схватио идеју у целини оне се врло лако решавају. Међутим, ако једна теорија има у себи животне снаге, то ће ипак дејство и противдејство, који јој у почетку грозје великом опасношћу, послужити са временом само томе, да се изглачају њене неравнине, и да јој се у кратком времену прибави и потребна елеганција, ако се о њој буду бавили људи непристрасни, људи од увиђавности и истинског популаритета.

Кенигсберг, у месецу априлу 1787.

УВОД.

I.

Врелици чистогa и емпирискогa сазнања.

е наше сазнање почиње са искуством, у то се не може јер шта би иначе могло да побуди моћ сазнања на у- њене функције, ако то не би учинили предмети који на чула, те делимице сами собом производе претставе, пак покрећу функцију нашегa разума, да ове претставе да их спаја или раздваја, те да тако сирови материјал исака преради у једно сазнање предмета које се зове Дакле, у погледу времена ниједно сазнање у нама не искуству, и са искуством почиње свако сазнање.

премда целокупно наше сазнање почиње са искуством, тога не проистиче све сазнање из искуства. Јер, могуће само наше искуствено сазнање састоји из онога, што ми реко утисака, и из онога, што наша сопствена моћ са- бужена само чулним утисцима) додаје из саме себе, а так ми не можемо разликовати од оног основног садр- него што смо дугим вежбањем обратили на њега паж- особили се за његово издвајање.

, постоји бар једно питање које је потребно још бли- ти и које се не сме одмах према првом изгледу сма- свршено, наиме: да ли има таквог сазнања које је не- ц искуства, па чак и од свију чулних утисака. Таква ову се сазнања а priori и разликују се од емпириских оја имају своје изворе а posteriori, то јест у искуству. им онај израз још није довољно одређен, да би цео стављенога питања означио како треба. Јер обично се ко сазнање које је изведено из искуствених извора, да особни за њега а priori или да га као такво поседу- га не изводимо непосредно из искуства, већ из једног авила које смо ипак узели из искуства. Тако се каже који беше поткопао темељ своје куће: он је могао а ги да ће се кућа срушити, т.ј. није морао чекати на да се она стварно сруши. Али сасвим а priori он то

ипак није могао знати. Јер, да су тела тешка и да ће она услед тога пасти, ако им се измакне ослонац, то му је ипак морало бити претходно познато на основу искуства.

Према томе ми нећемо у следећем излагању под сазнањима а priori подразумевати таква сазнања, која су независна од овог или оног искуства, већ која су независна апсолутно од сваког искуства. Њима насупрот стоје емпириска сазнања или таква, која су могућа само а posteriori. Од сазнања а priori пак чистима зваће се она, у којима нема ничега емпирискога. Тако је н.пр. овај став: свака промена има свога узрока, један став а priori, али није чист, јер промена јесте један појам, који се може извести само из искуства.

II.

Ми поседујемо нека сазнања а priori, и чак обичан разум није никада без њих.

Овде је у питању једна ознака, по којој ћемо моћи сигурно да разликујемо једно чисто сазнање од емпирискога. Искуство нас заиста учи да је нешто овако или онако, али не да оно не може бити друкчије. Према томе, ако се прво нађе један став који се истовремено замишља у његовој нужности, онда је он један суд а priori; ако је осим тога он изведен једино из таквог става, који такође и сам за себе важи као један нужан став, онда је он посве а priori. Друго: никада искуство не даје својим судовима праву или строгу општност, већ само претпостављену или компаративну (помоћу индукције), тако да се заправо мора рећи: уколико смо ми досад уочили, ово или оно правило нема никаквог изузетка. Ако се дакле један суд замишља у строгој општности, т.ј. тако да се не допушта могућност никаквог изузетка, онда он није изведен из искуства, већ важи посве а priori. Према томе, емпириска општност јесте само једно произвољно уопштавање важења, наиме од оног ступња важења које се односи на највећи број случајева до оног ступња његовог, када се њиме обухватају сви случајеви, као н.пр. у ставу: сва су тела тешка; ако напротив једноме суду припада строга општност као нешто битно за њега, онда она указује на један његов нарочити спознајни извор, наиме на једну моћ сазнања а priori. Нужност и строга општност јесу дакле сигурне ознаке једнога сазнања а priori, те нераздвојно припадају једна другој. Али пошто је у њиховој примени покадшто лакше показати случајност судова, него ли њихово емпириско ограничење, или је такође понекад јаснија неограничена општност коју приписујемо једноме суду, него ли његова нужност, то је пробитачно служити се посебице дотичним двема критеријама, од којих је свака за себе сигурна.

Лако се може показати да у људскоме сазнању заиста има таквих нужних и у строгом смислу општих, то јест чистих судова а priori. Ако се хоће један пример из наука, онда се може само указати на све ставове математике; хоће ли се неки пример

из најобичније примене разума, онда за то може да послужи став, да свака промена мора имати један узрок; шта више у овоме примеру сам појам узрока садржи у себи тако очигледно појам нужности везе са последицом и строге општности правила, да би се он потпуно изгубио, кад би га хтели извести, као што је то учинио Јум, из врло честог удруживања онога што се дешава са оним што му претходи и из навике која отуда произилази (дакле из просте субјективне нужности), наима да се претставе асоцирају. Такође би се могло доказати да у нашем сазнању постоје чисти принципи а priori на тај начин, што ће се показати да су они неопходни ради могућности самог искуства, те дакле а priori, без обзира на онакве примере. Јер одакле би само искуство могло црпети своју извесност, ако би сва правила по којима оно напредује била опет емпириска, то јест случајна; отуда ће се таква правила тешко моћи сматрати за прве принципе. Ми се сада овде можемо задовољити тиме, што смо изложили чисту примену наше моћи сазнања као чињеницу заједно са њеним одликама. Али не само у судовима, већ чак и у понеким појмовима показује се да су по своме пореклу а priori. Одбаците из свога искуственога појма о *шелу* једно за другим све оно што је у њему емпириско: боју, тврдоћу или мекост, тежину, па саму непродорност, ипак ће преостати простор који тело (које је сад сасвим ишчезло) заузимаће, а који ви не би могли одбацити. Исто тако, ако ви одбаците из свога емпириског појма о једноме телесноме или нетелесноме објекту све особине које сазнајете искуством, то му ипак нећете моћи одузети ону особину, по којој га замишљате као супстанцију или као особину која припада супстанцији, (премда је овај појам одређенији, него појам једнога објекта опште). Према томе, ви би, присиљени нужношћу којом вам се овај појам намеће, морали признати, да се он налази а priori у вашој моћи сазнања.¹⁾

¹⁾ У првоме издању критике од 1781 стоје место ова два одељка из увода ове речи: „Искуство је без сумње прва творевина коју ствара разум, прерађујући сирови материјал чулних осећаја. Оно је баш услед тога прво сазнање и у своме развоју тако неисторично у новоме поучавању, да сва будућа поколења никада неће у току свога живота оскудевати у новим сазнањима која се могу покушати на овој земљишту. При свем томе оно није ништа једино поље, на које се наш разум може ограничити. Искуство нам заиста казује шта јесте, али не, да то мора нужним начином бити тако и никакოდружичје. Баш због тога оно нам и не даје праву општност, те наш ум, који тако жуди за том врстом сазнања, оно тиме више раздражује, него што га задовољава. Таква општа сазнања, која у исто време показују карактер унутрашње нужности, морају, независно од искуства, бити сама собом јасна и извесна; услед тога се зову сазнања а priori: напротив оно што је узето само из искуства, као што се вели, сазнаје се само а posteriori или емпириски.

Али сада се показује, што је врло интересантно, да се чак и у наша искуства мешају таква сазнања која морају имати своје порекло а priori, и која можда сдуже једино томе, да успоставе везу међу нашим чулним претставама. Јер, ако се из наших искустава избаци све оно што припада чулима, онда ипак преостају извесни елементарни појмови и из њих изведени судови, који су морали постати потпуно а priori, независно од искуства, јер они чине да се може о предметима који су дали чулима више рећи, или се бар тако мисли, него што би учило само искуство, и да тврђења садрже праву општност и строгу нужност, што просто емпириско сазнање не може дати“.

III.

Философији је потребна једна наука, која одређује могућност, принципе и обим свију сазнања *a priori*^{a)}.

Оно што много више казује него све што је претходило јесте то, што извесна сазнања напуштају шта више поље свију могућих искустава, те изгледају, као да помоћу појмова којима нигде у искуству не може бити дат никакав одговарајући предмет проширују обим наших судова изван свих граница његових.

Управо у овим последњим сазнањима која превазилазе чулни свет, и у којима искуство не може ни да упути, ни да исправи, и леже она испитивања нашега ума, која ми због њиховог значаја држимо за много важнија, а њихов крајњи циљ за много узвишенији, него ли све оно што разум може научити у области појава, при чему ћемо ми, чак и по цену да се преваримо, радије пробати све, него што би напустили тако изванредна испитивања ма из каквог разлога оклевања или из омаловажавања и равнодушности. Ови неизбежни проблеми чистог ума јесу Бог, слобода и бесмртност. А наука, чија је крајња намера са свима њеним помоћним средствима управљена управо на њихово решење, зове се *метафизика*, чије је поступање у почетку *догматичко*, т.ј. она приступа извођењу са самопоуздањем, без претходног испитивања способности или неспособности ума за једно тако велико предузеће.¹⁾

Заиста, чим се напусти земљиште искуства, онда изгледа сасвим природно, да се не може из сазнања која имамо, не знајући одакле, и на поверење основних ставова чије се порекло не познаје, подићи једна зграда, а да се претходно једним марљивим посматрањем није стекло уверење, да јој је темељ постављен, дакле да треба шта више претходно поставити питање, како разум може доћи до свију ових сазнања *a priori* и који обим, важење и вредност могу она имати. У ствари и није ништа природније, ако се под речи *природан* разуме оно што је према памети требало учинити; ако се пак под тим разуме оно што се обично чини, онда је сасвим природно и разумљиво, што је ово испитивање задуго морало да изостане. Јер један део ових сазнања, као математичка, поседује одвајкада поузданост, и тиме буди повољно очекивање и за друга сазнања, премда она могу бити по природи сасвим различна. Осим тога кад је човек изван области искуства, онда је сигуран, да га искуство неће оповргнути.²⁾ Држ коју за човека има проширивање његовога сазнања тако је велика, да се он у своме напредовању може зауставити само услед једне очигледне противречности на коју наилази. А ова противречност може се избећи само, ако човек чини своја измишљања опрезно, због чега она ипак остају не мање измишљотине. Математика нам

a) Овај наслов као и број III недостају у првоме издању.

1) Ове последње две реченице овога пасуса недостају у првом издању.

2) У првом издању: противречности.

даје један сјајан пример, докле можемо доспети у сазнању а priori независно од искуства. Она се заиста бави о предметима и сазнањима само утолико уколико се они могу претставити у опажању. Али ова околност лако се превиђа, јер и дотично опажање може бити дато а priori, те се једва може разликовати од једног простог чистог појма. Нагон за проширивањем, заслепљен¹⁾ таквим доказом о моћи ума, нема никакве границе. Лаки голуб, секући у своје слободном лету ваздух чији отпор осећа, могао би помислити да би му лет у безваздушном простору још боље пошао за руком. Исто тако Платон напусти чулни свет, јер он поставља разуму тако узане границе,²⁾ па се на крилима идеја усуди изван њега у празни простор чистог разума. Он не примети да својим напорима не прелази никакав пут; јер не имађаше никаквог ослонаца, тако рећи ради подлоге, о коју се могао опрети и своје снаге применити, те да разум покрене напред. Али обична је судбина људскога ума у спекулацији, да своју зграду заврши што је могуће раније, па да тек накнадно испитује, да ли је њен темељ добро постављен. А тада се истражују свакојака улепшавања, како би нас утешили због њене ваљаности, или пак да би радије одбили таква накнадна и опасна испитивања. Али оно што нас за време зидања ослобађа од сваког страховања и сумње и што нам ласка привидном солидношћу јесте ово: један велики, а можда и највећи део посла нашега ума састоји се у анализама оних појмова, које о предметима већ имамо. То нам даје једну множину сазнања, која, премда су само расветљавања и објашњења онога што је у нашим појмовима (иако неодређено) већ замишљено, ипак се бар сматрају по форми као нова сазнања, премда она не проширују материју или садржај појмова које имамо, већ их само издвајају једне од других. Пошто ово поступање даје једно стварно сазнање а priori, које је у своје развијању сигурно и корисно, то ум, не примећујући то ни сам, подмеће под тим изгледом и тврђења сасвим друге врсте, у којима он уз дате појмове³⁾ додаје сасвим туђе и заиста а priori, а да човек не зна како ум до њих долази, па чак ни да му на ум није пало једно такво питање. Отуда ја хоћу одмах у почетку да говорим о разлици ових двеју врста сазнања.

IVa).

О разлици аналитичних и синтетичних судова.

У свима судовима у којима се замишља однос једнога субјекта према предикату (ако узмем у обзир само потврдне, јер је на одречне накнадно лака примена) овај однос могућ је на два начина. Или предикат В припада субјекту А као нешто што се у овоме појму (на скривен начин) садржи; или В лежи сасвим

1) У првом издању: охрабрен.

2) У првом издању: тако многобројне препоне.

3) У првом издању: уз дате појмове а priori.

а) „IV“ недостаје у првом издању.

изван појма А, иако с њим доиста стоји у вези. У првоме случају ја називам суд аналитичним, у другоме синтетичним. Аналитични судови (потврдни) дакле јесу они, у којима се веза предиката са субјектом замишља помоћу идентитета, а они у којима се ова веза замишља без идентитета треба да се зову синтетични судови. Аналитични би се могли звати и објашњујући судови, а синтетични проширујући, јер они први не додају својим предикатом ништа појму субјекта, већ га само разлучивањем деле у његове саставне појмове, који су у њему већ били замишљени (иако нејасно). Напротив, синтетични судови додају појму субјекта један предикат који у њему није био замишљен, и који се не би могао изнаћи никаквим његовим разлучивањем. Кад на пример кажем: сва су тела распростра, онда је то један аналитичан суд. Јер ја не морам да изађем изван појма¹⁾ који везујем за реч тело, па да нађем просторност као спојену са њим, већ имам овај појам само да разлучим, т.ј. да постанем свестан оне разноврсности коју увек у њему замишљам, па да ту нађем на овуј предикат; дакле то је један аналитичан суд. Напротив, кад кажем: сва су тела тешка, онда је предикат сасвим различан од онога што ја у самом појму једнога тела уопште замишљам. Дакле, додавањем једнога таквога предиката добија се синтетичан суд.

Искусствени судови, као шакви, јесу сви скупа синтетични. Јер, било би лудо заснивати један аналитичан суд на искуству, пошто ја, да бих образовао суд, не морам изаћи из свога појма, те ми дакле није за то потребно никакво сведочанство искуства. Да је једно тело распростра, то је један став који важи а priori, и није никакав искуствени суд. Јер пре него приступим искуству, ја имам све услове за свој суд већ у појму, из кога могу на основу става противречности само да изведем предикат, и да на тај начин постанем свестан оне нужности, коју ми искуство никако не би могло дати. Напротив, иако ја у појам тела уопште не укључујем предикат теже, ипак овај појам означаје један предмет искуства једним делом његовим, те му ја отуда могу придати и друге делове истог искуства као нешто што њему припада.²⁾ Ја могу појам тела да сазнам предходно аналитички помоћу ознака просторности, непродорности, облика ит.д., које се све замишљају у овоме појму. Али ја сад проширујем своје сазнање, и, осврћући се на искуство, одакле сам узео овај појам тела, ја налазим да је увек са горњим ознакама везана и тежина, те њу, дакле, додајем синтетички ономе појму као предикат. Дакле, могућност синтезе предиката тешко са појмом тела заснива се на искуству, јер оба појма, иако се не налазе један у другоме, ипак припадају један другоме, премда случајно, као делови једне целине, наиме искуства, које је и само један синтетичан спој из опажаја.³⁾

¹⁾ У првом издању: из појма.

²⁾ У првом издању ова реченица гласи: „Јер, иако ја ит.д.“; види следећу приредбу В., четврти став одоздо.

³⁾ Место свију ставова почев од става „Искусствени судови као такви...“, па до става: које је и само један синтетички спој из опажаја“ у првоме издању стоје ови ставови:

Али код синтетичних судова а priori ово помоћно средство потпуно недостаје. Ако треба да изађем изван појма А, да бих упознао неки други В као са њим спојен, шта је оно, на шта се ја ослањам и помоћу чега је синтеза могућа, пошто овде немам ту срећу, да га могу тражити у искуству. Нека се узме став: све што бива има свог узрока. У појму нечега што бива ја заиста замишљам једно биће, пре кога предходи извесно време, итд., и из тога се могу извести аналитични ставови. Али појам једнога узрока лежи сасвим изван онога појма и¹⁾ означаје нешто различно од онога што бива, те се дакле никако не налази у овој последњој претстави. Како сад долазим на то, да о ономе што уопште бива искажем нешто сасвим различно од њега, и да појам узрока упознам као нешто што му шта више нужно припада,²⁾ иако се у њему не садржи. Шта је овде оно непознато³⁾ х, на које се разум ослања, кад верује да ће изван појма А наћи један њему туђ предикат В, који он ипак сматра да је са њим спојен.⁴⁾ Искуство то не може бити, јер наведени принцип додаје ову другу претставу првој не само са већом општошћу него што је искуство може дати,⁵⁾ већ и са изразом нужности, дакле потпуно а priori и на основу самих појмова. На таквим синтетичним т.ј. проширујућим принципима заснива се цео крајњи смер нашега спекулативнога сазнања а priori; јер аналитични врло су важни и нужни, али само, да би се дошло до оне јасности појмова која је потребна за једну сигурну и обичну синтезу, а не за неко стварно ново дограђивање.

„Из овога је сад јасно: 1) да се аналитичним судовима наше сазнање ииуколико не проширује, већ се појам који већ имам разлаже, те мени самом постаје разумљивији; 2) да ја за синтетичне судове морам имати, осим појма субјекта, још нешто друго (х), на шта се разум ослања, да би се један предикат, који у ономе појму не лежи, ипак сазнао као нешто што њему припада.“

„За емпирске или искуствене судове ово нема никакве тешкоће. Јер ово х јесте потпуно искуство о предмету који ја замишљам помоћу појма А, који чини само један део овога искуства. Јер, иако ја у појам тела уопште не укључујем предикат теже, ипак тај појам означаје потпуно искуство једним делом његовим, те му ја дакле могу додати и друге делове баш истога искуства као нешто што њему припада. Ја могу појам тела претходно да упознам аналитички помоћу ознака просторности, непродорности, облика итд., које се све замишљају у овоме појму. Али ја сада проширујем своје сазнање, и, кад се обазрем на искуство, из кога сам апстраховао овај појам тела, онда налазим да је увек са горњим ознакама везана и тежа. Искуство је дакле оно х које лежи изван појма А, и на коме се заснива могућност синтезе предиката теже В са појмом А.“

1) У првоме издању недостају речи: „лежи сасвим изван онога појма и“.

2) У првоме издању недостају речи: „шта више нужно“.

3) У првоме издању недостаје реч: „непознато“.

4) Место: „који он ипак сматра да је са њим спојен“ стоји у првоме издању: „који је ипак са њим спојен“.

5) Речи: „него што је искуство може дати“ унео је Харгенштајн из првог издања у друго.

У свима теориским наукама ума налазе се синтетични судови а priori као принципи.

1. *Математички судови јесу сви скупа синтетични.* Изгледа да су овај став превидели сви они који су досад анализали људски ум, шта више он изгледа да стоји у непосредној супротности са свима њиховим претпоставкама, премда је неоспорно истинит и по последицама врло важан. Јер зато што нађоше, да се сви закључци математичара развијају сходно ставу противречности, (што захтева свака аподиктична извесност по својој природи,) они повероваше да ће се и принципи моћи извести из става противречности, у чему се вараху; јер један синтетичан став може се свакако схватити на основу става противречности, али само на тај начин, што ће се претпоставити неки други синтетичан став, из кога се он може извести, а никада по себи.

Пре свега мора се приметити, да су прави математички ставови увек судови а priori, а не емпириски, јер они у себи носе љужност каква се из искуства не може добити. Али ако се то неће признати, па добро, онда ја ограничавам своје тврђење на *чисту математику*, која већ по своме појму не садржи емпириска, већ само чиста сазнања а priori.

Заиста могло би се на први поглед помислити, да је став $7+5=12$ само један аналитичан став, који сходно ставу противречности следује из појма збира седам више пет. Али, ако се ближе посматра, налази се да појам збира из 7 и 5 не садржи у себи ништа више, до ли уједињавање оба броја у један једини број, при чему се апсолутно не мисли на то, који је тај једини број који оба броја заједно обухвата. Појам дванаест никако није већ тиме замишљен, што ћу ја себи просто да претставим оно уједињавање броја седам и броја пет, и ја бих могао свој појам једног таквог могућег збира да разлучујем колико ми је воља, ипак у њему нећу наићи на дванаест. Мора да се изађе из ових појмова на тај начин, што ће се узети у помоћ онај опажај који одговара једноме од њих, рецимо своја пет прста, или (као Зегнер у својој Аритметици) пет тачака, па да се тако додају једна за другом јединице у опажању датог пет појму седам. Јер ја узмем прво број 7, па пошто за појам пет узмем у помоћ

а) Место V и VI одељка увода у овоме издању стоје у првоме издању само ове речи које чине прелаз ка VII одељку: „Дакле овде се скрива једна тајна,*”) чије објашњење једино може да учини сигурним и поузданим напредак у безграничноме пољу чистог сазнања разума: наиме да се са довољно општности открије основ могућности синтетичних судов а priori, да се увиде услови који омогућују свако такво сазнање, па да се цело ово сазнање (које сачињава свој нарочити род) у једноме систему не само означи једним површним ограничењем, већ да се потпуно и за сваку употребу довољно одреди по његовим главним изворима, одељцима, обиму и границама. Тодико сада о особености коју синтетични судови имају у себи.

*) Да је неке од старих пале напамет да ово питање само и постави, онда би се оно само моћно одупрло свима досадањим системима чистог ума, те би тако уштедело многе узалудне покушаје, који су били предузимани без довољног познавања онога о чему се управо ради.

прсте своје руке као опажај, ја, да бих начинио број 5, додајем на оној мојој слици броју седам једну за другом јединице, које сам претходно обухватио уједно, и тако видим да постаје број 12. Ја сам занста у појму збира $= 7 + 5$ замислио, да би требало 5 додати броју 7¹⁾, али не и то, да је овај збир раван броју 12. Дакле, аритметички став је увек синтетичан, што се утолико јасније увиђа, ако се узму нешто већи бројеви, пошто се тада јасно показује, да ми, ма како окретали наше бројеве, никада не бисмо могли наћи збир помоћу просте анализе наших појмова, не узимајући у помоћ опажање.

Исто тако ниједан основни став чисте геометрије није аналитичан. Да је између двеју тачака најкраћа права линија, то је један синтетичан став. Јер мој појам праве не садржи ништа од величине, већ само један квалитет. Појам *најкраћег* дакле потпуно придлази, и никаквом анализом не може се наћи у појму праве линије. Тако се овде мора узети у помоћ опажање, помоћу кога је једино могућа синтеза.

Додуше, неколико основних ставова које геометрија претстављају јесу стварно аналитични и оснивају се на ставу противречности; али они служе као идентични ставови само вези у методи, а не као принципи, н. пр. $a = a$, целина је равна самој себи, или $(a + b) > a$, т.ј. целина је већа од свога дела. Па ипак и ови ставови, премда важе на основу самих појмова, признају се у математици само због тога, што се могу претставити у опажању.

Оно што чини да овде²⁾ уопште верујемо, као да предикат таквих аподиктичних судова лежи већ у нашем појму, те дакле да је суд аналитичан, јесте само двосмисленост израза. Ми наиме треба да придодемо у мислима једноме датоме појму неки предикат, и ова нужност иде већ са појмовима. Али није питање, шта ми треба у мислима да придамо датоме појму, већ шта ми стварно, премда само нејасно, у њему замишљамо, и ту се показује да предикат стоји заиста нужним начином у вези са оним појмовима, али не као замишљен у самоме појму, већ посредством једног опажаја који мора да придобје уз појам.

2. Природна наука (Physica) садржи синтетичне судове а priori као принципе. Ја ћу примера ради да наведем само неколико ставова, као став, да при свима променама телесног света квантитет материје остаје непромењен, или, да при сваком пренацању кретања дејство и противдејство морају увек бити међу собом једнаки. Код оба ова става јасно је не само да су нужни, те дакле

1) У оригиналу стоји: 7 додати броју 5; кориговао Ердман.

2) У тексту се овом реченицом не почиње нов пасус, већ се она непосредно надовезује на последњу реченицу предходног пасуса, те чини његов саставни део. Међутим вако она, као и остале реченице које за њом долазе, стоји по својем смислу у логичној вези са претходним пасусом који се завршује реченицом: „Тако се овде мора узети у помоћ опажање, помоћу кога...“, као што је показао Ваикингер у својем Коментару (књ. I. стр. 303), то сам ја те ставове који почињу речима „Додуше...“, а завршују се речима: „у опажању“, ради правилног разумевања издвојио у засебан пасус. У француском преводу тај је пасус изостављен, па су последњи пасус и предходни спојени у један, како би по смислу и требало да буде. (Француски превод од А. Tremesaygues и В. Vasaud, ст. 51).

да је њихово порекло а priori, већ и то да су они синтетични ставови. Јер ја у појму материје не замишљам себи непроменљивост, већ само да се она налази у простору који заузима. Дакле, ја стварно излазим изван појма материје, да бих му у мислима придодао а priori нешто, што у њему нисам замислио. Према томе тај став није аналитичан, већ синтетичан, а ипак се замишља а priori, па тако ствар стоји и са осталим ставовима чистог дела природне науке.

3. У метафизици, макар је ми сматрали према досадањем стању ствари у њој само за једну науку у покушајима, али која је при свем томе по природи људскога ума неопходна, Шреба да се налазе синтетични ставови а priori; и њој није стало до тога, да само разлучује појмове који ми а priori себи образујемо о стварима, већ ми желимо, да наша сазнања проширујемо а priori, чега ради морамо се служити таквим принципима, који датој појму придодају нешто, што се у њему није налазило, те да помоћу синтетичних судова а priori одемо тако далеко изван њега¹⁾, да нам ни само искуство не може догле следити, н. пр. у ставу: свет мора имати почетка, и томе слично; и тако метафизика, бар по својој циљу, састоји се из све самих синтетичних ставова а priori.

VI.

Општи проблем чистог ума.

Већ се тиме добија врло много, ако се једна множина истраживања узмогне подвести под формулу једног јединог задатка. Јер не само што човек тиме олакшава сам себи свој посао, одредивши га тачно, већ и свакоме другоме, да може пресудити, да ли смо нашу намеру остварили или не. Прави задатак чистог ума садржи се у питању: како су могући синтетични судови а priori?

Што је метафизика остала досада у једноме тако колебљивоме стању неизвесности и противречних тврђења, има се приписати само томе узроку, што раније није овај проблем никоме ни на памет пао, а можда чак шта више ни разлика између аналитичних и синтетичних судова. Хоће ли метафизика опстати или пропасти, то зависи од решења овога задатка или од доказа, који би задовољавао, да она могућност, за коју она тврди да је објашњена, у истини не постоји. Давид Јум, који се највише од свију философа беше приближио овој проблему, но који проблем он ни из далека не беше схватио довољно јасно и у довољној обимности, сстави само при синтетичноме ставу о спајању последице са њеним узроком (*principium causalitatis*), мишљаше да ће доказати да је један такав став а priori сасвим немогућ, те би према његовим закључцима све оно што ми зовемо метафизиком излазило на једно просто уображење, као да је рационално сазнање оно што је у ствари узето из искуства, па је услед навике задобило једну привидну нужност; до овог тврђења, које разорава сваку чисту

¹⁾ Ердманов додатак: „изван њега“.

Философију, он не би никада дошао, да је имао у виду наш проблем у његовоме целом обиму, јер би тада увидео, да према његовоме аргументу не би била могућа ни чиста математика, пошто она сигурно садржи синтетичне ставове а priori; тада би га од тога тврђења сачувао његов здрави разум.

У решењу горњег проблема обухваћена је у исто време могућност чисте употребе ума у заснивању и извођењу свију наука које садрже теориско сазнање а priori о предметима, т.ј. одговор на питања:

Како је могућа чиста математика?

Како је могућа чиста природна наука?

Пошто ове науке као такве стварно постоје, то се о њима с правом може питати, како су оне могуће; јер, да оне морају бити могуће, доказује већ то, што су стварне.*) Али што се тиче метафизике, сваки ће моћи с разлогом да сумња у њену могућност, с обзиром на њен досадањи рђав напредак, као и због тога, што се ни о једној јединој досадањој метафизици, кад се узме у обзир њен битни циљ, не може рећи да она стварно постоји.

Али при свем томе ипак се ова врста сазнања може у извесном смислу сматрати као дата, те метафизика дакле стварно постоји, иако не као наука, ипак као природна диспозиција (*metaphysica naturalis*). Јер људски ум, гоњен сопственом потребом, а не сујетом многуочености, стреми ка таквим питањима, која се не могу решити на основу искуства, нити на основу принципа узетих из њега, и тако је у свима људима од вајкада, чим се ум уздигне до спекулације, била нека метафизика, и увек ће у њима остати. И сада се и о овој поставља питање: како је могућа метафизика као природна диспозиција? т.ј. како произлазе из природе општег ума она питања која чисти ум поставља себи и на која одговара, гоњен својом сопственом потребом?

Али пошто се у свима досадањим покушајима, да се одговоре ова природна питања, као н. пр. да ли свет има почетка, или постоји од вајкада и т.д., налазило увек на неизбежне противречности, то се не може остати само код просте природне диспозиције за метафизику, т.ј. код саме чисте моћи ума, из које заиста увек ниче нека метафизика (нека је она каква му драго), већ мора бити могуће, да се са њом ствар изведе начисто, или у знању или у незнању за предмете, т.ј. или да се одлучи о предметима њених питања, или о моћи или немоћи ума, да о њима ишта суди, дакле или да се наш чисти ум са сигурношћу проширује, или да му се поставе одређене и сигурне границе. Ово последње питање, које произлази из горњег општег проблема, гласило би с правом овако: **како је могућа метафизика као наука?**

*) Што се тиче природне науке, могао би неко у то посумњати. Међутим треба само обратити пажњу на оне разноврсне ставове, који стоје у почетку физике у правом смислу те речи (емпириске), као што су принципи одржања истога квантитета материје, принцип лењивости, принцип једнакости акције и реакције ит.д., па ће се сваки брзо уверити, да ти принципи сачињавају једну *philosophum principium* (или *rationalium*), која заиста заслужује да се успостави као нарочита наука за себе, у своје ужем или ширем, свакако пак у целом обиму.

Дакле критика ума води на крају крајева науци; напротив догматичка употреба ума без критике води до неоснованих тврђења којима се могу противставити иста таква привидна тврђења, а то значи *скептицизму*.

Ова наука такође не може бити страшно велике обимности, јер она нема посла са објектима ума, чија је разноврсност бесконачна, већ са самим умом, са проблемима који ничу посве из његовога крила, и који се не постављају с обзиром на природу ствари које се разликују од њега већ с обзиром на његову сопствену природу; јер за ум ће онда бити лако, да потпуно и сигурно одреди обим и границе своје ванискуствене употребе, ако је предходно потпуно сазнао своју сопствену моћ у погледу оних предмета који му могу бити дати у искуству.

Сви покушаји, дакле, који су досад чињени, да се *догматички* изгради једна метафизика, морају се сматрати као да их није било; јер оно аналитичко сазнање, кога има у овој или оној метафизици, т.ј. оно просто разлучивање појмова који се налазе а priori у нашем уму, оно није циљ праве метафизике, већ само њена припрема, наиме да своја сазнања проширујемо синтетички а priori, а за тај циљ оно не ваља, јер то просто разлучивање појмова показује само шта се у њима налази, а не, како ми долазимо а priori до таквих појмова, да би према томе могли одредити и њихову оправдану примену у погледу предмета свега сазнања уопште. И потребно је само мало самоодрицања, па да се напусте све ове претензије, пошто су и иначе оне противречности ума у које он при догматичном иступању неизбежно запада са самим собом, а које се не могу одрицати, лишиле већ давно сваку досадању метафизику њенога угледа. Више истрајности биће нужно за то, да нас унутрашње тешкоће и отпор споља не спрече у томе, да најзад помоћу једне нове, досадањој супротне методе унапредимо у њеном бујном и плодном рашћењу једну науку, која је за људски ум неопходна, од које се заиста може пресећи свако стабло које је израсло, али чији се корен не може ишчупати.

VII.

Идеја и подела једне нарочите науке, под именом Критике чистог ума.

Из свега овога произилази идеја једне нарочите науке која се може звати *Критика чистог ума*. Јер ум је она моћ¹⁾ која пружа принципе сазнања а priori. Отуда је чист ум онај који садржи принципе, на основу којих се сазнаје нешто потпуно а priori. Један органон чистог ума био би спој оних принципа, по којима се могу сва чиста сазнања а priori стећи и заиста произвести. Исцрпна примена једног таквог органона произвела би један систем чистог

¹⁾ У првом издању овај почетак овога одељка гласи: „Из овога произилази идеја једне нарочите науке која може да служи као критика чистог ума. А чистим се зове свако сазнање, које није помешано ни са чим разнородним. Нарочито так зваће се једно сазнање сасвим чисто, ако се у њега не меша никакво искуство или осећај, те је дакле могуће сасвим а priori. Али ум је ит.д.“

ума. Али пошто би то значило и сувише захтевати, а још је и то неодређено, да ли је овде уопште могуће једно такво проширење нашега сазнања, и у којим случајевима, то ми можемо сматрати једну науку прсте оцене чистог ума, његових извора и граница, као пропедевџику за систем чистог ума. Једна таква пропедевџика морала би се звати не докџрина, већ само критика чистог ума, и њена би корист у погледу спекулације била заиста само негативна, служила би не проширивању, већ само просвећивању нашега ума, те би га штитила од заблуда, чиме је већ много добивено. Ја називам трансценденталним свако сазнање, које се не бави о предметима, већ о нашем сазнању о предметима уколико оно треба да је могуће а priori¹⁾. Један систем таквих појмова звао би се трансцендентална философија. Али за почетак то је такође још сувише много. Јер, пошто би једна таква наука морала да садржи потпуно и аналитично и синтетично сазнање а priori, то је она, уколико се тиче нашега циља, сувише обимна, пошто ми у анализи можемо ићи само дотле, уколико је она неопходно потребна, да би упознали принципе синтезе а priori у њиховом целом обиму, до чега је нама једино и стало. Ово испитивање, које строго узев не можемо звати доктрином, већ трансценденталном критиком, јер оно нема за циљ проширивање самих сазнања, већ њихово исправљање, те треба да нам даде мерило вредности или не вредности свију сазнања а priori, то је оно о чему се ми сада бавимо. Према томе једна таква критика јесте једна припрема, по могућству, за један органон, а, ако то не би пошло за руком, онда бар за њен канон, по коме би се некада у свакоме случају могао претставити и аналитички и синтетички потпуни систем философије чистог ума, па било да се он састоји у проширењу или само у ограничењу њеног сазнања. Јер, да је ово могуће, и шта више да један такав систем може бити не сувише великога обима, те постоји нада, да се може потпуно довршити, то се може видети већ унапред из тога, што овде није у питању природа ствари која је неисцрпна, већ разум који суди о природи ствари, па и то само с обзиром на његово сазнање а priori, а чији садржај не може остати скривен, јер га не морамо тражити изван нас, а по свему изгледу довољно је мали, да се може потпуно ухватити, оценити у његовој вредности или његовој не вредности и подвргнути га под право мерило. Још мање се овде може очекивати једна критика књига и система чистог ума, већ критика чисте моћи самога ума. Јер само ако се она узме за основицу, имаће се једно сигурно мерило, да се оцени философски садржај старих и нових дела у овој струци; у противном случају непозвани писци историје и судије процењиваће неоснована тврђења других помоћу својих сопствених, која су исто тако неоснована.²⁾

¹⁾ У првом издању овај став гласи краће и јасније: „Ја називам *трансценденталним* свако сазнање које се не бави о предметима, већ о нашим појмовима а priori о предметима“.

²⁾ У првом издању недостају последње две реченице, почев од „Још мање се овде ит.д., па до краја. Место тога ту стоји почетак другог одељка увода, који носи наслов: „Подела трансценденталне философије“, и који почиње овим речима: „Трансцендентална философија је овде само идеја једне науке за коју критика чистог ума ит.д.“.

Трансцендентална философија је идеја једне науке, за коју Критика чистог ума треба да изради цео план архитектонски т.ј. на основу принципа уз потпуно јемство за потпуност и сигурност свију делова из којих се ова грађевина састоји. Она претставља систем свију принципа чистог ума. Што се већ сама ова Критика не зове трансцендентална философија, долази само отуда, што би она, да би чинила један потпуни систем, морала садржати исцрпну анализу свега људскога сазнања а priori. И заиста наша Критика мора на сваки начин да изложи у потпуности све оне основне појмове који чине чисто сазнање о коме је реч. Али она се уздржава од исцрпне анализе самих тих појмова, као и од потпуне рецензије оних појмова који су из њих изведени, делом зато што ово расчлањавање не би било целисходно, пошто оно нема оне тешкоће на коју наилази синтеза, ради које у ствари и јесте цела критика, делом зато, што не би одговарало јединству плана, да се подухватимо правдања потпуности једне такве анализе и тога извађања, преко чега можемо прећи с обзиром на наш циљ. Међутим како потпуност овога расчлањавања, тако и потпуност у извођењу из појмова а priori који би се доцније показали, лако се могу употпунити, кад су само ти појмови као принципи истине једном већ ту, и ако им у погледу тога њиховог битног циља ништа не недостаје.

Према томе Критици чистог ума припада све оно, што сачињава трансценденталну философију, и она претставља потпуну идеју трансценденталне философије, али још не и саму ову науку, пошто она у анализи иде само дотле, колико је то неопходно за оцену синтетичког сазнања а priori.

Најважнија ствар на коју треба при подели једне такве науке pazити јесте: да у њу не смеју ући никакви појмови који у себи садрже ма шта емпирискога, или: да сазнање а priori буде потпуно чисто. Услед тога, иако су највиши принципи моралитета и његови основни појмови сазнања а priori, ипак они не улазе у трансценденталну философију, јер они морају нужним начином да унесу у изграђивање система чистог морала појмове задовољства и бола, пожеде и склоности и т.д., који су сви скупа емпирискога порекла, и то са појмом дужности као појам препреке коју треба савладати или као појам потстицаја који не треба да се учини мотивом, не чинећи их заиста темељем својих прописа.¹⁾ Отуда је трансцендентална философија једно сазнање света само чистог теорискога ума. Јер све што је практично односи се, уколико садржи мотиве, на осећања која припадају емпијским изворима сазнања.

Ако се сад подела ове науке хоће да спроведе са општега становишта једнога система уопште, онда подела коју ми сада излажемо мора да садржи прво једно учење о елементима, друго

¹⁾ У првом издању место ове реченице стоји ова краћа и јаснија: „Услед тога, иако су највиши принципи моралитета и његови основни појмови сазнања а priori, ипак они не улазе у трансценденталну философију, јер би се при томе морали претпоставити појмови бола и задовољства, пожеде и склоности, слободне воље ит.д. који су сви скупа емпирискога порекла“.

једну *методологију* чистога ума. Сваки од ових главних делова имао би своје поделе, за које се такође овде не могу навести разлоги. Изгледа да је ради увода и припреме нужно рећи само то, да постоје два стабла људскога сазнања, која можда ничу из једног заједничког корена, но који нама није познат, наиме чулност и разум: помоћу чулности предмети нам бивају *даци*, а разумом се *замисљају*. Уколико би сада чулност садржала претставе *a priori*, које сачињавају услов¹⁾ под којим наши предмети бивају дати, утолико би она улазила у трансценденталну философију. Трансцендентално учење о чулима морало би да чини први део теорије о елементима, јер услови под којима предмети људскога сазнања једино бивају дати претходе оним условима, под којима се они замисљају.

¹⁾ У првоме издању: „Услов“.

КРИТИКА
ЧИСТОГА УМА

I.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНА
ТЕОРИЈА О ЕЛЕМЕНТИМА

ПРВИ ДЕО

трансценденталне теорије о елементима.

Трансцендентална естетика.

§ 1.¹⁾

Нека се иначе односи сазнање на предмете ма на који начин и помоћу ма којих средстава, ипак онај начин на који се оно односи на њих непосредно, и на који свако мишљење циља као на средство јесте *опажање*. Али опажање постоји само уколико нам је предмет дат; а то је опет, бар нама људима,²⁾ могуће само тако, што предмет афицира душу на неки начин. Наша способност (рецептивитет), да примамо претставе према начину како нас предмети афицирају, зове се чулност. Дакле, предмети нам бивају дати посредством чулности и она нам једино пружа *опажаје* а помоћу разума предмети се замишљају и од њега произилазе *појмови*. Али зато, што нам ниједан предмет не може бити дат друкчије, мора се свако мишљење односити, било непосредно (директно) било посредно (индиректно), помоћу извесних ознака³⁾, на опажаје, код нас дакле на чулност.

Дејство једног предмета на способност претстављања, уколико нас он афицира, јесте *осећај*. Онај опажај, који се односи на предмет помоћу осећаја, зове се емпириски. Неодређени предмет једног емпириског опажаја зове се *појава*.

Оно у појави што одговара осећају ја називам њеном материјом, а оно што чини да се разноврсност у појави може уредити у извесне односе ја називам формом појаве.⁴⁾ Пошто оно, у чему се једино осећаји могу довести у ред и поставити у извесну форму, не може и само опет бити осећај, то нам је заиста мате-

¹⁾ Знак „§ 1.“ недостаје у првом издању.

²⁾ Речи: „бар нама људима“ недостају у првом издању.

³⁾ Речи: „помоћу извесних ознака“, недостају у првом издању.

⁴⁾ У првом издању место речи: „може уредити и т. д.“, стоји: „може опазити као уређена у извесне односе и т. д.“

рија сваке појаве дата само а posteriori, али њена форма мора за све њих лежати готова у души а priori, те се зато мора моћи посматрати одвојено од сваког осећаја.

Ја називам чистим (у трансценденталном смислу) све претставе у којима се не налази ништа што припада осећају. Према томе чиста форма чулних опажаја уопште наћиће се у души а priori, где се сва разноврсност појава опажа у извесним односима. Ова чиста форма чулности зваће се и сама *чисти опажај*. Тако када ја од претставе једнога тела одвојим оно што разум о њему замишља, као супстанцију, силу, дељивост и т.д., исто тако и оно што припада осећају, као непродорност, тврдоћу, боју ит.д., онда ми од овог емпириског опажаја преостаје још нешто, наиме просторност и облик. Ово двоје припадају чистоме опажају који се а priori, и без неког стварног предмета чула или осећаја, налази у души као чиста форма чулности.

Науку о свима чулним принципима а priori ја зовем трансценденталном естетиком.*) Мора дакле да постоји једна таква наука, која чини први део трансценденталне теорије о елементима, насупрот оној науци која садржи принципе чистог мишљења и зове се трансцендентална логика.

Ми ћемо дакле у трансценденталној естетици прво да изолујемо чулност на тај начин, што ћемо издвојити све што притом замишља разум помоћу својих појмова, те да не преостане ништа друго осим емпириског опажања. Друго, ми ћемо од тога да одвојимо и све оно што припада осећају, те да не преостане ништа осим чистог опажаја и просте форме појава, једино што чулност може а priori дати. При овоме истраживању показаће се да постоје као принципи сазнања а priori две чисте форме чулног опажања, наиме простор и време, о којима ћемо се сада бавити..

*) Једино се Немци сада служе речју *естетика*, да би њоме означили оно што други зову критиком укуса. Овде је у основи једна осујећена нада, коју беше гајло одлични аналита Баумгартен, наиме да подведе под принципе ума критичко оцењивање лепога, те да правила тога оцењивања учини науком. Али овај труд је узалудан. Јер поменута правила или критерије јесу према својим најважнијим изворима чисто емпиријска, те према томе никада не могу служити као одређени закони а priori према којима би се морао управљати наш укус, већ шта више наш укус чини прави пробни камен оних правила. Због тога или треба ово име поново увести и задржати га за учење које је права наука (чиме би се приближили језику и смислу старих, код којих беше врло чувена подела сазнања на *αἰσθητικά* καὶ νοητικά) или га треба делити са спекулативном философијом, па реч естетика употребљавати делом у *трансценденталном смислу*, а делом у психолошком значењу.

ПРВИ ОДЕЉАК трансценденталне естетике.

О простору.

§ 2.

Метафизичко испитивање овога појма.^{а)}

Посредством спољашњег чула (једне особине наше свести) ми претстављамо себи предмете као изван нас, и њих све скупа у простору. У њему су њихов облик, величина и узајамни однос одређени или се могу одредити. Унутрашње чуло, посредством кога свест опажа себе или своје унутрашње стање, заиста не даје никакво опажање о самој души као некоме објекту; али ипак постоји једна одређена форма, под којом је једино могуће опажање њеног свесног унутрашњег стања, тако да се све што спада у унутрашње одредбе претставља у односима времена. Време се не може опажати као нешто спољашње, исто тако ни простор као нешто у нама. Па шта су простор и време? Јесу ли реална бића? Јесу ли заиста само одредбе или односи ствари, али ипак такви, који би им припадали и по себи, и кад не би биле опажане, или су пак такви, који зависе само од форме опажања, те дакле од субјективне особине наше свести, без које се ови предикати не би могли приписати ниједној ствари? Да би се о овоме обавестили ми ћемо прво испитивати простор.¹⁾ А под *испитивањем* (*expositio*) ја разумем јасну (иако не подробну) претставу о ономе што припада једноме појму; а метафизичко јесте испитивање онда кад претстава садржи оно што показује појам као *a priori* дат.²⁾

1) Простор није никакав емпириски појам, који је апстрахован из спољашњих искустава. Јер да би се извесни осећаји односили на нешто изван мене, (т.ј. на нешто на другоме месту простора, изван онога на коме се ја налазим), исто тако да би их

а) У 1. издању нема овог наслова ни знака „§ 2“.

1) У 1. издању: „прво посматрати простор“.

2) У 1. издању нема ове последње реченице која почиње речима: „А под испитивањем и т. д.“. У овоме пасузу немачку реч „Das Gemüth“ ја сам слободније превео нашом речи „свест“, јер ми према смислу доличних места изгледа то једино могуће. О значењу те речи види код: 1) *Commentar zu Kant's Kritik d.r. V. von Dr. H. Vaihinger. Св. 2., стр. 9.* и 2) *R. Eisler, Kantlexikon, стр. 182.*

ја могао претставити као једне изван других и једне поред других,¹⁾ т.ј. не само као различне већ и на различним местима, тога ради претстава простора мора већ да лежи у основи. Према томе претстава простора не може се добити искуством из односа спољашње појаве, већ је пре свега само ово спољашње искуство могуће једино помоћу те претставе.

2) Простор је једна нужна претстава а priori, која чини основ свију спољашњих опажаја. Никада се не може створити претстава о томе, да не постоји простор, премда се сасвим лепо може замислити, да се у њему не налазе никакви предмети. Простор се дакле сматра као услов могућности спољашњих²⁾ појава, а не као нека одредба која од њих зависи, те је дакле једна претстава а priori која нужним начином чини основ спољашњих појава.³⁾

3а) Простор није никакав дискурсиван или, као што се каже, општи појам о односима ствари уопште, већ један чисти опажај. Јер, прво, може се претставити само један једноставан простор, те кад се говори о многим просторима, онда се под тим под-разумевају само делови једног и истог једноставног простора. Ови делови не могу предходити једноставном простору који све обухвата, као да су ови његови састојци (из којих се он може саставити), већ се само замишљају у њему. Он је у суштини једноставан; разноврсност у њему, па дакле и општи појам о просторима уопште, оснива се само на ограничењима. Из тога следује, да, што се тиче простора, у основи свију појмова о њему лежи један опажај а priori (који није емпириски). Тако се и сви геометријски основни ставови, н. пр. да су у једноме троуглу две стране заједно веће од треће стране, никада не изводе из општих појмова о линији и троуглу, већ из опажаја и то а priori са аподиктичком извесношћу.

4б) Простор се претставља као једна дата бесконачна величина. И заиста сваки се појам мора замислити као једна претстава, која се садржи у једној бесконачној множини разних могућих претстава (као њихова заједничка ознака), те их према томе под собом обухвата; али ниједан појам као такав не може се

¹⁾ У 1. издању нема речи: „и једне поред других“.

²⁾ Реч „спољашњих“ овде се умеће према Вахингеру (Commentar II. 192)

³⁾ После овог 2. доказа у првоме издању следује као 3. доказ ово: „3) На овој нужности а priori оснива се аподиктичка извесност свију геометријских основних ставова и могућност њихове конструкције а priori. Да је наиме ова претстава простора један појам, који је а posteriori стечен, који се задобио из општег спољашњег искуства, онда први принципи математичке одредбе не би били ништа друго до ли опажаја. Они би према томе имали сву случајност опажања, те не би било нужно, да између двеју тачака постоји само једна права линија, већ би искуство увек тако учило. Оно што је узето из искуства има тако исто само компаративну опшћност, наиме помоћу индукције. Отуда би се само могло рећи: уколико је досад примећено, није нађен никакав простор који би имао више од три димензије.“ У другоме издању ова су извађања унесена у главном у доказ 3.

а) У 1. издању: „4“.

б) Овај одељак 4) гласи у 1. издању овако: „Простор се претставља као једна дата бесконачна величина. Општи појам о простору (који је заједнички и стони и вршину) не може ништа да одреди у погледу величине. Осим безграничности протегања опажаја, ниједан појам о односима не би могао бити принцип њене бесконачности.“

замислити као да у себи садржи бесконачну множину претстава. Ипак се простор тако замишља (јер сви бесконачно многи делови простора јесу истовремени). Дакле елементарна претстава о простору јесте *опажај а priori*, а не појам.

§ 3.

Трансцендентално испитивање појма о простору.

Под *трансценденталним* испитивањем ја разумем објашњење једног појма као једног принципа, на основу кога се може разумети могућност других синтетичних сазнања а priori. Ради тога циља захтева се, 1) да заиста таква сазнања проистичу из датог појма, 2) да су ова сазнања могућа само под претпоставком једног датог схватања овога појма.

Геометрија је једна наука, која одређује особине простора синтетички, и ипак а priori. Па шта онда мора бити претстава простора, па да је могуће такво сазнање о њему? Он мора да је првобитно *опажај*; јер из једног простог појма не могу се извести никакви ставови који излазе изван појма, што се ипак дешава у геометрији (увод V). Али овај *опажај* мора се налазити у нама а priori т.ј. пре сваког *опажања* једног предмета, те дакле мора бити чист, не емпириски *опажај*. Јер сви геометријски ставови јесу аподиктични т.ј. спојени са свешћу о њиховој нужности, н. пр. простор има само три димензије; а такви ставови не могу бити емпириски судови или судови искуства, нити се из њих могу извести (увод II.).

Па како може сада да се налази у свести један спољашњи *опажај* који долази пре самих објеката и у коме се њихов појам може одредити а priori? Очеvidно не друкчије, до ли уколико он има своје седиште просто у субјекту као његово формално својство, да може бити афициран од објеката, т.ј. да тиме може добити о њима *непосредну претставу* и *опажај*, дакле само као форма спољашњег чула уопште.

Дакле, само наше објашњење чини схватљивом *могућност геометрије* као једног синтетичког сазнања а priori. Свако друго објашњење које то не чини може се по тој ознаци најсигурније разликовати од њега, и кад би привидно имало неке сличности са њим. а)

Закључци из горњих појмова.

а) Простор не претставља никакву особину ма којих ствари по себи, или њих у њиховом узајамном односу, т.ј. никакву њихову одредбу која би била спојена са самим предметима, и која би остала, и кад би се апстраховало од свију субјективних услова *опажања*. Јер ни апсолутне ни релативне одредбе не могу се *опажати* пре егзистенције ствари којима оне припадају, то јест а priori.

а) У првом издању нема целог овог § 3.

б) Простор није ништа друго до ли само форма свију појава спољашњих чула, т.ј. субјективни услов чулности под којим је спољашње опажање за нас једино могуће. Зато сад, што рецептивитет субјекта, способност да буде афициран од предмета, нужним начином долази пре свију опажаја ових предмета, може се разумети то, како форма свију појава може бити дата у свести пре свију стварних опажаја, то јест а priori, и како она као чист опажај, у коме се морају одредити сви предмети, може садржати принципе њихових односа пре сваког искуства.

Према томе ми можемо говорити о простору, о распрострајеним бићима ит.д. само са гледишта човека. Ако апстрахујемо од субјективног услова, под којим ми једино можемо добити спољашњи опажај, од начина наиме како ми можемо бити афицирани од предмета, онда претстава о простору не значи ништа. Овај предикат приписује се стварима само утолико, уколико су нам оне дате т.ј. уколико су предмети чулности. Стална форма овога рецептивитета, који ми зовемо чулност, јесте један нужни услов свију односа у којима се предмети опажају као изван нас, те кад се од ових предмета апстрахује она је један чист опажај који се зове простор. Зато што ми не можемо специјалне услове чулности да учинимо условима могућности ствари, већ само условима њихових појава, то заиста можемо рећи да простор обухвата све ствари које нам могу бити дате као спољашње, али не све ствари по себи, па било да се оне могу опазити или не, или од кога му драго субјекта. Јер ми не можемо о опажајима других мислених бића да судимо, да ли су они везани за оне исте услове који ограничавају наше опажање и који су за нас од општег важења. Када ми додамо ограничење једног суда уз појам субјекта, то онда суд важи безусловно. Став: све ствари јесу у простору једне поред других, важи само¹⁾ под ограничењем, да се све ствари сматрају за предмете нашега чулнога опажања. Ако ја овде додам услов уз појам, па кажем: све ствари као спољашње појаве јесу у простору једне поред других, онда ово правило важи као опште и без ограничења. Према томе, наша излагања уче реалитет (т.ј. објективно важење) простора у погледу свега што нам може бити дато као спољашњи предмет, али у исто време идеалитет простора у погледу ствари, када ум о њима мисли као о стварима по себи, т.ј. не узимајући у обзир особину наше чулности. Ми дакле тврдимо емпириски реалитет простора (у погледу свакога могућег спољашњег искуства), иако у исто време²⁾ његов трансцендентални идеалитет, т.ј. да је простор ништа, чим апстрахујемо од услова могућности свега искуства, па га посматрамо као нешто што лежи у основи ствари по себи.

Али осим простора нема никакве друге субјективне претставе која се односи на нешто спољашње и која би се могла звати а priori објективном. Јер ни из једне од њих не могу се изводити синтетични

¹⁾ Реч „само“ узета по утледу на Ердмана из 1. издања.

²⁾ У свој ручни примерак Кант је ставио место: „иако у исто време“, ове речи: „али такође у исто време“.

ставови а priori, као из опажаја у простору (§ 3). Отуда њима, строго говорећи, не припада никакав идеалитет¹⁾, иако се оне са претставом простора подударају у томе, што припадају само субјективној особини чула, н.пр. вида, слуха, осећања, помоћу осећаја боја, тонова и топлоте, али које, зато што су само осећаји, а не опажаји, не омогућују сазнање никаквог објекта, најмање а priori.²⁾

Циљ ове примедбе јесте у овоме: да спречи да икоме и на памет падне да објашњава идеалитет простора, који се овде тврди, помоћу сасвим недовољних примера, пошто се наиме боје, укус и т. д. с правом не сматрају као особине ствари, већ само као промене нашег субјекта које шта више могу бити различите код разних људи. Јер, у овом случају оно што је у основи само појав у емпијском смислу, н.пр. једна ружа, важи за ствар по себи, која ипак с обзиром на боју може да изгледа свакоме оку друкчије. Напротив, трансцендентални појам појава у простору јесте једна критичка опомена, да уопште ништа што се опажа у простору није ствар по себи, и да простор није форма ствари која би им припадала по себи, већ да сами предмети по себи нама нису познати, и да све што зовемо спољашњим предметима јесу само претставе наше чулности, чија је форма простор, али чији се прави корелат, т.ј. ствар по себи њиме не сазнаје, нити се сазнати може, но за који се у нашем искуству никада и не пита.

¹⁾ Лаас ставља „реалитет“ место „идеалитет“.

²⁾ У првом издању после прве реченице овога пасуса која се почиње речима: „Али осим простора ит.д.“, долазе ова излагања: „Отуда се овај субјективни услов свију спољашњих појава не може упоредити ни са једним другим. Пријатни укус вина не спада у објективне одредбе вина, дакле једног објекта посматраног шта више као појаве, већ у нарочито својство чула субјекта који га куша. Боје нису особине оних тела чијем опажају оне припадају, већ су тако исто само модификације чула вида које светлост на известан начин афицира. Напротив простор, као услов спољашњих објеката, припада нужним начином њиховој појави или опажању. Укус и боје нису никако нужни услови, под којима једино могу предмети постати за нас објектима чула. Они су спојени са појавом само као случајно придодата дејства нарочите организације. Отуда они и нису претставе а priori, већ се заснивају на осећају, а пријатни укус шта више на осећању (задовољства и бола), као једног дејства осећаја. Исто тако нико не може имати а priori нити претставу једне боје, нити ма кога укуса; међутим простор значи само чисту форму опажања, не садржи, дакле, никакав осећај (ништа емпијско) у себи, те се све врсте и одредбе простора морају моћи шта више претставити а priori, ако појмови како облика тако и односа треба да постану. Помоћу њега једино могуће је то, да су ствари за нас спољашњи предмети“.

ДРУГИ ОДЕЉАК

трансценденталне естетике.

О времену.

§ 4.

Метафизичко испитивање појма времена.^{а)}

Време није 1) никакав емпириски појам који је апстрахован из кога било искуства. Јер једновременост или следовање не би ни сами ушли у опажање, кад претстава времена не би чинила њихов основ а *priori*. Само се под том претпоставком може претпоставити, да је неколико ствари у једном и истом времену (истовремено), или у различним временима (једна за другом).

2) Време је нужна претстава која чини основ свију опажаја. У погледу појава уопште време се не може уништити, премда се из времена могу изузети појаве. Време је, дакле, дато а *priori*. Једино у њему могућа је сва стварност појава. Ове појаве могу све скупа да отпадне, али само време (као општи услов њихове могућности) не може се уништити.

3) На овој нужности а *priori* заснива се и могућност аподиктичних основних ставова о односима времена, или аксиоме о времену уопште. Време има само једну димензију: разна времена нису једновремено, већ једно за другим (тако као што разни простори нису један за другим, већ су једновремени). Ови основни ставови не могу се извести из искуства, јер искуство не би дало ни строгу општност, ни аподиктичну извесност. Ми би само могли рећи: тако учи обично искуство; али не: тако ствар мора стајати. Ови основни ставови важе као правила, под којима су искуства уопште могућа, те нас поучавају пре њих, а не помоћу њих.^{б)}

4) Време није никакав дискурсиван или, како се каже, општи појам, већ једна чиста форма чулног опажања. Разна времена јесу само делови једнога и истога времена. Али она претстава која може бити дата само помоћу једног јединог предмета, јесте

а) У првом издању нема знака „§ 4“, нити наслова „Метафизичко испитивање шт.д.“ Место тога стоји само над текстом „I“.

б) У оригиналу стоји „пре њега, а не помоћу њега“; превод према исправци од Розенкранца.

опажај. Исто тако из једног општег појма не би се могао извести став, да разна времена не могу бити једновремено. Тај став је синтетичан, те не може произићи само из појмова. Он се дакле садржи непосредно у опажају и претстави времена.

5) Бесконачност времена не значи ништа друго до ли, да је свака одређена величина времена могућа само помоћу ограничења једног једноставног времена, које лежи у основи. Отуда мора елементарна претстава *време* да буде дата као неограничена. Оно пак чији се делови и свака величина предмета могу одређено претставити само помоћу ограничења, ту не сме да буде цела претстава дата помоћу појмова (јер они садрже само делимичне претставе¹⁾, већ њима²⁾ мора лежати у основи непосредни опажај.

§ 5.a)

Трансцендентално испитивање појма времена.

Ја се због тога могу позвати на №. 3, где сам, краткоће ради, ставио оно што је заправо трансцендентално под параграфе метафизичког испитивања. Овде ћу додати још, да је појам промене и са њим појам кретања (као промене места), могућ само помоћу претставе времена и у претстави времена: кад ова претстава не би била опажај (унутрашњи) а *priori*, онда никакав појам, било који му драго, не би могао да учини схватљивом могућност једне промене, т.ј. једног спајања контрадикторно-супротних предиката (н.пр. биће на једноме месту и небиће исте ствари на истоме месту) у једноме и истом објекту. Само се у времену могу наћи обе контрадикторно супротне одредбе у једној ствари, наиме једна за другом. Дакле, наш појам времена објашњава могућност свих синтетичних сазнања³⁾ а *priori*, која даје општа наука о кретању (динамика) која није мало плодна.

§ 6.b)

Закључци из ових појмова.

а) Време није ништа што би постојало само за себе, или што би припадало стварима као њихова објективна одредба, што би према томе преостало и кад би се апстраховало од свију субјективних услова њиховог опажања; јер у првome случају оно би било нешто што би без стварног предмета ипак било стварно. А што се тиче другог, време не би могло као једна одредба која припада стварима или као њихов ред да предходи стварима као

¹⁾ У првом издању стоји у заградџи: „јер ту претходе делимичне претставе“.

²⁾ По Ердману реч „њима“ стоји место „деловима“; по првом издању: „већ мора лежати у основи њен непосредни опажај“; по Кербаху: „већ њој мора лежати у основи непосредан опажај“.

а) Цео овај параграф не постоји у првом издању.

³⁾ У оригиналу реч „сазнања“ стоји на овом месту у јединици; овде генитив плурала према Ердмановој исправци.

б) Знака: „§ 6^a“ нема у 1. издању.

њихов услов, и да се а priori помоћу синтетичних ставова сазнаје и опажа. Напротив, ово последње је сасвим могуће, ако је време само субјективни услов, под којим су једино¹⁾ могући опажаји у нама. Јер тада може ова форма унутрашњег опажања да се претстави пре предмета, дакле а priori.

б) Време није ништа друго до форма унутрашњег чула т.ј. опажања нас самих и нашег унутрашњег стања. Јер, време не може да буде никаква одредба спољашњих појава; оно не припада ни облику или положају ит.д., напротив оно одређује однос претстава у нашем унутрашњем стању. И баш зато, што ово унутрашње опажање не показује никакав облик, ми тражимо да надокнадимо и овај недостатак аналогјама, те претстављамо времени ток у једној линији која се протеже у бесконачност, у којој разноврсност сачињава један низ од само једне димензије, па из особина ове линије изводимо све особине времена осим те, што су делови линије једновремени, делови времена пак увек једни за другима. Из овога је такође јасно, да је претстава самог времена опажај, јер се сви његови односи могу изразити у једном спољашњем опажају.

с) Време је формални услов а priori свију појава уопште. Простор, као чиста форма сваког спољашњег опажаја, ограничен је, као услов а priori, само на спољашње појаве. Напротив, пошто све претставе, било да имају спољашње ствари за свој предмет или не, ипак оне по себи, као одредбе свести, припадају нашем унутрашњем стању, а ово унутрашње стање потпада под формални услов унутрашњег опажања, дакле под време, то је време један услов а priori сваке појаве уопште, и то непосредни услов унутрашњих појава (наше душе), а тиме посредно и спољашњих појава. Кад могу да кажем а priori: све спољашње појаве јесу у простору и према просторним односима а priori одређене, онда могу на основу принципа унутрашњег чула сасвим уопштено рећи: све појаве уопште т.ј. сви предмети чула јесу у времену и стоје нужним начином у односима времена.

Ако апстрахујемо од *нашега* начина на који сами себе изнутра опажамо и од начина на који ми посредством овога опажања обухватамо и све спољашње опажаје под моћ претстављања, па према томе узмемо предмете онако какви би они били по себи, онда време није ништа. Оно има објективне важности само у погледу појава, јер су то већ ствари које ми примамо као *предмете наших чула*, али оно није више објективно, ако се апстрахује од чулности нашег опажања, те дакле од оне врсте претстављања која је нама својствена, па се говори о *стварима уопште*. Време је дакле само један субјективни услов нашега (људскога) опажања (које је увек чулно, т.ј. уколико нас предмети афицирају), а по себи, изван субјекта, није ништа. При свем томе оно је у погледу свију појава, па дакле и свију ствари које нам могу бити дате у иску-

¹⁾ У оригиналу стоји: „под којим су могући сви опажаји у нама.“ Ердман исправља, стављајући место речи сви (alle) реч „једино“ = „само“ (allein) као што се Кант изразио горе (види ст. 50. б).

ству, нужним начином објективно. Ми не можемо рећи: све ствари јесу у времену, јер се код појма ствари уопште апстрахује од сваке врсте њиховог опажања, а опажање је прави услов под којим време припада претстави предмета. Ако се сада овај услов дода уз појам, па се каже: све ствари као појаве (предмети чулног опажања) јесу у времену, онда тај основни став има своју праву објективну тачност и општност a priori.

Према томе, наша тврђења уче *емпириски реалитет* времена, т.ј. објективно важење у погледу свију предмета који би икада могли бити дати нашим чулима. Па пошто је наше опажање увек чулно, то нам у искуству никада не може бити дат један предмет, који не би стајао под условом времена. Напротив ми одричемо времену свако право на апсолутни реалитет, наиме да¹⁾ би оно, и без обзира на форму нашега чулног опажања, посве припадало стварима као услов или особина. Такве особине, које припадају стварима по себи, не могу нам никада бити дате преко чула. У томе се дакле састоји *Трансцендентални идеалитет* времена, по коме оно, кад се апстрахује од субјективних услова чулнога опажања, није ништа, и предметима по себи (без њиховог односа на наше опажање) не може се приписати ни као услов (*subsistierend*) ни као особина (*inhärierend*). Ипак се овај идеалитет, као и идеалитет простора, не сме упоређивати са субрепцијама осећаја, јер се притом ипак претпоставља о појави, којој ови предикати припадају, да она има објективни реалитет, који овде потпуно отпада, осим уколико је он само емпириски, т.ј. уколико сам предмет означаје само као појаву: о чему треба размотрити горњу примедбу првог одељка.

§ 7.а)

Објашњење.

Ја сам од увиђавних људи чуо против ове теорије, која времену признаје емпириски реалитет, али му одриче апсолутни и трансцендентални, један тако једногласан приговор, да из тога изводим, да ће се он природно морати наћи код сваког читаоца, за кога су ова посматрања необична. Он гласи овако: промене су стварне (то доказује измена наших сопствених претстава, баш и кад би се хтеле одрицати све спољашње појаве, заједно с њиховим променама). Промене пак могуће су само у времену, услед чега је време нешто стварно. Одговор није тежак. Ја признајем цео аргуменат. Време је свакако нешто стварно, наиме стварна форма унутрашњег опажања. Оно дакле има субјективни реалитет у погледу унутрашњег искуства, т.ј. ја заиста имам претставу о времену и о мојим одредбама у њему. Оно се дакле може сма-

¹⁾ У оригиналу место речи „да“ стоји реч „пошто“. Овде преведено према исправци од Валентићера.

а) У првом издању нема знака „§ 7“.

трати као¹⁾ стварно, не као објекат, већ као врста престављања мене самога као објекта. Кад бих могао ја сам или кад би неко друго биће могло да посматра мене без овога услова чулности, онда би ове исте одредбе, које ми сада себи претстављамо као промене, дале једно сазнање, у коме се претстава времена, па дакле и претстава промене никако не би јављале. Дакле, његов емпириски реалитет остаје условом свију наших искустава. Само му се апсолутни реалитет, према горе наведеноме, не може признати. Оно није ништа до ли форма нашега унутрашњег опажања.*) Ако се одузме од времена нарочити услов наше чулности, онда ишчезава и појам времена, и оно није везано за саме предмете, већ само за субјекат који их опажа.

Ево разлога, зашто се овај прекор чини тако једногласно, и то од стране оних који ипак не умеју ништа јасно пребацити против учења о идеалитету простора. Они се нису надали, да могу апсолутни реалитет простора доказати аподиктички, јер против њих стоји идеализам, по коме реалитет спољашњих предмета није способан да се строго докаже: напротив, реалитет предмета нашег унутрашњег чула (мене самога и мога стања) јасан је непосредно помоћу вести. Спољашњи предмети могли би бити само један привид, али предмет унутрашњег чула јесте, по њиховом мишљењу, нешто неоспорно реално. Али они не помислише да обе врсте предмета, не спорећи им реалитет њих као претстава, припадају ипак само појави, која увек има две стране, једну: кад се објекат посматра по себи (без обзира на форму његовог опажања, али чија особина баш због тога увек остаје проблематична), другу: кад се пази на форму опажања овога предмета, која се форма не сме тражити у предмету по себи, већ у субјекту коме овај предмет бива дат, али која ипак припада појави овога предмета стварно и нужно.

Према томе простор и време јесу два извора сазнања, из којих се могу а priori црпили разна синтетична сазнања, о чему у првоме реду даје сјајан пример чиста математика у својим сазнањима о простору и његовим односима. Узети обоје заједно, они су наине чисте форме свега чулног опажања, и тиме омогућују синтетичне ставове а priori. Али ови извори сазнања постављају управо тиме (што су само услови чулности) себи границе, наине да се односе на предмете само уколико се они сматрају за појаве, а не претстављају ствари по себи. Једино појаве јесу поље њиховог важења, те кад се из њега изађе, онда није могућа ни-

¹⁾ Ова је реченица у оригиналу потпуно написана, што јако отежава разумевање њеног правог смисла. Адикес мисли, да је Кант случајно изоставио реч „као“ после речи „дакле“. Ердман мисли да је Кант изоставио само запету после речи „стварно“. Тачније је мишљење Адикесово, по коме је овде у преводу и поступиено.

*) Ја заиста могу рећи: моје претставе долазе једна за другом, али то значи само, да смо их ми свесни као датих у једном временом току, т.ј. сходно форми унутрашњег чула. Због тога време није ништа по себи, нити нека одредба која стварима припада објективно.

каква објективна примена њихова. Уосталом, овај реалитет¹⁾ простора и времена не крњи сигурност искуственога сазнања; јер ми смо у њега подједнако сигурни, било да ове форме припадају нужним начином стварима по себи или само нашем опажању ових ствари. Напротив они који уче апсолутни реалитет простора и времена, па било да их претпоставе субзистентно (као услове) или само инхерентно (као особине), не могу бити у сагласности са принципима искуства. Јер ако се одлуче за прво схватање (што је заједничко математичарима, природњацима), онда морају претпоставити два вечна и бесконачна чуда (простор и време), која постоје по себи, која су дата (иако не постоји нешто реално), само да би у себи обухватила све што је реално. Ако усвоје оно друго гледиште (које заступају неки метафизичари природњаци), па уче да су простор и време односи појава (једних поред других и једних за другима), узети апстракцијом из искуства, премда у апстракцији нејасно претстављени, онда морају да оспоре математичким учењима а priori њихово важење или бар аподиктичку извесност за реалне ствари (н.пр. у простору), пошто она није могућа а posteriori, и појмови а priori о простору и времену јесу по овом учењу само творевине фантазије, чији се извор стварно мора тражити у искуству, из чијих је апстрахованих односа фантазија начинила нешто што заиста садржи у себи оно што је опште у њима, али што није могуће без рестрикција, које је природа спојила са њима. Они први добијају утолико, што за математичка тврђења чине слободним поље појава. Али ако разум хоће да изађе из овога поља, онда њих баш ови услови збуњују. Они други заиста добијају у томе, што им претставе простора и времена не сметају, кад хоће да суде о предметима не као о појавама, већ само у односу на разум; али они не могу да покажу основ могућности математичког сазнања а priori, (пошто им недостаје један прави опажај а priori који објективно важи), нити могу да доведу у нужну сагласност ставове искуства са оним тврђењима. У часој теорији о правој природи ових двеју основних формама чулности отклоњене су обе ове тешкоће.

Да на послетку трансцендентална естетика не може да садржи ништа више осим ова два елемента, наиме простор и време, јасно је по томе, што сви остали појмови који припадају чулности, чак и појам кретања који уједињује оба ова елемента, претпостављају нешто емпириско. Јер, кретање претпоставља опажање нечега покретљивога. Међутим у простору, посматраном по себи, нема ничега покретљивога; отуда оно што је покретљиво мора бити нешто што се у простору налази само искуством, те је једна емпириска чињеница. Исто тако трансцендентална естетика не може да рачуна међу своје чињенице а priori ни појам промене; јер само време се не мења, већ нешто што је у времену. Дакле, за то је потребно опажање неке егзистенције и сукцесије њених одредаба, то јест искуство.

¹⁾ Овај израз „реалитет“ споран је. Лас тврди да ту треба да стоји стварно: „идеалитет“. Ердман тврди, да је ово смисао тога израза: „овај просто емпириски, не апсолутни реалитет“.

§ 8.a)

Опште примедбе

о

трансценденталној естетици.

I. Пре свега биће потребно, да се што је могуће јасније изјаснимо о томе, шта је наше мишљење о главној особини чулнога сазнања уопште, те да предупредимо свако погрешно тумачење његово.

Ми смо, дакле, хтели рећи да сваки наш опажај није ништа друго, до ли претстава о појави; да ствари које ми опажамо нису по себи онакве какве их ми опажамо, нити су њихови односи такви какви су нама дати; и, ако уништимо наш субјекат, или бар само субјективну особину чула уопште, да би онда ишчезли свака особина, сви односи објеката у простору и времену, па чак и сам простор и време, те да као појаве они не могу постојати по себи, већ само у нама. Нама остаје потпуно непознато како ствар стоји са предметима по себи и независно од свега овога рецептивитета наше чулности. Ми не познајемо ништа друго, до ли наш начин њиховог опажања, који је нама својствен, и који не мора нужно припадати сваком бићу, иако мора припадати свакоме човеку. Са њим једино ми имамо посла. Простор и време јесу његове чисте форме, осећај уопште материја. Једино простор и време ми можемо сазнати а priori т. ј. пре сваког стварног опажаја и због тога се онај наш начин опажања ствари зове чисто опажање; овај осећај пак јесте у нашем сазнању оно, што чини да се оно зове сазнањем а posteriori т. ј. емпириским опажањем. Простор и време стоје после нужно у вези са нашом чулношћу, па ма какви да су наши осећаји; они могу бити врло различни. И кад би смо могли да уздигнемо ово наше опажање до највећег степена јасности, ми се ипак тиме не би приближили особини ствари по себи. Ми бисмо ипак у сваком случају потпуно познали само наш начин опажања т. ј. нашу чулност, па и њу увек под условима простора и времена, који стоје прапочетно у вези са субјектом; шта могу бити предмети по себи, то ми не би могли сазнати ни помоћу најјаснијега сазнања њихове појаве, која је нама једино дата.

Према томе тврђење, да је наша цела чулност само нејасна претстава ствари, која садржи само оно што њима припада по себи, али само у једној нагомиланости ознака и делимичних претстава које ми нашом свешћу не издвајамо једне од других, јесте једно изопачење појма чулности и појаве, које цела теорија о њима чини некорисним и празним. Разлика између јасне и нејасне претставе је чисто логичка и не односи се на садржај. Несумњиво је, да појам *права* којим се здрав разум служи, садржи управо оно исто, што и најсугилнија спекулација може

а) У 1. издању недостаје знак: „ § 8.“

из њега развити, само што у обичној и практичној употреби човек није свестан ових разноврсних претстава у овој мисли. Због тога се не може рећи да је обичан појам права чулан и да садржи једну просту појаву, јер право никада не може бити дато у појави, већ његов појам лежи у разуму и претставља једну особину (моралну) радњи која њима припада по себи. Напротив претстава једнога *Шела* у опажању не садржи апсолутно ништа што би могло припадати једноме предмету по себи, већ само појаву нечега и начин на који нас оно афицира; и овај рецептивитет наше способности за сазнање зове се чулност и остаје ипак бескрајно различан од сазнања предмета по себи, баш и кад би се појава сазнала у њеном последњем основу.

Отуда је Лајбниц-Волфова философија истакла за сва испитивања о природи и пореклу нашега сазнања једно сасвим непрактично гледиште тиме, што је посматрала разлику између чулности и интелектуалнога само као логичку, док је она очевидно трансцендентална и не односи се само на форму јасности или нејасности, већ на њихово порекло и садржај, тако да ми помоћу чулности не само не сазнајемо особине ствари по себи нејасно, већ их никако не сазнајемо, те чим одузмемо нашу субјективну особеност, онда се претстављени објекат са оним особинама које му придаваше чулно опажање нигде не налази, нити се може наћи, пошто управо ова субјективна особеност одређује његову форму као појаве.

Иначе ми добро разликујемо међу појавама оно што као битно припада њиховом опажању и важи уопште за свако човечје чуло, од онога што му припада само случајно, пошто не важи за однос чулности уопште, већ само за нарочити положај или организацију овога или онога чула. И тада се каже за прво сазнање, да претставља предмет по себи, а друго само његову појаву. Међутим, ова разлика је само емпириска. Ако се остане при томе (као што обично бива), па се ово емпириско опажање ипак не сматра (као што би требало да буде) за просту појаву, тако да се у њему не може наћи ништа што би се тицало ствари по себи, онда се наша трансцендентална разлика губи и ми тада ипак верујемо да опажамо ствари по себи, иако слуда (у чулноме свету) чак и при најдубљем испитивању предмета у њему имамо посла само са појавама. Тако ћемо ми до душе рећи за дугу, кад киша пада док сунце сија, да је она једна проста појава, а за кишу, да је ствар по себи, што и јесте утолико тачно, уколико појам кише подразумевамо у физичком смислу, као оно што је у општем искуству при ма коме положају према чулима, ипак у опажању одређено тако и никако друкчије. Али, ако ми узмемо ово емпириско уопште, па се питамо, не обзирући се на његову сагласност са сваким човечјим чулом, да ли и оно претставља један предмет по себи (не кишне капљице, јер оне су тада већ као појаве емпириски објекти), онда је питање о односу претставе према предмету трансцендентално, и не само да су ове капљице просте појаве,

већ чак и њихов округли облик, па и простор у коме оне падају, нису ништа по себи, већ просте модификације или основи нашега чулнога опажања, а трансцендентални објекат остаје нам непознат.

Друга важна ствар наше трансценденталне естетике јесте у томе, што она не задобија извесну наклоност само као вероватна хипотеза, већ што је тако извесна и несумњива, како се само може захтевати од једне теорије која треба да служи као органон. Да би ову извесност учинили потпуно јасном, ми ћемо да изберемо један који било случај, на коме његово важење може постати очевидним, и који може послужити већој јасности онога што је наведено у § 3.

Претпоставите према томе, да су простор и време по себи објективни, и да су услови могућности ствари по себи, онда се показује прво: да у обојима постоје у великом броју аподиктични и синтетични ставови а priori, нарочито о простору, који ми због тога хоћемо овде у првој реду да испитамо ради примера. Пошто се ставови геометрије сазнају синтетички а priori и са аподиктичком извесношћу, то ја питам: откуд узимате ви такве ставове и на шта се ослања наш разум, да би дошао до таквих, сасвим нужних и опште важећих истина? Нема никаквог другог пута осим помоћу појмова или помоћу опажаја; али и опажаји и појмови јесу или а priori или а posteriori. Ови последњи, наиме емпириски појмови, као и оно на шта се они ослањају, емпириски опажај, не могу дати никакав синтетичан став, осим само један такав синтетичан став који је такође само емпириски т.ј. који је један искуствени став, те који не може никада садржати нужност и апсолутну опшћност, што је међутим карактеристика свију ставова геометрије. Али оно што би било прво и једино сретство, наиме да се дође до таквих сазнања помоћу самих појмова или помоћу опажаја а priori, јасно је, да се из самих појмова не може добити никакво синтетичко сазнање, већ само аналитичко. Узмите само став: да се помоћу двеју правих линија не може да ограничи никакав простор, дакле да није могућа никаква фигура, па покушајте да га изведете из појма правих линија и броја два; или пак став, да је из три праве линије могућа једна фигура, па покушајте то исто само из ових појмова. Сав ваш труд биће узалудан, и ви ћете се видети принуђени, да прибегнете опажању, као што то геометрија увек и чини. Дакле, ви дајете себи један предмет у опажању; али, каква је то опажање, је ли оно једно чисто опажање а priori, или једно емпириско? Кад би било ово последње, онда не би могао никада да постане из њега један опште важећи, још мање један аподиктични став: јер искуство никада не може дати тако што. Ви дакле морате дати ваш предмет у опажању а priori, па да на своме опажању заснујете ваш синтетични став. Кад у вама не би лежала нека способност, да опажате а priori, кад не би овај субјективни услов био по форми у исто време и општи услов а priori под којим је једино могућ објекат самог овог (спољашњег) опажања, кад би пред-

мет (троугао) био нешто по себи без односа на ваш субјекат: како би могли рећи, да оно, што за конструисање једног троугла нужно лежи у вашим субјективним условима, мора нужним начином припадати и троуглу по себи?, јер ви ипак не можете придати својим појмовима (о трима линијама) ништа ново (фигуру), што би се због тога морало нужним начином наћи на предмету, пошто је овај предмет дат пре вашег сазнања, а не помоћу њега. Дакле, кад простор (а тако исто и време) не би био једна проста форма нашега опажања која садржи услове а priori, под којима једино ствари могу бити за вас спољашњи предмети који без ових субјективних услова нису по себи ништа, онда ви не бисте могли о спољашњим објектима сазнати ништа а priori синтетички. Према томе несумњиво је извесно, а не само могуће, или пак вероватно, да су простор и време, као нужни услови свега (спољашњег и унутрашњег) искуства, само субјективни услови нашег опажања, у односу према којима сви предмети јесу просте појаве, а не ствари по себи које су на овај начин дате, те се услед тога о њима, што се тиче њихове форме, може много шта рећи а priori, а никада ма и најмање нешто о ствари по себи, која можда чини основ ових појава.

II.a) Најбоље нам може послужити као потврда ове теорије о идеалитету спољашњег као и унутрашњег чула, те дакле свију објеката чула, ова примедба: да све оно, што у нашем сазнању припада опажању (дакле изузевши осећање задовољства и бола и вољу, који нису сазнања), садржи само просте односе места у једном опажају (протезање), промену места (кретање), и законе по којима ова промена бива детерминирана (покретачку силу). Али тиме није дато оно што се налази на месту или оно што дејствује изван промене места у самим стварима. Но ипак помоћу простих односа не сазнаје се једна ствар по себи: дакле мора се судити, да, пошто су нам помоћу спољашњег чула дате само претставе односа, то и спољашње чуло може у својој претстави садржати само однос једног предмета према субјекту, а не оно унутрашње што припада објекту по себи. Исто тако стоји ствар са унутрашњим опажањем. Не само што ту претставе *спољашњих чула* чине прави садржај којим ми испуњавамо нашу свест, већ време у које ми стављамо ове претставе, које претходи у искуству њиховој свести, и које као формални услов чини основ оног начина на који их ми постављамо у свести, већ садржи односе сукцесије, једновремености и онога што је са сукцесијом једновремено (перманентнога). Оно пак, што као претстава може доћи пре сваке радње замишљања нечега, јесте опажање, и, ако садржи само односе, форма опажања, која, пошто не претставља ништа осим уколико се нешто ставља у свест, не може бити ништа друго до ли начин, на који свест бива афицирана својим сопственим делањем, наиме овим

а) Следећи одељци: II., III., IV., и закључак трансценденталне естетике недостају у првој издању.

стагањем своје претставе, дакле самом собом, т. ј. једна форма унутрашњег чула. Све оно што се претставља једним чулом јесте утолико увек појава, те се једно унутрашње чуло или не би смело признати или би се њиме могао претставити субјекат, који чини његов предмет само као појава, а не онако како би он судио сам о себи, кад би његово опажање било аутоделање т.ј. интелектуално. При томе сва тешкоћа лежи само у томе, како може један субјекат да опажа сам себе изнутра; али ово је тешкоћа сваке теорије. Свест о самој себи (аперцепција) јесте проста претстава о Ја и када би једино тиме била дата спонтано сва разноврсност у субјекту, онда би унутрашње опажање било интелектуално. Ова свест изискује у човеку унутрашње опажање разноврсности, која бива предходно дата у субјекту, те се начин, на који она бива дата у субјекту без спонтанитета, мора због ове разлике звати чулност. Ако способност, да постанемо свесни сами себе, треба да изнађе (апрехендира) оно што лежи у свести, онда је она мора афицирати, и само на тај начин може да произведе о нама самима једно опажање, но чија форма, која већ пре тога лежи у основи свести, одређује у претстави времена начин на који разноврсност постоји заједно у свести; јер свест себе опажа не онако како би она себе претставила непосредно у својој спонтанитету, већ према начину на који она бива изнутра афицирана, те дакле каква је сама себи дата, а не каква је.

III. Кад кажем: како опажање спољних објеката, тако и само-опажање свести претстављају обе ове врсте предмета у простору и у времену онако како они афицирају наша чула, т.ј. како су дати, онда то не значи да су они прост *привид*. Јер се увек у појави сматрају објекти, па и особине које им приписујемо, као нешто стварно дато, само што се, уколико ова особина зависи од начина опажања субјекта у релацији датог предмета према њему, овај предмет разликује као *појава* од самог њега као објекта *по себи*. Тако ја не кажем да тела само *изгледају* да су изван мене, или да моја душа *изгледа* само да је дата у мојој самосвести, када тврдим да квалитет простора и времена, сходно коме, као услову њихове егзистенције, ја обоје стављам, не лежи у овим објектима по себи, већ у начину мога опажања. Била би то моја сопствена кривица, када бих ја оно што треба да сматрам за појаву учинио простим привидом.*) Али то не излази из нашег принципа идеалитета свију наших чулних опа-

*) Предикати појаве могу се придодати самој објекту у односу на наше чуло, н.пр. ружичаста боја или мирис; међутим привид се не може никада као предикат приписати објекту, управо због тога, што он придаје објекту по себи оно што њему припада само у његовом односу према чулима или према субјекту уопште, н.пр. две дршке које се у почетку приписиваху Сатурну. Оно пак што се не налази у објекту по себи, већ увек у његовом односу према субјекту, и што је нераздвајно од претставе објекта, јесте појава, и тако се предикати простора и времена с правом приписују предметима чула као таквима, и у томе нема никаквог привида. Напротив кад ја ружичасту боју приписем дршци, Сатурну дршке или свима спољашњим предметима простора по себи, не обзирајући се на један одређен однос ових предмета према субјекту, и не ограничавајући мој суд на њега, тек тада постаје привид.

жаја; шта више, ако се оним формама претстављања припише *објективни* реалитет, онда се не може избећи, а да се тиме не преобрази све у прост привид. Јер, ако се простор и време сматрају за особине, које би се по својој могућности морале налазити у стварима по себи, па се размисли о лудостима у које се тада човек заплиће, што две бесконачне ствари, које не смеју бити ни супстанције, нити нешто што стварно припада супстанцијама, али ипак нешто што егзистира, што је шта више нужни услови егзистенције свију ствари, ипак преостају, иако се униште све ствари које постоје, онда се доброме Берклију заиста не може узети за зло, што је огласио тела за прост привид, онда би се шта више наша сопствена егзистенција, која би на тај начин била учињена зависном од апсолутног реалитета једног чуда као што је апсолутно време, морала да претвори заједно са њим у чист привид; једна лудост коју до данас нико није учинио.

IV. У природној теологији, где се замишља један предмет који не само за нас не може бити предмет опажања, већ који ни сам себи никако не може бити предмет чулнога опажања, брижљиво се труде да из сваког његовог опажања (јер такво мора бити свако његово сазнање; не мишљење које увек докazuje да је ограничено) одстране услове времена и простора. Али са каквим се правом то може учинити, кад су се претходно обоје учинили формама ствари по себи, и то таквим формама које, као услови егзистенције ствари а priori, преостају, иако би се уништиле саме ствари? Јер као услови сваке егзистенције уопште, оне би то морале бити и за егзистенцију Бога. Ако их нећемо учинити објективним формама свију ствари, онда не остаје ништа друго, до ли да их учинимо субјективним формама спољашњег и унутрашњег начина опажања, који се зове чулним због тога, што *није првобитан*, т.ј. што није такав, да помоћу њега буде дата опажању сама егзистенција објекта (и који, уколико ми увиђамо, може припадати само прабићу), већ је зависан од егзистенције објекта, те је дакле само на тај начин могућ, што објекат афицира способност претстављања субјекта.

Није такође нужно да ми начин опажања у простору и времену ограничимо на човекову чулност; може бити да се у томе свако крајње мислено биће мора нужним начином подударати са човеком (премда ми ту ствар не можемо одлучити), ипак тај начин опажања не престаје због ове општности¹⁾ бити чулност, управо због тога, јер је изведен (*intuitus derivationis*), а не првобитан (*intuitus originarius*), то јест он није интелектуално опажање, какво на основу мало пре наведеног разлога изгледа да припада само прабићу, а никако пак не изгледа да припада једноме бићу које је зависно и у својој егзистенцији и у своме

¹⁾ По Ердману; у оригиналу: „општег важења“.

опажању (које одређује његову егзистенцију у односу према датим објектима); премда се последња примедба о нашој естетичкој теорији мора сматрати за објашњење, а не за доказ.

Закључак трансценденталне естетике.

Ми сад овде имамо један део од онога, што је потребно за решење општег проблема трансценденталне философије: *како су могући синтетички ставови а priori?*, наиме чисте опажаје а priori, простор и време, у којима ми, када хоћемо у суду а priori да изађемо изван датога појма, налазимо оно што се а priori не може открити у појму, већ у опажају који му одговара и што се са појмом може синтетички спојити, но¹⁾ који судови из тога разлога могу се односити само на предмете чула и само за објекте могућег искуства важити.

¹⁾ Ванхингер претпоставља у својем Коментару (св. II. стр. 517), да је овде вероватно испао став који ради потпуности и лакшег разумевања треба уметнути између речи *спојити* и речи *но*, а који гласи: „који чисти опажаји као услови наше чулности омогућују да можемо пре сваког искуства одредити особину објекта у судовима а priori ит.д.“

ДРУГИ ДЕО
трансценденталне теорије о
елементима.

Трансцендентална логика.

УВОД.

Идеја једне трансценденталне логике.

I.

О логици уопште.

Наше сазнање произилази из два основна извора духа, од којих је први примање претстава (рецептивитет утисака), други способност, да се помоћу ових претстава сазна један предмет (спонтанитет појмова). Преко првог извора нама један предмет бива *даш*; преко другог он се *замисља* у односу на ону претставу (као просту одредбу духа). Дакле, опажаји и појмови сачињавају елементе свега нашег сазнања, тако да нити могу појмови дати сазнање без опажаја који им на неки начин одговара, нити опажај без појмова. Оба ова елемента су или чисти или емпириски. *Емпириски* су, када је дат осећај (који претпоставља стварно присуство предмета); *чисти* пак, кад са претставом није помешан никакав осећај. Осећај се може назвати материјом чулнога сазнања. Чист опажај садржи према томе само форму под којом се нешто опажа, а чист појам само форму мишљења једног предмета уопште. Али само чисти опажаји или појмови јесу могући *a priori*, емпириски једино *a posteriori*.

Ако назовемо *чулношћу рецептивитет* нашег духа, т.ј. његову моћ да прима претставе уколико бива на неки начин афициран, онда је насупрот томе *разум* способност његова да производи претставе или *спонтанитет* сазнања. Према самој природи нашој *опажање* може бити само чулно т.ј. може само да садржи начин, на који нас предмети афицирају. Напротив, способност да се један предмет чулног опажања *замисли* јесте *разум*. Ниједна од ових особина не може се претпоставити другој. Без чулости не би нам ниједан предмет био дат, а без разума не би се ниједан замислио. Мисли без садржаја јесу празне, опажаји без појмова

јесу слепи. Отуда је исто тако нужно учинити своје појмове чулним (т.ј. придодати им предмет у опажању), као што је нужно учинити своје опажаје себи разумљивим (т.ј. подвести их под појмове). Обе моћи или способности не могу измењати своје функције: разум не може да опажа, а чула не могу да мисле. Сазнање може да постане само кад се оне споје. Због тога се њихове улоге не смеју помешати, већ постоји велики разлог, да се свака од тих моћи брижљиво издвоји и разликује од друге. Отуда ми разликујемо науку о правилима чулности уопште, т.ј. естетику од науке о правилима разума уопште т.ј. од логике.

Логика опет може да се посматра са два гледишта: или као логика опште употребе разума или као логика његове специјалне употребе. Прва садржи апсолутно нужна правила мишљења, без којих није могућа никаква употреба разума, и односи се према томе на разум без обзира на разлику предмета на које он може бити управљен. Логика специјалне употребе разума садржи правила по којима треба мислити о једној одређеној врсти предмета. Прва се може звати елементарна логика, а друга органон ове или оне науке. Специјална логика предаје се често као прва у школама као пропедвтика наука, иако ум према своме развићу до ње долази напослетку, пошто је наука већ давно пре тога готова и само треба да се још једном исправи и дотера. Јер сазнање предмета мора да се уздигне до прилично високог ступња, ако се хоће да покажу правила, по којима може да се успостави једна наука о њима.

Општа логика пак јесте или чиста или примењена логика. У чистој логици ми апстрахујемо од свију емпириских услова под којима наш разум дела, н.пр. од утицаја чула, од игре фантазије, закона памћења, моћи навике, наклоности итд., те дакле и од извора предрасуда, шта више уопште од свију узрока из којих нам долазе извесна сазнања или за које се може претпоставити да нека сазнања из њих произилазе, јер ови узроци тичу се разума само под извесним условима његове примене, те је потребно искуство, да би се они одредили. Једна *општа* али *чиста* логика бави се дакле само о принципима а priori и јесте *канон разума* и ума, али само у погледу онога што је формално у њиховој употреби, садржај може да буде какав му драго (емпириски или трансценденталан). Једна *општа логика* пак зове се тада *примењена*, кад се бави о правилима употребе разума под субјективним емпириским условима којима нас психологија учи. Она дакле има емпириске принципе, иако је општа утолико, што се односи на употребу разума без разлике предмета. Услед тога она није нити канон разума уопште, нити органон нарочитих наука, већ једино катартикон обичног разума.

Према томе у општој логици мора потпуно да се издвоји онај део који треба да сачињава чисту теорију ума од онога дела који сачињава примењену (иако још увек општу) логику. Први део је заправо само и једино наука, премда кратка и сувопарна, као што то изискује школско излагање једне елементарне теорије

разума. Логичари морају у њој стално да имају пред очима два правила:

1) Као општа логика она апстрахује од сваког садржаја интелектуалног сазнања и од разлике његових предмета, па се бави само о простој форми мишљења.

2) Као чиста логика она нема никаквих емпириских принципа, те не узима ништа (као што се понекад мислило) од психологије, која према томе нема никаквог утицаја на канон разума. Она је дакле једна демонстрирана доктрина и све у њој мора да буде потпуно а priori извесно.

Оно што ја зовем примењена логика (насупротив обичном значењу ове речи, по коме она треба да садржи извесна упражњавања за која чиста логика даје правила) јесте претстава о разуму и правилима његове нужне употребе in concreto, наиме под случајним условима субјекта који ову употребу могу и да омету и да унапреде, а који су сви скупа дати емпириски. Она се бави о пажњи, њеним сметњама и последицама, о пореклу заблуде, стању сумње, скрупуне, убеђења итд., те општа и чиста логика стоји према њој као чисти морал, који садржи само нужне моралне законе једне слободне воље, према теорији о врлинама у правом смислу те речи која испитује ове законе у њиховом односу према тешкоћама, које чине осећања, наклоности и страсти којима су људи више мање подложни, и која никада не може да сачињава једну праву и демонстрирану науку, јер она исто као и примењена логика потребује емпириске и психолошке принципе.

II.

О трансценденталној логици.

Као што смо показали, општа логика апстрахује од сваког садржаја сазнања т.ј. од сваког односа његовог према објекту и посматра само логичку форму у односу једних сазнања према другима т.ј. форму мишљења уопште. Али зато што постоје и чисти и емпириски опажаји (као што доказује трансцендентална естетика), то би се могла наћи и нека разлика између чистога и емпирискога мишљења предмета. У овом случају постојала би једна логика у којој се не би апстраховало од сваког садржаја сазнања, јер она логика, која би садржала само правила чистога мишљења једнога предмета, искључивала би сва она сазнања, која би по садржини била емпириска. Она би се бавила и о пореклу нашега сазнања о предметима уколико се оно не може приписати предметима; општа логика напротив нема никаква посла са пореклом сазнања: она посматра само претставе према законима по којима их разум кад мисли употребљава у односу једних према другима, па било да су те претставе првобитно а priori у нама самим, било да су само емпириски дате; дакле она се бави само о форми разума која се може прибавити претставама, ма откуда оне постале.

Хоћу овде да учиним једну примедбу која ће бити од утицаја на сва следећа посматрања и која се мора имати у виду, наиме: не

мора се звати трансценденталним свако сазнање а priori, већ само оно којим ми сазнајемо да се и како се извесне претставе (опажаји или појмови) примењују једино а priori или како су могуће само а priori. (Трансцендентално то ће рећи могућност сазнања а priori или његова употреба а priori). Отуда нити простор нити иједна његова геометријска одредба а priori нису неке трансценденталне претставе; једино истина, да те претставе нису емпириског порекла, као и могућности како се оне присветлом могу а priori односити на предмете и ствари могу се звати трансценденталним. Исто тако, да предмети нешто заузимају простор, то би било једно трансцендентално сазнање. Али кад се посматрају само предмети чула, онда је то емпириско сазнање. Дакле, разлика између трансценденталнога и емпирискога спада само у критику сазнања и не тиче се односа овог сазнања према његовим предметима.

Према томе, у очекивању да можда постоје појмови који би се могли односити а priori на предмете, не као чисти или чулни опажаји, већ само као радње чистога мишљења, који су дакле појмови, али нити емпириског нити естетичког порекла, — ми унапред стварамо себи идеју једне науке о чистом разуму и рационалном сазнању, у коме ми замишљамо предмете потпуно а priori. Једна таква наука, која би одређивала порекло, обим и објективну вредност таквих сазнања, морала би се звати *трансцендентална логика*, јер се она бави једино о законима разума и ума, али само уколико се они односе на предмете а priori, а не као општа логика која се бави како о емпириским тако и о чистим сазнањима ума без разлике.

III.

О подели опште логике на аналитику и дијалектику.

Старо и славно питање којим се хтело притерати логичаре у теснац и нагнати их или да се даду ухватити на једној бедној дијалекти*) или да признају своје незнање, па дакле и ништавило целе своје вештине, јесте ово: *шта је истина?* Номинална дефиниција истине, наиме да је истина подударане сазнања и његовог предмета, овде се признаје и претпоставља; али треба знати шта је општи и поуздани критеријум истине свакога сазнања.

Велики је то и нужан доказ мудрости и увиђавности, кад се зна шта може са разлогом да се пита. Јер ако је питање по себи бесмислено, те захтева непотребне одговоре, онда је оно не само стидно за оног који га поставља, већ каткад има и ту незгоду, што наводи неопрезнога слушаоца на бесмислене одговоре, те даје смешан приказ двојице људи од којих један (као што говораху стари) музе јарца, а други подмеће сито.

Ако се истина састоји у подударану једнога сазнања са његовим предметом, онда овај предмет треба да се тиме разликује од других; јер једно је сазнање лажно, ако се не слаже са пред-

*) У другоме издању: дијалекси.

метом на који се односи, премда се понешто налази у њему што би у ствари могло важити о другим предметима. Али, један општи критеријум истине морао би важити за свако сазнање без разлике његових предмета. Јасно је, дакле, да је потпуно немогуће и бесмислено тражити једну ознаку истине овога садржаја сазнања, јер се у тој ознаци апстрахује од сваког спознајног садржаја (односа према објекту сазнања, а истине се баш овај садржај тиче, и да се према томе не може показати једна довољна и општа одлика истине. Пошто смо још горе назвали садржај сазнања његовом материјом, то морамо рећи: о истини сазнања не може се у погледу његове материје захтевати никаква општа одлика, јер је то противречност у себи.

Што се пак тиче саме форме сазнања (остављајући настрану сваки садржај), јасно је исто тако: да једна логика, уколико излаже општа и нужна правила разума мора баш у овим правилима да претстави критерије истине. Јер оно што противречи овим правилима јесте лажно, пошто у том случају разум противречи својим општим правилима мишљења, то јест самоме себи. Ове критерије пак тичу се само форме истине, т.ј. мишљења уопште и утолико су сасвим тачне, али ипак нису довољне. Јер, иако једно сазнање може да буде у потпуном складу са логичком формом, т.ј. може не противречити самоме себи, ипак оно може да противречи предмету. Према томе чисто логички критеријум истине, наиме подударане једнога сазнања са општим и формалним законима разума и ума, јесте заиста *conditio sine qua non*, дакле негативни услов сваке истине; даље пак логика не може да иде и никаквом мером не може да утврди заблуду која се не односи на форму, већ на садржај.

Општа логика разлучује целокупно формално делање разума и ума у његове елементе и претставља их као принципе свега логичког оцењивања нашег сазнања. Отуда се овај део логике може звати аналитика и баш због тога је он барем негативни критеријум истине, пошто се пре свега свако сазнање мора да испита и процени у његовој форми по овим правилима, пре него се испита у његовој садржини, да би се решило да ли садржи позитивну истину и у односу на предмет. Али, пошто чиста форма сазнања, ма како да се слаже са логичким законима, још ни издалека није довољна да сачињава и материјалну објективну истину сазнања, то се нико не може усудити да само на основу логике суди о предметима и да ништа о њима тврди, ако претходно није изван логике задобио темељна обавештења о њима, те да накнадно покуша да их искористи и уједини по логичким законима у једну једноставну целину, или још боље, да их само испита по тим законима. Ипак има нечега привлачнога у једној тако варљивој вештини, која се састоји у томе, да се свима нашим сазнањима даде форма разума, иако се у погледу садржаја може бити још врло празан и сиромашан, те се она општа логика која је просто *канон* оцењивања употребљава као *органон* за стварно произвођење — тако се бар уображава — тврђења, те се на тај начин у ствари

злоупотребљава. Општа логика као тобожњи органон зове се *диалектичка*.

Ма како да је различно значење које стари даваху овоме називу, којим су се служили, да би означили било једну науку било вештину, ипак се може из стварне употребе тога имена са сигурношћу извести, да диалектика код њих није била ништа друго до *логика привида*: софистичка вештина да се даде своје незнању, па чак и својим намерним опсенама изглед истине на тај начин, што се подражава метода темељитости коју прописује логика уопште, искоришћујући њену топику за улепшавање сваког празног зановетања. Према томе треба уочити као једну поуздану и корисну опомену: да је општа логика, *посмаиђрана као органон*, увек логика привида, т.ј. диалектичка. Јер пошто нас она не учи ничему о садржини сазнања, већ само о формалним условима слагања са разумом, условима који су уосталом потпуно безначајни у погледу предмета, то захтев: да се општа логика употреби као средство (органон) за распростирање и проширивање свога знања, бар како се обично мисли, мора да изађе на празно брбљање, при чему се може по вољи свашта да тврди са неким изгледом или да побија.

Једно такво учење није ниуколико достојно философије. Отуда се овај назив диалектике радије рачуна у логику *као кришћику диалектичког привида*, и као такву сматрамо је и ми овде.

IV.

О подели трансценденталне логике на трансценденталну аналитику и диалектику.

У једној трансценденталној логици ми изолујемо разум (као горе у трансценденталној естетици чулност), истичући из нашег сазнања само онај део мишљења, који има своје порекло једино у разуму. Али употреба овога чистог сазнања оснива се на овоме његовоме услову: да нам предмети на које се оно може применити буду дати у опажању. Јер без опажања сваком нашем сазнању недостају објекти, и у том случају оно остаје потпуно празно. Онај део трансценденталне логике, дакле, који излаже елементе чистог интелектуалног сазнања и принципе без којих не може да се замисли нигде никакав предмет јесте трансцендентална аналитика и у исто време логика истине. Јер њој не може да противречи никакво сазнање, а да не изгуби сваки садржај т.ј. сваки однос на ма који објекат, те дакле сваку истинитост. Али пошто је веома привлачно и заводљиво то, да се човек служи само овим сазнањем и принципима чистог разума чак и изван граница искуства које нам у ствари само и једино може дати материју (објекте) на које се они чисти појмови разума могу применити: то се разум излаже опасности, да у празним софистичким умовањима учини од простих формалних принципа чистог разума материјалну употребу, судећи о предметима без разлике, о предметима који нам нису дати и који нам можда ни на

који начин не могу бити дати. Пошто би, дакле, трансцендентална аналитика требала да буде управо само канон оцењивања емпириске употребе, то се чини од ње злоупотреба, ако се сматра као органон једне опште и неограничене употребе, па се хоће једино помоћу чистог разума синтетички да суди, тврди, одлучује о предметима уопште. Тада би дакле употреба чистог разума била диалектичка. Други део трансценденталне логике мора према томе да буде критика овога диалектичког привида и зове се трансцендентална диалектика; не као вештина којом се такав привид догматички изазива (једна нажалост врло уобичајена вештина разних метафизичких опсенаторских дела), већ као критика разума и ума у њиховој хиперфизичкој употреби, да би се открио лажни сјај њихових неоснованих претензија, и да се њихове жеље за проналажењем и проширивањем, које они мисле да остваре помоћу трансценденталних принципа, ограниче на просто оцењивање чистог разума и његову заштиту од софистичких опсена.

ПРВИ ОДЕЉАК
трансценденталне логике.
Трансцендентална аналитика.

Ова аналитика јесте разлагање нашег целокупног сазнања а priori на елементе чистог сазнања разума. Притом треба обратити пажњу на ове ствари: 1. да су појмови чисти, а не емпириски. 2. да не припадају опажању или чулности, већ мишљењу и разуму. 3. да су појмови елементарни и да се разликују од изведених појмова или од оних који су из њих састављени. 4. да је табла тих појмова потпуна и да они обухватају потпуно цело поље чистог разума. Али ова потпуност једне науке не може да се призна са сигурношћу на основу простог прегледа једног агрегата који је постао из самих покушаја; отуда је она могућа само помоћу *једне идеје о целини* интелектуалног сазнања а priori, као и на основу поделе појмова која отуда произилази, дакле само помоћу њихове *узајамне везе у једноме систему*. Чисти разум разликује се потпуно не само од свега што је емпириско, већ и од сваке чулности. Он је једно јединство које постоји за себе, које је довољно себи и које се не може умножити никаквим додавањима туђих елемената. Отуда ће скуп његових сазнања сачињавати један систем, који треба да се одреди и обухвати под једну идеју, и чија потпуност и артикулација могу у исто време дати једно мерило тачности и истинитости свију делова који га сачињавају. Цео овај део трансценденталне логике састоји се из две *књиге*, од којих једна садржи *појмове*, друга *принципе* чистог разума.

ПРВА КЊИГА
трансценденталне аналитике.
Аналитика појмова.

Ја под аналитиком појмова не разумем њихову анализу или методу која је у философским истраживањима уобичајена, а која се састоји у разлагању садржине појмова који се показују, како би се учинили јасним, већ *разлагање саме способности разума* које једва да је покушавано, а које се предузима, да би се испитала могућност појмова а priori на тај начин, што ћемо их потражити

у самом разуму као њиховом месту рођења и анализирати њихову чисту употребу уопште; јер то је специјални посао једне трансценденталне философије; остало је логичко испитивање појмова у философији уопште. Ми ћемо дакле трагати за чистим појмовима до њихових првих клица и диспозиција у људском разуму, где се они налазе у приправности, док се најзад не развију поводом искуства и док се, ослобођени чистим разумом од свију емпириских услова који су с њима спојени, не покажу у својој чистоти.

ПРВИ ГЛАВНИ ДЕО

аналитике појмова.

О принципу изналагања свију чистих појмова разума.

Кад се пусти да једна моћ сазнања дела, онда се на основу извесних повода показују разни појмови, по којима се ова моћ сазнања познаје и који се могу скупити у једну више мање исцрпну листу, према томе да ли је било предузето дуже посматрање тих појмова или посматрање са већом пажњом. Где ће се ово испитивање свршити, то не може никада да се одреди са сигурношћу на основу ове тако рећи механичке методе. Исто тако појмови који се случајно проналазе не показују се у некоме реду и систематском јединству, већ се, удружени само по сличностима и по величини њиховога садржаја, почев од најпростијих до сложенијих, стављају у низове који су све друго само не систематски, премда постају на неки начин методски.

Трансцендентална философија има то преимућство, али и обавезу, да тражи своје појмове по једноме принципу, и то зато, што они произилазе из разума, као апсолутног јединства, чисти и непомешани, те су услед тога спојени међу собом по једноме појму или идеји. Једна таква веза пак пружа нам једно правило, по коме се може да одреди а priori место свакоме чистоме појму разума и потпуност за њих све скупа; иначе би све то било произвољно или случајно.

ПРВИ ОДЕЉАК

о трансценденталном принципу изналагања свију чистих појмова разума.

О логичкој употреби разума у опште.

Разум је био горе објашњен само негативно: као једна способност сазнања која није чулна. Али ми без чулности не можемо учествовати ни у каквом опажању. Разум дакле није никаква способност опажања. Међутим поред опажања нема другог начина сазнања осим помоћу појмова. Према томе сазнање свакога разума, бар разума човековог, јесте сазнање помоћу појмова, не ин-

туитивно, већ дискурсивно. Сви опажаји, као чулни, оснивају се на афекцијама, а појмови на функцијама. Ја под функцијом разумем јединство радње која подређује разне претставе под једну заједничку. Појмови се дакле заснивају на спонтанитету мишљења, као што се чулни опажаји заснивају на рецептивитету утисака. Разум може да се послужи овим појмовима једино ради тога, да помоћу њих суди. Пошто се осим опажаја ни једна претстава не односи непосредно на предмет, то се један појам никада не може односити непосредно на предмет, већ на неку другу претставу предмета, било да је то опажај, или опет појам. Суд је, дакле, посредно сазнање једнога предмета, т.ј. претстава његове претставе. У сваком суду има један појам који важи за многе, а међу овима многима опет обухвата и једну дату претставу која се односи непосредно на предмет. Тако се н. пр. у суду: *сва су Шела дељива*, појам дељива односи на разне друге појмове; међу овима пак он се односи нарочито на појам тела, а овај опет на извесне појаве*) које су нам дате. Ови предмети, дакле, претстављају се посредно помоћу појма дељивости. Сви су судови према томе функције јединства међу нашим претставама, пошто се ради сазнања предмета употребљава место једне непосредне претставе једна виша претстава, која под собом обухвата њу и више других, и тиме се многа могућа сазнања спајају у једно сазнање. Али ми можемо све радње разума да сведемо на судове, тако да се разум уопште може претставити као *моћ суђења*. Јер, према ономе што је горе речено, разум је моћ мишљења. Мислити значи сазнати помоћу појмова. Појмови пак односе се, као предикати могућих судова, на коју било претставу једнога предмета који још није одређен. Тако појам тела значи нешто, н. пр. метал, који се може сазнати помоћу тога појма. Он је дакле само по томе појам, што се под њим налазе друге претставе, посредством којих се он може да односи на предмете. Он је дакле предикат за један могући суд, н. пр. сваки метал је тело. Дакле, све функције разума скупа могу се наћи, ако се могадну потпуно претставити функције јединства у судовима. Да се пак ово може сасвим лепо да изврши, показаће следећи одељак.

ДРУГИ ОДЕЉАК

о принципу за проналажење свију чистих појмова разума.

§ 9.^{а)}

О логичкој функцији разума у судовима.

Кад апстрахујемо од свега садржаја једнога суда уопште, и посматрамо само просту форму разума у њему, онда налазимо да се функције мишљења у суду могу подвести под четири наслова,

*) Кант је у својем ручном примерку Критике ову реч „појаве“ заменио речи „опажаје“.

а) Знака „§ 9.“ нема у првој издању од 1781 г.

од којих сваки обухвата три момента под собом. Оне се могу згодно претставити у следећој табли:

1.

Квантитетни судови:

Општи
Партикуларни
Сингуларни

2.

Квалитетни:

Потврдни
Одречни
Бесконачни

3.

Релација:

Категорични
Хипотетични
Дисјунктивни

4.

Модалитетни:

Проблематични
Асерторични
Аподиктични

Пошто ова подела изгледа да одступа од уобичајене технике логичара у неким, иако не битним деловима, то неће бити непотребне следеће примедбе, да би се предупредио евентуални неспоразум:

1. Логичари веле с правом, да се при употреби судови у закључцима ума може са сингуларним судовима поступати као са општим. Јер баш услед тога, што они немају никаквог обима, то њихов предикат не може да се односи само на понешто од онога што се налази под појмом субјекта, а да се од осталог изузме. Он дакле важи за овај појам без изузетка, као да је у питању један општи појам који има обим и о чијем би целом значењу предикат важио. Напротив, ако упоредимо један сингуларан суд са једним општим само као сазнање и са гледишта квантитета, онда он стоји према овоме општем суду као јединица према бесконачности, те се разликују по себи битно један од другог. Дакле, кад ја ценим један сингуларан суд (*judicium singulare*) не само по његовој унутрашњој вредности, већ као сазнање уопште и по величини која му припада у поређењу са другим сазнањима, онда се он свакако разликује од општих судови (*judicia communia*), те заслужује једно нарочито место у једној потпуној табли момента мишљења уопште (иако заиста не у једној логици која се ограничава просто на употребу судови посматраних у њиховим међусобним односима).

2. Исто тако у трансценденталној логици морају да се разликују још и *бесконачни судови* од *потврдних*, премда се они у општој логици рачунају с правом у позитивне судови и не сачињавају неки нарочити члан поделе. Јер, општа логика апстрахује од сваког садржаја предиката (иако је он одречан) и пази само на то, да ли се он придаје субјекту или му се ставља насупрот. Међутим трансцендентална логика посматра суд и са гледишта вредности или садржине овог логичког тврђења посредством једнога чисто негативног предиката, пазећи на то, какву добит ово тврђење доноси у погледу целокупног сазнања. Да сам ја казао о души:

она није смртна, тиме бих ја барем спречио једну заблуду помоћу једног негативног суда. Међутим ставом: душа је не-смртна, ја сам са гледишта логичке форме у ствари тврдио, стављајући душу у неограничени обим бића која не умиру. Али пошто оно што је смртно садржи један део од целог обима могућих бића, а оно што није смртно други, то мојим ставом није ништа друго речено до ли да је душа једна од бесконачне множине ствари које преостају, кад одузем све што је смртно. Али тиме се бесконачна сфера свега могућега само утолико ограничава, што се од ње одваја оно што је смртно и душа ставља у остали простор њеног обима. Овај простор пак остаје и поред овог одузимања још бесконачан, и могло би се одузети и још више његових делова, а да појам душе тиме ни најмање не расте нити се позитивно одређује. Дакле, ови судови, бесконачни само у погледу логичкога обима, јесу стварно ограничавајући за садржај сазнања уопште, те се утолико не сме прећи преко њих у трансценденталној табли свију момената мишљења у судовима, јер ће можда функција коју разум у њима изводи бити важна у пољу његовога чистог сазнања а priori.

3. Сви односи мишљења у судовима јесу: а) односи предиката према субјекту, в) разлога према последици, с) подељенога сазнања и свих чланова поделе једних према другима. У првој врсти судова постоје само два појма, у другој два суда, у трећој више судова посматраних у њиховом међусобном односу. Хипотетични став: ако постоји савршена правда, онај ко је упорно хрђав кажњава се, садржи управо однос двају ставова: постоји савршена правда и онај ко је упорно хрђав кажњава се. Овде се не одлучује да ли су ова два става по себи истинита. Овим судом замишља се само последица. Дисјунктивни суд најпосле садржи међусобни однос двају или више ставова, али не однос следовања, већ однос логичке супротности, и то уколико сфера једног става искључује сферу другога; али он садржи притом и однос заједнице, уколико наиме ови ставови заједно испуњују сферу целог сазнања о коме је реч; он дакле садржи однос делова сфере једнога сазнања, пошто је сфера свакога дела допунски део сфере другога дела до целог споја подељеног сазнања. Ако ја н. пр. кажем: свет постоји или слепим случајем, или на основу унутрашње нужности, или услед једног спољашњег узрока, то сваки од ових ставова заузима један део сфере могућега сазнања о бићу једнога света уопште, а сви скупа целу сферу. Искључити сазнање из једне од ових сфера значи ставити га у једну од осталих, и обрнуто ставити га у једну сферу значи искључити га из осталих. Дакле, у једноме дисјунктивном суду постоји једна извесна заједница сазнања, која се састоји у томе, што се она узајамно искључују, али ипак одређују право сазнање у целини на тај начин, што заједно узета сачињавају цео садржај једнога јединога датога сазнања. То је све што сматрам за нужно да овде приметим ради онога што следује.

4. Модалитет судова јесте једна њихова сасвим нарочита функција, која се тиме одликује, што ништа не придаје садржају

суда (јес осим квантитета, квалитета и односа нема ничега више што би сачињавало садржај суда), већ се тиче само вредности копуле за мишљење уопште. Судови су *проблематични*, ако се тврђење или одрицање претпоставља у њима само као *могуће* (произвољно); асерторични су, ако се сматра као *стварно* (истинито); *аподиктични*, ако се држи за *нужно*.*) Тако оба суда чији однос сачињава хипотетични суд (*antecedens* и *consequens*), исто тако у чијем се узајамном дејству састоји дисјунктивни суд (чланови поделе) јесу сви скупа само проблематични. У горњем примеру став: постоји савршена правда, не казује се асерторички, већ замишља само као један произвољни суд, који може неко да претпостави; само је последица асерторична. Отуда такви судови могу очевидно бити и лажни, па ипак, проблематички узев, да буду услови сазнања истине. Тако је суд: *свешт посШоји слепим случајем*, у дисјунктивном суду само проблематичног значења, на име неки може за тренутак да га претпостави, па ипак служи изналажењу истине (као обележавање лажнога пута међу свима којима се може поћи). Дакле, проблематичан став је онај који изражава само логичку могућност (која није објективна), т.ј. слободан избор у признавању једнога таквог става, једно просто самовољно признавање његово у разуму. Асерторичан суд исказује логичку стварност или истину, као што је на пример *antecedens* у једноме хипотетичноме закључку ума у горњем ставу проблематичан, у доњем пак асерторичан и показује, да је став већ везан са разумом по његовим законима. У аподиктичном ставу замишља се асерторични став као одређен овим законима самога разума, и услед тога као став који тврди а *prîoi*; на тај начин аподиктични став изражава логичку нужност. Према томе, пошто се овде све присаједињује непосредно разуму, тако да се о нечему суди прво проблематички, затим се претпоставља и асерторички као истинито, најпосле као нераздвојно везано са разумом, тј. као тврђење које се поставља као нужно и аподиктично, то се ове три функције модалитета могу звати три момента мишљења уопште.

ТРЕЋИ ОДЕЉАК

о принципу за изналажење свију појмова чистога разума.

§ 10.1)

О чистим појмовима разума или о категоријама.

Општа логика апстрахује, као што је већ више пута речено, од свега садржаја сазнања и очекује да јој претставе буду дате сама које друге стране, да би их прво преобразила у појмове, што она чини помоћу анализе. Међутим трансцендетална логика има пред собом једну разноврсност чулности а *prîoi*, коју јој пружа

*) Као да је мишљење у првоме случају функција разума, у другоме *моћи суђења* у трећем ума. Једна примедба, која ће тек доцније бити објашњена.

1) Ово параграфирање појединих одељака налази се само у другом издању од 1787. год.

трансцендентална естетика, да би дала материјал за чисте појмове разума, без чега би они били без икаквога садржаја, (то јест потпуно празни!)¹⁾ Дакле, простор и време садрже једну разноврсност чистог опажања а priori, али ипак спадају у услове рецептивности нашега духа, под којима он једино може да прими претставе о предметима; они према томе морају увек да га²⁾ афицирају. Али, спонтаност нашега мишљења захтева да се ова разноврсност пређе прво на неки начин појединачно, да се скупи и повеже, да би из тога начинио једно сазнање. Ову радњу ја називам синтезом.

Под *синтезом* у најширем смислу те речи ја разумем акт којим се разне претставе додају једна другој и којим се ова њихова разноврсност схвата у једноме сазнању. Једна таква синтеза је *чиста*, кад та разноврсност није дата емпириски, већ а priori (као разноврсност у простору и у времену). Претставе морају бити дате пре сваке њихове анализе и никакви појмови не могу, *што се тиче њиховој садржаја*, да постану анализом. Али, синтеза разноврснога (било да је оно дато емпириски или а priori) производи изнајпре једно сазнање које може заиста да буде одмах у почетку још сирово и нејасно, и да, услед тога, потребује анализу; ипак је синтеза управо та која скупља елементе у сазнање и уједињује у један извештај садржај; отуда морамо прво на њу да обратимо пажњу, кад хоћемо да судимо о првome пореклу нашега сазнања.

Синтеза уопште јесте, као што ћемо доцније видети, просто дејство уобразиље, једне слепе, иако неопходне функције душе³⁾, без које не бисмо имали нигде никакво сазнање, које смо међутим врло ретко свесни. Свођење ове синтезе на *појмове*, то је међутим једна функција која припада разуму и тек помоћу ње он нам прибавља сазнање у правом смислу те речи.

Чиста *синтеза*, *претстављена* на један *ојшти начин*, даје чист појам разума. Али ја под чистом синтезом разумем ону синтезу која се оснива на једном принципу синтетичког јединства а priori: тако је наше бројање (што се нарочито примећује у већим бројевима) једна синтеза према појмовима, јер се она врши по једном заједничком принципу јединства (н.пр. према десетичноме систему). Дакле, под овим појмом јединство у синтези разноврснога јесте нужно.

Разне претставе подводе се под један појам анализом (посао којим се бави општа логика). Трансцендентална логика пак учи о томе, како се свде на појмове не претставе, већ *чиста синтеза* њихова. Прва ствар која нам ради сазнања свију предмета а priori мора бити дата јесте *разноврсност* чистог опажања; друга пак

¹⁾ У оригиналу стоји: „без чега би она била празна“. У. и Деклер коригују тај став, преобраћајући га у множину, чиме његов смисао постаје правилнији.

²⁾ У оригиналу стоји: „они према томе морају увек да афицирају њихов појам“. Ја овде усвајам коректуру Х. Вајхингера, који место речи: *mithin auch den Begriff derselben*“, како је у оригиналу, ставља само: „*mithin dasselbe*“.

³⁾ Кант је у свој ручни примерак ставио место „функције душе“ „функције разума“, а то је недоследно.

јесте *синтеза* ове разноврсности помоћу уобразиље, али она не даје никакво сазнање. Појмови, најзад, који дају *јединство* овој чистој синтези и који се једино састоје у претстави овога нужнога синтетичкога јединства чине трећу ствар која је неопходна за сазнање једнога датога предмета и оснивају се на разуму.

Иста функција која даје јединство разним претставама у *једноме суду*, она даје и простој синтези разних претстава у *једноме опажају* јединство, које се, опште изражено, зове чист појам разума. Дакле исти разум и то помоћу истих радњи помоћу којих он производи у појмовима логичку форму једнога суда, служећи се аналитичким јединством, уноси тако исто у своје претставе посредством синтетичкога јединства разноврсности у опажању уопште један трансцендентални садржај, због чега се оне зову чисти појмови разума који се односе а priori на објекте, што општа логика не може да учини.

Гта тај начин постаје исто толико чистих појмова разума који се односе а priori на предмете опажања уопште, колико јеу пређашњој табли било логичких функција у свима могућим судовима; јер ове функције потпуно испрпљују разум и тиме одмеравају његову моћ. Ми ћемо ове појмове, према Аристотелу, назвати *категоријама*, пошто је наша намера првобитно истоветна са његовом, премда смо се у њеном извођењу врло удаљили од њега.

Табла категорија:

1.

Квантитета:

јединство,
множина,
целокупност,

2.

Квалитета:

реалитет,
негација,
лимитација.

3.

Релације:

инхеренција и супстанција
(*substantia et accidens*),
каузалитет и депенденција
(узрок и последица),
заједница (узајамност између
онога што дела и онога што трпи).

4.

Модалитета:

могућност — немогућност,
егзистенција — неегзистенција,
нужност — случајност.

То је листа свију елементарних чистих појмова синтезе које разум садржи у себи а priori и због којих се он једино и зове чист разум; јер разум једино помоћу њих може у разноврсности опажања нешто да разуме т.ј. да замисли један његов објекат. Ова подела постала је систематски из једнога заједничкога принципа, наиме из моћи *суђења* (која је истоветна са моћи мишљења), а не рапсодички на основу истраживања чистих појмова које је

предузето на добру срећу; у овом случају никада се не може бити сигуран, да је листа нађених појмова потпуна, јер се они изналазе помоћу индукције, не помишљајући притом да се на тај начин никада не може увидети зашто се баш ови појмови налазе у чистом разуму, а не неки други. Хтети изнаћи ове основне појмове, та *Аристотелова* намера била је достојна једнога оштроумнога човека као што је он. Али, пошто Аристотело не поступаше по неком принципу, то их он покупи онако на дохват како је на њих наилазио, те нађе прво десет њих и назва их *категорије* (предикаменти). Доцније он поверова да је нашао још пет и додаде их категоријама под именом постпредикаменти. Међутим, његова табла остаде и даље непотпуна. Осим тога у њој се налазе и неки модуси чисте чулности (*quando, ubi, situs*, тако *то: prius, simul*), и један емпириски модус (*motus*), а који никако не улазе у овај главни регистар разума; ту су убрајани и неки изведени појмови међу основне појмове (*actio, passio*), а од ових последњих опет неких потпуно нема.

Ради ових последњих појмова треба још приметити: да категорије, као *основни појмови* чистога разума, имају и своје изведене *појмове*, који су исто тако чисти и који се у једноме потпуноме систему трансценденталне философије никако не могу превидети; ја пак могу у једноме чисто критичкоме покушају да се задовољим само с тим, што ћу их споменути.

Нека ми буде допуштено да ове чисте, али изведене појмове разума назовем *предикабилијама* чистога разума (на супрот предикаментима). Кад се имају основни и примитивни појмови, онда се изведени и субалтерни лако могу додати и генеалогско стабло чистога разума потпуно нацртати. Али, пошто мени овде није стало до потпуности система, већ само до потпуности принципа за један систем, то одлажем ово допуњавање за другу прилику. Овај циљ пак може се прилично остварити, ако се узму у руке онтолошки уџбеници, па се н.пр. подреде категорији каузалитета предикабилије силе, радње, трпљења; категорији заједнице предикабилије садашњости, отпора; предикаментима модалитета предикабилије постајања, престајања, промене и т. д. Категорије повезане са модусима чисте чулности, или пак међу собом, дају једну велику множину изведених појмова *a priori*; њих приметити, а по могућству назначити у потпуности, то би био један користан, не непријатан посао, но који се овде може изоставити.

Ја намерно одустајем у овој расправи од тога, да дадем дефиниције ових категорија, иако бих радо хтео да их имам. Ја ћу ове појмове у току даљег излагања да аналишем до оног степена, који је довољан за методологију о којој се бавим. Оне би се с правом могле од мене тражити у једноме систему чистога ума: овде пак оне би само заклониле главну тачку испитивања, пошто би изазвале сумњу и примедбе које се заиста могу оставити за један други посао, а да се не окрњи главни циљ. Међутим из оно мало навода, које сам овде о томе учинио, излази јасно, да је не само могућ, већ да се лако може извести један потпуни речник ових појмова са свима потребним објашњењима. Полиде

су ту, треба их само испунити, и у једној систематској топици, као овој сада, није тешко познати оно место, где управо припада сваки појам и лако се може да примети место које је још празно.

§ 11.¹⁾

О овој табли категорија могу се надовезати интересантна посматрања која би могла имати значајних последица за научну форму свију сазнања ума. Јер да је ова табла у теориском делу философије необично корисна, шта више неопходна за *пошлупно скицирање плана једне науке* уколико се она оснива на појмовима а priori, и да би ту науку разделили математички по одређеним принципима, јасно је већ из тога, што ова табла садржи потпуно све елементарне појмове разума, па чак и форму њиховог система у људскоме духу, те тако указује на све *моменте* једне спекулативне науке која се намерава, па чак и на њихов ред, као што сам на другој месту показао.²⁾ Ево неких од тих примедба:

Прва је, да се ова табла, која садржи четири класе појмова разума може пре свега поделити у два одељка, од којих се први односи на предмете опажања (чистога као и емпирискога), а други на егзистенцију ових предмета (или у односу једних према другима или према разуму).

Пову класу појмова ја бих назвао *математичким* категоријама, другу *динамичким*. Прва класа, као што се види, нема никаквих корелата; они се налазе само у другој класи. Ова пак разлика мора да има свој разлог у природи разума.

2-га примедба. Број категорија је свуда у свакој класи подједнак, наиме три, о чему такође треба размислити, пошто иначе свака подела а priori помоћу појмова мора да буде дихотомија. Уз то долази и та чињеница, што се свуда трећа категорија једне класе добија спајањем њене друге и прве категорије.

Тако *целокупност* (тоталитет) није ништа друго до ли множина посматрана као јединство, *ограничење* ништа друго до реалитет спојен са негацијом; *заједница* је каузалитет једне супстанције одређене другом, коју опет она одређује; најпосле *неужност* ништа друго до егзистенција која је дата помоћу саме могућности. Али нека се не мисли да је због тога трећа категорија један просто изведени појам чистога разума, а не његов елементарни појам. Јер спајање прве и друге категорије којим се производи грећи појам тражи један нарочити actus разума, који није истоветан са оним који се изводи код првога и другог појма. Тако појам једнога броја (који спада у категорију тоталитета) није увек могућан онде где су дати појмови множине и јединице (н.пр. у претстави бесконачнога), нити се из тога, што ћу ја спојити појам узрока и појам сујстаније, може одмах разумети утицај, т.ј. како може једна супстанција да постане узроком нечега у некој другој супстанцији. Из тога је јасно да је за то потребан нарочити actus разума; тако је и код осталих.

¹⁾ Овог параграфа и наредног „§ 12.“ нема у издању од 1781.

²⁾ Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft.

3-ћа примедба. Код једне једине категорије, наиме код категорије *заједнице* која се налази под трећим насловом, не пада у очи тако као код других њено подударане са формом дисјунктивног суда која јој одговара у табли логичких функција.

Да би се уверили у ово подударане мора се приметити: да се у свима дисјунктивним судовима сфера (множина свега онога, што се под њим налази) претставља као једна целина подељена у делове (подређене појмове), те, пошто се не може налазити један под другим, то се они замишљају у њиховим међусобним односима као *координирани*, а не као *субординирани*, тако да се они не одређују *једносмерно*, као у једном низу, већ *узајамно* као у једноме *агрегату* (кад се један члан поделе стави, сви остали се искључују и обрнуто).

Слична веза замишља се у *једној целини ствари* у којој се једна ствар не *подређује* као последица другој као узроку њене егзистенције, већ се истовремено *приређују* као узајамни узроци својих одредаба (н.пр. у једноме телу чији се делови узајамно привлаче и одбијају); то је једна сасвим друга врста везе, потпуно различна од оне везе која се налази у простом односу узрока према последици (разлога и последице), у коме не одређује и последица разлог, те стога не чини са њим (као творац света са светом) једну целину. Онако како разум претставља сферу једнога подељеног појма, тако он поступа и када замишља једну ствар као дељиву; и као год што се у првоне случају чланови поделе узајамно искључују, а ипак су повезани у једној сфери, исто тако он у другоме случају претставља делове као независне једне од других у својим егзистенцијама (као супстанције), а ипак као уједињене у једној целини.

§ 12.

Али у трансценденталној философији старих налази се још једна глава; она садржи чисте појмове разума који, премда се не рачунају у категорије, ипак по њима важе за предмете као појмови а priori; у овоме пак случају они би повећали број категорија, а то не сме да буде. Ове појмове изражава онај став који је био тако славан међу схоластичарима: *quodlibet ens est unum, verum bonum*. Иако се употреба овога принципа показала врло бедно у закључцима (који су дали све саме таутолошке ставове), тако да је и у новијем времену постављан у метафизици тако рећи само из почасти, ипак једна мисао која се толико времена одржала заслужује, ма како она изгледала празна, да се испита у њеноме пореклу, и она даје право да се претпостави, да има свој основ у некоме правилу разума, основ који је само, као што често бива, порђаво прогумачен. Ови тобожњи трансцендентални предикати ствари нису ништа друго до логички захтеви и критерије *свега сазнања ствари* уопште, коме они постављају за основ категорије квантитета, наиме *јединство, множину и целокупност*. Међутим, ове категорије, које је требало узети управо само у материјалном смислу као услове могућности самих ствари, стари их употребљаваху у ствари само у формалном смислу као нужне логичке услове свега саз-

нања, па ипак из неопрезности учинише ове критерије мишљења особинама ствари по себи. У свакоме сазнању једнога објекта постоји *јединство* појма, које се утолико може звати *квалишашивно јединство*, уколико се под тим разуме само јединство обухватања разноврсности у сазнању, као н.пр. јединство теме у једној позоришној игри, говору, фабули. Затим долази *истина* у односу према последицама. Што више истинитих закључака из једнога датог појма, утолико више ознака његовога објективнога реалитета. То би се могло назвати *квалишашивном множином* ознака које припадају једноме појму као заједничком принципу (а које се не замишљају у њему као величине). Најзад, као треће долази *савршеност* која се састоји у томе, што се обрнуто ова множина своди на јединство појма и потпуно се слаже само са њим и ни са којим другим; то се може звати *квалишашивна потпуност* (totalitet). Из тога је јасно, да овде ове логичке критерије могућности сазнања уопште предругојачавају три категорије квантитета у којима се јединство у произвођењу квантума мора претпоставити као скроз једнородно само у томе циљу, да се споје и *разнородна* сазнања у једној свести помоћу квалитета једнога сазнања као принципа. Тако је критеријум могућности једнога појма (не његовог објекта) дефиниција у којој *јединство* појма, затим *истина* свега што би се могло непосредно из њега извести, напослетку *потпуност* онога што је из њега изведено сачињавају нужне услове за успостављање целог појма; или, тако се *критеријум једне хипотезе* састоји у разумљивости *експликативног принципа* који се претпоставља, или у његовом *јединству* (без помоћне хипотезе), у *истини* закључака који се из њега изводе (сагласност тих закључака међу собом и са искуством), и најзад у *потпуности* експликативног принципа у погледу његових закључака, који указују само на оно што је претпостављено у хипотези, и репродукују опет аналитички а posteriori оно што се а priori синтетички замишљало, слажући се у томе. — Према томе, појмови *јединство*, *истина* и *савршеност* не попуњавају трансценденталну таблу појмова, као да је она била непотпуна, већ остављајући однос ових појмова према објектима на страну, своди се поступање са њима на општа логичка правила сагласности сазнања са самим собом.

ДРУГИ ГЛАВНИ ДЕО

трансценденталне аналитике.

ПРВИ ОДЕЉАК

дедукције чистих појмова разума.

§ 13.

О принципима једне трансценденталне дедукције уопште.

Када правници говоре о правима и злоупотребама, они разликују у једноме правном поступку питање о томе шта је оправдано (*quid juris*) од питања које се тиче саме чињенице (*quid*

facti), и, тражећи за оба питања доказе, називају *дедукцијом* онај доказ који треба да докаже право или оправданост захтева. Ми се служимо масом емпириских појмова без ичијег приговора и сматрамо да и без дедукције имамо право, да им придамо један смисао и уображено¹⁾ значење, јер нам је искуство стално при руци, да њиме докажемо њихов објективни реалитет. Међутим има појмова који су узети бесправно, као н.пр. *срећа*, *судбина*; они су заиста у саобраћају уз готово опште одобравање, али понекад се ипак морају посматрати са гледишта: *quid juris*, јер се у тим случајевима због њихове дедукције запада у не малу забуну, пошто се нити из искуства, нити из ума може навести икакав правни разлог, који би јасно оправдавао њихову употребу.

Али међу различним појмовима који сачињавају врло заплетено ткање људскога сазнања има неких који су одређени и за чисту употребу а *priori* (потпуно независно од сваког искуства) и за оправдање једне такве употребе потребна је у сваком случају једна дедукција; јер за оправдање једне такве употребе нису довољни докази из искуства, а ипак се мора знати како се ови појмови који се не узимају ни из каквог искуства ипак могу односити на објекте. Отуда ја називам објашњење начина, на који се појмови а *priori* могу односити на предмете, њиховом *трансценденталном дедукцијом* и ову дедукцију разликујем од *емпириске* дедукције, која показује начин, како се један појам задобија помоћу искуства и рефлексије о њему, и која се отуда не тиче оправданости, већ само чињенице на основу које се долази до појма.

Ми већ сада имамо две посве различне врсте појмова, којима је ипак заједничко то, што се и једни и други односе на предмете потпуно а *priori*, а то су: појмови простора и времена као форме чулности и категорије као појмови разума. Био би сасвим узалудан посао, штети о њима покушати једну емпириску дедукцију; јер њихова природа баш се тиме одликује, што се они односе на своје предмете, не позајмивши за њихову претставу ништа из искуства. Дакле, ако је потребна нека њихова дедукција, то ће она свакако морати да буде трансцендентална.

Међутим, као о свакоме сазнању, тако се и о овим појмовима могу потражити у искуству, ако не принцип њихове могућности, онда ипак повод за њихов постанак. Чулни утисци дају први повод да се у односу према њима развије цела моћ сазнања и да се произведе искуство, које садржи два сасвим разнородна елемента, наиме: **материју** сазнања из чула и извесну **форму** која уређује материју, и која постаје из унутрашњих извора чистог опажања и мишљења, извора који тек поводом материје почињу да делају и да производе појмове. Једно такво истраживање наше моћи сазнања у њеним првим тежњама, да дођемо од појединачних опажања до општих појмова, несумњиво је од велике користи, и има се захвалити славном Локу, што је он први отворио тај пут. Али,

¹⁾ У тексту стоји: „eingebildete Bedeutung zuzueignen“. Х. Валхингер претпоставља да је Кант хтео рећи: „eine gültige Bedeutung“. У томе случају смисао става био би правилнији, и гласно би: „да им придамо један смисао и једно значење које важи...“

Дедукција чистих појмова а priori не постаје никад на тај начин, пошто она апсолутно не лежи на том путу, јер они морају ради своје будуће употребе, која треба да је потпуно независна од искуства, да покажу једну сасвим другу крштеницу, а не крштеницу о своме пореклу из искуства. Ја ћу због тога ово физиолошко извођење које је покушано и које се заправо не може звати дедукцијом, јер се односи на *questionem facti*, назвати објашњењем поседа једнога чистога сазнања. Према томе јасно је да о чистоме сазнању може постојати само трансцендентална дедукција, а никако емпириска, и да емпириска дедукција чистих појмова а priori претставља узалудне покушаје, којима се само онај може бавити који није схватио посве изванредну природу ових сазнања.

Али, премда се признаје да је једино могућна дедукција чистога сазнања а priori она која лежи на трансценденталном путу, ипак из тога не следује јасно да је та дедукција тако неопходно нужна. Ми смо горе помоћу једне трансценденталне дедукције изнашли изворе појмова простора и времена и објаснили смо и одредили њихову објективну вредност а priori. Ипак геометрија иде напред сигурним кораком помоћу све самих сазнања а priori, не морајући притом да моли философију да јој изда уверење о чистоме и законитом пореклу свога основног појма о простору. Али употреба овога појма односи се у овој науци само на спољашњи чулни свет, за који је простор чиста форма његовог опажања, у коме, према томе, све геометриско сазнање има, зато што се оснива на опажају а priori, непосредну евиденцију, и где се предмети добијају у опажању (по форми) а priori помоћу самога сазнања. Чисти појмови разума, напротив, изазивају неопходну потребу, да се тражи трансцендентална дедукција не само за њих, већ и за простор. Јер, пошто се они не оснивају на искуству, то се односе на предмете уопште без икаквих услова чулности, и пошто они не говоре о предметима а priori помоћу предиката опажања и чулности, већ помоћу предиката чистога мишљења, то не могу ни у опажању а priori показати никакав објекат¹⁾, на коме би заснивали своју синтезу пре сваког искуства, те отуда не само изазивају сумњу у своју објективну вредност и према границама своје употребе, већ и појам простора чине на тај начин двосмисленим, што нагињу да га употребе изван услова чулног опажања, због чега се већ горе показала као неопходна једна трансцендентална дедукција његова. И тако читалац мора да се увери о неопходној нужности једне такве трансценденталне дедукције, пре него је учинио и један једини корак у пољу чистога ума; јер иначе по-

¹⁾ У оригинаду стоји: "...da sie nicht auf Erfahrung gegründet sind, auch in der Anschauung а priori kein Objekt vorzeigen können". Адикес тврди с правом да овај став нема смисла, јер не следује из тога, што се неки појмови не оснивају на искуству, да они не могу имати никаквог објекта у опажају а priori. Отуда Адикес коригује део овај став у смислу како је овде у тексту преведен. Ипак треба имати на уму, да Адикесова коректура није без тешкоћа, те отуда и није опште примљена. Према тексту у оригинаду овај би став гласио: „Јер, пошто они не говоре о предметима а priori помоћу предиката опажања и чулности, већ помоћу предиката чистога мишљења, то се односе на предмете уопште без икаквих услова чулности и они, пошто се не заснивају на искуству, не могу у опажања а priori показати никакав објекат...“

ступа слепо и мораће после многих лутања да се опет врати незнању, одакле је и пошао. Али он тако исто мора унапред јасно да увиди неизбежну тешкоћу, како се не би тужио на нејасности онде, где је сама ствар дубоко сакривена или да не би и сувише рано очајавао због отклањања препрека, јер ствар је у томе: или да се напусте све претензије чистога ума за сазнањем, као најомиљеније поље, наиме поље које лежи изван граница свега могућега искуства, или да се усаврши ово критичко испитивање.

Ми смо горе могли лако да објаснимо на појмовима простора и времена, како се они као сазнања а priori, ипак морају нужно односити на предмете и чинити могућим синтетичко сазнање о њима, независно од сваког искуства. Јер пошто један предмет може само помоћу таквих чистих форма чулности да се појави т.ј. да буде објекат емпириског опажања, то су простор и време чисти опажаји, који садрже услов а priori могућности предмета као појава, те синтеза која се изводи у њима има објективну вредност.

Категорије разума, напротив, не претстављају нам услове под којима се предмети јављају у опажању и предмети нам свакако могу бити дати, а да се притом не морају нужно односити на функције разума, те да би услед тога разум садржао њихове услове а priori. Отуда се овде јавља једна тешкоћа, на коју нисмо наишли у пољу чулности, наиме: како могу *субјективни услови мишљења* имати *објективну вредност* т.ј. прибавити услове могућности свега сазнања предмета, јер појаве свакако могу бити дате у опажању без функција разума. Узећу н.пр. појам узрока који значи једну нарочиту врсту синтезе, пошто се она оснива на томе, што једно А ставља једно сасвим различито В по једном правилу а priori т.ј. нужно.¹⁾ Није а priori јасно зашто појаве морају садржати тако нешто (јер искуства се не могу навести као доказ, пошто се објективна вредност овога појма мора моћи доказати а priori), те је отуда а priori сумњиво, да ли није случајно један такав појам потпуно празан, не налазећи нигде међу појавама никакав предмет. Јер да предмети чулнога опажања морају бити у складу са формалним условима чулности који леже у духу а priori јасно је по томе, што они иначе не би за нас били предмети; али не може се лако увидети доказ, да они осим тога морају бити у складу са условима које разум потребује ради синтетичног јединства²⁾ мишљења. Јер појаве би свакако могле да буду такве, да разум не нађе да су оне у складу са условима његовога јединства, те да се све налази у неред, да се н.пр. у сукцесији појава не јавља ништа што би пружало једно правило синтезе и што би одговарало појму узрока и последице, тако да је овај појам, према томе, потпуно празан, ништаван и без значења. Појаве би присветлом пружале нашем опажању предмете, јер опажању нису потребне нипошто функције мишљења.

¹⁾ Речи: „ставља се по правилу а priori т.ј. нужно“, додао је Кант наиводно у своје ручном примерку Критике.

²⁾ У тексту стоји место речи јединства = Einheit, реч сазнања = Einsicht. Овде је преведено по коректури Леклера.

Ако би се помислило да се ове тешкоће можемо ослободити на тај начин, што ће се рећи: искуство пружа непрекидно мере једне такве правилности међу појавама који нам довољно дају повода да из њих издвојимо појам узрока и да се на тај начин уједно потврди објективна вредност једнога таквог појма, то се онда не примећује да појам узрока не може да постане на овај начин, већ да он или мора бити заснован потпуно а priori у разуму или се сасвим одбацити као једна варка. Јер, овај појам изрично захтева да је *неко А* *Шакво*, да једно друго *В* *долази за њим сасвим нужно и по једноме правилу а priori*. Појаве пружају заиста случајеве из којих је могуће једно правило по коме нешто обично бива, али никада да нужно бива. Отуда синтези узрока и последица припада извештан дигнитет који не може да се изрази никако емпириски, наиме последица не придолази само уз узрок, већ је узрок ставља, она проистиче из узрока. Строга општност правила и није никаква особина емпириских правила, која помоћу индукције могу добити само компаративну општност, т.ј. већу употребљивост. Али употреба чистих појмова разума сасвим би се изменила, када би се поступало са њима као са емпириским продуктима.

§ 14.)

Прелаз

трансценденталној дедукцији категорија.

Постоје само два случаја у којима се синтетичке претставе и њихови предмети могу заједно задесити, једни на друге нужно односити и тако рећи једни друге сусрести. Или кад само предмет чини претставу могућом или кад претстава чини предмет могућим. Ако је прво случај, онда је тај однос само емпириски и претстава никако није могућа а priori. То је случај са свим оним што у појавама припада осећају. Ако је пак друго случај, то онда, пошто претстава по себи (јер овде није реч о њеном каузалитету помоћу воље) не производи свој предмет у *његовој егзистенцији*, ипак претстава у том случају одређује предмет а priori, ак је једино помоћу ње могуће *да се нешто сазна као предмет*. Постоје само два услова под којима је једино могуће сазнање једнога предмета: прво, *опажај* помоћу кога је предмет дат, али само као појава; друго, *појам* помоћу кога се замишља предмет који одговара овоме опажају. Али, из горњег је јасно да први услов, наиме онај под којим се једино предмети могу опажати, лежи у ствари а priori у духу као основ објеката односно њихове форме. Према томе, све појаве, нужно се подударе са овим формалним условом чулности, јер се оне само помоћу њега јављају, т.ј. могу се емпириски опажати и бити дате. Али, сада се пита, да ли и појмови а priori не предходе као услови под којима се једино нешто, ако не опажа, ипак као предмет опште замиш-

) Овај знак „§ 14.“ недостаје у оба издања; у другоме свакако из непажње, пошто и изнад претходног и следећег одељка стоји „§ 13.“ односно „§ 15.“

ља; јер у томе случају све емпириско сазнање предмета јесте нужним начином у складу са таквим појмовима, пошто без њихове претпоставке ништа није могуће као *објектш искуства*. Свако искуство пак садржи, осим чулног опажања помоћу кога је нешто дато још и један *појам* о предмету који је у опажају дат или се јавља: отуда ће појмови о предметима уопште лежати у основи свега искуственога сазнања као услови а *priori*; према томе објективна вредност категорија као појмова а *priori* осниваће се на томе, што је искуство (по форми мишљења) могуће једино помоћу њих. Јер они се тада односе нужним начином и а *priori* на предмете искуства, пошто се само помоћу њих уопште може замислити ма који предмет искуства.

Трансцендентална дедукција свију појмова а *priori* има, дакле, један принцип на који цело испитивање мора да се управи, наиме овај: да ови појмови сви скупа морају бити упознати као услови а *priori* могућности искуства (било опажања које се у искуству налази, било мишљења). Појмови који чине објективни принцип могућности искуства јесу баш због тога нужни. Али, развиће искуства у коме се они налазе није њихова дедукција (већ илустрација), јер би они при том ипак били само случајни. Без овог првобитног односа на могуће искуство у коме се јављају сви предмети сазнања никако се не би могао схватити однос појмова а *priori* према ма коме објекту.

Славни *Локе*,¹⁾ пошто није учинио ово посматрање и због тога што нађе чисте појмове разума у искуству, изводио је и ове чисте појмове из искуства, и поступао притом тако *недоследно*, да се усуди доћи на тај начин до сазнања која далеко превазилазе све границе искуства. *Давид Јум* увиде да је нужно, да би се ово последње могло учинити, да ови појмови имају своје порекло а *priori*. Али, пошто није могао да објасни, како је могуће да разум мора да замисли да су појмови, који нису спојени по себи у разуму, ипак повезани у предмету, а не паде му на памет да можда разум може да буде помоћу ових појмова творац искуства, у коме се налазе његови предмети, то их, притеран нуждом, изведе из искуства (наиме из једне субјективне нужности која постаје услед чешће асоцијације у искуству, а која се напослетку погрешно сматра за објективну т.ј. *из навике*), али после тога поступао доследно утолико, што објави за немогуће, да се изађе изван граница искуства са овим појмовима и ставовима за које ти појмови дају повода. Али *емпириско* извођење, на које су обојица наишли, не може да се сложи са стварношћу научно-

¹⁾ Место следећа три пасуса све до краја овог параграфа стоји у издању од 1781. овај пасус: „Постоје три прасновна извора (способности или моћи душе) који садрже услове могућности свега искуства, а који се не могу извести ни из какве моћи духа, наиме: чуло, уобразиља и аперцепција. На томе се оснива 1) *синопсија* разноврсности а *priori* помоћу чула; 2) *синтеза* ове разноврсности помоћу уобразиље; напослетку 3) *јединство* ове синтезе помоћу прасновне аперцепције. Све ове моћи имају осим емпириске употребе и једну трансценденталну употребу која се тиче само форме и могућа је а *priori*. *Што се тиче чула*, ми смо о овој употреби говорили горе у првој делу; сада ћемо гледати да упознамо друга два од ових прасновних извора“

га сазнања а priori које ми поседујемо, наиме са *чистом математиком и опшћом природном науком*, те, дакле, њега оповргава чињеница.

Први од ове двојице славних људи отвори *занешењаштво* широм врата, јер се ум, ако само једном добије одобрење, не може више држати у границама помоћу неодређених савета умерености; други се потпуно одаде *скептицизму* верујући да је открио један тако општи привид наше моћи сазнања који је сматран за ум. — Ми намеравамо да покушамо сада, да ли може људски ум да се срећно спроведе између ова два гребена, да ли му се могу показати одређене границе, а да ипак остане за њега отворено цело поље његовога целисходнога делања.

Пре свега, хоћу да *дефинишем категорије*. Оне су појмови о једноме предмету уопште, помоћу којих се опажај тога предмета сматра као *одређен* у односу према једној од *логичких функција* суђења. Тако беше функција *категоричкога* суда функција односа субјекта према предикату, н. пр. сва су тела дељива. Али, што се тиче саме логичке употребе разума, остаје неодређено, коме се од оба појма хоће да прида функција субјекта, а коме функција предиката. Јер, исто тако је могуће рећи: понешто дељиво, јесте тело. Али, кад под категорију супстанције подведем појам тела, онда се помоћу ње одређује: да се његов емпириски опажај у искуству мора увек да сматра као субјекат, а никада као прост предикат; и тако у свима осталим категоријама.

ДРУГИ ОДЕЉАК

дедукције чистих појмова разума¹⁾.

Трансцендентална дедукција чистих појмова разума.

§ 15.

О могућности једне везе уопште.

Разноврсност претстава може да буде дата у једном опажању, које је просто чулно, т.ј. које је само рецептивитет, док форма овог опажања може да лежи а priori у нашој моћи претстављања, не изражавајући ипак нешто друго до начин на који субјекат бива афициран. Али, *веза* (conjunctio) једне разноврсности уопште не може никада да дође у нас преко чула, те дакле не може да се налази ни у чистој форми чулнога опажања; јер веза је један actus спонтанитета моћи претстављања, и пошто се ова моћ, за разлику од чулности, мора да назове разум, то свака веза — било да смо ми ње свесни или не, било да се тиче везе разноврсности опажаја или разних појмова, и, кад су у питању опажаји, било да су они чулни или нечулни — јесте једна радња разума, којој ћемо дати опште наименовање *синтеза*, да би тиме у исто време означили да ништа не можемо претставити као спојено у објекту,

¹⁾ Цео овај одељак све до „§ 27.“ прерађен је потпуно за издање од 1787. Шта је Кант место тога учио у првом издању од 1781. г. види на крају додатак I.

а да га претходно нисмо сами спојили, и да је *веза* једина претстава која, за разлику од свију осталих, не може да буде дата помоћу објекта, већ је само субјект може да успостави, пошто је она један *actus* његовог спонтанитета. Овде се лако примећује, да овај акт мора да буде првобитно јединствен, важећи подједнако за сваку везу, и да њега разлучивање (тј. *анализа*) које је, изгледа, његова супротност, у сваком случају претпоставља; јер онде где разум није предходно ништа спојио, ту он ништа не може да разлучи, пошто једну везу као такву само разум може да даде моћи претстављања.

Али, појам везе садржи осим појма разноврсности и појма њене синтезе још и појам јединства ове разноврсности. Веза јесте претстава *синтетичког* јединства разноврсности.¹⁾ Према томе претстава овог јединства не може да постане из везе, она шта више чини појам везе тек могућим на тај начин, што придолази уз претставу разноврсности. Ово јединство које иде *a priori* пре свију појмова о вези није истоветно са оном категоријом јединства (§ 10); јер све категорије оснивају се на логичким функцијама у судовима; у судовима пак већ се замишља веза, то јест јединство датих појмова. Дакле, категорија већ претпоставља везу. Према томе, ми морамо да тражимо ово јединство (као квалитативно § 12) на неком још вишем месту, наиме у ономе што садржи основ јединства различних појмова у судовима, то јест основ могућности разума чак у његовој логичкој употреби.

§ 16.

О праосновном синтетичком јединству аперцепције.

Ово: *ја мислим*, мора моћи да прати све моје претставе; јер иначе би се у мени нешто претстављало што се не би могло замислити, што значи управо: претстава би или била немогућа или бар за мене не би била ништа. Она претстава која може да буде дата пре сваког мишљења зове се *опажај*. Према томе, свака разноврсност опажаја нужно се односи на: *ја мислим* онога субјекта у коме се она разноврсност налази. Али, ова претстава јесте један *actus спонтанијеша* тј. она се не може сматрати као да припада чулности. Ја њу називам *чиста аперцепција*, да би је разликовао од *емпириске*, или још *праосновна аперцепција*, јер она претставља ону *самосвеси*, која, пошто производи претставу *ја мислим* која мора моћи пратити све остале претставе и пошто је једна и иста у свакој свести, не може да се изведе²⁾ ни из једне даље претставе. Ја називам тако

¹⁾ Овде није у питању да ли су саме претставе идентичне, те да према томе може једна да се замисли аналитички помоћу друге. Свест једне претставе треба увек, уколико је реч о разноврсности, да се разликује од свести друге претставе, а овде је стало само до синтезе ове (могуће) свести.

²⁾ У оригиналу стоји: „да буде праћена (*begleitet*)“; превод гласи према коректури Голдшмитовој: „да се изведе (*abgeleitet*)“.

исто њено јединство *Трансценденцијално* јединство самосвести, да би означило могућност сазнања а priori из ње. Јер, разноврсне претставе, које бивају дате у неком опажању, не би све биле *моје* претставе, кад оне све скупа не би припадале једној самосвести, т.ј. као *моје* претставе (премда их ја као таквих нисам свестан) оне ипак морају да буду нужно у складу са условом под којим оне једино *могу* да стоје заједно у једној општој самосвести, јер иначе оне не би потпуно припадале мени. Из ове прасновне везе може се извести многа шта.

Ова потпуна истоветност аперцепције једне разноврсности која је дата у опажању садржи једну синтезу претстава и могућа је само на основу свести ове синтезе. Јер, емпиријска свест која прати разноврсне претставе по себи је распарчана и без односа према идентитету субјекта. Дакле, овај однос још не постаје тиме, што сам ја свестан сваке претставе, већ тиме, што једну претставу *придодајем* другој и што сам свестан њихове синтезе. Према томе, само услед тога, што могу да спојим у *једној свести* једну разноврсност датих претстава, могуће је да претставим себи сам *идентички свести* у овим *претставама* т.ј. *аналитички* јединство аперцепције могуће је само под претпоставком неког *синтетичког* јединства њеног.*) Мисао: ове претставе које су дате опажању припадају све скупа мени, значи према томе: ја их уједињујем у једној самосвести, или их барем могу у њој ујединити; те, премда она сама још није свест *синтезе* претстава, ипак она претставља могућност те синтезе, т.ј. ја их називам *мојим* претставама само услед тога, што могу њихову разноврсност да схватим у једној свести; јер, иначе бих ја имао једно тако разнобојно и многоструко *мене* (Selbst), колико имам претстава којих сам свестан. Синтетичко јединство разноврсности опажаја као датих а priori јесте према томе основ идентитета саме аперцепције која предходи а priori сваком *моје* одређеном мишљењу. Али, веза не лежи у предметима, и не може се помоћу опажања од њих узети и тиме тек унети у разум, већ је само једна творевина разума, који опет и сам није ништа друго до моћ која спаја а priori и која подводи разноврсност датих претстава под јединство аперцепције; то је највиши принцип у целокупном људском сазнању.

Овај принцип нужнога јединства аперцепције јесте у ствари и сам идентичан, те је дакле један аналитичан став, али он ипак објашњава једну синтезу разноврсности, која је дата у опажању

*) Аналитичко јединство свести везано је за све заједничке појмове као такве, н.пр. кад замислим себи *црвено* уопште, онда ја тиме претстављам себи једну особину која се може (као ознака) наћи ма на којој ствари или у вези са другим претставама; дакле, ја могу себи да претставим аналитичко јединство само помоћу једног могућег синтетичког јединства које се замисла као предходеће. Једна претстава која треба да се замисли као *заједничка различним* претставама сматра се као да припада њима; оне пак имају у себи осим ње још нешто *чиме се разликују*; према томе, она мора да се замисли раније у *синтетичкоме јединству* са другим претставама (премда само могућим) пре него ја могу да замислим на њој аналитичко јединство свести, које чини од ње *conceptus communis*. И тако је синтетичко јединство аперцепције највиша тачка, с којом треба довести у везу целокупну употребу разума, чак и целу логику, а после ње и трансценденцијалну философију; ова моћ јесте управо сам разум.

као нужну, без које синтезе овај апсолутни идентитет самосвести не би се могао схватити. Јер у нашем *ја*, као једној простој претстави, није дата никаква разноврсност; само у опажају, који се од нашег *ја* потпуно разликује, она може да буде дата и да се замисли помоћу *везе* у једној свести. Онај разум, у коме би помоћу самосвести била дата истовремено сва разноврсност, он би *опажао*; наш пак разум може само да *мисли*, а опажај мора да тражи у чулима. Ја сам дакле свестан идентичнога *ја* (*Selbst*), у односу према разноврсним претставама које су ми дате у опажању, јер их ја називам све *мојим* претставама, и оне сачињавају само једну претставу, А то ће рећи, ја сам свестан њихове нужне синтезе а *priori*, која значи прасновно синтетичко јединство аперцепције под којим стоје претставе које су ми дате и под које оне морају да се доведу помоћу једне синтезе.

§ 17.

Принцип синтетичког јединства аперцепције јесте највиши принцип сваке употребе разума.

Највиши принцип могућности сваког опажања у погледу чулности гласио је према трансценденталној естетици: сва разноврсност чулности стоји под формалним условима простора и времена. Највиши принцип те исте могућности у односу према разуму гласи: сва разноврсност опажања стоји под условима прасновног — синтетичког јединства аперцепције.*) Под првим принципом стоје све разноврсне претставе опажања уколико нам бивају *дате*; под другим принципом стоје све претставе уколико се морају моћи *спојити* у једној свести; јер без тога ништа не може да се замисли или сазна, пошто датим претставама *actus* аперцепције: *ја мислим*, није заједнички, те услед тога не би биле обухваћене у једној самосвести.

Разум је, опште говорећи, моћ *сазнања*. Сазнања се састоје у одређеном односу датих претстава према једном објекту. *Објект* пак јесте оно у чијем је појму *уједињена* разноврсност једног датог опажаја. Међутим, свако уједињење претстава захтева јединство свести у њиховој синтези. Према томе, јединство свести је оно што сачињава само и једино однос претстава према једноме предмету, то јест њихово објективно важење; оно дакле чини претставе *сазнањима*; на томе се заснива сама могућност разума.

Прво чисто сазнање разума на коме почива сва остала употреба разума и које је у исто време сасвим независно од свију услова чулног опажања јесте, дакле, принцип прасновног *синтетичког* јединства аперцепције. Тако, простор као проста форма спо-

*) Простор и време и сви њихови делови јесу *опажаји*, то јест појединачне претставе са разноврсношћу коју оне у себи садрже (види трансценденталну естетику); према томе то нису прости појмови, помоћу којих се налази иста свест као садржана у разним претставама, већ велики број претстава као садржан у једној јединој претстави и у свести коју ми о њој имамо, те дакле као везане заједно и, према томе, јединство свести показује се као *синтетично*, те дакле прасновно. Ова њихова појединачност важна је у примени (види § 25.)

љашњег чулног опажања још није никакво сазнање; он само даје разноврсност опажаја а priori за једно могуће сазнање. Међутим да бих сазнао ма шта у простору, н. пр. једну линију, ја је морам *повући*, то јест произвести синтетички једну одређену везу дате разноврсности, тако да је јединство ове радње у исто време јединство свести (у појму једне линије); и тек тиме се сазнаје један објекат (један одређени простор). Према томе, синтетичко јединство свести јесте један објективни услов свега сазнања, не онај услов који је потребан само мени, да бих сазнао један објекат, већ услов под којим мора да стоји сваки опажај, да *би постшао објекат за мене*, јер разноврсност се не би на други начин и без ове синтезе ујединила у једној свести.

Овај последњи став, као што је речено, јесте и сам аналитичан, премда он у истини чини синтетичко јединство *свешћу* условом свега мишљења; јер он не казује ништа више до то, да *све моје* претставе морају ма у ком датом опажају да стоје под условом, под којим их ја једино могу приписати као *моје* претставе идентичноме ја; и, дакле, као синтетички спојене у једној аперцепцији, могући их обухватити уједно општим изразом *ја мислим*.

Али, овај принцип ипак није један принцип за сваки могући разум уопште, већ само за онај разум, помоћу чије чисте аперцепције у претстави: *ја јесам*, није дата још никаква разноврсност. Онај разум, чијом би самосвешћу у исто време била дата разноврсност опажаја, један разум, помоћу чије би претставе постојали у исто време објекти ове претставе, њему не би био потребан неки нарочити *actus* синтезе разноврсности ради јединства свести, а који је потребан људском разуму који само мисли, а не опажа. Међутим, за људски разум он је неопходно први принцип, тако да он шта више не може да начини себи ни најмањи појам о неком другом могућем разуму, било таквом који би сам опажао или који би имао опажање, но које би, премда такође чулно, ипак било сасвим друкчије него опажање у простору и времену.

§ 18.

Шта је објективно јединство самосвести.

Трансценденцијално јединство аперцепције јесте оно јединство, које уједињује у један појам о објекту сву разноврсност која је дата у једноме опажају. Због тога се оно зове *објективно* и мора да се разликује од *субјективног јединства* свести које значи једну *одредбу унутрашњег чула*, помоћу кога она разноврсност опажаја за једну такву везу бива емпириски дата. Да ли могу да будем *емпириски* свестан ове разноврсности као једновремене или као сукцесивне, то зависи од околности или емпириских услова. Према томе, емпириско јединство свести, које се оснива на асоцијацији претстава, тиче се само једне појаве, те је посве случајно. Напротив, чиста форма опажања у времену, као опажај уопште

који садржи једну дату разноврсност, стоји под праосновним јединством свести само на основу нужног односа разноврсности опажаја према једноме: ја мислим; то јест, на основу чисте синтезе разума која лежи а priori у основи емпириској синтези. Само ово јединство важи објективно; емпириско јединство аперцепције, које се нас овде не тиче и које се изводи из праосновног јединства свести само под датим околностима *in concreto* има само субјективно важење. Неко спаја претставу неке речи са једном ствари, други са другом, те јединство свести у ономе што је емпириско није нужно и опште важење у односу према ономе што је дато.

§ 19.

Логичка форма свију судова састоји се у објективном јединству аперцепције појмова који се у њима налазе.

Ја нисам никада био задовољан са дефиницијом коју дају логичари о једноме суду уопште: суд је, како они кажу, претстава о односу између два појма. Не желећи да овде заподезам кавгу са њима о нетачности дефиниције, наиме што се она односи свакако само на *категоричне* судове, а не и на хипотетичне и дисјуктивне (ови последњи не садрже однос међу појмовима, већ међу судовима), приметићу само (остављајући настрану то, што су из ове омашке логике произашле неке непријатне последице),* да овде није одређено у чему се састоји тај однос.

Али, ако тачније испитам однос сазнања која су дата у свакоме суду, па тај однос, као ствар разума, разликујем од односа који се оснива на законима репродуктивне уобразиље (који има само субјективну важност), онда налазим да један суд није ништа друго до начин на који се дата сазнања подводе под *објективно* јединство аперцепције. Копула је у судовима има за циљ, да разликује објективно јединство датих претстава од субјективног јединства. Јер, ова речница означаје њихов однос према трансценденталној аперцепцији и њихово *нужно јединство*, премда је сам суд емпириски, те дакле случајан, н.пр. тела су тешка. Ја тиме до душе нећу да кажем: ове претставе припадају у емпириском опажању нужно једна другој, већ: оне припадају *на основу нужно јединства* аперцепције у синтези опажаја једна другој, т.ј. на основу принципа објективне одредбе свију претстава уколико из тога може да постане сазнање; сви ови принципи изведени су из принципа трансценденталног јединства аперцепције. Само на тај

*) Сувише опширна теорија о четири силогистичке фигуре односи се само на категоричне силогизме; и, премда она није ништа друго до вештина, да се прикривањем непосредних закључака (*consequentiae immediatae*) међу премисе једнога чистог силогизма изазове илузија као да поред модуса прве фигуре постоје више врста силогизма, ипак она у томе не би имала нарочиту срећу, да јој није пошло за руком да истакне нарочити значај категоричних судова, наиме као судова на које се морају односити сви остали судови; а то је према § 9. погрешно.

начин из овог односа постаје суд, т.ј. један однос који *важи објективно* и разликује се од оног односа истих претстава који има само објективно важење, н.пр. према законима асоцијације. Према овим законима асоцијације ја бих могао да кажем само: кад носим једно тело, онда осећам притисак тежине; али не: оно, тело, јесте тешко. То ће рећи: обе ове претставе јесу спојене у објекту т.ј. независно од стања субјектовог, а нису само у опажају (ма колико се пута он поновио) заједно.

§. 20.

Сви чулни опажаји стоје под категоријама као условима, под којима једино њихова разноврсност може да се сједини у једну свест.

Разноврсност која је дата у једном чулном опажају спада нужно под прасновно синтетичко јединство аперцепције, јер је *јединство* опажаја само на основу њега могуће (§17). Међутим она радња разума која доводи разноврсност датих претстава (било опажаја или појмова) под једну аперцепцију уопште јесте логичка функција судова (§ 19). Према томе, свака разноврсност, уколико је дата у једном емпириском опажају, јесте *одређена* према једној од логичких функција суђења, која је наиме подводи под једну свест уопште. Али *категорије* нису ништа друго до управо ове функције суђења, уколико је разноврсност једног датог опажаја одређена према њима (§ 14). Према томе, и разноврсност у једном датом опажају стоји нужно под категоријама.

§ 21.

Примедба.

Разум својом синтезом претставља ону разноврсност, која је дата у једном опажају који ја називам својим, као нешто што припада *нужном* јединству самосвести; то бива помоћу категорије.*) Дакле, категорија показује: да емпириска свест дате разноврсности у једном опажају стоји исто тако под једном чистом самосвешћу а priori, као што емпириски опажај стоји под једним чистим чулним опажајем који је такође а priori.— Према томе, у горњем ставу учињен је почетак једне *дедукције* чистих појмова разума, у којој ја, пошто категорије постају само у разуму *независно од чулности*, морам да апстрахујем од начина на који бива дата разноврсност за један емпириски опажај, па да обратим пажњу само на јединство које придлази у опажај од стране разума посретством категорије. Доцније ће се на основу тога, како бива дат емпириски опажај у чулности, показати да јединство опажаја није неко друго до јединство које категорија према ранијем § 20. прописује разно-

*) Основ доказа ослања се на претставу о *јединству опажаја* у коме је један предмет дат; ово јединство обухвата увек у себи синтезу разноврсности која је дата за један опажај и већ садржи однос ове разноврсности према јединству аперцепције.

врсности једног датог опажаја уопште; према томе, тек тада ће се достићи циљ дедукције, када се објасни важење категорије *a priori* за све предмете наших чула.

Међутим, у горњем доказу нисам могао да апстрахујем од једне ствари, наиме од тога, да разноврсност за опажај мора да буде *даша* још пре синтезе разума и независно од ње; а како, то остаје овде нерешено. Јер, ако бих ја замислио један разум који би сам и опажао (као рецимо божански разум, који не би претстављао дате предмете, већ би његовом претставом сами предмети били истовремено дати или произведени), онда категорије не би имале никакав значај за једно такво сазнање. Оне су правила само за један разум чија се сва моћ састоји у мишљењу, т.ј. у радњи која синтезу оне разноврсности, која му је однекуд дата у опажају подводи под јединство аперцепције; дакле, за разум који сам за себе ништа не *сазнаје* већ само спаја и уређује материјал сазнања, опажај који му мора бити дат од стране објекта. Међутим, нарочито својство нашега разума, наиме што он ствара *a priori* јединство аперцепције само помоћу категорија, и то управо само овом врстом категорија и толиким бројем њиховим, оно се исто тако не може даље да објасни, као што је немогуће знати зашто ми имамо баш ове функције суђења, а не неке друге, или зашто су време и простор једине форме нашег могућег опажања.

§ 22.

Једина употреба категорија у сазнању ствари јесте у њиховој примени на предмете искуства.

Дакле, замислиши један предмет и један предмет *сазнаши* није једно исто. За сазнање потребне су две ствари: прво, појам којим се замишља један предмет уопште (категорија), и друго опажај којим предмет бива дат; јер кад не би могао појму да буде дат неки одговарајући опажај, онда би он по форми био једна мисао, али без икаквог предмета, те њиме не би било могуће никакво сазнање о једној ствари, пошто, колико ја знам, не би ништа постојало, нити би могло постојати, на шта би се моја мисао могла применити. Међутим, све опажање које је за нас могуће јесте чулно (естетика); према томе, мишљење о једном предмету уопште помоћу чистога појма разума може код нас постати сазнањем само уколико се овај чисти појам примени на предмете чула. Чулни опажај или је чист опажај (простор и време) или емпириски опажај онога што се непосредно претставља помоћу осећаја као стварно у простору и времену. Одредбом чистих опажаја ми можемо задобити сазнања *a priori* о предметима (у математици), али само у погледу њихове форме као појава; притом остаје нерешено, да ли могу постојати ствари које се морају опажати у овој форми. Према томе, сви математички појмови за себе нису сазнања, осим

уколико се претпостави да постоје ствари које можемо¹⁾ претставити само сходно форми оног чистог чулног опажаја. Међутим *ствари у простору и времену* јесу дате само уколико су опажаји (т.ј. претставе праћене осећајем), те дакле само у емпириској претстави. Према томе чисти појмови разума, чак и кад се примене на опажаје а priori (као у математици), прибављају само утолико сазнање уколико се чисти опажаји, те преко њих дакле и чисти појмови разума могу применити на емпириске опажаје. Према томе категорије нам посредством опажања пружају сазнања о стварима само уколико се могу применити на *емпириски опажај*, т.ј. оне служе само могућности *емпириског сазнања*. Ово сазнање пак зове се *искусиво*. Дакле категорије немају никакву другу употребу за сазнање ствари, већ само уколико се ове ствари сматрају као предмети могућег искуства.

§ 23.

Горњи став јесте огромно важан, јер он исто тако одређује границе употребе чистих појмова разума у односу према предметима, као што је трансцендентална естетика одредила границе употребе чисте форме нашег чулног опажања. Простор и време као услови под којима нам предмети могу бити дати важе само за предмете чула, те дакле само за искуство.²⁾ Изван ових граница простор и време не претстављају ништа, јер они постоје само у чулима и изван њих немају никакве стварности. Чисти појмови разума слободни су од овог ограничења, те се они протежу на предмете опажања уопште, било да је то опажање слично нашем или не, само ако је чулно, а не интелектуално. Али ово даље протезање појмова изван *нашег* чулног опажања ништа нам не користи. Јер у томе случају они су празни појмови о објектима о којима ми, чак ни то, да ли су могући или не, не можемо судити помоћу оних појмова; они су тада прости мисаоне форме без објективног реалитета, јер немамо никаквог опажаја при руци, на који би се могло применити синтетичко јединство аперцепције које само они појмови садрже, те да би они тако могли да одреде један предмет. Само *наше* чулно и емпириско опажање може да прибави појмовима разума смисао и значење.

Ако се претпостави један објекат неке *не-чулне* интуиције као дат, онда се он заиста може претставити помоћу свих оних предиката који леже већ у претпоставци, наиме *да њему не припада ништа што је својствено чулноме опажању*: дакле да није распрострањен или да није у простору, да његово трајање није временско, да се у њему не налази никаква промена (сукцесија одредаба у времену) и т. д. Међутим то није неко сазнање у правом смислу те речи, ако ја само назначим какав *није* опажај објекта, не могући да

¹⁾ У тексту стоји: „које се могу претставити нама само сходно“. Овде је преведено према коректури Ердмановој, који испред речи „uns“ ставља „von“.

²⁾ У тексту стоји: „... mithin nur der Erfahrung.“ Превод гласи према коректури Кирхмановој, који место речи: „der“ ставља: „für die“.

кажем шта се управо у њему налази. Јер, у том случају ја апсолутно нисам претставио могућност једног објекта за мој чист појам разума, пошто нисам могао да дам никакав опажај који би му одговарао, већ могадох само рећи да за њега не важи наше опажање. Али оно што је овде најважније јесте то, да се на једну такву ствар не би могла да примени чак ни једна једина категорија: н.пр. појам једне супстанције, т.ј. појам о нечему што може постојати као субјекат, али никада као прост предикат; јер ја апсолутно не знам, да ли може да постоји ма која ствар која би одговарала овој мисаоној одредби, ако емпириско опажање не би дало случај примене. Но, о томе доцније више.

§ 24.

О примени категорија на предмете чула уопште.

Чисти појмови разума односе се помоћу самог разума на предмете опажања уопште — свеједно, да ли је ово опажање наше или ма које друго, само нека је чулно; али баш услед тога они су *просте мисаоне форме*, којима се још никакав одређени предмет не сазнаје. Синтеза или веза разноврсности у појмовима односаше се само на јединство аперцепције, и тиме сачињаваше основ могућности сазнања а priori уколико се оно оснива на разуму, те дакле није само трансцендентална, већ такође и просто интелектуална. Али пошто у нама лежи у основи а priori једна извесна форма чулног опажања, која се заснива на рецептивитету моћи претстављања (чулности), то разум као спонтанитет може да одреди унутарње чуло помоћу разноврсности датих претстава сходно синтетичком јединству аперцепције, и да тако замисли синтетичко јединство аперцепције разноврсности у чулном опажању а priori као услов, под којим нужним начином морају стојати сви предмети нашега (људскога) опажања; на тај начин добијају категорије као просте мисаоне форме објективни реалитет т.ј. примену на предмете који нам могу бити дати у опажању, али само као појаве; јер само у односу према појавама ми смо способни за опажај а priori.

Ова *синтеза* разноврсности чулног опажања која је могућа и нужна а priori може се звати *фигуративна* (*synthesis speciosa*) за разлику од оне синтезе, која би се замислила у односу према разноврсности једнога опажаја уопште у самој категорији, и која се зове интелектуална синтеза (*synthesis intellectualis*); обе су *трансценденталне* не само зато што се у обема поступа а priori, већ и зато што се на њима заснива могућност других сазнања а priori.

Али *фигуративна* синтеза, ако се само односи на прасновно синтетичко јединство аперцепције, т.ј. на ово трансцендентално јединство које се замисља у категоријама, мора да се зове за разлику од просте интелектуалне везе *трансцендентална синтеза уобразиље*. *Уобразиља* је способност, да се претстави један предмет и без његовог присуства у опажању. И пошто је све наше опажање чулно, то уобразиља, због субјективног услова под којим једино она може да даде појмовима разума један одговарајући опа-

жај, припада *чулноси*; уколико је пак њена синтеза функција спонтанитет кој одређује, а није само, као чуло, предмет одређивања, те дакле може да одреди а priori чуло у његовој форми сходно јединству аперцепције, утолико је уобразиља једна моћ која одређује чулност а priori, те њена синтеза опажаја *према категоријама* мора да буде трансцендентална синтеза *уобразиље*. Ова синтеза претставља једно дејство разума на чулност и прву примену његову (прмену која је у исто време основ свију осталих његових примена) на предмете опажања које је за нас могуће. Као фигуративна, она се разликује од интелектуалне синтезе коју производи само разум без икакве помоћи уобразиље. Дакле уколико је уобразиља спонтанитет, ја је каткад зовем *продуктивна* уобразиља и тиме је разликујем од *репродуктивне* уобразиље, чија синтеза подлеже само емпириским законима, наиме законима асоцијације, и која услед тога ништа не доприноси објашњењу могућности са знања а priori, те због тога не спада у трансценденталну филозофију, већ у психологију.

* * *

Овде треба објаснити парадоксност која је морала код излагања форме унутрашњег чула свакоме да падне у очи (§ 6): наиме, што унутрашње чуло претставља свести и нас саме само као појаве, а не као ствари по себи, јер ми опажамо себе само онако како бивамо у својој унутрашњости *афицирани*; то пак изгледа противречно, јер би се морали према самима себи понашати као ствар која трпи; отуда се у системима психологије обично радије сматра *унутрашње чуло* за исто:етно са способношћу *аперцепције* (а ми смо их брижљиво издвојили).

Оно што одређује унутрашње чуло јесте разум и његова примарна способност, да спаја разноврсност опажаја, тј. да је води под једну аперцепцију (на којој се заснива могућност самог разума). Како пак разум код нас људи није никаква *способност* опажаја, нити он може опажаје, и кад би били дати у чулности, да прими у себе, па да тако рећи спаја разноврсност *свога сопственог* опажања, то његова синтеза, ако се разум посматра сам за себе, није ништа друго до јединство радње које је он као такве свестан и без чулности, и помоћу које је он у стању да одреди саму чулност у њеној разноврсности која му може бити дата према форми чулног опажања. Под именом једне *Трансценденталне синтезе уобразиље* он дакле изводи на *пасивни* субјекат, чија је способност он сам, ону радњу за коју ми с правом кажемо да *афицира* унутрашње чуло. Аперцепција и њено синтетичко јединство не пада никако уједно са унутрашњим чулом, већ се шта више као извор сваке везе односи на разноврсност *опажаја уопште* под именом категорија, те дакле¹⁾ пре сваког чулног опажања на објекте уопште. Унутрашње чуло напротив садржи саму

¹⁾ У тексту нема речи „те дакле“. Њих укеће Вакингер. Ердман ставља место тога речи „d. h.“.

форму опажања, али без икакве везе разноврсности у њој, те дакле не садржи још никакав *одређени* опажај, који је могућан само на основу свести о његовој одредби помоћу трансценденталне радње уобразиље (синтетички утицај разума на унутрашње чуло) коју сам ја назвао фигуративна синтеза.

Ми то стално опажамо у себи. Ми не можемо да замислимо никакву линију, а да је не *повучемо* у мислима, никакав круг, а да га не *опишемо*; не можемо никако претставити три димензије простора, а да не *сјавимо* у једну тачку три праве управно једну на другу, па чак ни време не можемо претставити, ако у *повлачењу* једне праве линије (која треба да буде спољашња фигуративна претстава времена) не пазимо само на радњу синтезе разноврсности којом сукцесивно *одређујемо* унутрашње чуло, па према томе на сукцесију ове одредбе у њему. Кретање као радња субјекта (не као одредба једног објекта*), те према томе синтеза разноврсности у простору, кад апстрахујемо од простора, и пазимо само на радњу којом *одређујемо унутрашње чуло* према његовој форми — оно шта више тек производи појам сукцесије. Дакле разум не *налази* већ у унутрашњем чулу једну такву везу разноврсности, већ је *производи афицирајући* ово чуло. Али како је могуће да се ја које мисли¹⁾ разликује од *ја* које опажа само себе (тима што могу да претставим још другу врсту опажања бар као могућу). и да је ипак са њим истоветно као један исти субјекат; како дакле ја могу рећи: Ја, као интелигенција и *мисаони* субјекат сазнајем себе самог као *замишљени објекат* — уколико сам осим тога дат себи у опажању — само онако као и друге феномене, то јест, уколико сам себи дат у појави, а не онако какав сам ја за разум; то питање исто тако је тешко, као и питање, како ја могу бити уопште објекат за себе самога и то објекат опажања и унутрашњих опажаја. Међутим да ствар ипак мора тако да стоји може се, ако се простор сматра просто за чисту форму појава спољашњих чула, јасно доказати на тај начин, што ми време, које није неки предмет спољашњег опажања, не можемо себи претставити друкчије, већ само у слици једне линије коју повлачимо, без кога начина његовог претстављања ми не би могли да сазнамо јединство времене димензије; исто тако и тиме, што ми одредбу дужине времена или пак одредбу времених места за све унутрашње опажаје морамо узети од оне променљивости коју нам пружају спољашње ствари, дакле, што одредбе унутрашњег чула морамо као појаве да уређујемо у времену управо на онај исти начин, на који уређујемо појаве спољашњег чула у простору. Према томе ако признамо о поја-

*) Кретање једног *објекта* у простору не спада у једну чисту науку, те дакле ни у геометрију; јер само се искуством може сазнати да се нешто креће, а не а priori. Међутим, кретање као *описивање* једног простора јесте један чист actus сукцесивне синтезе разноврсности у спољашњем опажању уопште, који акт изводи продуктивна уобразиља; отуда оно спада не само у геометрију, већ шта више у трансценденталну философију.

¹⁾ У тексту стоји: „d-s Ich, der ich denke“. Вапхингер ставља место тога као што је преведено: „das Ich, das denke“.

вама у простору, да помоћу њих сазнајемо објекте само уколико бисмо споља афицирани, ми онда морамо признати и о унутрашњем чулу, да помоћу њега опажамо сами себе само тако, како афицирамо изнутра *сами себе*, т.ј. што се тиче унутрашњег опажања, ми сазнајемо наш сопствени субјекат само као појав, а не по ономе шта је он по себи.*)

§ 25.

Напротив у трансценденталној синтези разноврсности претстава уопште, те дакле у синтетичком прасновном јединству аперцепције ја сам свестан себе не као појаве, нити као ствари по себи, већ сам свестан само тога да постојим. Ова претстава јесте једно *мишљење* а не *опажање*. Али пошто је за *сазнање* нас самих потребна, осим функције мишљења која подводи разноврсност сваког могућег опажања под јединство аперцепције, још и једна нарочита врста опажања помоћу кога ова разноврсност бива дата, то заиста моја сопствена егзистенција није појава (још мање прост привид), али одредба моје егзистенције**) може да се изврши само према форми унутрашњег чула као нарочитом услову, под којим може да буде дата у унутрашњем опажању разноврсност коју ја спајам, те отуда немам никакво *сазнање* о себи *као ствари по себи*, већ само *као појави*. Свест о самом себи дакле још није ни изближе *сазнање* самога себе, и поред свију категорија које сачињавају мишљење *једног објекта уопште*, спајајући разноврсност у једној аперцепцији. Према томе као год што ми је за *сазнање* једног објекта који се разликује од мене потребан, осим мишљења једног објекта уопште (у категорији), још и један опажај којим ја одређујем онај општи појам, исто тако ми је за *сазнање* себе самога потребан, осим свести, или осим тога, да ја себе *замислям*, још и једно *опажање* разноврсности у мени којим ја одређујем ову замисао; те ја постојим као интелигенција која је свесна само своје моћи спајања, али пошто је у односу према разноврсности коју она треба да споји потчињена једном услову, који ограничава и који она назива унутрашњим чулом, она може да учини ову везу очигледном само на основу време-

*) Ја не видим како се може наћи толика тешкоћа у томе, што унутрашње чуло бива афицирано од нас самих. Пример за то имамо у сваком акту *пажње*. Разум увек побуђује тиме унутрашње чуло, сходно вези коју он *замисља*, на унутрашње опажање које одговара разноврсности у синтези разума. Сваки ће моћи у себи да примети колико се дух тиме афицира.

**) Ово ја *мислим* изражава акт који одређује моју егзистенцију. У њему је дакле већ дата егзистенција, али тиме није дат начин, на који ја треба да је одредим т.ј. како треба да ставим разноврсност у себи која може ја припада. Тога ради потребно је самоопажање (Selbstanschauung) коме у основи лежи једна а priori дата форма т.ј. време које је чулно и припада рецептивитету онога што се може одредити. Ако ја сад немам још неко друго самоопажање, које даје *оно што* у мени *одређује*, а чега сам ја свестан по његовом спонтанитету исто тако пре акта *одређивања*, као што *време* даје оно што се одређује, онда ја не могу да одредим своју егзистенцију као егзистенцију једног бића које само *дела*, већ ја претстављам само спонтанитет свога мишљења т.ј. одређивања и моја егзистенција може увек да се одреди само чулно т.ј. као егзистенција једне појаве. Ипак овај спонтанитет чини да ја себе *вовем интелигенцијом*.

них односа који леже сасвим изван правих појмова разума; отуда она може да сазна саму себе само као свој појав према једном опажању (које не може да буде интелектуално и дато самим разумом), а не онако како би се сазнала, кад би њено *опажање* било интелектуално.

§ 26

Трансцендентална дедукција опште могуће искуствене употребе чистих појмова разума.

У *метафизичкој дедукцији* било је доказано уопште порекло категорија а priori на основу њиховог потпуног подударарања са општим логичким функцијама мишљења; у *Трансценденталној дедукцији* пак била је претстављена могућност категорија као сазнања а priori о предметима једног опажања уопште (§ 20. 21.). Сада треба објаснити како можемо помоћу *категорија* да сазнамо а priori предмете који уопште могу бити даши нашим чулима, и то не по форми њиховог опажања, већ према законима њиховог везивања, дакле како можемо тако рећи да прописујемо природи закон и да је шта више чинимо могућом. Јер ако категорије не би биле за то способне, онда не би било јасно, како је могуће, да све оно, што може нашим чулима бити дато, мора стајати под законима који произилазе а priori једино из разума.

Пре свега хоћу да приметим, да ја под *синтезом апрехезије* разумем састављање разноврсности у једноме емпириском опажању, чиме се омогућује опажај, т.ј. емпириска свест о њему (као појави).

Ми имамо у претставама простора и времена *форме* а priori и спољашњег и унутрашњег чулног опажања и синтеза апрехензије разноврсности појаве мора увек да одговара њима, јер се она сама може да изведе само према овој форми. Међутим простор и време не претстављају се а priori само као *форме* чулног опажања, већ и као сами *опажаји* (који садрже једну разноврсност), те дакле са одредбом *јединства* ове разноврсности у њима (види трансц. естетику).*) Према томе већ *јединство синтезе* разноврсности, било изван нас, било у нама, па дакле и једна *веза* са којом мора бити у складу све што треба да се претстави у простору и времену као одређено, јесте дато а priori као услов синтезе сваке *апрехензије* у исто време са (не у) овим опажајима. Ово синтетичко јединство пак не може да буде неко друго, до јединство везе разноврсности једног датог *опажаја уопште* у једној прасновној свести, сходно категоријама, само примењено на наше чулно *опажање*. Према томе свака

* Простор, претстављен као *предмет* (као што се то стварно мора у геометрији) садржи поред *форме* опажања још нешто више, наиме *уједињење* у једну *опажајну* претставу оне разноврсности, која је дата према форми чулности, тако да *форма опажања* даје само разноврсност, а *формални опажај* јединство претставе. Ово јединство ја сам у естетици убрајао у чулност, да бих само нагласно да оно долази пре сваког појма, према претпоставља једну синтезу која не припада чулима, а на основу које тек бивају могући сви појмови о простору и времену. Јер пошто су простор и време као опажаји *дати* теж на основу њега (тј. што разум одређује чулност), то јединство овог опажаја а priori припада простору и времену, а не појму разума. (§ 24).

синтеза на основу које је могуће само опажање стоји под категоријама, и пошто је искуство сазнање које се састоји у спајању опажаја, то су категорије услови могућности искуства, те дакле важе а priori о свима предметима искуства.

* * *

Кад ја н. пр. учиним емпириску датост једне куће помоћу апрехензије¹⁾ њене разноврсности опажајем, онда ми притом служи за основ *нужно јединство* простора и спољашње чулне датости уопште, и ја тако рећи цртам њен облик према овом синтетичком јединству разноврсности у простору. Али то исто синтетичко јединство, кад апстрахујем од форме простора, има своје седиште у разуму и оно је категорија синтезе онога што је хомогено у опажању уопште, т.ј. категорија *квантитетна* са којом дакле мора да буде потпуно у складу она синтеза апрехензије, т.ј. опажај.*)

Кад опахам (да узмем један други пример) смрзавање воде, ја онда апрехендирам два стања (течности и чврстине) која као таква стоје једно према другоме у једној релацији времена. Али ја у времену, које стављам за основ појаве као унутрашње *датости*, претстављам себи на нужан начин синтетичко *јединство* разноврсности, јединство без кога она релација не би могла да буде дата у једном опажају као *одређена* (у погледу времене сукцесије). Међутим кад ја апстрахујем од сталне форме моје унутрашње датости, од времена, онда се показује да је ово синтетичко јединство као услов а priori, под којим ја спајам разноврсност једне *датости уопште*, категорија узрока, помоћу које ја, кад је применим на моју чулност, *одређујем све што се дешава у времену уопште у његовој релацији*. Према томе апрехензија у једном таквом догађају, те дакле он сам стоји у погледу могућег опажања под појмом односа последица и узрока; и тако у свима другим случајевима.

* * *

Категорије су појмови који прописују појавама, те дакле природи као споју свију појава (*natura materialiter spectata*), законе а priori; Сада се пита, како се може схватити да природа мора према њему да се управља, т.ј. како могу категорије да одреде а priori везу разноврсности природе не узимајући је од ње, кад се оне не изводе из природе, нити се управљају према њој као свом узору (јер би иначе биле емпириски појмови). Ево решења ове загонетке.

Зашто се закони појава у природи морају подударати са разумом и његовом формом а priori, т.ј. са његовом моћи која *везује* разноврсност уопште, то није ни мало чудније од *тога*, како се морају слагати саме појаве са формом чулне датости а

¹⁾ У 5. издању стоји: „аперцепције“ уместо: „апрехензије“.

*) На тај начин доказује се: да синтеза апрехензије која је емпириска мора потпуно да је у складу са синтезом аперцепције која је интелектуална и налази се потпуно а priori у категорији. Један и исти спонтанитет производи везу у разноврсности датотога у првоме случају под именој уобразиље, у другом опет под именој разума.

priori. Јер закони исто тако не постоје у појавама, већ постоје само за субјекат коме појаве припадају, уколико је тај субјекат обдарен разумом, као што ни појаве не постоје по себи, већ само за то исто биће, уколико оно има чула. Стварима по себи припадала би нужно њихова законитост и ван разума који их сазнаје. Међутим појаве су само претставе о стварима, које се не могу сазнати по ономе што су оне можда по себи. Као просте претставе пак оне не стоје ни под каквим законом везивања, осим под оних који прописује сама моћ која спаја. Оно пак што спаја разноврсност чулне датости јесте уобразиља; она зависи од разума у јединству своје интелектуалне синтезе, а у разноврсности апрехензије од чулности. Али пошто свако могуће опажање зависи од синтезе апрехензије, а она опет, ова емпириска синтеза, зависи од трансценденталне синтезе, то јест од категорија, то онда сви могући опажаји, те дакле све што може да доспе до емпириске свести т.ј. све појаве природе морају у својој вези да стоје под категоријама, од којих зависи природа (посматрана само као природа уопште) као од праосновног разлога своје нужне законитости (као *natura formaliter spectata*). Али чист разум не може помоћу категорија, којима прописује појавама законе а *priori*, да доспе до других закона, осим оних на којима се оснива *природа уопште* као законитост појава у простору и времену. Специјални закони, иако сви скупа стоје под категоријама, не могу се *пош-тупно извести* из категорија, јер се односе на емпириски одређене појаве. Мора да придође искуство, да би се сазнали ти специјални закони; међутим шта је искуство *уопште* и шта се може сазнати као предмет искуства, то сазнајемо само на основу оних закона а *priori*.

§ 27.

Резултат ове дедукције појмова разума.

Без категорија ми не можемо да *замислимо* никакв предмет; ниједан замишљени предмет ми не можемо *сазнати* без опажаја који оним појмовима одговарају. Међутим сви наши опажаји јесу чулни, те ово сазнање, уколико је његов предмет дат, јесте емпириско. Емпириско сазнање пак јесте искуство. Према томе *за нас није могуће никакво сазнање а priori, осим само сазнање о предметима могућег искуства.**)

Међутим ово сазнање ипак није, зато што је ограничено на предмет искуства, позајмљено све из искуства, већ и чисти опажаји као и чисти појмови разума јесу елементи сазнања који се налазе

*) Да се не би прерано узеле у обзир штетне последице овог става које изазивају забринутост, хоћу само да подсетим на то, да услови наше чулне датости не ограничавају категорије у *мишљењу*; оне имају једно безгранично поље. Али за *сазнање* онога што ми замишљамо, за одредбу објекта, потребно је опажање; онде пак где недостаје опажање, ту мисао о објекту може да има својих истинитих и корисних последица за *употребу ума* субјективног; али пошто се та употреба не односи увек на одредбу објекта, то јест на сазнање, већ и на одредбу субјекта и његову вољу, то се овде не може о њој говорити.

у нама а priori. Али постоје само два начина на које може да се замисли *неужно* подударане искуства са појмовима о његовим предметима: или ако искуство чини могућим појмове, или ако ови појмови чине могућим искуство. Што се тиче категорија (као и чистих чулних опажаја), оно прво није случај; јер категорије су појмови а priori, те дакле независне су од искуства (тврђење да су оне емпириског порекла било би једна врста *generatio aequivoca*). Према томе остаје само оно друго (тако рећи један систем *епигенезе* чистог ума), наиме да категорије садрже оне основе могућности свега искуства уопште који произилазе од стране разума. Међутим на који начин оне чине искуство могућим, и које принципе за могућност искуства оне пружају у својој примени на појаве, о томе ће бити више речи у следећем главном делу који говори о трансценденталној употреби моћи суђења.

Ако би неко предложио какав средњи пут између ова два једина пута, наиме да категорије нису нити први принципи а priori нашега сазнања *који се разумеју сами по себи*, нити су узете из искуства, већ да претстављају субјективне диспозиције мишљења које су у нама усађене у исто време са нашом егзистенцијом, и које је наш створитељ тако удесно, да се њихова употреба тачно подудара са законима природе по којима се искуство развија (једна врста *система преформације* чистог ума), онда би (поред тога што се код једне такве хипотезе не види крај, докле би се могла да протегне претпоставка раније утврђених диспозиција за будуће судове) против дотичног средњег пута одлучивало ово: што би у том случају категорије биле без оне *неужности* која је битна ознака њиховог појма. Јер, н. пр. појам узрока, који изражава нужност једне последице под једним претпостављеним условом, био би лажан, ако би се оснивао само на једној произвољној субјективној нужности, која је у нама усађена, услед које спајамо извесне емпириске претставе по једном таквом правилу односа. Ја не бих могао да кажем: последица је везана са узроком у објекту (т.ј. нужно), већ: ја сам само тако настројен, да ову претставу могу да замислим само као спојену на тај начин, а то је управо оно што скептичар највише жели; јер у томе случају све наше сазнање које се састоји у објективном важењу наших судова било би само привид, и нашли би се и такви људи, који, што се њих тиче, ову субјективну нужност (која се мора осећати) не би признавали; у најмању руку не би се ни могло ни с ким препирати о ономе, што се оснива само на организацији субјекта.

Кратак преглед ове дедукције.

Она се састоји у излагању чистих појмова разума (а са њима и свега теориског сазнања а priori) као принципа могућности искуства, искуства пак као *одредбе* појава у простору и времену *уопште*; напослетку она утврђује да ова одредба произлази из принципа *првобитног* синтетичког јединства аперцепције, као форме разума у односу према простору и времену, као примарних форми чулности.

Сматрам да је подела на параграфе била само догде потребна, јер смо се бавили о елементарним појмовима. Пошто сада прелазим на употребу тих појмова, то ће моћи излагање да се развија у једном континуираном ланцу без параграфа.

ДРУГА КЊИГА

трансценденталне аналитике.

Аналитика принципа.

Општа логика је подигнута по једноме плану који потпуно одговара подели виших моћи сазнања, а то су: *разум, моћ суђења и ум*. Отуда се она бави у својој аналитици о *појмовима, судовима и закључцима*, што је у потпуном складу са функцијама и са поделом ових душевних сила, које се обухватају под сувише опширним називом разум уопште.

Пошто ова логика, као чисто формална, апстрахује од свега садржаја сазнања (било оно чисто или емпириско), па се бави само о форми мишљења (дискурсивнога сазнања) уопште, то она може у своме аналитичкоме делу да обухвати и канон за ум, чија форма има свој сигуран пропис, који се може сазнати а priori простим разлучивањем радњи ума у њихове састојке, не обазирјући се притом на нарочиту природу сазнања које се притом примењује.

Трансцендентална логика, пошто је ограничена на један одређени садржај, наиме само на садржај чистих сазнања а priori, не може у овој подели да поступи као општа логика. Јер се показује: да *Трансцендентална употреба ума* не важи ниуколико објективно, те отуда не припада *логици истине*, т.ј. аналитици, већ као једна *логика привида* захтева под именом трансценденталне *диалектике* један нарочити део схоластичке научне зграде.

Разум и моћ суђења имају према томе у трансценденталној логици свој канон за употребу која објективно важи, која је дакле истинита, и отуда спадају у њен аналитички део. Једино је ум у својим покушајима, које чини да би докучио нешто а priori о предметима и да би проширио сазнање изван граница могућег искуства, потпуно *диалектичан* и његова варљива тврђења нису никако за један канон, какав треба да садржи аналитика.

Аналишка принципа биће према томе само један канон за *моћ суђења*, канон који ће је учити, да појмове разума, који садрже услов за правила а priori, примењује на појаве. Ја ћу се из тога разлога, узимајући у претрес *Праве принципе разума*, послужити називом *доктрина моћи суђења* којим се овај посао тачније означаје.

УВОД.

О трансценденталној моћи суђења уопште.

Кад се разум уопште дефинише као моћ правила, онда је моћ суђења способност која субсумира под правила т.ј. која одлучује о томе, да ли нешто стоји под једним датим правилом (*casus datae legis*) или не. Општа логика не садржи никакве прописе за моћ суђења, а не може их ни садржати. Јер *пошто она апстрахује од свега садржаја сазнања*, то за њу преостаје само тај посао, да просту форму сазнања разлучи аналитички у појмове, судове и закључке и да на основу тога изведе формална правила за сваку употребу разума. Ако би она сад хтела да покаже на један општи начин, како се субсумира под ова правила, т.ј. ако би требала да одлучи, да ли нешто стоји под њима или не, онда би то било могуће опет само на основу једнога правила. Међутим ово правило, баш зато што је правило, захтева опет једно упућивање моћи суђења; и тако се показује, да је разум додуше способан да се поучи правилима и да се њима снабде, али да је моћ суђења један нарочити таленат, који нипошто неће да се поучава, већ само да се упражњава. Отуда је суђење специфична ознака тако зване здраве памети, чији недостатак не може да замени никаква школа; јер иако школа може да пружи и тако рећи да улије једноме ограниченом разуму у изобилју правила позајмљена из туђега сазнања, то ипак мора сам ученик да буде способан, да се њима тачно служи, и ниједно правило које би му се у томе циљу прописало није, у недостатку једнога таквога природнога дара, сигурно од злоупотребе.*) Отуда један лекар, судија или државник може имати у глави многа лепа патолошка, правничка или политичка правила, и то тако, да у томе може бити добар учитељ за друге, али ће ипак у њиховој примени лако погрешити, и то илито зато, што му недостаје природна моћ суђења (иако не разум), те додуше може да сазна оно што је опште *in abstracto*, али не може да одлучи, да ли један случај *in concreto* подпада под њега, или пак због тога што није примерима и стварним делањем оспособљен за овај суд. Једина и велика корист од примера јесте та, што они поштравају моћ суђења. Јер што се тиче тачности и прецизности сазнања разума, они му уопште пре шкоде, јер ретко испуњавају адекватно услов правила (као *casus in terminis*), а сем тога ослабљују често онај напор који он чини, да сазна правила по томе, да ли су она довољна, и то уопште и независно од нарочитих околности искуства, те се човек тако навикава, да ова правила употребљава више као формуле, него као принципе. Тако

*) Недостатак моћи суђења јесте управо оно што се зове глупост, и једној таквој мани апсолутно се не може помоћи. Једна тупа или ограничена глава, којој само недостају довољан степен разума и њени сопствени појмови разума, може помоћу учења да се снабде знањем чак до учености. Али како у томе случају обично недостаје моћ суђења (*secunda Petri*), то није ништа необично сусрести врло учене људе који у примени своје науке често показују онај ненакнадиви недостатак.

су примери штаке за моћ суђења, којих никада не може да се лиши онај, коме недостаје природни таленат моћи суђења.

Али иако *општа логика* не може да даде моћи суђења никакве прописе, ипак са *трансценденталном* логиком ствар стоји сасвим друкчије, и изгледа шта више, да је њен прави посао, да на основу одређених правила поправља и осигурава моћ суђења у употреби чистога разума. Јер да би се разум проширио на пољу чистих сазнања *a priori*, изгледа да је философија за то, дакле као доктрина, непотребна, или бар рђаво примењена, јер се према свима досадањим покушајима тиме ипак задобило мало земљишта или готово ништа; али као критика, да би заштитила моћ суђења од омашака (*lapsus iudicii*) у употреби малобројних чистих појмова разума које имамо, — у томе циљу (премда је тада корист само негативна) философија се залаже са целим својим општроумљем и вештином испитивања.

Међутим трансцендентална философија одликује се тиме, што може осим правила (или шта више осим општег услова за правило) које се налази у чистој појму разума у исто доба да покаже *a priori* и онај случај, на који оно треба да се примени. Узрок овог преимућства којим се она у овој ствари одликује од осталих наука (осим математике) лежи у томе, што се она бави о појмовима који треба да се *a priori* односе на своје предмете; отуда њихово објективно важење не може да се докаже *a posteriori*, јер би се иначе превидео њихов дигнитет, већ она мора да претстави у општим али довољним ознакама оне услове, под којима предмети могу да буду дати у сагласности са оним појмовима, у противном они би били без садржаја, то јест просте логичке форме, а не чисти појмови разума.

Ова *трансцендентална доктрина моћи суђења* састојаће се из два главна дела: *први* главни део бави се о чулноме услову под којим се једино могу употребити чисти појмови разума, т.ј. о шематизму чистога разума; *други* главни део пак бави се о оним синтетичким судовима, који под овим условима произилазе *a priori* из чистих појмова разума и леже у основи свему осталој сазнању *a priori*, т.ј. о принципима чистога разума.

ПРВИ ГЛАВНИ ДЕО

трансценденталне доктрине моћи суђења
(или аналитике принципа).

О шематизму чистих појмова разума.

У свима субсумцијама једнога предмета под један појам мора претстава предмета да буде *слична* са појмом т.ј. појам мора да садржи оно што се претставља у предмету који треба да се субсумира под њега; јер то управо и значи овај израз: један предмет налази се *под* једним појмом. Тако емпириски појам једнога *шањира* има сличности са чистим геометријским појмом једнога *круга*

по томе, што се округлина која се у емпириском појму тањира замишља може да опази у чистој геометријској појму круга.¹⁾

Међутим чисти појмови разума, упоређени са емпириским (и уопште чулним) опажајима, јесу сасвим различни и не могу никад ни у ком опажању да се нађу. Па како је онда могућа субсумција опажаја под појмове разума, то јест како је могућа примена категорије на појаве, пошто заиста нико неће рећи: ова категорија, н.пр. каузалитет може и чулима да се опази и налази се у појави? Ово тако природно и важно питање јесте узрок који чини нужном једну трансценденталну доктрину моћи суђења, да би се наине показало, како је могуће да се чисти појмови разума уопште могу применити на појаве. У свима другим наукама, где појмови, којима се предмет замишља на један општи начин, нису тако хетерогени и различни од оних појмова који претстављају предмет *in concreto*, како је дат, није потребно да се нарочито испитује примена појмова на предмет.

Јасно је дакле да мора постојати нешто треће, што мора да буде слично и са категоријом с једне стране и са појавом с друге стране, и што омогућује примену категорије на појаву. Ова посредничка претстава мора да буде чиста (без ичега емпирискога) и опет с једне стране *интелектуална*, с друге опет *чулна*. Једна таква претстава јесте *Трансценденцијална шема*.

Појам разума садржи чисто синтетичко јединство разноврсности уопште. Време као формални услов разноврсности унутрашњег чула, то јест као формални услов спајања свију претстава, садржи једну разноврсност а priori у чистој датости. Једна трансцендентална временска одредба слична је утолико са *категоријом* (која сачињава њено јединство), уколико је *општа* и што се оснива на једној правили а priori. Али с друге стране она је и са појавом утолико слична, уколико се време налази у свакој емпириској претстави разноврснога. Отуда ће примена категорије на појаве бити могућа посредством трансценденталне временске одредбе, која као шема појмова разума омогућује својим посредовањем субсумцију појава под категорије.

После онога што је показано у дедукцији категорија, вероватно нико се неће двоумити, да се определи у овом питању: да ли су ови чисти појмови разума од чисто емпириске употребе, или и од трансценденталне, т.ј. да ли се они као услови могућега искуства односе а priori само на појаве или се могу, као услови могућности ствари уопште, проширити и на предмете по себи (без икакве рестрикције на нашу чулност). Јер ми смо тамо видели: да су појмови потпуно немогући,²⁾ нити могу имати икаквог значења, ако или њима или бар елементима из којих се они састоје није дат један предмет, те се према томе никако не могу односити на ствари по себи (без обзира на то, да ли и како би нам

¹⁾ Х. Вапхингер сматра да овај последњи став треба предругојачити и дати му овај смисао: "...што се округлина која се у чистој геометријској појму једнога тањира замишља може опазити у емпириском појму једнога тањира".

²⁾ Кант ставља у свој ручни примерак: „да су за нас без смисла“.

они могли бити дати); даље да једини начин на који нам предмети бивају дати јесте модификација наше чулности; напослетку да чисти појмови а priori морају садржати осим функције разума у категорији још и формалне услове чулности а priori (нарочито унутрашњег чула), који садрже општи услов под којим једино може да се категорија примени на неки предмет. Ми хоћемо овај формални и чисти услов чулности, на који је појам разума у својој употреби ограничен, назвати *шемом* овога појма разума, а поступање разума са овим шемама назваћемо *шемаизмом* чистог разума.

Шема је по себи увек само један продукт уобразиље; али пошто синтеза уобразиље нема за циљ један појединачни опажај, већ само јединство у одредби чулности, то ипак треба разликовати шему од слике. Тако кад ја ставим пет тачака једну за другом, . . . , онда је то слика броја пет. Напротив кад ја само замислим један број уопште, који може бити пет или сто, онда је ово мишљење пре претстава о једној методи, по којој се, сходно једноме појму, једна множина (нпр. хиљада) претставља у једној слици, а не сама ова слика коју бих ја у том случају тешко могао да претседам и упоредим са једним појмом. Ову претставу о једноме општем поступању уобразиље, којим се прибавља за један појам његова слика, називам ја шемом овога појма.

У ствари, у основи наших чистих чулних појмова не леже слике предмета, већ шемати. Појму једнога троугла уопште не би никада ниједна његова слика била адекватна. Јер она не би достигла опшћност појма, која чини да појам важи за све правоугле и косоугле троугле, већ би била ограничена увек само на један део ове сфере. Шема троугла може да постоји само у мислима и значи једно правило за синтезу уобразиље у погледу чистих облика у простору. Још мање може предмет искуства, или његова слика, никада да достигне емпириски појам, већ се појам односи непосредно увек на шему уобразиље као на једно правило по коме се одређује наше опажање сходно неком општем појму. Појам пса значи једно правило по коме моја уобразиља може да означи уопште облик једне четвороноге животиње, а да се не ограничи на који било појединачни облик који ми пружа искуство, или пак на коју било могућу слику коју ја могу да претставим *in concreto*. Овај шематизам нашега разума у погледу појава и њихове прсте форме јесте једна вештина скривена у дубинама човекове душе; и њен механизам ми ћемо тешко икада измамити од природе, да би га неприкривено ставили испред очију. Ми можемо рећи само толико: *слика* је један продукт емпириске моћи продуктивне¹⁾ уобразиље, *шема* чулних појмова (као фигура у простору) јесте продукт и тако рећи монограм чисте уобразиље а priori, помоћу кога и према коме слике тек бивају могуће, али које се слике морају спојити са појмом само посредством шеме коју оне означају, али коме по себи никада потпуно не одговарају. Напротив шема једнога чистог појма разума не може се никада свести на слику, већ је само чиста синтеза, изведена према једноме правилу јединства по појмовима

¹⁾ Х. Вајхингер мисли да треба да стоји: „репродуктивне“.

уопште, правилу које изражава категорија, и она је трансцендентални продукт уобразиље који се тиче одредбе унутрашњег чула уопште према условима његове форме (времена) у погледу свију претстава, уколико оне треба да стоје сходно јединству аперцепције а priori у једноме појму у узајамној вези.

Не задржавајући се на сувопарноме и досадноме разлучивању онога што уопште захтевају трансцендентални шемати чистих појмова разума, радије хоћемо да их претставимо по реду према категоријама и у вези са њима.

Чиста слика свију величина (quantorum) за спољашње чуло јесте простор, а чиста слика свију чулних предмета уопште јесте време. Међутим чиста *шема величине* (quantitatis) као једног појма разума јесте број, који значи претставу која обухвата уједно сукцесивну адицију јединице јединице (онога што је хомогено). Према томе број није ништа друго до јединство синтезе, изведене у разноврсности једне хомогене датости уопште тим самим, што ја сам стварам време у апрехензији датости.

Реалитет је у чистој појму разума оно што одговара једноме осећају уопште, то јест оно чији појам по себи означаје једно биће (у времену); негација је оно чији појам претставља небиће (у времену). Њихова супротност састоји се у разлици истога времена као једнога испуњенога или празнога времена. Пошто је време само форма датости, то јест форма предмета као појава, то оно, што на појавама одговара осећају, јесте трансцендентална материја свију предмета као ствари по себи (стварност, реалитет).¹⁾ Али сваки осећај има један степен или величину, чиме он може исто време, тј. унутрашње чуло у погледу исте претставе једног предмета да испуни више или мање, док не пређе у ништа (= 0 = negatio). Огуда постоји један однос и веза, или шта више прелаз од реалитета ка негацији, који чини да сваки реалитет може да се претстави као један квантум, и шема једнога реалитета као квантитета нечега, уколико оно испуњава време, јесте баш ово континуирано и једнообразно стварање реалитета у времену, које се врши кад се у времену силази од једнога осећаја, који има изврстан степен, до његовога ишчезавања, или кад се пење постепено од негације ка његовој величини.

Шема супстанције јесте перзистенција онога што је реално у времену, т.ј. његова претстава као једнога супстрата емпириске времене одредбе уопште; који дакле остаје док се све остало мења. (Време не пролази, већ пролази егзистенција онога што се у њему мења). Дакле времену, које се не мења и остаје, одговара у појави оно што се не мења у егзистенцији, тј. супстанција, те се сукцесија и једновременост појава могу само на њој одредити по времену.

¹⁾ Ова реченица није довољно јасна. Постоје две њене исправке. Виле мисли да она треба да гласи: „...то оно, што на појавама одговара осећају, није трансцендентална материја свију предмета као ствари по себи“. Б. Ердман пак мисли да овај став треба да гласи: „...то оно, што на предметима по себи одговара осећају, јесте трансцендентална материја свију предмета као ствари по себи“.

Шема узрока и каузалитета једне ствари уопште јесте оно што је реално, после чега, кад се оно стави произвољно, увек долази нешто друго. Она се састоји, дакле, у сукцесији разноврсности, уколико сукцесија подлежи једноме правилу.

Шема заједнице (узајамности) или узајамног каузалитета супстанција у погледу њихових акциденција јесте коегзистенција одредаба једне супстанције са одредбама друге супстанције према једном општем правилу.

Шема могућности јесте подударане синтезе разноврсних претстава са условима времена уопште (н.пр. да супротности не могу да постоје у једној ствари у исто време, већ једна за другом); дакле шема могућности јесте одредба претставе једне ствари ма у коме времену.

Шема стварности јесте егзистенција у једноме одређеноме времену.

Шема нужности је егзистенција једнога предмета у свима временима.

Из свега овога види се да шема сваке категорије садржи и изражава само једну времену одредбу¹⁾: тако шема величине садржи и изражава произвођење (синтезу) самога времена у сукцесивној апрехензији једнога предмета, шема квалитета синтезу осећаја (опажаја) са претставом времена или испуњавање времена; шема релације однос опажаја међу собом у свима временима (т.ј. по једноме правилу времене одредбе); најпосле шема модалитета и његових категорија садржи и изражава само време као корелат одредбе једнога предмета, наиме да ли и како он припада времену. Према томе шемати нису ништа друго, до *времене одредбе a priori* по правилима, а правила се односе према *реду* категорија на *времени низ*, *времени садржај*, *времени ред*, најпосле на *времени спој* свију могућих предмета.

Из овога пак јасно је, да шематизам разума, изведен помоћу трансценденталне синтезе уобразиље, не излази ни нашта друго, до на јединство све разноврсности опажаја у унутрашњем чулу, те на тај начин индиректно на јединство аперцепције као функције која одговара унутрашњем чулу (једноме рецептивитету). Дакле шемати чистих појмова разума јесу прави и једини услови, под којима се овим појмовима прибавља однос према објектима, то јест *значење*, и категорије према томе имају на крају крајева само једну могућу емпириску примену, пошто једино томе служе, да на основу принципа једнога *a priori* нужнога јединства (ради нужнога уједињавања све свести у једној првобитној аперцепцији) подвргну појаве општим правилима синтезе и да их на тај начин учине подесним за формирање једне опште везе у једноме искуству.

Сва наша сазнања пак леже у целини свега могућег искуства, и у општем односу према могућем искуству састоји се тран-

¹⁾ Преведено према коректури Адикесовој који умеће између „Kategorie“ и „als“ речи „nur eine Zeitbestimmung“.

сцендентална истина, која претходи свакој емпириској истини и чини је могућом.

Али ипак и то пада у очи: да, иако шемати чулности тек реализирају категорије, они их присвештом ипак и рестрингирају, т.ј. ограничавају их на услове који леже изван разума (наиме у чулности). Отуда је шема управо само феномен или чулни појам једнога предмета, уколико се подудара са категоријом (*numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurable rerum substantia phaenomenon — aeternitas, necessitas, phaenomenon etc.*). Кад ми сад изоставимо један растрингирајући услов, онда, како се чини, проширујемо раније сужени појам; тако би категорије требале у своје чистоме значењу, без икаквих услова чулности, да важе за ствари уопште, онако *какве су оне*, док их њихови шемати претстављају само онако, како се *оне јављају*; дакле, категорије имају једно значење које је независно од свију шемата и које се простире много даље. У ствари, чистим појмовима разума остаје свакако и после издвајања сваког чулног услова једно значење, али само логичко, наиме значење простог јединства претстава, којима није дат никакав предмет, то јест никакво значење које би могло да даде један појам¹⁾ о објекту. Тако н.пр. супстанција не би значила ништа друго, кад би се изоставила чулна одредба перзистенције, до нешто што може да се замисли као субјекат (а да није предикат нечега другог). Али са овом претставом ја не могу ништа да учиним, пошто ми она идуколико не показује које одредбе има она ствар која треба да важи као један такав први субјекат. Према томе категорије без шемата јесу само функције разума за појмове, али не претстављају никакав предмет. Ово значење њима придолази од чулности која разум реализира, рестрингирајући га у исто време.

ДРУГИ ГЛАВНИ ДЕО

трансценденталне доктрине моћи суђења
(или аналитике принципа).

Систем свију принципа чистог разума.

Ми смо у прошлости главном делу испитивали трансценденталну моћ суђења само са гледишта општих услова, под којима једино она има право да употреби чисте појмове разума за синтетичне судове. Сада је наш задатак, да систематски изложимо судове које разум уз ову критичку опрезност заиста производи *a priori*; у томе циљу ће несумњиво наша табла категорија да нам пружи једно природно и поуздано упуство. Јер управо однос категорија према могућем искуству мора да сачињава све чисто сазнање разума *a priori*, и због њиховог односа према чулности

¹⁾ У ручном примерку Кантовом: „једно сазнање“.

уопште мораће се претставити у једноме потпуноме систему сви трансцендентални принципи употребе разума.

Основни ставови а priori носе ово име не само због тога, што садрже у себи разлоге за друге судове, већ и због тога, што се они сами не оснивају на вишим и општијим сазнањима. Али ова особина ипак их не ослобађа увек од свакога доказа. Јер премда се овај доказ не би могао даље да изводи објективно, пошто се један такав став не заснива на објективним разматрањима,¹⁾ већ шта више лежи у основи сваког сазнања свога објекта, ипак то не спречава могућност, чак и нужност да се за њих прибави један доказ из субјективних извора могућности једног сазнања предмета уопште, јер би се иначе један такав став изложио озбиљној сумњи, да је једно тврђење које се просто поткрало.

Друго ми ћемо се ограничити само на оне основне ставове који се односе на категорије. Принципи трансценденталне естетике, по којима су простор и време услови могућности свију ствари као појава, а тако исто и рестрикција ових основних ставова: наиме, да се они не могу односити на ствари по себи, не спадају у ограничено поље нашег испитивања. Исто тако ни математички основни ставови не сачињавају никакав део овога система, јер су они изведени само из опажања, а не из чистог појма разума; ипак ће, што се тиче њихове могућности, бити за њих овде места, пошто су они ипак синтетични судови а priori; истина не, да би се доказала њихова тачност и аподиктична извесност, што њима и није потребно, већ да би се само дедуцирала и учинила схватљивом могућност таквих евидентних сазнања а priori.

Али ми ћемо морати да говоримо и о принципу аналитичних судова, и то додуше у његовој супротности према принципу синтетичних судова, о којима се ми управо и бавимо, јер баш ово противстављање ослобађа теорију синтетичних судова од сваке нејасности, и ставља је јасно пред нас у њеној правој природи.

ПРВИ ОТСЕК

система принципа чистог разума.

О највишем принципу свих аналитичних судова.

Ма какав да је садржај нашега сазнања, и ма како се оно односило на објекат, ипак општи, иако само негативни услов свих наших судова уопште јесте у томе, да не противрече сами себи; у противноме ови судови по себи (и без обзира на објекат) нису ништа. Али иако у нашем суду нема никакве противречности, то он ипак може да спаја појмове на начин, како то не одговара предмету, или пак тако да нам није дат никакав разлог ни а priori ни а posteriori који оправдава један такав суд, те тако

¹⁾ Преведено по Вилеу, који после речи: „könnte“ умете ову реченицу: „indem ein dergleichen Satz nicht auf objektiven Erwägungen beruht.“

може један суд, поред тога што је слободан од сваке унутрашње противречности, да буде или лажан или неоснован.

Овај пак став: ниједној ствари не припада предикат који јој противречи, зове се став противречности, и он је општи, премда само негативни критеријум сваке истине; али баш због тога припада само логици, јер важи само о сазнањима, као сазнањима уопште, независно од њиховога садржаја, те казује: да противречност потпуно уништава сазнања и оглашује их за неважећа.

Међутим од њега може да се учини и једна позитивна употреба, т.ј. не само да се отклоне лажност и заблуда (уколико оне проистичу из противречности), већ и да се дозна истина. Јер ако је суд *аналишичан*, био он негативан или позитиван, то се његова истинитост увек мора моћи довољно сазнати на основу става противречности. Јер о ономе што се у сазнању објекта замишља, и што већ у њему лежи као појам мораће супротни став увек да се одриче с правом, а сам појам да се на исти начин о објекту тврди, јер би иначе његова супротност противречила објекту.

Отуда ми и *сјав прошивречности* морамо признати као општи и потпуно довољан *принцип свега аналишичкога сазнања*; али, његов значај и његова употребљивост као једног довољног критеријума истине и не иду даље. Јер да ниједно сазнање не може њему да противречи, а да не уништи само себе, то чини заиста да је став противречности *conditio sine qua non* истине, али га то не чини разлогом који одређује истину нашега сазнања. Међутим, пошто се ми бавимо само о синтетичкоме делу нашега сазнања, то ћемо увек пазити, да не деламо никада противно овоме неповредивоме ставу, али од њега не можемо очекивати никада никакво објашњење истинитости синтетичког сазнања.

Међутим постоји једна формула овога славнога, премда чисто формалнога става који је лишен сваке садржине, формула која садржи једну синтезу која је из неопрезности и сасвим непотребно у њу умешана. Она гласи: немогуће је да нешто *уистом времену* и jeste и није. Поред тога, што је овде на излишан начин прикључена аподиктичка извесност (речју *немогуће*) која се управо мора моћи по себи разумети из самог става, овај је став афициран условом времена, те значи управо: једна ствар = А, која је нешто = В, не може да буде у истом времену по В; али она може сасвим лепо да буде обоје (како В тако по В) једно за другим. Н.пр. један човек који је млад не може да буде у истом времену стар, али тај исти човек може да буде у једно доба млад, у друго не-млад, т.ј. стар. Међутим став противречности, као један просто логички принцип, не мора никако да се ограничи на временске односе; отуда је једна таква формула противна његовоме циљу. Неспоразум долази једино отуда, што се прво предикат једне ствари одваја од њенога појма, па се онда са овим предикатом спаја његова супротност, што никако не чини противречност са субјектом, већ са његовим предикатом који је био са субјектом спојен синтетички, и то само онда кад се први и други предикат ставе у исто доба. Ако ја кажем: човек који је неук

није учен, онда ту мора да буде услов: у *исти* време, јер онај који је у једном времену неук може сасвим лепо да буде у другом времену учен. Али ако кажем: ниједан неук човек није учен, онда је став аналитичан, јер сада и ознака (неучености) улази у појам субјекта, и у томе случају је негативни став јасан непосредно из става противречности, а не мора да придође услову *у истом времену*. То је ураво узрок, зашто сам ја горе његову формулу тако преиначио, да се њоме изрази јасно природа једнога аналитичнога става.

ДРУГИ ОТСЕК

система принципа чистога разума.

О највишем принципу свих синтетичних судова.

Објашњење могућности синтетичних судова јесте један задатак са којим општа логика нема никаква посла; она шта више не мора ни да зна за њихово име. Међутим у трансценденталној логици то је најважнији посао од свих, и шта више, кад је реч о могућности синтетичних судова а priori, и о условима и обиму њиховога важења, то је њен једини посао. Јер кад изврши тај посао, трансцендентална логика може потпуно да испуни свој циљ, наиме да одреди обим и границе чистога разума.

У аналитичном суду ја остајем код датога појма, да о њему нешто утврдим. Ако тај суд треба да је позитиван, онда ја придајем овоме појму само оно што се у њему већ замишљало; ако пак тај суд треба да буде негативан, онда ја из датога појма искључујем његову супротност. Међутим у синтетичним судовима ја треба да изађем из датога појма, да бих посматрао у односу са њим нешто што је сасвим друкчије од онога што се у њему замишљало; према томе тај однос нипошто није ни однос идентитета, ни однос противречности, те се при томе на суду по себи не може да увиди ни његова истина, ни заблуда.

Претпоставимо дакле: да мора да се изађе из једнога датога појма, да би се он синтетички упоредио са једним другим појмом, онда је потребно нешто треће, у чему једино може да постане синтеза два појма. Па шта је сад то треће, као медиум свих синтетичних судова? То може да буде само један спој у коме се налазе све наше претставе, наиме унутрашње чуло и његова форма а priori, време. Синтеза претстава оснива се на уобразиљи, а њихово синтетичко јединство (које је потребно за суд) на јединству аперцепције. Ту ће дакле морати да се тражи могућност синтетичних судова, а пошто све троје садрже изворе претстава а priori, то ће морати ту да се тражи и могућност чистих синтетичних судова; ови судови дакако биће шта више на основу тих принципа и нужни, ако треба да постане о предметима једно сазнање које се оснива једино на синтези претстава.

Ако једно сазнање треба да има објективни реалитет, т.ј. ако треба да се односи на један предмет и да у њему има своје значење и свој смисао, онда предмет мора моћи бити дат на

неки начин. Без тога појмови су празни, и заиста, може се рећи, тада се мислило, али се у ствари тим мишљењем ништа није сазнало, већ се само играло претставама. Један предмет дати, — ако то не треба да буде опет само његово замишљање на посредан начин, већ да се непосредно претстави у опажању, — није ништа друго до успоставити однос између његове претставе и искуства (било стварног или пак могућег). Чак простор и време, ма како да су то појмови чисти од свега емпирискога, и ма како било сигурно да се они претстављају потпуно а priori у души, ипак би они били без објективне важности и без смисла и значења, кад се њихова нужна примена не би показивала на предметима искуства; њихова претстава чак јесте једна проста шема која се увек односи на репродуктивну уобразиљу, која изазива предмете искуства без којих појмови простора и времена не би имали никакво значење; и тако ствар стоји са свима појмовима без разлике.

Дакле *могућности искуства* јесте оно што свима нашим сазнањима а priori даје објективни реалитет. Искуство пак оснива се на синтетичкоме јединству појава т.ј. на једној синтези, изведеној према појмовима о једноме предмету појава уопште, без које синтезе искуство не би било сазнање, већ једна рапсодија опажаја који се међу собом никада не би подесили за какав контекст, заснован по правилима једне кроз повезане свести, па дакле ни за трансцендентално и нужно јединство аперцепције. Искуство дакле има принципе који леже а priori у основи његовој форми, наиме општа правила јединства у синтези појава; објективни реалитет тих правила као нужних услова може се показати увек у искуству, шта више у његовој могућности. Међутим изван овога односа синтетични ставови а priori јесу потпуно немогући, јер немају ништа треће, наиме никакав¹⁾ предмет, на коме би синтетичко јединство њихових појмова могло показати објективни реалитет.

Према томе иако ми о простору уопште, или о облицима које продуктивна уобразиља обележава у њему сазнајемо а priori тако много у синтетичним судовима, тако да нам у ствари није потребно за то никакво искуство, ипак то сазнање не би било ништа друго, до једно играње са илузијама, ако се простор не би могао сматрати за услов појава које сачињавају садржај спљашњега искуства; отуда се они чисти синтетични судови односе, иако само посредно, на могуће искуство, или шта више на саму могућност искуства, и једино на томе оснивају објективно важне своје синтезе.

Дакле, пошто је искуство, као емпириска синтеза, у својој могућности једина врста сазнања која даје реалитет свакој другој синтези, то и свака синтеза као сазнање а priori има само услед тога истине (слагање са објектом), што не садржи ништа друго, до оно што је нужно за синтетичко јединство искуства уопште.

¹⁾ У оригиналу стоји „*reines* = *reinen*“. Превод према коректури Грижовј.

Према томе највиши принцип свих синтетичних судова гласи: сваки предмет стоји под нужним условима синтетичкога јединства разноврсности опажаја у једноме могућем искуству.

На тај начин синтетични судови а priori могући су, ако ми формалне услове опажања а priori, синтезу уобразиље и њено нужно јединство у једној трансценденталној аперцепцији ставимо у однос према једном могућем искуственом сазнању уопште, па кажемо: услови *могућности искуства* уопште јесу у исто време услови *могућности предмета искуства*, и због тога имају објективно важење у једном синтетичном суду а priori.

ТРЕЋИ ОДЕЉАК

система принципа чистога разума.

Систематска претстава свих његових синтетичних принципа.

Што уопште постоје принципи, то се има приписати једино чистоме разуму, који је не само моћ правила за оно што се дешава, већ је и сам извор принципа, по којима¹⁾ све (што само може бити дато као предмет) нужно стоји под правилима, јер без правила никада не би могло да припада појавама сазнање једнога предмета који им одговара. Чак природни закони, ако се посматрају као принципи емпирске употребе разума, показују у исто време једну нужност, те према томе бар указују на једну одредбу из принципа који важе а priori и пре свакога искуства. Али сви закони природе без разлике стоје под вишим принципима разума, примењујући само ове принципе на нарочите случајеве појаве. Једино ови виши принципи разума дају појам, који садржи услов и тако рећи експоненат за једно правило уопште, а искуство даје случај који стоји под правилом.

Не постоји заправо никаква опасност у томе, да се прости емпириски принципи сматрају за принципе чистога разума или пак обрнуто; јер нужност из појмова којом се одликују принципи чистога разума, а чији се недостатак лако примећује у сваком емпириском ставу, ма како да је опште његово важење, може лако да отклони ово бркање. Али постоје чисти принципи а priori које ја ипак не бих приписао чистоме разуму, јер нису изведени из чистих појмова, већ из чистих опажаја (иако посредством разума), а разум је моћ појмова. Математика има такве принципе, али њихова примена на искуство, то јест њихова објективна вредност, па и могућност таквих синтетичких сазнања а priori (њихова дедукција) ипак се заснивају увек на чистоме разуму.

Отуда ја нећу да убројим математичке основне ставове у моје принципе, већ само оне на којима се оснива а priori њихова могућност и објективна вредност, и који према томе треба да се сматрају

¹⁾ У оригиналу стоји једнина. Превод по Ердману.

као принципи ових математичких основних ставова, а који полазе од појмова опажајима, а не од *опажаја* појмовима.

У примени чистих појмова разума на могуће искуство употреба њихове синтезе јесте или *математичка* или *динамичка*; јер она се односи делом само на *опажање*, делом на *егзистенцију* једне појаве уопште. Међутим услови а priori опажања јесу за једно могуће искуство апсолутно нужни; услови егзистенције објекта једнога могућега емпирискога опажања јесу по себи само случајни. Отуда ће принципи математичке употребе гласити безусловно нужно, т.ј. аподиктички, док принципи динамичке употребе показиваће на себи додуше тако исто карактер једне нужности а priori, али само под условом емпирискога мишљења у једноме искуству, то јест само посредно и индиректно; према томе неће садржати ону непосредну евиденцију (иако без штете по њену извесност која се на један општи начин односи на искуство) која је својствена математичким принципима. Али ово ће се ипак моћи боље проценити при закључку овога система принципа.

Табла категорија служи нам као сасвим природно и сигурно упутство за таблу принципа, јер ови принципи ипак нису ништа друго до правила објективне употребе категорија. Према томе сви принципи чистога разума јесу:

1.

Аксиоме
дашости у опажању.

2.

Аншиципације
опажаја.

3.

Аналогије.
искуства

4.

Постулати
емпирискога мишљења уопште.

Ја сам ове називе изабрао са опрезношћу, да не би остале непримећене разлике које се тичу евиденције и примене ових принципа. Али ускоро ће се показати: што се тиче како евиденције тако одредбе појава а priori према категоријама *квантитетна* и *квалитетна* (ако се пази само на форму појава), то се принципи ових категорија знатно разликују у томе од принципа других двеју категорија, пошто су они први принципи способни за једну интуитивну извесност, а ови други само за дискурсивну извесност, иако је извесност и једних и других потпуна. Ја ћу услед тога назвати оне прве *математичким*, ове друге *динамичким* принципима.*) Али свакако ће се приметити: да ја

*) Свака *веза* (conjunctio) или је *слагање* (compositio) или *спајање* (nexus). Слагање је синтеза разноврсних ствари које не припадају *нужно једна другој*, као што н.пр. два троугла, који се добијају кад се један квадрат подели дијагоналом, не припадају *нужно један другом*; таква је и синтеза свих *једнородних ствари* које се могу *математички* разматрати (ова синтеза опет може се поделити на *агрегацију* и *коалицију*, од којих се прва односи на *екстензивне*, друга на *интензивне* количине). Друга *веза* (nexus) јесте синтеза разноврсних ствари уколико оне *нужно* припадају *једна другој*, као н.пр. акциденс према некој супстанцији или последица према узроку, — које дакле и као

овде не узимам у обзир ни принципе математике у једноме случају, нити принципе опште (физичке) динамике у другоме случају, већ само принципе чистог разума у њиховом односу према унутрашњем чулу (без обзира на разлику претстава које су у њему дате), на основу чега постају могући и принципи математике и принципи опште динамике. Ја их дакле именујем више према њиховој примени, него према садржају и прелазим сада на њихово разматрање по оном истом реду, како се претстављају у табли.

1.

Аксиоме датости у опажању^{а)}.

Њихов принцип гласи: *сви чулно дати опажају јесу екстенсивне величине.*

ДОКАЗ.

Све појаве, посматране у њиховој форми, садрже једно опажање у простору и времену које свима њима скупа лежи а priori у основи. Према томе, појаве се не могу друкчије априорендирати, т.ј. бити узете у емпириску свест, осим помоћу синтезе разноврсности, помоћу које постају претставе једнога одређенога простора или времена, т.ј. на основу слагања онога што је једнородно и на основу свести о синтетичкоме јединству ове разноврсности (једнороднога). Међутим свест о синтетичком јединству разних једнородних ствари¹⁾ у опажању опште, уколико тиме претстава једнога објекта тек постаје могућом, јесте појам једне величине (quanti). Према томе чак и опажање једнога објекта као појаве могуће је само на основу оног истог синтетичког јединства разноврсности у датом чулном опажању, на основу кога се замишља јединство сложености многоструке једнородности у појму једне величине, т.ј. појаве скупа јесу величине, и то *екстенсивне величине*, јер се морају претставити у простору или времену помоћу оне исте синтезе, на основу које простор и време опште бивају одређени.

Ја називам екстенсивном ону величину у којој претстава делова чини могућом претставу целине (те дакле нужно долази пре ње). Ја не могу да претставим никакву линију, ма како она била мала, а да је не подвлачим у мислима, т.ј. а да од једне тачке постепено не производим све делове и да тек тиме обележим овај опажај. Исто тако ствар стоји и са сваким, и најмањим временом. Ја у њему замишљам само сукцесивни прелаз од једнога тренутка другогме, где најзад из свију делова и њиховог сабирања постаје јед-

разнородне ипак се претстављају као а priori повезане. Ову везу, пошто није произвољна, називам *динамичком*, јер се односи на везу *егзистенције* разноврсних ствари (она се опет може поделити на *физичку* везу појава међу собом и *метафизичку* везу, везу појава у моћи за сазнање а priori. [Ове примедбе нема у првом издању].

а) У првом издању наслов гласи: „О аксиомама датости у опажању“. Испод наслова стоји: „Принцип чистог разума: све појаве према својој датости јесу екстенсивне величине“. Одмах за тим почиње други пасус: „Ја називам екстенсивном итд.“ Према томе целог првог пасуса: „Доказ. Све појаве — опште бивају одређене“, нема у првом издању.

¹⁾ Према Х. Валхингеру, који додеће речи: *синтетичком јединству*“.

на одређена величина времена. Пошто чист опажај на свима појавама јесте или простор или време, то је свака појава као опажај једна екстензивна величина, пошто се она може сазнати само помоћу сукцесивне синтезе (од дела ка делу) у апрехензији. Све се појаве према томе опажају као агрегати (множине делова који су дати раније), што управо и није случај код свих количина, већ само код оних које ми претстављамо и апрехендирамо као *екстензивне*.

На овој сукцесивној синтези продуктивне уобразиље у произвођењу облика оснива се математика просторности (геометрија) са својим аксиомама. Аксиоме геометрије изражавају услове чулног опажања а *priori*, услове под којима једино може да постане шема једног чистог појма у¹⁾ спољашњој појави; н.пр. између две тачке могућа је само једна права линија; две праве линије не затварају никакав простор и т. д. То су аксиоме које се односе само на величине (*quanta*) као такве.

Међутим што се тиче величине (*quantitas*), т.ј. одговора на питање: колико је велика једна ствар?, то не постоје у томе погледу никакве аксиоме у правој смислу, премда има више таквих ставова који су синтетични и непосредно извесни (*indemonstrabilia*). Јер да једнако додато једнакоме, или од њега одузето опет даје једнако, то су аналитични ставови, пошто сам непосредно свестан идентитета једног произвођења величине са другим; аксиоме пак треба да буду синтетични ставови а *priori*. Напротив евидентни ставови бројних односа јесу свакако синтетични, али нису општи, као ставови геометрије, и стога нису аксиоме, већ се могу звати бројне формуле. Да је $7 + 5 = 12$, то није аналитичан став. Јер ја не замишљам број 12 нити у претстави 7, нити у претстави 5, нити у претстави њиховога споја (да ја треба овај број да замислим у њиховоме збиру, о томе овде није реч; јер код аналитичнога става пита се само, да ли ја заиста замишљам предикат у претстави субјекта). Али иако синтетичан, он је ипак само појединачан став. Уколико се овде пази само на синтезу онога што је једнородно (јединица), синтеза може да се изведе само на један једини начин, премда је *употреба* ових бројева после општа. Када ја кажем: помоћу три праве линије, од којих су две скупа веће него трећа, може да се нацрта један троугао, онда ја овде имам просту функцију продуктивне уобразиље, која може да повуче веће или мање линије, а тако исто може да их укрсти под произвољним угловима. Напротив број 7 могућ је само на један једини начин, а тако исто и број 12, који постаје синтезом броја 7 са бројем 5. Такви ставови дакле не могу се звати аксиоме (јер иначе би било бесконачно много аксиома), већ бројне формуле.

Овај трансцендентални принцип математике појава веома проширује наше сазнање а *priori*. Јер једино он чини, да се чиста математика може у њеној целој прецизности да примени на предмете искуства, што без овога принципа не би било тако јасно.

¹⁾ По Ваихингеру, који умеће реч: „in“.

само од себе, већ је чак изазвало и неку противречност. Појаве нису ствари по себи. Емпириско опажање могуће је само помоћу чистога опажања (простора и времена); према томе оно што геометрија тврди о чистом опажању вреди без поговора и за емпириско опажање, и сва изврдавања, као да чулни предмети не могу бити у складу са правилима конструкције у простору (н.пр. бесконачном делљивошћу линија и углова), морају да отпадне. Јер тиме се одриче простору, а са њим и целој математици објективна вредност, те се не зна зашто и уколико она може да се примени на појаве. Синтеза многих простора и многих времена као битних форама свега опажања чини могућом у исто време апрехензију појаве, то јест свако спољашње искуство, па према томе и све сазнање предмета у спољашњем искуству, те оно што математика у чистој употреби доказује о оној синтези простора и времена, то важи нужно и за спољашње искуство. Све примедбе против тога јесу само шикане лажно обавештенога ума, који погрешно хоће да одвоји предмете чула од формалнога услова наше чулности, па их претставља, иако су они просте појаве, као предмете по себи који су дати разуму; у коме се случају заиста о њима не би ништа могло сазнати синтетички а priori, па дакле ни помоћу чистих појмова о простору, те наука која одређује ове појмове, наиме геометрија, не би била могућа.

2.

Антиципације опажаја.

Њихов принцип гласи: *У свима појавама оно што је реално, а што је предмет осећаја, има интензивну величину Ш.ј. један степен^{а)}.*

ДОКАЗ.

Опажај је емпириска свест, т.ј. једна таква свест у којој се истовремено налази осећај. Појаве као предмети опажања нису чисти (просто формални) опажаји, као простор и време (јер простор и време апсолутно се не могу по себи опазити). Дакле оне садрже у себи поред чистог опажаја још и материју за један објекат уопште (чиме се претставља нешто егзистентно у простору или времену), т.ј. реалитет осећаја, дакле реалитет једне просто субјективне претставе, на основу које се само може сазнати да је субјекат афициран, и која се односи на један предмет уопште. Међутим од емпириске свести до чисте свести могућ је један постепени прелаз, када реалитет емпириске свести потпуно ишчежава, па преостаје једна чисто формална свест (а priori) о разноврсности у простору и времену; дакле могућа је и једна синтеза произвођења величине једнога осећаја од његовог почетка, од чистог опажаја $=0$, па до ма које његове величине. Пошто так осећај није по себи никаква

а) Уместо тога у првом издању стоји: „Принцип који све опажаје као такве антиципира гласи овако: у свима појавама осећај и оно што је реално, а што на предмету одговара осећају (realitas phaenomenon) има једну интензивну величину т.ј један степен“. Првог пасуса, који долази после речи „Доказ“, нема у првом издању.

објективна претстава, и пошто се у њему не налази ни опажај простора ни времена, то ће му припадати, ако не екстенсивна, ипак нека величина (и то на основу његове апрехензије, у којој емпириска свест може у извесноме времену да порасте од ничега= 0 до једне његове дате мере), дакле једна *инШенсивна величина* према којој се свима објектима опажања, уколико се у њему налази осећај, мора да прида једна *инШенсивна величина* т.ј. један степен утицаја на чуло.

Све сазнање којим ја могу да сазнам а priori и да одредим оно што припада емпирискоме сазнању може да се назове антиципацијом, и Епикур је несумњиво у овоме смислу употребљавао свој израз *πρόληψις*. Али пошто на појавама има нешто што се никада не може сазнати а priori, и што према томе и сачињава праву разлику између емпирискога сазнања и сазнања а priori, наиме осећај (као материја опажаја), то излази да је осећај оно, што се никада не може антиципирати. Напротив ми би могли чисте одредбе у простору и времену, како у погледу облика, тако и у погледу величине, да зовемо антиципације појава, јер оне претстављају а priori оно што увек може бити дато а posteriori у искуству. Међутим претпоставимо да се ипак нађе нешто што се на свакоме осећају, као осећају уопште (а да не мора бити дат неки нарочити осећај), може сазнати а priori, онда би то заслуживало да се назове антиципацијом у изузетном смислу, јер изгледа чудновато да се антиципира искуство у ономе што се односи управо на његову материју, која се може добити само из искуства. И овде заиста ствар стоји тако.

Апрехензија, изведена једино посредством осећаја, испуњава само један тренутак (наиме кад не узмем у обзир сукцесију многих осећаја). Као нешто у појави, нешто чија апрехензија није никаква сукцесивна синтеза која иде од делова целој претстави, осећај нема екстенсивне величине; осуство осећаја у овоме тренутку преставило би га као празног, дакле= 0 . Оно пак што у емпириском опажању одговара осећају јесте реалитет (*realitas phaenomenon*); оно што одговара осуству осећаја јесте негација= 0 . Сваки осећај пак способан је да се смањује, тако да може опадати и постепено ишчезнути. Отуда постоји између реалитета у појави и негације једна непрекидна веза између многих могућих међусећаја, чија је међусобна разлика увек мања од разлике између датог осећаја и нуле или потпунее негације. То јест: реалитет у појави има увек једну величину, но која се не налази у апрехензији,¹⁾ пошто се апрехензија обавља посредством простог осећаја у једноме тренутку, а не помоћу сукцесивне синтезе многих осећаја, те дакле не иде од делова целини; он дакле заиста има једну величину, али не екстенсивну величину.

Ја називам *инШенсивном* ону величину која се апрехендира само као јединство, и у којој се множина може претставити само на основу приближавања негацији= 0 . Према томе сваки реалитет у појави

¹⁾ Виле мисли да треба да гласи супротно: „која се може налазити само у апрехензији“.

има интензивну величину, т.ј. један степен. Ако се овај реалитет посматра као узрок (било осећаја или другога реалитета у појави, н. пр. једне промене), онда се степен реалитета као узрока зове један моменат, н.пр. моменат теже, и то зато, што степен означаје само величину чија апрехензија није сукцесивна, већ тренутна. Али ја ово додирујем само узгред, јер о каузалитету засада није реч.

Према томе, сваки осећај те и сваки реалитет у појави, ма како мали он био, има један степен, т.ј. једну интензивну величину која се непрестано може смањивати, те између реалитета и негације постоји једна непрекидна веза могућих реалитета и могућих мањих опажаја.¹⁾ Свака боја, н. пр. црвена, има један степен који, ма како мали он био, никада није најмањи; а тако ствар стоји и са топлотом, моментом теже и т.д.

Та особина величина по којој ниједан њихов део није најмањи могући (ниједан део није прост) зове се њихов континуитет. Простор и време јесу *quanta continua*, јер не може да постоји ниједан њихов део који не затварају границе (тачке и моменти); то јест сваки део простора и времена може бити дат само тако да је он опет простор или време. Дакле простор се састоји само из простора, време из времена. Тачке и моменти јесу само границе, т.ј. проста места њиховог ограничавања; места пак увек претпостављају оне опажаје које она треба да ограниче или одреде, а из простих места, као из саставних делова који би још могли да буду дати пре простора или времена, не може да се саставе ни простор ни време. Такве величине могу да се назову *Шекућим*, јер синтеза (продуктивне уобразиље) у њиховом произвођењу јесте један ток у времену, чији се континуитет обично означаје нарочитим изразом течења (разливања).

Према томе све појаве уопште јесу континуиране величине, како према њиховој форми као екстензивне, тако и према њиховоме простоме садржају (осећају и отуда реалитету) као интензивне величине. Ако је синтеза разноврснога у појави испрекидана, онда је то агрегат многих појава (а не управо појава као један квантум), који се агрегат не производи простим продужавањем продуктивне синтезе једне извесне врсте, већ понављањем једне синтезе која непрестанце престаје.²⁾ Кад ја 13 талира називам једним квантумом новца, онда утолико имам право, уколико при томе подразумевам садржину финог сребра од једне марке која је свакако једна континуирана величина, у којој није најмањи ниједан део, већ би сваки део могао да сачињава један новчић који би садржавао материју за још мање новце. Али ако ја под тим називом подразумевам 13 округлих талира, као 13 сребрњака (њихов сребрни садржај нека је колики му драго), онда није на своме месту кад то зовем

¹⁾ Виле сматра да овај став треба да гласи овако: „...могућих мањих реалитета у могућим опажајима“.

²⁾ Виле преиначавља овај став овако: „...као један квантум, који се не производи понављањем једне синтезе која непрекидно престаје, већ помоћу простог продужења продуктивне синтезе једне извесне врсте“.

квантум талира, већ га морам звати агрегат, т.ј. број^о овчаних јединица. Али пошто код сваког броја мора јединица да лежи у основи, то је појава као јединица један квантум, а као таква^о, јан континуум.

Ако су све појаве, посматране и екстенсивно и интензивно, континуиране величине, онда би став: да је и свака промена (прелаз једне ствари из једнога стања у друго) континуирана, могао овде лако и са математичком евиденцијом да се докаже, кад не би каузалитет једне промене уопште лежао сасвим изван граница једне трансценденталне философије, те претпостављао емпирске принципе. Јер да је могућ један узрок који мења стање ствари, т.ј. који у стварима производи супротност неког датог стања, о томе нам разум а priori ништа не објашњава, не само због тога, што он не увиђа могућност тога (јер нам ово увиђање недостаје у више сазнања а priori), већ зато што се променљивост тиче само извесних одредаба појава које само помоћу искуства можемо сазнати, а међутим њихов узрок треба да се нађе у нечему што је непроменљиво. Али, пошто се ми овде можемо послужити само чистим основним појмовима свега могућега искуства, појмовима у којима се не сме налазити апсолутно ништа емпириско, то не можемо ништа одлучивати пре опште природне науке која је подигнута на извесним основним искуствима, а да не повредимо јединство система.

Ипак ми не оскудевамо у аргументима који доказују онај велики утицај, који има овај наш принцип на антиципирање опажања, и који шта више њихов недостатак толико употпуњује, да онемогућује све лажне закључке који би се могли из тога извести.

Ако сваки реалитет у опажању има један степен, између кога и негације постоји бесконачни низ све мањих степена, и ако исто тако и свако чуло мора да има један одређени степен рецептивитета осећања, онда није могуће никакво опажање, нити икакво искуство које би доказивало, било непосредно или посредно (помоћу каквог било опширног закључивања), потпуно осуство свега реалнога у појави, т.ј. из искуства не може никада да се изведе један доказ о празноме простору или о једном празноме времену. Јер, прво, потпуно осуство реалитета у чулноме опажању не може се опазити, друго, оно се не може извести ни из какве појединачне појаве и разлике у степену њенога реалитета, нити се икада сме претпоставити ради објашњења појава. Јер иако је цело опажај једнога одређенога простора или времена скроз и скроз реалан, т.ј. ниједан њихов део није празан, то ипак, зато што сваки реалитет има свој степен који може при непроменљивој екстенсивној величини појаве опадати до ничега (празнога) преко бесконачних степена, то дакле морају постојати бесконачно различни степени којима су испуњени простор и време, те интензивна величина мора моћи да буде у различним појавама мања или већа, иако је екстензивна величина опажаја једнака.

Ми хоћемо да наведемо о томе један пример. Готово сви природњаци, приметивши велику разлику квантитета различних материја у истоме волумену (делом на основу момента теже, или те-

жине, делом на основу момента отпора против друге материје која се креће), закључују из тога једногласно: овај волумен (екстензивна величина појаве) мора да буде празан у свима материјама, иако у различеном степену. Али ко би икада помислио о овим природњацима, који су већином математичари и физичари, да су они овај свој закључак засновали једино на једној претпоставци метафизике, коју они, према њиховом тврђењу, тако избегавају, и то на тај начин, што претпостављају, да је *реалитет* у простору (ја га овде не могу звати непродорност или тежина, јер су то емпириски појмови) *свуда једнак*, и да се може разликовати само по екстензивној величини, т.ј. по множини. Овој претпоставци, за коју они нису могли имати никаквог основа у искуству, и која је дакле чисто метафизичка, стављам ја насупрот један трансценденталан доказ, који додуше не треба да објасни разлику у испуњавању простора, али који ипак потпуно уништава тобожњу нужност оне претпоставке, наиме да се поменута разлика не може објаснити друкчије до ли на основу празних простора који треба да се претпоставе, и који има ту заслугу, што бар оставља разуму слободу, да замисли ову разлику и на који други начин, ако би се притом ради објашњења природе показала нужном ма каква хипотеза. Јер ми видимо да, иако једнаки простори могу бити потпуно испуњени од различитих материја, тако да се ни у једном од њих не може наћи ниједна тачка у којој се не би налазила материја, то ипак сваки реалитет има при истој квалитету свој степен (отпора или тежине) који се без смањивања екстензивне величине или множине може да смањује до у бесконачност, пре него пређе у празно и ишчезне. Тако може једно истезање које испуњава један простор, н. пр. топлота, а исто тако и сваки други реалитет (у појави), бесконачно да опада у својим степенима, не остављајући ниуколико ни најмањи део овога простора празним, и да при свемтоме испуњава простор овим мањим степенима исто тако, као једна друга појава већим степенима. Ја немам ни најмање намере да тврдим да са разликом материја, што се тиче њихове специфичне тежине, ствар у истини тако стоји, већ хоћу само да докажем, на основу једнога принципа чистог разума, да природа наших опажаја чини могућим једно такво објашњење, и да се погрешно претпоставља да је реалитет појаве једнак по степену, а различан само по агрегацији и њеној екстензивној величини, и то се шта више тврди а priori, вајно на основу једнога принципа разума.

Ипак ова антиципација опажаја има у себи нешто чудновато за једнога истраживача који је навикнут на трансцендентално размишљање и тиме постао опрезним: она изазива неку бојазан поводом тога, што разум може да антиципира¹⁾ један такав синтетичан став, као што је став о степену свега реалитета у појавама, те дакле о могућности унутрашње разлике самога осећаја, кад се апстрахује од његовога емпирискога квалитета; према томе једно питање, које није недостојно решења, јесте у томе: како

¹⁾ Доције уметно Мелен. По Ердману треба да стоји само: „што разум антиципра“.

може разум да чини овде синтетичне исказе а priori о појавама, и да их шта више антиципира у ономе, што је управо само емпијско, наиме што се односи на осећај.

Квалитивни осећаја је увек само емпијски и не може се а priori претставити (на пр. боје, укус и т.д.). Али реалитет, који одговара осећајима уопште, претставља насупрот негацији = 0, само нешто, чији појам по себи садржи једно биће, и значи само синтезу у једној емпијској свести уопште. Емпијска свест наиме може у унутрашњем чулу да се повиси од нуле, па до ма кога већег степена, тако да баш иста екстензивна величина опажаја (на пр. осветљена површина) побуди толики исти осећај као и један агрегат многих других (мање осветљених) заједно. Према томе може се сасвим апстраховати од екстензивне величине појаве, па да се ипак на простоме осећају у једноме тренутку претстави синтеза равномернога пењања од нуле до дате емпијске свести. Отуда су сви осећаји као такви дати додуше само а posteriori¹⁾, али њихова особина, наиме то да имају један степен, може се сазнати а priori. Интересантно је, да ми на величинама уопште можемо сазнати а priori само један једини *квалитивни*, наиме континуитет, на сваком квалитету пак (реалитету појава) ништа друго до њихов интензивни *квантивни*, наиме то да имају један степен; све остало остављено је искуству.

3.

Аналогије искуства.

Њихов принцип гласи: *Искуство је могуће само на основу претшставе о једној нужној вези међу опажајима.*²⁾

ДОКАЗ.

Искуство је једно емпијско сазнање т.ј. сазнање које одређује један објекат помоћу опажаја. Искуство је, дакле, једна синтеза опажаја која се не налази у опажају, већ садржи синтетичко јединство разноврсности опажаја у једној свести; ово синтетичко јединство сачињава суштину сазнања чулних *објеката*, т.ј. објеката искуства (не само опажања или чулног осећаја). Опажаји се у ствари јављају у искуству заједно само случајно, тако да се из самих њих не види, нити се може видети икаква нужност њихове везе, јер апрехензија значи само ређање једно поред другог у разноврсности емпијске датости, али у њој се не налази никаква претстава о нужности егзистенције појава као везаних, а које она ређа у простору и времену. Али пошто је искуство једно сазнање објеката помоћу опажаја, те се према томе у њему мора претставити однос у егзистенцији разноврсности, и то не како се она ређа у времену, већ како се објективно налази у њему, а само се време не може опазити, то је одредба егзистенције објеката у

¹⁾ У оригиналу погрешно стоји: а priori; кориговали Мелен и У.

²⁾ У првом издању стоји после наслова: „Њихов општи принцип гласи: Све појаве у својој егзистенцији стоје а priori под правилима одредбе њиховог међусобног односа у једноме времену“.

времену могућа само помоћу њихове везе у времену уопште, те дакле само помоћу појмова који спајају а priori. Пошто ови појмови пак стално носе са собом нужност, то је искуство могуће само помоћу једне претставе нужне везе опажаја.¹⁾

Постоје три модуса времена: *шрајање, следовање и једновременост*. Отуда три правила свију временних односа међу појавама, правила по којима се може егзистенција сваке појаве да одреди у погледу јединства свакога времена, и ова ће правила претходити свакоме искуству, чинећи га тек могућим.

Општи принцип свих трију аналогија оснива се на нужноме *јединству* аперцепције у односу према свакој могућој емпириској свести (опажаја) у *сваком времену*; према томе пошто нужно јединство аперцепције лежи а priori као основ, то се принцип свију аналогија оснива на синтетичкоме јединству свију појава према њиховом односу у времену. Јер праосновна аперцепција односи се на унутрашње чуло (спој свију претстава), и то а priori на његову форму, т.ј. на однос разноврсне емпириске свести у времену. У праосновној аперцепцији треба сад сва ова разноврсност да се уједини по својим временим односима; јер то значи трансцендентално јединство аперцепције а priori, под којим стоји све оно што треба да припадне моме (т.ј. моме сопственом) сазнању, те дакле што може да постане један предмет за мене. Према томе ово *синтетичко јединство* временог односа свију опажаја *које је одређено а priori* јесте закон који гласи: све емпириске времене одредбе морају стојати под правилима опште времене одредбе, и аналогије искуства, о којима се ми сада хоћемо да бавимо, морају бити таква правила.

Ови се принципи одликују тиме, што се не односе на појаве и на синтезу њихове емпириске датости већ само на *егзистенцију* и њихов међусобни *однос* у погледу ове њихове егзистенције. Међутим начин на који се нешто апрехендира у појави може да буде а priori тако одређен, да правило његове синтезе може у исто време да даде овај опажај а priori у свакоме датоме емпирискоме примеру, т.ј. моћи ће га произвести помоћу ове синтезе. Али егзистенција појава не може се сазнати а priori и, кад би ми на овоме путу и могли доспети дотле, да закључимо на ма коју егзистенцију, то је ми ипак не би сазнали као одређену т.ј. не би могли да антиципирамо оно у чему би се њен емпириски опажај разликовао од других.

Прошла два принципа, које назвах математичким с обзиром на то, што они оправдавају примену математике на појаве, одношаху се на појаве само у њиховој могућности, и учаху како би могле појаве и по својој датости и реалитету свога опажаја да буду произведене по правилима једне математичке синтезе; отуда се могу и у једноме и у другоме случају употребити бројне величине и са њима одредба појаве као величине. Тако ћу ја н. пр. степен осећаја сунчеве светлости моћи саставити из 200.000 месе-

¹⁾ Овог целог пасуса нема у првоме издању.

чевих светлости и одредити га а priori, т.ј. конструисати. Отуда прве принципе можемо назвати конститутивним.

Сасвим друкчије мора да стоји ствар са оним принципима, који треба да подведу а priori егзистенцију појава под правила. Јер пошто се егзистенција не може конструисати, то ће се они односити само на однос егзистенције, и моћи ће да даду само *регулативне* принципе. Ту дакле не може да се мисли ни на аксиоме, ни на антиципације; већ кад нам је дат један опажај у временоме односу са другим (иако неодређеним), онда неће моћи а priori да се каже: *који и колики* други опажај јесте нужно спојен са оним датим опажајем, већ: на који је начин он спојен са њим по егзистенцији у овоме *modo* времена. Аналогije значе у философији нешто сасвим различно од онога што оне претстављају у математици. У математици су то формуле које исказују једнакост двају квантитативних односа, и увек *суконститутивне*, тако да, кад су дата три¹⁾ члана пропорције, тиме је дат и четврти,²⁾ т.ј. може се конструисати. Међутим у философији аналогija није једнакост двају *квантитативних*, већ *квалитативних* односа, где ја могу из три дата члана да познам и а priori произведем само *однос* према некоме четвртом члану, а не и сам *овај* четврти члан, али ипак имам једно правило по коме могу да тражим овај члан у искуству, и једну ознаку по којој могу у искуству да га нађем. Једна аналогija искуства биће, дакле само једно правило по коме треба из многих опажаја да постане јединство искуства (не као опажај сам, као емпириско опажање уопште), и као принцип она ће вредети о предметима (појавама) не *конститутивно*, већ само *регулативно*. Исто то важиће и за постулате емпирискога мишљења уопште, постулате који се односе заједно на синтезу чистог опажаја (форму појаве), опажаја (материје његове) и искуства (односа ових опажаја), наиме: да су они само регулативни принципи, и да се од математичких принципа, који су конститутивни, додуше не разликују по извесности која припада обојима а priori, већ по начину евиденције т.ј. са гледишта интуиције (те дакле и демонстрације).

Али оно што је код свију синтетичних принципа било напоменуто, а што се овде мора нарочито приметити јесте ово: да ове аналогije имају своју једину вредност и важност не као принципи трансценденталне употребе разума, већ само као принципи његове емпириске употребе, и према томе могу се доказати само као такве; да се према томе појаве, строго узев, морају субсумирати не под категорије, већ само под њихове шемате. Јер кад би предмети на које се ови принципи треба да односе били ствари по себи, онда би било сасвим немогуће да се о њима ишта сазна а priori синтетички. Али ти предмети нису ништа друго до појаве, чије потпуно сазнање, на које се сви принципи а priori на крају крајева морају односити, јесте само могуће искуство; према то-

¹⁾ У оригиналу стоји: „два“; кориговао Мелек.

²⁾ У оригиналу стоји: „три“; кориговао Мелек.

ме сви принципи а priori могу имати за циљ само услове јединства емпирискога сазнања у синтези појава; ова синтеза пак замишља се само у шеми чистог појма разума, од чијега јединства, као једне синтезе уопште, категорија садржи функцију која није никаквим чулним условом рестрингирана. Ми ћемо дакле овим принципима биће овлашћени, да везујемо појаве само по аналогији са логичким и општим јединством појмова, и да се отуда заиста послужимо категоријом у самојем принципу, али ми ћемо у извођењу (у примени на појаве) ставити као рестрингирајући услов место принципа, или шта више место категорије, њену шему, као кључ њене употребе, под именом једне формуле онога принципа.

А.

ПРВА АНАЛОГИЈА.

Принцип перманенције супстанције.

Код сваке промене појава супстанција перзистира и њен се квантум у природи ниши повећава ниши смањује.¹⁾

ДОКАЗ.

Све појаве јесу у времену, у коме се као супстрату (као трајној форми унутрашњег опажања) једино могу претставити и *једновременост* и *следовање*. Време дакле у коме треба да се замисли свака промена појава остаје и не мења се; јер у њему се следовање и једновременост могу претставити само као његове одредбе. Али, време за себе не може се опазити. Према томе, мора се у предметима опажања, т.ј. у појавама наћи супстрат који претставља време уопште, и на коме се на основу односа појава према њему може опазити у апрехензији свака промена или једновременост. Супстрат свега реалнога пак, т.ј. онога што спада у егзистенцију ствари јесте *супстанција*, на којој се све што припада егзистенцији може замислити само као одредба. Према томе оно што перзистира, са чим у односу сви временски односи појава могу једино да се одреде, јесте *супстанција* у појави т.ј. њен реалитет који као супстрат сваке промене увек остаје исти. Пошто се дакле супстанција не може мењати у егзистенцији, то се и њен квантум у природи нити може повећати нити смањити.²⁾

Наша *апрехензија* разноврсности на појави јесте увек сукцесивна, те се дакле стално мења. Ми, према томе, не можемо никада да одредимо на основу ње саме, да ли је ова разноврсност као предмет искуства једновремена или сукцесивна, ако њој у основи не лежи нешто што *постоји у свако доба*, т.ј. нешто што *остаје и перзистира*, а чија свака промена и једновременост нису ништа друго, до *разни начини (modi) времена* на које егзистира оно што траје.

¹⁾ У првом издању стоји место тога: „ПРВА АНАЛОГИЈА. Принцип перманенције. Све појаве садрже оно што перзистира (супстанцију) као сам предмет, и оно што се мења као његову просту одредбу, т.ј. један начин на који предмет егзистира“.

²⁾ У првом издању место овог пасуса стоји: „Доказ ове прве аналогије. Све појаве јесу у времену. Време може да одреди на два начина однос у егзистенцији појава: или уколико су оне једна за другом, или уколико су једновремене. У првојем случају време се сматра као времени низ, у другом пак као времени обим“.

Времени односи дакле могући су само у ономе што перзистира (јер симултанитет и сукцесија јесу једини односи у времену), т.ј. оно што презистира јесте *супсџраш* емпирске претставе самога времена, и на њему једино могућа је свака времена одредба. Перманенција изражава уопште време као сталан корелат сваке егзистенције појава, сваке промене и сваке једновремености. Јер промена се не односи на само време, већ само на појаве у времену (као што једновременост није *modus* самога времена, у коме делови нису једновремени, већ су сви један за другим). Ако би се хтела саме времену приписати једна сукцесија, онда би морало да се замисли још једно друго време у коме би ова сукцесија била могућа. *Егзистенција* добија у разним деловима временског низа само на основу онога што је перманентно једну величину која се зове *шрајање*. Јер само у чистој сукцесији егзистенција стално исчезавала и почиње и нема никада ни најмању величину. Без овога што перзистира не постоји дакле никакав временски однос. Међутим време по себи не може се опазити, отуда ово што перзистира на појавама јесте супстрат сваке временске одредбе, па према томе и услов могућности свега синтетичкога јединства опажаја т.ј. искуства и на ове што перзистира могу да се сматрају свака егзистенција и свака промена у времену само као један *modus* егзистенције онога што остаје и траје. Дакле у свима појавама оно што перзистира јесте сам предмет, т.ј. супстанција (*phaenomenon*); међутим све што се мења, или што се може мењати показује само начин на који ова супстанција или супстанције егзистирају, т.ј. спада у њихове одредбе.

Ја налазим да сунемо само философ, већ и обичан разум у свима временима претпостављали ову перзистенцију као један супстрат сваке промене појава, и да ће је увек претпостављати као нешто несумњиво, само што се философ изражава о томе нешто одређеније, кад каже: при свима променама у свету *супсџанција* остаје, а само се *акцидентије* мењају. Али ја не налазим нигде ма само и покушај, да се овај синтетички став докаже, па чак он ретко стоји, као што би требало да буде, на челу чистих закона природе који важе потпуно а *priori*. У ствари став, да супстанција перзистира, јесте таутолошки. Јер само ова перзистенција јесте разлог, што ми на појаву примењујемо категорију супстанције, и морало је да се докаже: да у свима појавама постоји нешто перзистентно, на чему оно што се мења није ништа друго до одредба његове егзистенције. Али пошто се један такав доказ никада не може извести догматички, т.ј. из појмова, јер се односи на један синтетичан став а *priori*, а никада се није помишљало на то, да такви ставови важе само у односу на могуће искуство, те да се стога могу доказати само помоћу једне дедукције могућности искуства; према томе није чудо, што је тај став заиста у свакоме искуству претпостављан као његов основ (јер се *осећа* потреба за њим при емпирискоме сазнању), а никада није доказан.

Један философ би запитан: колико тежи дим? Он одговори: одузми од тежине изгорелог дрвета тежину преосталог пепела,

па ћеш добити тежину дима. Он је дакле претпоставио као неоспорно, да се материја (супстанција) чак ни у ватри не губи, већ да се мења само њена форма. Исто тако став: из ничега не постаје ништа, бејаше само један закључак из принципа перманенције, или шта више из принципа непрекидне егзистенције правог субјекта на појавама. Јер, ако оно што се на појавама зове супстанција треба да буде прави супстрат сваке времене одредбе, онда се мора како свака егзистенција у прошлости времену, тако свака егзистенција у будућем времену моћи одредити само и једино на томе супстрату. Према томе ми можемо једној појави да дадемо само зато име супстанција, јер претпостављамо њену егзистенцију у свима временима, што се помоћу речи перманенција ниуколико не изражава добро, јер се она више односи на будуће време. Међутим унутрашња нужност перзистенције ипак је нераздвојно везана са нужношћу перманентне егзистенције у прошлости, те отуда израз може да остане. *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti*, то беху два става које стари нераздвојно спајаху, а који се из неразумевања сада каткад одвајају, јер се замишља да се они односе на ствари по себи, и да би први став могао да буде против зависности света од једнога највишега узрока (чак и у његовој супстанцији); која је бојазан непотребна, пошто је овде реч само о појавама у пољу искуства, чије јединство никада не би било могуће, ако би ми допустили да постају нове ствари (по супстанцији). Јер у томе случају отпало би оно што једино може да претстави јединство времена, наиме идентитет супстрата на основу кога једино сва променљивост има потпуно јединство. Међутим ова перманенција ипак није ништа друго до начин на који ми можемо себи претставити егзистенцију ствари (у појави).

Одредбе једне супстанције, које нису ништа друго до нарочите форме њене егзистенције, зову се *акциденције*. Оне су увек реалне, јер се односе на егзистенцију супстанције (негације су само одредбе које изражавају небиће нечега на супстанцији). Ако се сада прида нарочита егзистенција овоме реалитету на супстанцији (н.пр. кретању као једном акциденсу материје), онда се ова егзистенција зове инхеренција, за разлику од егзистенције супстанције која се зове субзистенција. Само што отуда произлазе многа неразумевања, те је тачније и правилније речено, ако се акциденс значи само помоћу начина на који је егзистенција једне супстанције позитивно одређена. Међутим је ипак, на основу услова логичке употребе нашега разума, неизбежно издвојити тако рећи оно што се у егзистенцији једне супстанције може мењати, докле међутим супстанција остаје, и посматрати га у односу према ономе што перзистира у правој смислу те речи и што је радикално; отуда управо и стоји ова категорија под насловом релација, и то више као њихов услов, а не што би она сама садржала једну релацију.

На овој перзистенцији пак оснива се и исправка појма *промене*. Постајање и престајање нису промене онога што постаје или престаје. Промена је један начин егзистенције који долази

за једним другим начином егзистенције једнога и истога предмета. Отуда све што се мења остаје, а само његово *стање пролази*. Пошто се дакле ова измена односи само на одредбе које могу престати или почети, то ми можемо рећи, изразом који изгледа мало парадоксан: само се мења оно што перзистира (супстанција); оно што је променљиво не трпи никакве промене, већ само једну замену, пошто једне одредбе престају, а друге почињу.

Отуда промена може бити опажена само на супстанцијама, а постајање или престајање у апсолутном смислу, тј. који се не би односили само на једну одредбу онога што перзистира, не могу да се опазе, јер баш ово што перзистира чини могућом претставу о прелазу из једнога стања у друго и од небића ка бићу, те дакле постајање и престајање могу се емпириски сазнати само као променљиве одредбе онога што је перманентно. Претпоставите да нешто у апсолутном смислу почиње постојати, онда морате имати један тренутак у коме оно није постојало. Али за шта хоћете да вежете овај тренутак, ако не за оно што већ постоји? Јер једно празно време које би претходило није никакав предмет опажања; ако пак вежете ово постајање за ствари које су већ постојале и које трају све до тренутка кад нешто постане, онда је оно само одредба онога што траје као нечега што је перманентно. И са исчезавањем ствар стоји исто тако; јер оно претставља емпириску претставу једнога времена у коме једна појава више не постоји.

Супстанције (у појави) јесу супстрати свију времених одредаба. Постајање једних од њих и престајање других уништило би чак једини услов емпирискога јединства времена, и појаве би се тада односиле на два разна времена, у којима би егзистенција ишчезавала једновремено, а то је бесмислено. Јер постоји *само једно* време у које се морају поставити сва разна времена једно за другим, а не једновремено.

Тако је према томе перманенција један нужни услов, под којим се једино појаве могу одредити у једноме могућем искуству као ствари или предмети. Шта је пак емпириски критеријум ове нужне перманенције, а с тим и супстанцијалитета појава, о томе ћемо добити доцније прилику да приметимо оно што је нужно.

В.

ДРУГА АНАЛОГИЈА.

Принцип следовања у времену по закону каузалитета.¹⁾

Све промене дешавају се по закону спајања узрока и последица.

ДОКАЗ.

Претходни принцип је показао: да су све појаве временог следовања скупа само *промене*, тј. једно сукцесивно биће и небиће одредаба супстанције која се не мења, да је према томе биће саме супстанције које долази за њеним небићем или ње-

¹⁾ У првом издању поднаслов гласи: „Принцип постајања“. Испод њега стоји: „Све што се догађа (почиње постојати) претпоставља нешто за чим оно долази по једноме правилу“.

но небиће које долази за егзистенцијом, другим речима, да је постајање или нестајање саме супстанције немогуће. Овај принцип могао се изразити и овако: *свака замена (сукцесија) појава јесте само промена*; јер постајање или престајање одредаба*) супстанције нису никакве њене промене, пошто појам промене претпоставља као егзистентан исти субјекат са двама супротним одредбама, те дакле као перманентан. — За овом примедбом долази доказ.¹⁾

Ја опајам да појаве долазе једна за другом, т.ј. да у једноме времену постоји једно стање ствари чија је супротност постојала у прошлости времену.²⁾ Ја дакле управо спајам два опајања у времену. Међутим спајање није никаква творевина самога чула и опајања, већ је производ једне синтетичке моћи уобразиље која одређује унутрашње чуло у погледу временог односа. Уобразиља пак може дотична два стања да споји на два начина, тако да или једно, или друго стање долази прво у времену; јер време по себи не може да се опази, нити се у односу према њему може тако рећи емпириски да одреди шта претходи, а шта слеђује на објекту. Ја дакле само знам да моја имагинација ставља једно пре, а друго после, а не да у објекту једно стање долази пре другог; или, другим речима, само опајање оставља неодређеним *објективни однос* појава које долазе једна за другом. Да се сад овај однос сазна као одређен, мора се однос између оба стања замислити тако, да се тиме одреди као нужно које од њих мора да се стави пре, а које после, а не обрнуто. Појам пак који собом носи нужност синтетичкога јединства може да буде само један чист појам разума, који не лежи у опајању, а то је овде појам *односа узрока* према *дејствију*, од којих узрок одређује дејство у времену као последицу, а не као нешто што би само у уобразиљи могло предходити (или што се не би могло нигде опазити). Према томе само искуство, т.ј. емпириско сазнање појава могуће је једино тако, што ми следовање појава, те дакле сваку промену подвргавамо закону узрочности; те дакле и саме појаве као предмети искуства могуће су само на основу тога истога закона.

Апрехензија разноврсности појаве јесте увек сукцесивна. Претставе делова долазе једна за другом. Да ли оне долазе једна за другом и у предмету, то је једна друга ствар која није обухваћена у оној првој. Али заиста све може да се зове објекат, па шта више и свака претстава уколико се за њу зна; шта пак та реч има да значи код појава, не уколико су оне (као претставе) објекти, већ само уколико означају један објект, за то је потребно дубље испитивање. Уколико су оне само као претставе у исто доба предмети свести, утолико се оне не разликују нимало од апрехензије, т.ј. од примања у синтезу уобразиље, те се дакле мора рећи: разноврсност појава производи се у духу увек сукце-

*) Реч „одредаба“ уметнута према Валентинеру.

1) Овог и наредног пасуса нема у првоме издању.

2) У оригиналу стоји реч „стању“; преведено према Вилеу, који место те речи ставља реч „времену“.

сивно. Кад би појаве биле ствари по себи, онда нико не би могао о разноврсности претстава да оцени по њиховој сукцесији како је она спојена у објекту. Јер ми имамо посла само са нашим претставама; какве могу бити ствари по себи (без обзира на претставе којима нас оне афицирају), то лежи сасвим изван сфере нашега сазнања. Иако појаве нису ствари по себи, а ипак су једино што нам може бити дато ради сазнања, то ја треба да покажем каква веза у времену припада разноврсности на самим појавама, док је претстава ове разноврсности у апрехензији увек сукцесивна. Тако је на пр. апрехензија разноврсности у појави једне куће која стоји преда мном сукцесивна. Питање је сада: да ли је разноврсност саме ове куће и у себи сукцесивна, што заиста нико неће признати. Али чим дадем мојим појмовима о једноме предмету трансцендентално значење, кућа није никаква ствар по себи, већ само једна појава, т.ј. претстава чији је трансцендентални предмет непознат; шта дакле ја разумем под питањем: како може да се веже разноврсност у самој појави (која није ништа по себи)? Овде се дакле оно што лежи у сукцесивној апрехензији сматра као претстава, а појава која ми је дата, без обзира на то што она није ништа друго до један спој ових претстава, сматра се као њихов предмет с којим мора да се подудара мој појам који ја изводим из претстава апрехензије. Одмах се види да се овде може питати само за формалне услове емпириске истине, јер се истина састоји у подударању сазнања са објектом, и да се појава насупрот претставама апрехензије може само на тај начин претставити као њихов објекат који се од њих разликује, ако стоји под једним правилом, које је одликује од сваке друге апрехензије и чини нужном једну врсту везе разноврсности. Оно на појави што садржи услов овог нужног правила апрехензије јесте објекат.

Пређимо сад на наш задатак. Да се нешто деси, т.ј. да нешто или једно стање кога пре тога није било постане, то се не може опазити емпириски, ако нема једне појаве која претходи и која ово стање не садржи у себи; јер једна стварност која би долазила за једним празним временом, те дакле једно постајање коме не претходи никакво стање ствари не може се исто тако апрехендирати, као и само празно време. Свака апрехензија једног догађаја јесте дакле један опажај који долази за једним другим опажајем. Али зато што код сваке синтезе апрехензије ствар стоји онако, као што сам показао горе на појави једне куће, то се она тиме још не разликује од других. Међутим ако на једној појави која садржи једно бивање назовем А стање опажаја које претходи, а оно које за њим долази В, ја онда примећујем исто тако, да В долази само после А у апрехензији; а опажај А не може долазити после В, већ му само може претходити. Ја н.пр. видим једну лађу да иде низ реку. Мој опажај њенога места на доњем току реке долази после опажаја њенога места на горњем току, и није могуће да се у апрехензији ове појаве лађа опазе прво на доњем, па тек онда на горњем току реке. Овде је дакле

ред у следовању опажаја у апрехензији одређен, и апрехензија је за њега везана. У претходноме примеру о кући моји опажаји могли су да почну у апрехензији од врха куће, па да се заврше код подножја, а могли су почети и оздо, па се завршити горе; исто се тако разноврсност емпириског опажања могла апрехендирати сдесна или слева. У низу ових опажаја дакле није било никаквога одређенога реда, по коме би било нужно одређено где бих морао у апрехензији да почнем, да бих разноврсност емпириски везао. Али код опажаја онога што се дешава ово се правило може увек наћи, и оно чини *нужним* ред опажаја који долазе један за другим (у апрехензији те појаве).

Ја ћу дакле морати у нашем случају да изведем *субјективно следовање* апрехензије из *објективног следовања* појава, јер иначе оно прво је потпуно неодређено и не разликује ни једну појаву од друге. Само субјективно следовање апрехензије не доказује ништа о вези разноврсности у објекту, пошто је оно сасвим произвољно. Ова веза дакле састојаће се у реду разноврсности појаве, по коме реду апрехензија нечега (што бива) долази после апрехензије другогаче нечега (што предходи) *по једноме правилу*. Само тако ја могу да будем у праву да кажем о самој појави, а не само о мојој апрехензији, да се у појави може наћи једно следовање, што значи да ја апрехензију не могу извести друкчије, до ли управо у овоме следовању.

Према томе, на основу једнога таквог правила, у ономе што једноме догађају уопште предходи мора да лежи услов за једно правило, по коме¹⁾ овај догађај у свако доба и нужно следује; обрнуто пак ја не могу ићи од догађаја уназад, па да одредим (помоћу апрехензије) оно што предходи. Јер, ниједна појава не иде од следећег временог момента назад ка предходећем, али ипак она се односи на *ма који претходни моменат*; напротив прелаз од једнога датог времена ка одређеноме следећем јесте *нужан*. Отуда, зато што оно што следује јесте ипак нешто, то ја морам *нужно* да га поставим у однос према нечему другом уопште што претходи и чему оно по једном правилу, т.ј. *нужним* начином следује, тако да догађај као условљен са сигурношћу указује на неки услов, а овај услов детерминира догађај.

Претпоставимо да једноме догађају не предходи ништа за чим би он морао долазити по једноме правилу, онда би свако следовање опажаја било одређено само и једино у апрехензији т.ј. само субјективно, али тиме не би никако било објективно одређено, шта би морало у опажајима да претходи, а шта да следује. Ми би на тај начин имали само једну игру претстава која се не би односила ни на који објекат, т.ј. једна појава не би се помоћу нашега опажања разликовала по временом односу од ма које друге појаве; јер је сукцесија у апрехендирању свуда иста, те дакле у појави не постоји ништа што је одређује тако, да се тиме једно извесно следовање учини објективно *нужним*. Ја дакле нећу моћи*) да кажем да у појави два стања долазе једно за другим, већ само,

1) По-Вилеу: „под којим условом и т. д.“

*) По Ваинхтеру који додеће реч „моћи“.

да једна апрехензија долази за другом; то је нешто само *субјективно* и не одређује ниједан објекат, те дакле не може важити за сазнање ма кога предмета (чак ни у појави).

Ако ми, дакле искусимо да се ма шта дешава, онда увек притом претпостављамо да предходи нешто чему оно по једном правилу следује. Јер без тога ја не бих о објекту казао да следује, пошто просто следовање у мојој апрехензији не даје право да се претпостави*) икакво следовање у објекту, ако оно није на основу једнога правила одређено у његовом односу према нечему што претходи. Дакле што ја моју субјективну синтезу (апрехензије) чиним објективном, то се дешава увек с обзиром на једно правило, по коме појаве у своме следовању, т.ј. онако како се дешавају, јесу одређене претходним стањем, те само искуство о ономе што се дешава јесте могуће само и једино под том претпоставком.

Изгледа заиста као да то противречи свему што се одувек тврдило о употреби нашег разума, а према чему ми тек на основу опажања и упоређења подударних последица многих догађаја, који долазе после појава које претходе, долазимо дотле да откријемо једно правило, по коме извесни догађаји увек долазе за извесним појавама, и да нам је тек то дало повода да себи створимо појам узрока. На таквој основи овај би појам био просто емпириски, и правило које из њега произлази, наиме да све што бива има узрока, било би исто тако случајно, као и само искуство; његова општност и нужност биле би тада само уображене, и не би имале никакво право опште важење, јер не би биле а priori, већ само на индукцији засноване. Међутим с тим ствар стоји као и са другим чистим претставама а priori (н.пр. простор и време), које ми само зато можемо из искуства да апстрахујемо као јасне појаве, јер смо их сами у искуство положили, и на тај начин тек помоћу њих произвели искуство. Заиста логичка јасност ове претставе о једном правилу које одређује низ догађаја, претставе као једног појма о узроку, могућа је само тада, ако смо чинили од ње употребу у искуству; али обзир на ту претставу, као на један услов синтетичкога јединства појава у времену био је у ствари основ самога искуства, те је дакле долазио а priori пре ње.

Треба дакле показати на примеру, да ми никада у искуству не придајемо објекту следовање (једног догађаја у коме се нешто дешава што пре није било), и да га не разликујемо од субјективног следовања наше апрехензије, осим само ако у основи лежи једно правило које нас приморава да пре посматрамо тај ред опажаја, него неки други; и да шта више тек ово приморавање чини могућом претставу једне сукцесије у објекту.

Ми имамо у себи претставе којих можемо такође постати свесни. Али ова свест може бити тако обимна и тако тачна или прецизна, како се хоће, ипак наше претставе остају увек само претставе, т.ј. унутарње одредбе нашега духа у овом или оном временом односу. Како ми сад долазимо дотле, да за ове претставе претпоставимо један објекат, или да им придамо осим њиховог субјек-

*) Реч „претпостави“ умеће Ердман.

тивнога реалитета као модификација и један, неznam какав, објективни реалитет? Објективно значење не може да се састоји у односу према некој другој претстави (о нечему што би се могло исказати о предмету); јер иначе се понавља питање: како опет ова претстава излази из себе и добија објективно значење поред субјективног, које јој је као одредби душевног стања својствено? Ако ми испитамо, какво својство придаје нашим претставама њихов однос на један предмет, и какав дигнитет оне тиме добијају, онда налазимо да он само чини везу претстава нужном на један извештан начин, и да је подвргава једноме правилу; и обрнуто, да се само тако нашим претставама придаје објективно значење, што је један извештан ред у њиховом временом односу нужан.

У синтези појава разноврсне претставе иду увек једна за другом. Али тиме се не претставља никакав објекат, јер на основу овог следовања које је заједничко свима апрехензијама ништа се не разликује од другога. Међутим чим ја опазим или претставим унапред, да се у овоме следовању налази један однос према предходећем стању, из кога претстава следује по једном правилу, онда се нешто претставља као догађај или као нешто што се дешава, т.ј. ја сазнајем један предмет који морам поставити на извесно одређено место у времену које му се после предходећег стања не може друкчије доделити. Кад ја дакле опадам да се нешто дешава, онда ова претстава садржи пре свега то, да нешто претходи, јер појава управо у односу према овоме нечему добија свој временни однос, наиме да постоји после једног предходећег времена у коме је није било. Али своје одређено временско место у овоме односу она може добити само тако, што се опет, с друге стране, у претходећем стању претпоставља нешто што њему увек т.ј. по једноме правилу следује; из тога пак излази прво: да ја не могу низ да изокренем, те да оно што бива ставим пре онога чему оно следује, друго: кад је стање које претходи стављено, онда овај одређени догађај неизоставно и нужно следује. На тај начин бива то, да међу нашим претставама постане један ред у коме оно што је непосредно дато (уколико је постало) указује на ма које предходеће стање као на један, иако још неодређени корелат овога догађаја који је дат, но који се као одредбени фактор односи на овај догађај као на своју последицу, и нужно га спаја са собом у временом низу.

Ако је сад нужни закон наше чулности, па дакле *формални услов свију опажаја*: да прошло време нужним начином одређује будуће (пошто ја до следећег времена не могу доспети друкчије, до помоћу претходећег времена), онда је такође неопходни закон *емпириске преишшаве* временога низа: да појаве у прошломе времену одређују сваку егзистенцију у будућем времену, и да се појаве будућег времена као догађаји обављају само уколико појаве прошлога времена одређују њихову егзистенцију у времену, т.ј. утврђују је по једноме правилу. Јер *ми само на појавама можемо емпириски сазнајти овај коншинуишеиш у вези многих времена.*

За свако искуство и његову могућност потребан је разум, и што он прво у томе циљу чини није то што он претставу предмета чини јасном, већ то што он претставу једнога предмета уопште чини могућом. То разум чини тиме, што преноси времени ред на појаве и њихову егзистенцију на тај начин, што свакој појави као последици признаје у односу према предходећим појавама једно а priori одређено место у времену, без чега се та појава не би подударала са самим временом које свима својим деловима одређује а priori њихово место. Ова одредба места не може се добити од односа појава према апсолутноме времену (јер оно није предмет опажања), већ обрнуто, саме појаве морају једна другој одредити своја места у времену и чинити их нужним у временоме реду, т.ј. оно што следује или бива мора по једноме општем правилу да долази за оним што се налазило у прошлости стању, отуда постаје један низ појава који посредством разума производи управо онакав исти поредак и непрекидну везу у низу могућих опажаја и чини га нужним, какав се поредак а priori налази у форми унутрашњег опажања (времену) у којој сви опажаји морају имати своје место.

Дакле да нешто бива, то је један опажај који спада у једно могуће искуство; ово искуство се на тај начин реализира, што ја посматрам једну појаву као одређену по њеноме месту у времену, т.ј. као један објекат који се увек на основу једнога правила може наћи у узајмној вези опажаја. Али ово правило по коме се одређује нешто по временоме следовању гласи: да се у ономе што претходи увек налази услов, под којим догађај у сваком времену (т.ј. нужно) следује. Према томе став довољног разлога јесте основ могућега искуства, наиме објективног сазнања појава у погледу њиховог односа у сукцесивном реду времена.

Али доказ овога става оснива се једино на следећим моментима. За свако емпириско сазнање потребно је да се изведе помоћу уобразиље синтеза разноврсности која је увек сукцесивна, т.ј. у њој претставе стално иду једна за другом. Слдовање пак у уобразиљи апсолутно није одређено по своме реду (шта мора долазити пре, шта после), те се низ претстава које долазе једна за другом може узети и уназад и унапред. Међутим ако је ова синтеза једна синтеза апрехензије¹⁾ (разноврсности једне дате појаве), онда је ред у објекту одређен, или, тачније говорећи, онда у разноврсности појаве постоји један ред сукцесивне синтезе који одређује један објекат, и по коме нешто мора нужно да претходи, а кад је оно постављено, онда нешто друго мора нужно да следује. Ако дакле мој опажај треба да садржи сазнање једнога догађаја, наиме у коме се нешто стварно дешава, он онда мора да буде један емпириски суд у коме се замишља да је последица одређена, т.ј. да она по времену претпоставља једну другу појаву, после које долази нужно или по једноме правилу. У супротноме случају, ако ја ставим оно што претходи, а догађај не би дошао за њим нужно, онда бих га ја морао држати само за субјективну

¹⁾ Виле место: „апрехензије“ ставља: „аперцепције“.

игру мојих уображења, а кад бих ипак претставио под тим нешто објективно, морао бих га назвати простим сном. Према томе однос појава (као могућих опажаја) по коме односу је оно што следује (што се дешава) одређено у његовој егзистенцији у времену оним што предходи нужно и по једноме правилу; то јест однос узрока према последици јесте услов објективне вредности наших емпириских судова у погледу низа опажаја, т.ј. у погледу њихове емпириске истине, те дакле јесте услов искуства. Отуда принцип каузалнога односа у следовању појава важи и пре свију предмета искуства (под условима сукцесије), јер је он сам основ могућности једнога таквога искуства.

Али овде се показује још једна неизвесност која се мора отклонити. Став каузалне везе међу појавама ограничен је у нашој формули на њихов сукцесивни низ, док се међутим у његовој примени налази да он важи и за једновремене појаве и да узрок и последица могу постојати истовремено. У соби је н.пр. топлота које нема напољу. Ја се обазрем за узроком и нађем једну загрејану пећ. Ова пећ међутим као узрок јесте у истом времену са својом последицом, собном топлотом; овде дакле нема по времену сукцесивног низа између узрока и последице, већ су они једновремени, а закон ипак важи. Највећи број узрока који дејствују у природи јесу једновремени са својим последицама, а времено следовање ових дејстава изазива се тиме, што узрок не може да изврши своје цело дејство у једноме тренутку. Али у тренутку кад дејство постаје, оно је са каузалитетом свога узрока увек истовремено, јер, да је узрок само један тренутак пре тога престао постојати, онда дејство уопште не би ни постало. Овде мора да се примети: да је главна ствар ред времена, а не његово *проишцање*; однос остаје, иако није протекло никакво време. Време између каузалитета узрока и неговне непосредне последице може бити *до исчезављања мало* (тако да су они у истом времену), али однос једнога према другоме може се увек одредити по времену. Ако једну куглу која лежи на једноме испуњеноме јастуку, и ту чини једну јамицу посматрам као узрок, онда је она са последицом у истом времену. Али ја ипак разликујем обоје на основу временог односа динамичког спајања обојих. Јер ако положим куглу на јастук, онда јамица долази после његовог предходног равног облика; али ако јастук има (незнам откуда) јамицу, онда томе не следује једна оловна кугла.

Према томе времено следовање јесте свакако једини емпириски критериум за последицу у њеноме односу према каузалитету узрока који претходи. Чаша је узрок што се вода пење изнад своје хоризонталне површине, иако су обе појаве једновремене. Јер чим ја захватим воду чашом из једног већег суда, онда се деси нешто, наиме хоризонтални положај који је вода имала у суду мења се у конкаван положај који она заузима у чаши.

Овај каузалитет доводи до појма радње, радња до појма силе, а на основу тога појма долази се до појма супстанције. Пошто ја моје критичко истраживање које се односи једино на из-

воре синтетичкога сазнања а priori, нећу да помешам са анализама које се тичу само објашњења (а не проширења) појмова, то остављам њихово исцрпно испитивање за један будући систем чистог ума, премда се таква анализа налази у изобиљу већ у досад познатим уџбеницима ове врсте. Али ја не могу да не додирнем емпириски критеријум једне супстанције, уколико се она, изгледа, показује боље и лакше у радњи, а не у перманенцији појаве.

Онде где је радња, те дакле делање и сила, ту је и супстанција, и у супстанцији једино мора да се тражи седиште онога обилнога извора појава. То је сасвим лепо казано, али кад се треба изјаснити о томе шта се разуме под супстанцијом, а притом се хоће да избегне погрешно кретање у кругу, онда одговор није тако лак. Како се може да изведе из радње непосредно *перманенција* онога што дела, што ипак чини једну тако битну и својствену ознаку супстанције (*phaenomenon*)? Међутим после онога што смо раније извели, решење питања нема такве тешкоће, иако би то решење према обичној методи (која се само састоји у аналитичком поступању са својим појмовима) било сасвим нерешљиво. Радња већ значи однос субјекта каузалитета према дејству. Али пошто се свако дејство састоји у ономе што се дешава, те дакле у ономе што је променљиво, што у погледу сукцесије карактерише време, то је његов последњи субјекат *оно што перзистира* као супстрат свега што се мења, т.ј. супстанција. Јер према принципу каузалитета радње су увек први основ сваке измене појава, те дакле не могу лежати у једноме субјекту који се сам мења, пошто би иначе биле потребне друге радње и други субјекат који би одређивао ову измену. На основу тога сад радња, као један довољан емпириски критериум, доказује супстанцијалитет једнога субјекта¹⁾, а да ми није потребно да тражим његову перманенцију тек на основу упоређивања опажаја, што се на томе путу и не би могло извести онако исцрпно, како то захтева величина и строга опшност појма. Јер да и сам први субјекат каузалитета свега постајања и престајања не може (у пољу појава) да постане и престане, то је један сигуран закључак који излази на емпириску нужност и перманенцију у егзистенцији, па дакле на појам једне супстанције као појаве.

Кад се нешто дешава, онда је само постајање, без обзира на оно што постаје, већ по себи предмет испитивања. Већ сам прелаз из небића једнога стања у ово стање, с претпоставком да ово стање не садржи никакав квалитет у појави, јесте једна ствар коју треба испитати. Ово постајање не односи се, као што је показано у нумери А, на супстанцију (јер она не постаје), већ на њено стање. Оно је дакле само промена, а не постајање из ничега. Кад се ово постајање сматра као дејство једнога непознатог узрока, онда се оно зове стварање, које се као догађај не може признати међу појавама, пошто би већ сама његова могућност уништила јединство искуства, премда кад посматрам све ствари не као фе-

¹⁾ Речи: „једнога субјекта“ умеће Виле.

номене, већ као ствари по себи, и као предмете самога разума, онда се оне могу сматрати као зависне у својој егзистенцији од неког туђег узрока, иако су супстанције; али то би онда сасвим изменило значење речи, и не би било подесно за појаве као могуће предмете искуства.

Како се сад уопште нешто може променити, како је могуће, да после једнога стања у једноме тренутку може у другоме тренутку да дође једно супротно стање, ми о томе немамо а priori ни најмањег појма. За то је потребно сазнање реалних сила, сазнање које се само емпириски може добити н. пр. сазнање сила које покрећу, или, што је исто, сазнање извесних сукцесивних појава (као кретања) које указују на такве силе. Али форма сваке промене, услов под којим се она, као постајање једнога другог стања, једино може обавити (њен садржај т.ј. стање које се мења може бити које му драго), па дакле сама сукцесија стања (дешавање) може се а priori испитивати према закону каузалитета и према условима времена.*)

Кад једна супстанција пређе из једнога стања a у неко друго стање b , онда се тренутак другог стања разликује од тренутка првога стања и долази за њим. Исто се тако и друго стање као реалитет (у појави) разликује од првог стања, у коме овај реалитет није био, као што се разликује b од нуле, тј. ако би се стање b разликовало од стања a само по величини, онда је промена у једном постајању разлике $b-a$, која се није налазила у прошлом стању, и у односу према којој је ово стање $= 0$.

Пита се дакле како прелази једна ствар из једнога стања $= a$ у неко друго $= b$. Између два тренутка увек се налази једно време, а између два стања у њима увек једна разлика која има једну величину, (јер сви делови појава јесу увек опет величине). Према томе сваки прелаз из једнога стања у друго дешава се у једноме времену које се налази између два тренутка, од којих први одређује стање из кога ствар излази, други пак стање у које ствар доспева. Оба тренутка дакле јесу времене границе једне промене, то јест границе средишњег стања које се налази између два стања, те као такви ови тренутци спадају у целину промене. Свака промена пак има свој узрок који показује свој каузалитет у целоме времену у коме се она обавља. Овај узрок дакле не производи своју промену изненада (одједном или у једноме тренутку), већ у једноме времену, тако да, као год што време расте од почетка тренутка a , па до своје потпуне величине у b , исто се тако и величина реалитета $(b-a)$ производи преко свију мањих степена који се налазе између првога и последњег степена. Свака промена дакле могућа је само на основу једнога континуираног делања каузалитета, које се, уколико је равномерно, зове моменат. Промена се не састоји из ових момената, већ постаје на основу њих као њихово дејство.

*) Нека се запази то, да ја не говорим о промени извесних релација уопште, већ о промени стања. Отуда, кад се једно тело креће равномерно, онда оно не мења своје стање (кретања) ниуколико; међутим оно га мења, кад његово кретање расте или опада.

То је према томе закон континуитета сваке промене; његов основ лежи у томе, што се ни време, нити пак појава у времену не састоје из делова који су најмањи, а ипак стање ствари прелази у њеној промени у њено друго стање преко свију ових делова као елемената. *Ниједна разлика* реалитета у појави, као и ниједна разлика у величини времена *није најмања*, те тако ново стање реалитета расте почев од првог стања, у коме овај реалитет није био, преко свију његових бесконачних степена, чије су међусобне разлике мање од разлике између 0 и a .

Каква се корист може имати од овога става у испитивању природе, то се нас овде не тиче. Али како је један такав став, који изгледа да толико проширује наше сазнање природе, могућ потпуно а priori, то изискује од нас веома велико испитивање, иако је до очигледности јасно да је тај став стваран и тачан, те би се могло помислити да се може обићи питање, како је он могућ. Јер постоје тако неке неосноване жеље за проширењем нашега сазнања помоћу чистог ума, да морамо усвојити као општи принцип то, да будемо услед тога потпуно неповерљиви и да без докумената који могу дати једну темељну дедукцију никако не поверујемо у тако што, и да га не претпоставимо чак и на основу најјаснијег догматичкога доказа.

Сваки прираштај емпирискога сазнања и сваки напредак посматрања нису ништа друго, до проширење одредбе унутрашњег чула, т.ј. једно напредовање у времену, а предмети могу бити који му драго: појаве или чисти опажаји. Ово напредовање у времену одређује све, и по себи није ничим другим одређено, т.ј. његови делови дати су само у времену и на основу његове синтезе, а не пре њега. Услед тога сваки прелаз у опажају ка нечему што следује у времену јесте једна одредба времена на основу стварања овога опажаја, и пошто је време увек и у свима својим деловима једна величина, то стварање једнога опажаја као једне величине иде¹⁾ преко свију степена, од којих није ниједан најмањи, почев од нуле до његовог одређеног степена. Из тога се сад јасно види како је могуће, да се а priori сазна један закон промена у погледу њихове форме. Ми антиципирамо само нашу сопствену аперхензију, чији се формални услов, пошто се налази у нама пре сваке дате појаве, свакако мора моћи сазнати а priori.

Према томе као што време садржи чулни услов а priori за могућност континуираног напредовања онога што постоји ка ономе што следује, исто тако је, посредством јединства аперцепције, разум услов а priori за могућност једне континуиране одредбе свију места за појаве у томе времену, и то помоћу низа узрока и последица, од којих узроци неизоставно повлаче за собом последице у њиховој егзистенцији, и тиме чине да емпириско сазнање временских односа важи за свако време (опште), то јест да важи објективно.

¹⁾ Речи: „то . . . иде“ уметнуте су према У.

С.

ТРЕЋА АНАЛОГИЈА.

Принцип једновремености по закону узајамности или заједнице.

Све супстанције уколико се могу опазити у простору као једновремене стоје у односу потпуног узајамног делања.¹⁾

ДОКАЗ.

Ствари су једновремене, кад у емпијској датости опажај једне ствари може доћи после опажаја друге ствари и обрнуто (што се не може да деси у временскоме следовању појава, као што је показано код другог принципа). Тако ја могу моје опажање да управим прво на месец, па онда на земљу, или пак обрнуто, прво на земљу, па онда на месец, и зато што опажаји ових предмета могу узајамно један другоме да следују, ја кажем да они постоје у истоме времену. Али једновременост јесте егзистенција разноврсности у истоме времену. Само време пак не може да се опазе, те да би се могло из тога што су ствари постављене у исто време извести то, да њихови опажаји могу узајамно долазити један за другим. Дакле, синтеза уобразиље у апрехензији показала би за сваки од ових опажаја да је такав, да се он у субјекту налази онда, када се онај други не налази у њему, и обрнуто, али она не би показала да су објекти једновремени, т.ј. кад један објекат постоји, да онда постоји и други објекат у истоме времену, и да је то нужно, да би опажаји могли узајамно следовати један другоме. Према томе потребан је један појам разума о узајамном следовању одредаба ових ствари које постоје у истоме времену једне ван других, да би могли рећи да је узајамно следовање опажаја засновано у објекту, и да тако претставимо једновременост као објективну. Међутим такав однос супстанција, у коме једна супстанција садржи одредбе чији се основ налази у другој супстанцији, јесте однос утицаја, а кад је тај утицај узајаман, те свака супстанција садржи основ одредаба оне друге, то је онда однос заједнице или узајамности. Према томе једновременост супстанција у простору не може се друкчије сазнати у искуству, до ли под претпоставком њиховог међусобног узајамног утицаја; дакле и овај међусобни утицај јесте услов могућности самих ствари као предмета искуства.²⁾

Ствари су једновремене уколико постоје у једноме и истоме времену. Али по чему се познаје да су оне у једноме истоме времену?, кад је ред у синтези апрехензије ове разноврсности произвољан т.ј. кад се може ићи од А преко В С Д до Е, или обрнуто од Е ка А. Јер, да су оне у времену једна за другом (у реду који почиње од А, а завршује се у Е), онда би било не-

¹⁾ У 1. издању наслов гласи: „Принцип заједнице.“ Испод тога стоји: „Све супстанције уколико су једновремене стоје у потпуној заједници (т.ј. у међусобном утицају једних на друге.)“

²⁾ Овог пасуса нема у 1. издању.

могуће, да се апрехензија у опажању отпочне са Е, па да се иде уназад ка А, јер А припада прошлости времену, те дакле не може више да буде никакав предмет апрехензије.

Претпоставите сада: нека би у једној разноврсности супстанција као појава свака била потпуно изолирана, тј. ниједна не би дејствовала на другу, нити би од ње примила обратно утицаје, онда ја кажем да њихова *једновременост* не би била предмет једнога могућега опажаја и да егзистенција једне супстанције не би никаквом емпириском синтезом могла да доведе на егзистенцију друге. Јер ако ви замислите да су оне раздвојене једним потпуно празним простором, онда би се у опажању, које у времену иде од једне супстанције другој, заиста одредила помоћу једног следећег опажаја егзистенција ове друге супстанције, али се не би могло разликовати, да ли појава објективно долази за првом или је пак са њом једновремена.

Мора дакле да постоји осим прости егзистенције још нешто, на основу чега А одређује В његово место у времену, и обрнуто В ономе А његово место, јер се дотичне супстанције могу само под тим емпириским условом претставити *као једновремено егзистентне*. Међутим, само оно одређује другоме нечему његово место у времену, што је његов узрок или узрок његових одредаба. Свака супстанција, према томе, мора (пошто она може да буде последица само у погледу својих одредаба) да садржи у себи каузалитет извесних одредаба друге супстанције, а у исто време и дејства њенога каузалитета, тј. оне морају стојати у динамичкој заједници (непосредно или посредно), па да се једновременост може сазнати у ма којем могућем искуству. Али сад, у односу према предметима искуства нужно је све оно без чега само искуство о овим предметима не би било могуће. Према томе за све супстанције у појави, уколико су једновремене, нужно је да стоје међу собом у потпуној заједници узајамног утицаја.

Реч заједница је у нашем језику двосмислена и може да значи *communio* као и *commercium*. Ми је овде узимамо у овом другом смислу, у смислу динамичке заједнице, без које се чак ни локална заједница (*communio spatii*) никада не би могла емпириски сазнати. На основу наших искустава лако се може увидети: да само континуирани утицаји на свима местима простора могу водити наше чуло од једнога предмета другоме; да светлост, која трепери између нашег ока и небеских тела, може да успостави једну посредну заједницу између нас и њих и да тиме докаже њихову једновременост; да ми не можемо ниједно место емпириски променити (ову промену опазити), а да нам притом материја одашуд не учини могућим опажање нашега места, и ова материја може само преко свога узајамнога утицаја доказати своју једновременост, а тиме и коегзистенцију најудаљенијих предмета (иако само посредно). Без заједнице сваки опажај (појаве у простору) јесте раздвојен од другог опажаја, и ланац емпириских претстава, тј. искуство почињало би код неког новог објекта сасвим изнова, те раније искуство не би с њим могло стајати ни у каквој вези или у

временом односу. Ја овим нећу да оповргавам празан простор: јер он свакако можда постоји онде, докле не доспевају опажаји и где према томе нема емпирискога сазнања једновремености, али у томе случају он није објекат ни за које наше могуће искуство.

Ради објашњења може да послужи ово што следује. Све појаве у нашем духу морају, налазећи се у једноме могућем искуству, да стоје у заједници (*communio*) аперцепције, и, уколико се предмети морају претставити као коегзистентни и спојени, утолико они морају у једноме времену узајамно одређивати своја места и тако сачињавати једну целину. Ако ова субјективна заједница треба да се оснива на једноме објективномом принципу или, ако треба да се односи на појаве као супстанције, онда мора опажај једне појаве да учини могућим опажај друге појаве као његов узрок и обрнуто, те да се сукцесија која се увек налази у опажајима као апренензијама не припише објектима, већ да се они могу претставити као коегзистентни. То пак јесте узајамни утицај, т.ј. једна реална заједница (*commercium*) супстанција без које емпириски однос једновремености не би у искуству био могућ. На основу овога *commercium*-а појаве, уколико су једна изван друге, а ипак стоје у вези, сачињавају једно сложено биће (*compositum reale*), и таква *omposita* могућа су на разне начине. Три динамичка односа из којих постају сви остали јесу према томе: однос инхеренције, консеквенције и композиције.

* * *

То су дакле те три аналогије искуства. Оне нису ништа друго до принципи одредбе егзистенције појава у времену у погледу његових свих трију модуса: односа према самоме времену као једној величини (величина егзистенције т.ј. трајање), односа у времену као једноме низу (једно за другим), најзад у погледу времена као споја свега што постоји (једновремено). Ово јединство времене одредбе јесте скроз и скроз динамичко, тј. време се не посматра као нешто у чему би искуство непосредно одређивало свакој егзистенцији њено место, што је немогуће, јер апсолутно време није никакав предмет опажања који би могао да држи све појаве заједно; већ правило разума, помоћу кога једино егзистенција појава може добити синтетичко јединство у погледу времених односа, одређује свакој појави њено место у времену, те дакле *a priori* и за сва времена и за свако време.

Ми под природом (у емпириском смислу) разумемо везу појава, у њиховој егзистенцији, по нужним правилима т.ј. по законима. Постоје дакле извесни закони, и то *a priori* који природу тек чине могућом; емпириски закони могу постојати и могу се наћи само на основу искуства, и то према оним прасновним законима на основу којих само искуство тек постаје могућим. Дакле наше аналогије претстављају управо јединство природе у вези свију појава под извесним експонентима, који изражавају само у једино однос времена (уколико оно обухвата у себи све што постоји) према јединству аперцепције које је могуће само у синтези изведеној по правилима. Оне дакле скупа значе: све појаве леже

у једној природи и морају у њој лежати, јер без овог јединства а priori не би било никаквог могућег јединства искуства, па дакле и никакве одредбе предмета у њему.

Али треба учинити једну примедбу о методи доказивања којом смо се служили код ових трансценденталних закона природе, и о њеној особености, јер та примедба може да буде у исто време врло важна као пропис за сваки други покушај који би се учинио, да се докажу интелектуални и синтетични ставови а priori. Да смо ми хтели да докажемо ове аналогije догматички, т.ј. из појмова: да се наиме све што постоји налази само у ономе што је перманентно; да сваки догађај претпоставља нешто у ранијем стању за чим он долази по једноме правилу; најпосле да стања у једновременој разноврсности стоје једна према другима у односу једновремености на основу једнога правила (стоје у заједници), — онда би сваки труд био сасвим узалудан. Јер од једнога предмета и његове егзистенције не може се никако доћи до егзистенције друге ствари или до њене форме егзистенције помоћу самих појмова тих ствари, па ма како се ови појмови анализали. Па шта нам је онда остало? Могућност искуства, као једнога сазнања у коме нам сви предмети најпосле морају моћи бити дати, ако њихова претстава треба да има за нас објективни реалитет. Али у овоме трећем, чија се битна форма састоји у синтетичкоме јединству аперцепције свију појава, ми смо нашли услове а priori потпуне и нужне времене одредбе свега што постоји у појави, а без којих не би била могућа ни сама емпириска времена одредба; и нашли смо правила синтетичкога јединства а priori помоћу којих смо могли антиципирати искуство. У недостатку ове методе, а живећи у илузији, да се синтетични ставови, које искуствена употреба разума препоручује као његове принципе, могу доказати догматички, дешавало се, да се тако често, али увек узалуд, чинио покушај, да се став довољнога разлога докаже. На друге две аналогije нико није ни мислио, иако се прећутно увек и њима служило,*) јер недостајаше упуство категорија, упуство које једино може да открије и истакне сваку празнину разума и у појмовима и у принципима.

4.

ПОСТУЛАТИ ЕМПИРИСКОГА МИШЉЕЊА УОПШТЕ.

1. Оно што се слаже са формалним условима искуства (према опажању и према појмовима) јесте *могуће*.

2. Оно што стоји у вези са материјалним условима искуства (осећајем) јесте *сйварно*.

*) Јединство целине света, у којој целини треба да су све појаве спојене, јесте очевидно проста последица прећутно претпостављенога принципа заједнице свију супстанција које су у истом времену; јер кад би оне биле изолиране, онда не би као делови сачињавале једну целину, и кад њихова веза (узајаман утицај разноврсности) не би била нужна већ ради једновремености, онда се из ове једновремености, као просто идеалног односа, не би могла извести она веза као један реалан однос. Иако смо ми на нарочитом месту показали да је заједница управо основ могућности једнога емпирискога сазнања коегзистенције, те да се дакле само из ове коегзистенције може извести она заједница као њен услов.

3. Оно чија је веза са стварним одређена према општим условима искуства јесте (постоји) *нужно*.

Објашњење.

Категорије модалитета одликују се тиме, што оне појам коме се придају као предикати не увећавају ни најмање као одредбу објекта, већ само изражавају однос према моћи сазнања. Кад је појам једне ствари већ сасвим потпун, онда ја ипак могу о овоме предмету да запитам, да ли је он само могућ или је и стваран, или, ако је стваран, да ли је и *нужан*? Тиме се не замишљају у самоме објекту никакве одредбе више, већ се само пита, како се он (са свима својим одредбама скупа) понаша према разуму и његовој емпириској употреби, према емпириској моћи суђења и према уму (у његовој примени на искуство)?

Управо због тога и нису принципи модалитета ништа друго до објашњења појмова могућности, стварности и *нужности* у њиховој емпириској употреби, а тиме у исто доба они рестрингирају све категорије на чисто емпириску употребу, не допуштајући и не дозвољавајући њихову трансценденталну употребу. Јер, ако ове категорије не треба да имају само једно логичко значење, и да изражавају аналитичку форму *мишљења*, већ ако се морају односити на ствари и њихову могућност, њихову стварност или *нужност*, онда се оне морају применити на могуће искуство и његово синтетичко јединство, у коме искуству једино предмети сазнања бивају дати.

Постулат могућности ствари захтева дакле да се њихов појам слаже са формалним условима једнога искуства уопште. Ова пак, наиме објективна форма искуства уопште садржи сваку синтезу која је потребна за сазнање објеката. Појам који у себи обухвата једну синтезу треба држати за празан, и он се не односи ни на какав предмет, ако та синтеза не припада искуству, и то или као од искуства позајмљена, у коме се случају он зове *емпириски појам*, или као једна таква синтеза на којој се као услову а priori оснива искуство уопште (његова форма), у коме је случају то један *чисти појам*, који ипак припада искуству, пошто се његов објекат може наћи само у искуству. Јер одакле се може узети карактер могућности једнога предмета који је замишљен помоћу једнога синтетичкога појма а priori, ако не од синтезе која сачињава форму емпириског сазнања објеката? Да се у једноме таквом појму не сме налазити никаква противречност, то је додуше један *нужан логички услов*, али то ни изблиза није довољно за објективни реалитет појма, т.ј. за могућност једнога таквога предмета, какав се замишља помоћу појма. Тако у појму једне фигуре коју затварају две линије не лежи никаква противречност, јер појмови двеју правих и њиховог сучељавања не садрже негирање једне фигуре. Отуда та немогућност не почива на појму по себи, већ на његовој конструкцији у простору, т.ј. на условима простора и његове одредбе; они опет имају свој објективни реалитет, т.ј. они се односе на могуће ствари, јер садрже у себи а priori форму искуства уопште.

Сад хоћемо да предочимо обимну корист и утицај овога постулата могућности. Ако ја себи претставим једну ствар која је перманентна, тако да све што се на њој мења припада само њеном стању, онда ја не могу никада једино из једног таквог појма сазнати да је једна таква ствар могућа. Или ја претставим себи нешто што треба да буде такво, да, кад се оно постави, увек и неизоставно долази за њим нешто друго, онда се то заиста може замислити без противречности, али да ли се таква особина (као каузалитет) налази на ма којој могућој ствари, то се тиме не може одлучити. Најпосле, ја могу себи да претставим разне ствари (супстанције) које су такве, да стање једне ствари повлачи за собом једну последицу у стању друге ствари и тако обратно, али, да ли такав однос може припадати ма којим стварима, то се не може извести из ових појмова који садрже просто једну произвољну синтезу. Дакле само по томе, што ови појмови изражавају а priori односе опажаја у свакоме искуству, само се по томе, велим, познаје њихов објективни реалитет, т.ј. њихова трансцендентална истина, и то заиста независно од искуства, али ипак не независно од сваког односа према форми једнога искуства уопште и према синтетичком јединству у коме се једино предмети могу сазнати емпијски.

Ако би смо из материјала који нам пружа опажање хтели образовати нове појмове о супстанцијама, силама и узајамним утицајима, а да пример за њихово спајање не узмемо из искуства, онда би и запали у све саме сањарије, чија се могућност ниуколико не може да увиди, јер се код њих не узима искуство за учитељицу, нити се ови појмови позајмљују из искуства. Тако уображени појмови не могу добити карактер своје могућности а priori попут категорија, т.ј. као услови од којих зависи све искуство, већ само а posteriori, као појмови који су дати на основу самог искуства, те се њихова могућност мора сазнати или а posteriori и емпијски или никакo. Једна супстанција која би перзистирала у простору, а да га притом не испуњава, (као оно нешто на средини између материје и мислених бића што су хтели неки да заведу), или једна нарочита основна снага нашега духа која би се састојала у предвиђању онога што је у будућности (не у закључењу на њега), или најпосле једна моћ духа да општи у мислима са другим људима (ма како они далеко били), то су појмови чија је могућност сасвим без основа, јер се не може да образложи помоћу искуства и његових познатих закона, а без њих она је једна произвољна комбинација мисли, која, иако не садржи никакву противречност, ипак не може претендовати на објективни реалитет, те дакле на могућност једног таквог предмета, какав се овде хоће да замисли. Што се тиче реалитета, то је по себи немогуће да се замисли један такав реалитет in concreto, а да се не узме у помоћ искуство. Јер реалитет се може односити само на осећај као материју искуства, а не тиче се форме односа, с којом би се могло свакако занимати у царству сањарија.

Али ја изостављам све оно чија се могућност може узети само из стварности у искуству, и овде разматрам само могућност

ствари на основу појмова а priori, о којим стварима ја и даље тврдим да никада не могу постати једино из таквих појмова самих за себе, већ само кад се они схвате као формални и објективни услови једнога искуства уопште.

Изгледа заиста као да се могућност једнога троугла може сазнати из његовога појма по себи (тај појам је сигурно независан од искуства), јер у ствари ми му можемо дати један предмет сасвим а priori, т.ј. можемо га конструисати. Али пошто је ово конструисање само форма једнога предмета, то би тај троугао ипак остао само продукт уобразиље чији би предмет у својој могућности био сумњив, јер ради тога је потребно још нешто више, потребно је наиме да се једна таква фигура замисли под свима оним условима на којима се оснивају сви предмети искуства. То што је простор један формални услов а priori спољашњих искустава, и што је управо она иста формативна синтеза којом ми конструисемо у уобразиљи један троугао потпуно једнака са оном синтезом коју изводимо у апрехензији једне појаве, да би образовали себи један искуствени појам о њој: само је то оно што спаја са појмом троугла претставу могућности једне такве ствари. И тако могућност континуираних величина, па и величина уопште, никада није јасна, пошто су сви њихови појмови синтетични, на основу самих појмова за себе; већ тек на основу појмова као формалних услова одредбе предмета у искуству уопште. А и где би се могли тражити предмети који би одговарали појмовима, ако не у искуству помоћу кога су нам предмети једино дати?, премда ми без искуства можемо сазнати и карактерисати могућност ствари само у погледу формалних услова, под којима се нешто уопште одређује у искуству као предмет, те дакле сасвим а priori, али ипак само у односу на искуство и у његовим границама.

Постулат на основу кога сазнајемо *realitatem* ствари не захтева непосредно од самог предмета, чија егзистенција треба да се сазна опажај, па дакле осећај кога смо свесни, али ипак захтева везу овог предмета са ма којим стварним опажајем, везу по аналогијама искуства, које претстављају сву реалну везу у једноме искуству уопште.

У *самоме појму* једне ствари не може се наћи никаква ознака њене егзистенције. Јер иако је овај појам још тако потпун, да му не недостаје ништа, да би се могла замислити једна ствар са свима њеним унутрашњим одредбама, ипак егзистенција нема са свим тим никаква посла, већ само са питањем: да ли нам је дата једна таква ствар, тако да њен опажај може свакако да дође пре појма. Јер што појам долази пре опажаја, то значи само да је он могућ; међутим опажај који даје материју за појам јесте једина одлика стварности. Али може се и пре опажаја ствари, дакле *comparative a priori*, да сазна њена егзистенција, само ако она стоји у вези са неким опажајима по принципима њиховога емпирискога спајања (аналогијама). Јер у томе случају егзистенција ствари стоји ипак у вези са нашим опажајима у једноме могућем искуству, те ми можемо на основу оних аналогија да

доспемо од нашега стварнога опажаја до ствари у низу могућих опажаја. Тако ми сазнајемо за егзистенцију једне магнетске материје која прожима сва тела на основу опажаја привлачења гвоздене стрелице, премда не можемо, према природи наших органа, непосредно да опазимо ову материју. Јер ми би уопште у једноме искуству по законима чулности и контексту наших опажаја наишли на непосредни емпириски опажај те материје, кад би наша чула била финија; њихова грубост пак не тиче се уопште форме могућега искуства. Према томе докле доспева опажање и његово напредовање по емпириским законима, дотле доспева и наше сазнање о егзистенцији ствари. Ако не почнемо од искуства, или ако не поступимо по законима емпириске везе појава, онда узалуд ласкамо себи да ћемо да погодимо или испитамо егзистенцију неке ствари. Али *идеализам* чини једну моћну замерку противу ових правила на основу којих се доказује посредно егзистенције ствари; отуда је овде место на коме га треба оповргнути.¹⁾

* * *

ПОБИЈАЊЕ ИДЕАЛИЗМА.

Идеализам (мислим *материјални*) јесте теорија која сматра да је егзистенција ствари у простору изван нас или само сумњива и да се *не може доказати*, или да је лажна и *немогућа*; онај *први* је *проблематичан* идеализам *Картезиуса*, који објављује за несумњиво само једно емпириско тврђење (assertio), наиме: *ја постојим*; онај *други* је *догматички* идеализам *Берклијев*, који објављује да је простор, заједно са свима оним стварима за које је он везан као њихов *нераздрвојни* услов, *немогућ* као нешто по себи, зато оглашује и ствари у простору за просту фикцију. Догматички идеализам је *неизбежан*, ако се простор сматра као особина која треба да припада стварима по себи; јер простор је тада са свим оним чему он служи као услов једно ништа. Али ми смо у трансценденталној естетици уништили принцип овога идеализма. Проблематички идеализам који не тврди ништа о томе, већ указује само на неспособност, да се на основу непосреднога искуства докаже једна егзистенција изван наше, јесте *разборит* и *одговара* једном темељном начину философскога размишљања: наиме да не треба признати никакав суд као одлучан пре него је нађен довољан доказ. Према томе захтевани доказ треба да докаже, да ми имамо о спољашњим стварима такође *искуство*, а не само фиктивну претставу; то пак није могуће друкчије до ако се могадне доказати, да је чак и наше *унутрашње* искуство, које је по Картезиусу несумњиво, могуће само под претпоставком *спољашњег* искуства.

¹⁾ Ове последње реченице нема у 1. издању. Њу је Кант дометнуо у 2. издању како би учинио прелаз ка следећем одељку: „Побијање идеализма“, кога такође нема 1. издању, као ни теореме и свих трију примедба.

ТЕОРЕМА.

Проси́та, али емпириски одређена свесћ о мојој сопственој егзистенцији доказује егзистенцију предмета у простору изван мене.

ДОКАЗ.

Ја сам свестан своје егзистенције као одређене у времену. Свака времена одредба претпоставља нешто *перманентно* у опажају. Али то што је перманентно не може да буде нешто у мени, јер управо моја егзистенција у времену може да се одреди тек на основу тога што је перманентно.¹⁾ Дакле опажање овога што је перманентно могуће је само на основу једне ствари изван мене, а не на основу просте *претсјаве* о једној ствари изван мене. Према томе одредба моје егзистенције могућа је у времену само на основу егзистенције реалних ствари које ја опадам изван мене. Али свест о мојој егзистенцији²⁾ у времену нужно је везана за свест о услову³⁾ *могућности* ове времене одредбе: дакле она је нужно везана и са свешћу⁴⁾ о егзистенцији ствари изван мене као услова времене одредбе; т.ј. свест о мојој сопственој егзистенцији је у исто време непосредна свест о егзистенцији других ствари изван мене.

Примедба 1. У доказу који предходи види се да се игра коју је идеализам водио окреће са већим правом против њега. Он је претпостављао да је унутрашње искуство једино непосредно искуство, а да се на спољашње ствари само *закључује* на основу унутрашњег искуства. Али то закључивање, као и увек кад се закључује од датих последица на *одређене* узроке, јесте несигурно, јер узрок претстава који ми можда погрешно примисујемо спољним стварима може лежати и у нама. Овде се доказује да је само спољашње искуство управо непосредно,^{*} да је само на основу њега могућа, заиста не свест о нашој сопственој егзистенцији, али свакако њена одредба у времену, т.ј. унутрашње искуство. Заиста претстава: *ја постојим*, која изражава ону свест која може да прати свако мишљење, садржи непосредно у себи егзистенцију једнога субјекта, али не и његово *сазнање*, па дакле ни емпириско сазнање, т.ј. искуство. Јер за то је потребно, осим мисли о нечем што постоји, још и опажање, и то у овом случају унутрашње опажање, у односу према чијој форми, т.ј. времену субјекат

1) Види предговор 2. издања. Примедба*) на стр. 23.

2) Речи „о мојој егзистенцији“ умеће Вајхингер.

3) Речи „о услову“ умеће Виле.

4) Речи „са свешћу“ умеће Виле.

*) У горњој теорем се *непосредна* свест о егзистенцији спољних ствари не претпоставља, већ се доказује, па било да ми увиђамо могућност ове свести или не. Што се тиче те могућности, могло би се питати: да ли ми имамо само једно унутрашње чуло, не и неко спољашње, већ само спољашњу уобразиљу. Међутим јасно је да ми, да би само и замислили нешто као спољашње, т.ј. да би га претставили чулу у опажању, морамо имати једно спољашње чуло, и тиме морамо непосредно разликовати прост рецетивитет једног спољашњег опажаја од спонтанитета који карактерише свако уображење. Јер сама фикција о једном спољашњем чулу уништила би саму моћ опажања коју уобразиља треба да одреди.

мора да се одреди, чега ради су посве нужни спољни предмети, тако да је према томе унутрашње искуство могуће само посредно и само на основу спољашњег искуства.

Примедба 2. С тим се сада потпуно слаже свака искуствена употреба наше моћи сазнања у одредби времена. Осим тога што ми сваку времену одредбу можемо опазити¹⁾ само на основу измене у спољашњим односима (кретање с обзиром на оно што пертизира у простору (н.пр. кретање сунца с обзиром на предмете на земљи), ми осим саме *мајерије* немамо управо ништа што перзистира и што би могли да поведемо као опажај под појам једне супстанције; шта више ова перманенција не узима се из спољашњег искуства, већ се претпоставља на основу егзистенције спољних ствари а priori као нужни услов сваке времене одредбе, па дакле као одредба унутрашњег чула у погледу наше сопствене егзистенције. Свест о мени самоме у претстави. Ја није апсолутно никакво опажање, већ једна проста *интелектуална* претстава о спонтаном активитету једнога мисленог субјекта. Отуда ово Ја и нема ни најмањи предикат опажања који би као *перманентан* могао служити временој одредби у унутрашњем чулу као корелат: као што је од прилике *непродорношћ* на материји као *емпирискоме* опажању.

Примедба 3. Из тога, што је за могућност једне одређене свести о нама самима потребна егзистенција спољних предмета, не следује да свака опажајна претстава спољних ствари обухвата у исто време и њихову егзистенцију, јер опажајна претстава може сасвим лепо да буде творевина уобразиље (у сновима као и у лудилу). Али и у томе погледу она је могућа само на основу репродукције ранијих спољних опажаја, који су, као што је показано, могући само на основу реалитета спољних предмета. Овде је само било потребно да се докаже, да је унутрашње искуство уопште могуће само на основу спољашњег искуства уопште. Да ли ово или оно тобожње искуство није само уображење, то мора да се одреди према његовим нарочитим одредбама и на основу његове сагласности са критеријама свега стварнога искуства.

*
*
*

Напоследку што се тиче трећег постулата, он се односи на материјалну нужност у егзистенцији, а не на просту формалну и логичку нужност у спајању појмова. Али пошто се ниједна егзистенција чулних предмета не може сазнати потпуно а priori, већ comparative а priori, у односу према једној другој већ датој егзистенцији, али при свем томе се и тада може доћи само на ону егзистенцију која се мора налазити ма где у саставу искуства од кога је дати опажај један део: то се нужност егзистенције никада не може сазнати из појмова, већ увек само на основу њене везе са оним што се опажа, а према општим законима искуства.

¹⁾ У оригиналу стоји: *предузети* = *vorgehen*; место тога ставља Грילו: „опазити = *wahrnehmen*“, као што је преведено.

Нема дакле друге егзистенције која би се могла сазнати као нужна под условом других датих појава, осим егзистенције последица из датих узрока по законима каузалитета. Дакле једина ствар чију нужност можемо сазнати није егзистенција ствари (супстанција), већ егзистенција њихових стања, и то на основу других стања која су дата у опажању, а по емпирским законима каузалитета. Из овога следује да критеријум нужности лежи једино у закону могућег искуства: да је све што се дешава одређено а priori помоћу његовог узрока у појави. Отуда ми сазнајемо само нужност *дејства* у природи чији су нам узроци дати, и ознака нужности у егзистенцији не иде изван поља могућег искуства; па чак и у њему ова ознака нужности не важи о егзистенцији ствари као супстанција, јер се оне никада не могу сматрати као емпирска дејства или као нешто што се дешава и постаје. Дакле нужност се тиче само односа појава по динамичкоме закону каузалитета и могућности која отуда произилази, наиме да се из ма које дате егзистенције (једнога узрока) закључи а priori на неку другу егзистенцију (дејства). Све што се дешава јесте хипотетички нужно; то је један принцип који промену у свету подвргава једноме закону, т.ј. једноме правилу нужне егзистенције без кога ни сама природа не би била могућа. Отуда је став: ништа се не дешава на основу слепог случаја (*in mundo non datur casus*), један природни закон а priori; исто тако: никаква нужност у природи није слепа, већ условљена, то јест разумљива нужност (*non datur fatum*). Оба става су такви закони, да се на основу њих игра промена у свету подвргава *једној природи ствари* (као појава), или, што је исто, јединству разума у коме оне једино могу припадати *једноме* искуству као синтетичкоме јединству појава. Ова оба принципа спадају у динамичке. Први је управо последица принципа каузалитета (међу аналогијама искуства). Други спада у принципе модалитета, који модалитет придодaje каузалној одредби још појам нужности, по која нужност стоји под једним правилом разума. Принцип континуитета искључује из низа појава (промена) сваки скок (*in mundo non datur saltus*), а тако исто и из споја емпирских опажаја у простору сваку празнину или провалу између две појаве (*non datur hiatus*); Тај став може овако да се изрази: ништа не може да уђе у искуство што би доказивало један *vacuum*, или би га бар допуштало као један део емпирске синтезе. Јер што се тиче празнога, које неко може да замишља као нешто изван поља могућег искуства (света), оно не спада у принадлежност простог разума, који одлучује само о оним питањима која се односе на корисност датих појава за емпириско сазнање, те спада у задатак једног идеалистичког ума који излази изван сфере могућег искуства и хоће да суди о ономе што опкољава и граничи само искуство; отуда се о њему мора расправљати у трансценденталној дијалектици. Ми би лако могли ова четири става (*in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum*), као и све принципе трансценденталнога порекла, да претставимо у њиховоме реду према реду категорија, и да докажемо за сваки

његово место. Међутим читалац који је већ извежбан учиниће то сам, или ће лако открити упутство зато. Али сви ови ставови уједињују се само ради тога, да не би ништа допустили у емпириској синтези, што би могло да раскине или оштети разум и континуирану везу свију појава, т.ј. јединство појмова разума. Јер само је у разуму могуће јединство искуства, у коме сви опажаји морају имати своја места.

Да ли је поље онога што је могуће веће од поља које обухвата све што је стварно, а поље стварности пак веће од множине онога што је нужно, то су лепа питања, и по својој решењу синтетичка, али она спадају у принадлежност ума. Јер она одприлике хоће да кажу, да ли све ствари као појаве спадају скупа у спој и контекст једнога јединога искуства, за које је сваки опажај један његов део, који се према томе не може спојити ни са једном другом појавом, или, да ли моји опажаји могу спадати у више могућих искустава, а не само у једно (у њиховој општој вези узјамности). Разум даје а priori искуству уопште само правила која се односе на субјективне и формалне услове како чулности тако и аперцепције, који једино чине искуство могућим. Друкчије форме опажања (него што су простор и време), а исто тако друкчије форме разума (него што су дискурсивне форме мишљења или сазнања на основу појмова), и кад би биле могуће, ми их ипак не можемо ни на који начин да замислимо и схватимо; али и кад би то могли, онда оне ипак не би спадале у искуство, као једино сазнање у коме нам предмети бивају дати. Да ли има и других опажаја поред оних што уопште припадају нашем целокупном могућем искуству, те дакле да ли може постојати још једно сасвим друкчије поље материје, то не може разум да одлучи; он има посла само са синтезом онога што је дато. Иначе јако пада у очи сва беда наших обичних закључака, којима ми производимо велико царство могућности, од кога царства све оно што је стварно (сваки предмет искуства) чини само један мали део. Све што је стварно могуће је; из тога следује сасвим природно, по логичким правилима обртања, партикуларни став: понешто могуће је стварно, а то изгледа значи исто што и: много шта је могуће, што није стварно. Заиста изгледа као да се баш и број онога што је могуће може тиме да учини већим од броја онога што је стварно, што уз оно што је могуће мора да придодје још нешто, да би сачинило оно што је стварно. Али ја не познајем ово прилажење уз оно што је могуће. Јер оно што би се осим њега још требало да дода било би немогуће. Само за мој разум може да придодје још нешто поред подударана са формалним условима искуства, а то је веза са ма којим опажајем. А оно пак што је са опажајем свезано по емпириским законима јесте стварно, иако се непосредно не опажа. Да ли је пак у потпуној вези са оним што ми је дато у опажању могућ један други низ појава, т.ј. да ли су поред једног јединог искуства које обухвата могућа још и друга искуства, то се не може закључити на основу онога што је дато, а још мање, ако

није ништа дато, јер без садржаја не може се ништа замислити. Оно што је могуће само под условима који су и сами само могући није могуће у свакоме смислу.¹⁾ Али питање се узима у овом смислу, кад хоће да се зна, да ли се могућност ствари протеже и ван искуства.

Ја сам ова питања споменуо само, да не би остала никаква празнина у ономе што, према обичноме мишљењу, спада у појмове разума. Али апсолутна могућност (која важи у свакоме смислу) у ствари није прост појам разума и не може се ни на који начин употребити у искуству, већ он припада једино уму који превазилази сваку могућу искуствену употребу разума. Отуда смо се морали овде задовољити само са једном критичком примедбом, а што се осгалога тиче, ми смо ствар оставили нерасветљену до даљег поступпања у будућности.

Пошто хоћу да завршим ову четврту нумеру, а са њом у исто време и систем свију принципа чистог разума, то морам још да образложим зашто сам баш принципе модалитета назвао постулатима. Ја нећу овај израз да узмем овде у ономе значењу које су му дали неки новији философски писци насупрот смислу који му дају математичари, којима он управо припада, наиме: да постулирати значи исто што издавати један став за непосредно извештај без оправдања или доказа. Јер ако би ми код синтетичких ставова, ма како они били евидентни, пристали да се они морају признати безусловно без дедукције, на основу њиховог сопственог смисла, онда је пропала цела критика разума; и пошто има доста дрских претензија, од којих се не устручава ни обично веровање (које пак није кредитив), то ће наш разум бити изложен утицају сваке лудости, не могући да откаже своје одобравање оним исказима, који, иако бесправно, ипак захтевају да буду признати са истим тоном поуздања, као праве аксиоме. Ако се дакле појму једне ствари прида синтетички једна одредба а priori, онда се мора о једноме таквоме славу неизоставно додати, ако не доказ, онда бар једна дедукција оправданости његовога тврђења.

Али принципи модалитета нису објективно синтетични, јер предикати могућности, стварности и нужности ни најмање не увећавају појам о коме се исказују тиме, што би престави предмета додали још нешто. Међутим пошто су они присветлом увек синтетични, то су они синтетични само у субјективном смислу, т.ј. они придају уз појам једне ствари (реалнога) о којој иначе ништа не кажу моћ сазнања у којој он постаје и има своје седиште, тако да, ако је он само у разуму у вези са формалним условима искуства, онда се његов предмет зове могућ; ако је у вези са опажајем (осећајем као материјом чула) и њима одређен помоћу разума, онда је објекат стваран; ако је он одређен на основу везе опажаја по појмовима, онда се предмет зове нужан. Дакле принципи модалитета исказују о једноме појму само радњу моћи сазнања помоћу које он постаје. Међутим у математици један постулат значи

¹⁾ Форлендер даје овој реченици позитиван смисао: „...могуће је у свакоме смислу“.

практичан став, који садржи само синтезу којом ми пре свега дајемо себи један предмет и производимо његов појам, н. пр. из једне даје тачке описати једном датом линијом круг на једној равни. Један такав став не може се због тога доказати, што је поступање које он захтева управо оно чиме ми тек производимо појам једне такве фигуре. Према томе ми можемо са истим правом постулирати принципе модалитета, јер они наш¹⁾ појам о стварима уопште не увећавају,^{*)} већ само показују начин на који се он уопште спаја са моћи сазнања.

ОПШТА ПРИМЕДБА О СИСТЕМУ ПРИНЦИПА.

Једна врло интересантна ствар јесте то, што ми могућност ниједне ствари не можемо увидети на основу саме категорије, већ увек морамо имати при руци један опажај, те да на њему изложимо објективни реалитет чистог појма разума. Узмимо н. пр. категорије релације. Како 1) може нешто постојати само као *субјект*, а не као проста одредба других ствари т.ј. како нешто може бити *супстанција* или 2) како је могуће да нешто мора постојати зато, што постоји нешто друго, те дакле како може нешто уопште да буде узрок, или 3) из самих појмова не може се никако увидети како може, кад су даје више ствари, да се услед тога, што једна од њих постоји, јавља нешто на осталима и тако узајамно, и да на тај начин може постати једна заједница супстанција. То исто важи и за остале категорије, н. пр. како једна ствар може са многима заједно да чини једно т.ј. како може да буде једна величина и т.д. Дакле доклегод нема опажаја, не зна се да ли се помоћу категорија замишља један објекат, и да ли њима и може ма где припадати један објекат. Тако се потврђује да категорије за себе нису никаква *сазнања*, већ *просте форме мишљења* помоћу којих се из датих опажаја ствара сазнање. — Отуда управо долази и то, да се из самих категорија не може да начини никакав синтетичан став. Н. пр. у свакој егзистенцији јесте супстанција, т.ј. нешто што може постојати само као субјекат, а не као прост предикат; или свака ствар јесте квантум и т.д. Ту ничега нема. што би нам могло послужити, да изађемо изван једнога да тога појма, и да с њим спојимо неки други појам. Услед тога и није никада пошло за руком, да се из самих чистих појмова разума докаже један синтетичан став, н. пр. став: све што случајно постоји има узрок. Никада се није могло учинити више, већ само да се докаже, да ми без овога односа *никако не би могли да схватимо* егзистенцију онога што је случајно, т.ј. не би могли да сазнамо а priori на основу разума егзистенцију једне такве ства-

¹⁾ У оригиналу стоји: „њихов“; Ердман ставља место тога „наш“, као што је преведено.

^{*)} Ја заиста *помоћу стварности* једне ствари стављам више него што је могућност, али не у самој ствари. Јер ствар не може никад да садржи више у стварности од оног што се у њеној потпуно могућности налазило. Већ, пошто је могућност само једна позиција ствари у односу према разуму (његовој емпириској употреби), то је стварност у исто време једна њена веза са опажајем.

ри. Али из тога не следује да је тај исти однос и услов могућности самих ствари. Отуда ако се сетимо нашег доказа принципа каузалитета, онда видимо да смо га могли доказати само о објектима могућег искуства: све што се дешава (сваки догађај) претпоставља један узрок; и то тако, да смо га ми могли доказати само као принцип могућности искуства, те дакле могућности *сазнања* једнога објекта који је дат у *емпирискоме опажању*, а не на основу самих појмова. Ипак се не може одрицати да је присвемтоме став: све што је случајно мора имати узрок, свакоме јасан на основу самих појмова. Али тада је појам случајног узет тако да не садржи категорију модалитета (као нешто чија се *неегзистенција може замислити*), већ категорију релације (као нешто што може постојати само као последица нечега другог), и онда заиста постоји један идентичан став: оно што може постојати само као последица има свој узрок. У ствари кад треба да дамо примере о случајној егзистенцији, ми се увек позивамо на *промене*, а не само на могућност *мисли о супројности**) Али промена је догађај који је као такав могућ само на основу једнога узрока; Њено је небиће дакле за себе могуће, те се тако случајност сазнаје само на основу тога, што нешто може постојати само као последица једнога узрока. Ако се према томе једна ствар претпостави као случајна, онда је то један аналитичан став, кад се каже: она има један узрок.

Али још је интересантније што ми, да би разумели како су могуће ствари на основу категорија, те дакле да би доказали *објективни реалитет* категорија, не потребујемо само опажаје, већ увек *спољашње опажаје*. Ако н. пр. узмемо чисте појмове *релације*, онда налазимо 1) да ми, да бисмо дали појму супстанције нешто перманентно што му одговара у опажању (и тиме доказали објективни реалитет овога појма), потребујемо један опажај у *простору* (материје), јер је само простор одређен као перманентан, док време, те дакле све што је у унутрашњем чулу, стално тече. 2) Да би промену претставили као опажај који одговара појму *каузалијетета*, ми морамо узети за пример кретање као промену у простору. Шта више ми само на тај начин можемо промене учинити себи очигледним, промене чију могућност не може да схвати никакав чисти разум. Промена је спајање контрадикторно супротних одредаба у егзистенцији једне и исте ствари. Како је сад могуће, да из једнога датог стања следује њему супротно стање исте ствари, то не само што не може да схвати никакав ум без примера,

*) Лако може да се замисли небиће материје, али стари ипак нису из тога изводили њену случајност. Међутим чак и замена бића са небићем једнога датог стања једне ствари, у чему се састоји свака промена, не доказује никако случајност овога стања, тако рећи на основу стварности његове супротности, н.пр. мир једнога тела који долази после његовога кретања не доказује да је његово кретање случајно зато, што је мировање супротност кретања. Јер ова је супротност овде само логички другој *супротна*, а не *realiter*. Да би се доказала случајност његовога кретања, морало би се доказати да је тело, место што се кретало у прошлости моменту, могло тада мировати, а не да оно после тога мирује. Јер у том случају могу сасвим лепо обе супротности да постоје заједно.

већ чак без опажаја он то не може ни да разуме, а тај опажај јесте опажање кретања једне тачке у простору чија нам егзистенција у разним местима (као сукцесија супротних одредаба) пре свега претставља само промену у опажању. Јер да би накнадно замислили саме унутрашње промене, ми морамо да учинимо себи схватљивим време, као форму унутрашњег чула, фигуративно, помоћу линије, а унутрашњу промену помоћу повлачења ове линије (кретања), те дакле сукцесивну егзистенцију нас самих у разном стању помоћу спољашњег опажаја. Прави разлог тога јесте то, што свака промена претпоставља нешто перманентно у опажању, да би и сама била опажена као промена, а у унутрашњем пак чулу не налази се никакав перманентни опажај. — Нај-после ни категорија *заједнице* не може да се схвати у њеној могућности помоћу самога ума, те се дакле без опажаја, и то без спољашњег опажаја у простору не може да увиди објективни реалитет овога појма. Јер кад постоје више супстанција, како може да се замисли могућност, да онда из егзистенције једне може узајамно да следује нешто (као последица) на егзистенцији друге, те дакле зато што у првој нешто постоји, да и у другима мора бити нешто што се једино на основу њихове егзистенције не може разумети?, јер то је потребно за заједницу, али се не може схватити међу стварима од којих је свака потпуно изолирана у својој субзистенцији. Отуда је *Лајбницу*, који је приписивао заједницу супстанцијама света, онаквим како их једино разум замишља, било потребно ради посредовања једно божанство; јер он је с правом сматрао да је заједница несхватљива само на основу њихове егзистенције. Међутим, ми можемо сасвим лепо да схватимо могућност заједнице (супстанција као појава), ако их претставимо у простору, дакле у спољашњем опажању. Јер простор садржи већ у себи а priori формалне спољашње односе као услове могућности реалних односа у дејству и противдејству, те дакле у заједници. — Исто тако може се лако доказати да се и могућност ствари као *величина*, те дакле објективни реалитет категорије квантитета, може преставити само у спољашњем опажању, и само се преко њега може накнадно применити и на унутрашње чуло. Али ја морам примере о томе оставити, да сам читалац о њима размишља, како бих избегао опширност.

Цела ова примедба врло је важна, не само да би потврдили наше раније побијање идеализма, већ више још да би, кад буде речи о *самосазнању* на основу саме унутрашње свести и о одредби наше природе без помоћи спољашњих емпириских опажаја, сазнали границе могућности једнога таквог сазнања.

Дакле крајњи закључак из целог овог одељка јесте: сви основни ставови чистог разума нису ништа друго до принципи а priori могућности искуства, и само се на искуство односе сви синтетични ставови а priori, и управо сама њихова могућност оснива се потпуно на овоме односу.¹⁾

¹⁾ Ове целе „Опште примедбе о систему принципа“ нема у првом издању од 1781. г.

ТРЕЋИ ГЛАВНИ ДЕО
 трансценденталне доктрине моћи суђења
 (Аналитике принципа).

О принципу разликовања свију предмета уопште
 на феномена и ноумена.

Ми смо сада цело земљиште чистог разума не само пропутовали и сваки његов део брижљиво осмотрили, већ смо га и премерили и свакој ствари на њему одредили њено место. Али ово земљиште јесте једно острво које је сама природа затворила у непроменљиве границе. То је постојбина истине (једно дражесно име) коју опкољава један пространи и бурни океан, право седиште привида, где покоја маглуштина и покоја санта леда која ће се убрзо расплинути наговештавају лажно нове земље и, завањавајући празним надама морнара, који непрестанце изгледа за новим открићима, заплићу га у авантуре од којих никако не може да одустане, а које исто тако никако не може да приведе крају. Али пре него се усудимо на ово море, да би га испитали у свима правцима, и да би се уверили, да ли се имамо нечему отуда надати, биће корисно да бацимо још један поглед на карту земљишта које управо хоћемо да напустимо, и да се прво питамо, зар ми не бисмо могли, или бар по нужди морали, у сваком случају бити задовољни са оним што ово земљиште у себи садржи, ако иначе нема нигде никаквог земљишта на коме бисмо се могли настанити; друго с каквим правом ми држимо ово земљиште и можемо ли се на њему сигурно учврстити против свих непријатељских намера. Премда смо на ова питања довољно одговарали већ у току аналитике, ипак ће један сумарни преглед њихових решења појачати уверење тиме, што ће њихове моменте скупити уједно.

Ми смо најме видели да све што разум црпи из себе, не зајмећи га од искуства, он то ипак нема ничега другог ради, већ само ради искуствене употребе. Принципи чистог разума, било да су а priori конститутивни (као математички), или само регулативни (као динамички) садрже тако рећи само чисту шему могућега искуства. Јер искуство добија своје јединство само од синтетичкога јединства које разум додељује првобитно и сам од себе синтези уобразиље у односу према аперцепцији, и са којим морају појаве, као data за једно могуће сазнање, стајати већ а priori у односу и сагласности. Али премда су ова правила разума не само а priori истинита, већ су шта више, на основу тога што садрже у себи принцип могућности искуства као споја свију сазнања у коме нам објекти могу бити дати, извор сваке истине, т.ј. подударења нашега сазнања са објектима, ипак нама не изгледа довољно да чујемо само оно што је истинито, већ и оно што би се желело да сазна. Ако ми из ових критичких испитивања не научимо ништа више, осим онога што смо у емпириској употреби разума, и без тако суптилног истраживања сами од себе извршили, онда изгледа да корист која се отуда има није вредна

напора и спреме. Додуше на то се може одговорити, да ниједна љубопитљивост није штетнија по проширење нашега сазнања него то, кад се хоће да признаје увек корист унапред, пре него се отпочну истраживања, и пре него би се могао начинити и најмањи појам о овој користи, чак и кад би се оставила пред наше очи. Али ипак има једна добит коју може да схвати и за коју може да се задобије и најтромији и најмрзовољнији почетник у таквим трансценденталним истраживањима, а то је ова: да разум који се бави само о својој емпириској употреби и који не размишља о изворима свога сопственога сазнања може заиста врло добро да напрџдује, али једно не може да издејствује, наиме да самом себи одреди границе своје употребе, и да зна шта лежи изван његове целе сфере, а шта у њој, јер тога ради су потребна дубока испитивања која смо ми отпочели. Али ако он не може да разликује да ли извесна питања леже у његовом хоризонту или не, онда никад није сигуран ни у својој поседу, ни у својим намерама, већ мора само да рачуна са многим и стидним исправкама, ако непрестано прекорачује границе свога подручја (као што је то неизбежно), па залута за опсенама и уображењима.

Према томе став који гласи: да разум од свију својих принципа а priori, па и од свију својих појмова може да чини само емпириску употребу, а никако трансценденталну, јесте један став који, кад се са убеђењем увиди, указује на важне последице. Трансцендентална употреба једног појма ма у коме принципу јесте то: кад се он односи на ствари *уопште и по себи*¹⁾, а његова емпиријска употреба је: кад се примењује само на *појаве*, т.ј. предмете једнога могућег *искуства*. Да је пак могућа само емпиријска употреба види се из овога. За сваки појам потребна је прво логичка форма једнога појма (мишљења) уопште, и онда друго и могућност, да му се даде један предмет на који се он односи. Без предмета појам нема смисла и потпуно је празан по садржају, иако може притом садржати логичку функцију којом из евентуално датих *data* може да начини један појам. Али предмет се не може једноме појму дати друкчије, већ само у опажању, и, ако је могућ један чист опажај а priori још пре предмета, то и он сам може да добије свој предмет, те дакле објективну вредност само на основу емпиријскога опажаја за који је он само његова форма. Према томе сви појмови, а са њима сви принципи, ма како они били а priori могући, ипак се односе на емпиријске опажаје, т.ј. на *data* за могуће искуство. Без тога они немају никакве објективне вредности, већ су проста игра било уобразиље, било разума, *respective* са својим претставама. Нека се узму за пример само појмови математике, и то посматрајући их прво у њиховим чистим опажајима: простор има три димензије, између две тачке може бити само једна права линија *etc.* Иако сви ови принципи и претстава предмета о коме се ова наука бави

¹⁾ У ручном примерку Кантовом стоји место: „ствари у опште и по себи“ следеће речи: „Предмете који нам нису дати ни у каквом опажању, па дакле предмете који нису чудни“.

постају у духу сасвим а priori, то они ипак не би ништа значили, кад ми не би могли увек да покажемо њихово значење на појавама (емпириским предметима). Отуда се и захтева, да се један апстрактан појам учини чулним, т.ј. да се њему одговарајући објекат покаже у опажању, јер би без тога појам остао (као што се каже) без смисла т.ј. без значења. Математика задовољава овај захтев помоћу конструкције облика који је једна појава чулима дата (иако а priori произведена). Појам величине тражи у тој истој науци свој ослонац и свој смисао у броју, а број на прстима, куглицама рачуналке, или на цртицама и тачкама које се стављају пред нас. Појам остаје увек а priori произведен, заједно са синтетичним принципима или формулама из таквих појмова. Али њихова употреба и њихов однос према предметима не може се тражити нигде осим у искуству, чију могућност (по форми) они а priori садрже.

Да је пак тај случај са свима категоријама и са принципима који су из њих испредени, јасно је и из тога: што ми шта више не можемо дефинисати ниједну од њих реално, т.ј. не можемо објаснити могућност њенога објекта, а да се одмах не спустимо до услова чулности, то јест до форме појава, на које се оне морају ограничити као на своје једине предмете. Јер ако се одузме овај услов, онда отпада свако значење т.ј. однос на објекат, па се ни на каквоме примеру не може схватити, каква се ствар управо намишља под једним таквим појмом.¹⁾

Нико не може да дефинише појам величине уопште, осим одприлике овако: да је величина одредба једне ствари, којом се може замислити колико се пута нешто ставља у ту ствар. Али ово колико пуша оснива се на сукцесивном понављању, те дакле на времену и на синтези (једнороднога) у њему. Реалитет

¹⁾ У првом издању налазе се у овом пасузу још следеће речи, које су у 2. издању изостале: „Ми смо се горе код излагања табле категорија одрекли дефиниције сваке од њих услед тога, што то наш циљ, који је управљен једино на њихову синтетичку употребу, не захтева дужино, а са непотребним предузећима, којих се човек може лишити, не треба се излагати никаквој одговорности. То није био изговор, већ једно доста важно правило мудрости: не усуђивати се одмах на дефинисање и не покушавати и не излагати појам у свој потпуности и прецизности његових одредаба, ако се може изаћи на крај само са ма којом, овом или оном његовом ознаком, немајући при том потребе за потпуним набрајањем свих ознака које сачињавају цео појам. Сада се пак показује: да разлог ове опрезности лежи много дубље, наиме да их ми, и да смо хтели*), нисмо могли дефинисати, већ, ако се отклоне сви услови чулности који их карактеришу као појмове једне могуће емпириске употребе, па се оне уму за појмове о стварима уопште (то јест за трансценденталну употребу), онда не преостаје ништа друго, већ да се сматрају као логичке функције у суђењу, као услов могућности самих ствари, не могући ни најмање показати где управо оне имају своју примеку и свој објекат, те дакле како оне могу имати ма какво значење и објективну вредност у чистој разуму без чулности“.

*) Под реалном дефиницијом разумем ову дефиницију, која не подиже само цео низ једне ствари друге разумљивије речи, већ ову која у себи садржи једну тако јасну ознаку, по којој се предмет (definitum) може у свако доба сигурно познати, те чини објашњени појам употребљивим за примену. Реално дефинисање дакле било би оно које не чини јасним, само један појам већ у исто доба и његов објективни реалитет. Такве су математичке дефиниције које сходно појму представљају предмет у опажању.

се може насупрот негацији само тада дефинисати, ако се замисли једно време (као спој свега бића) које је или нечим испуњено или је празно. Ако изоставим перманенцију (која значи једну егзистенцију за сва времена), онда ми за појам супстанције не преостаје ништа, осим логичке претставе субјекта коју ја хоћу тиме да остварим, што претстављам себи нешто што може постојати само као субјекат (не будући предикат ничега). Али не само да ја не знам ни за какве услове под којима ће ово логичко преимућство бити својствено ма којој ствари: већ се из тога такође не може нити шта учинити, нити и најмањи закључак извести, јер се тиме не одређује никакав објекат примене овога појма, те се дакле никако не зна да ли он уопште нешто значи. Ја не бих у чистој категорији узрока ништа друго нашао од тога појма (кад изоставим време, у коме нешто долази за нечим другим по једноме правилу), осим тога, да је он тако нешто, из чега се може закључити на егзистенцију нечега другог, а тиме се не само не би могли разликовати узрок и последица једно од другог, већ зато што могућност овога закључивања ипак одмах изискује услове о којима ја ништа не знам, то не би појам имао никакву одредбу по томе, како пасује на ма који објекат. Дотични принцип: све што је случајно има један узрок, појављује се додуше прилично свечано, као да у самом себи има своје лично достојанство. Али ако ја питам: шта ви разумете под случајним?, а ви одговорите: оно чије је небиће могуће, онда бих био рад знати, по чему ви хоћете сазнати ову могућност небића, ако не претставите себи у низу појава једну сукцесију, а у овој опет једну егзистенцију која долази за небићем (или обрнуто), те дакле једну измену. Јер да небиће једне ствари не противречи самоме себи, то је једно сакато позивање на један логички услов који је заиста нужен за појам, али није ни изблиза довољан за реалну могућност. Та ја такође могу у мислима да уништим сваку егзистентну супстанцију, а да не противречим самоме себи, али из тога не могу да закључим на њену објективну случајност у њеној егзистенцији, т.ј. на могућност небића те егзистенције по себи. Што се тиче појма заједнице, лако је увидети да, пошто чисте категорије и супстанције и каузалитета не допуштају никакво објашњење које одређује објекат, онда је исто тако неспособан за такво објашњење и узајамни каузалитет у односу супстанција једних према другима (*commercium*). Могућност, егзистенцију и нужност још нико није могао објаснити друкчије, до ли помоћу очевидне таутологије, ако би се њихове дефиниције хтеле извести само из чистог разума. Јер само неискусне може да заведе и задовољи опсена, као да је могуће логичку могућност појма (кад он не противречи сам себи) узети за трансценденталну могућност ствари (где појму одговара један предмет).*)

*) Једном речи, сви ови појмови не могу се ничим доказати, и тиме доказати њихову реалну могућност, ако се одузме свако чулно опажање (једино које ми имамо), јер тада преостаје само још логичка могућност, т.ј. да је појам (мисао) могућ, о чему међутим није

Из овога следује неоспорно: да се чисти појмови разума никада не могу употребити у *Трансценденцијалној* примени, већ *увек* само у *емпириској*, и да се принципи чистог разума могу применити на предмете чула само у односу према општим условима једнога могућега искуства, а никако на ствари уопште (не обзирајући се на начин како их опажамо).

Према томе важан резултат трансценденталне аналитике јесте ово: да разум не може да учини никада ништа више а priori, осим да антиципира форму једнога могућега искуства уопште; и, пошто оно што није појав не може бити предмет искуства, то он никада не може да прекорачи границе чулности у којима нам једино предмети бивају дати. Основни ставови разума јесу само принципи експозиције појава, те охоло име једне онтологије, која мисли да може дати у једној систематској доктрини синтетичка сазнања а priori (на пр. принцип каузалитета) о стварима уопште, мора да уступи место скромнијем имену једне прости аналитике чистог разума.

Мишљење је један акт који поставља дати опажај у однос према једном предмету. Ако форма овог опажаја није дата ни на који начин, онда је предмет просто трансценденталан, и појам разума не може се друкчије употребити, осим у трансценденталном смислу, наиме као јединство мишљења једне разноврсности уопште.²⁾ На основу једне чисте категорије, у којој се апстрахује од свакога услова чулнога опажања као јединога које је за нас могуће, не

реч, већ о томе: да ли се он односи на један објект, те дакле да ли ништа значи.¹⁾

¹⁾ Место ове примедбе стоји у првоме издању у самој тексту овај одељак: „Има нешто чудновато и шта више бесмислено у томе, да може постојати један појам који мора да има извесно значење, али који се не може дефинисати. Међутим овде имају категорије ту чудновату судбину, што оне само посредством општега чулнога услова могу имати једно одређено значење и однос на неки предмет; али овај се услов не налази у чистој категорији, пошто она може садржати само логичку функцију подвођења разноврсности под један појам. Међутим из ове функције т.ј. само из форме појма не може се ништа сазнати, нити распознавати који објект спада под њу, јер је апстраховано баш од чулнога услова, под којим уопште предмети могу подпадати под њу. Отуда категорије потребују поред чистог појма разума још одредбе своје примене на чулност уопште (шема), без којих оне нису појмови помоћу којих би се један предмет сазнао и од других разликовао, већ само начини, како се замисља један предмет за могуће опажаје и како му се даје значење (под условима који су још потребни) према некој функцији разума т.ј. како се дефинише; оне саме пак не могу се дефинисати. Логичке функције судова уопште: јединство, множина, тврђење и одрицање, субјект и предикат не могу се дефинисати, а да се не учини једно обраћање, јер је и сама дефиниција један суд, те би дакле ову функцију већ морала садржати. Али чисте категорије нису ништа друго до претставе ствари уопште, уколико се разноврсност њиховог опажања мора замислити помоћу једне или друге од ових логичких функција: величина је одредба која се може замислити само помоћу једног суда који има квантитет (judicium commune); реалитет пак одредба која се може замислити само помоћу једног позитивног суда; сустанција је оно што мора бити у односу према опажању последњи субјект свију других одредаба. Али притом остаје сасвим неодређено, на какве се ствари има применити пре ова функција, него нека друга. Према томе категорије, без услова чулнога опажања ни које оне садрже синтезу, немају никаквог односа на неки одређени објект, дакле не могу дефинисати ни један објект и немају према томе по себи никакво важење објективних појмова“.

²⁾ У ручном примерку: „... разноврсности једног могућег опажања уопште“.

одређује се дакле никакав објекат¹⁾, већ се само изражава мишљење једног објекта уопште према разним модусима. Али ради примене једнога појма потребна је још једна функција суђења, према којој се један предмет субсумира под тај појам, то јест потребан је бар формални услов под којим нешто може да буде дато у опажању. Ако нема овога услова моћи суђења (шеме), онда отпада свака субсумција, јер није ништа дато што би се могло под појам субсумирати. Дакле чисто трансцендентална употреба категорије у ствари није никаква употреба у којој се нешто сазнаје и нема никакав одређени предмет или предмет који би се бар по форми могао одредити. Из овога излази да чиста категорија није довољна ни за какав синтетичан основни став а priori, и да се принципи чистог разума могу употребити само емпириски, а никада трансцендентално; изван поља могућега искуства нема нигде синтетичних принципа а priori.

Отуда је можда пробитачно изразити се овако: чисте категорије, без формалних услова чулности, имају само трансцендентално значење, али се никако не могу употребити трансцендентално, јер је трансцендентална употреба по себи немогућа, пошто им недостају сви услови ма какве употребе (у судовима), наиме формални услови субсумције ма кога датог предмета под ове појмове. Дакле пошто се оне (као само чисте категорије) не треба да употребе емпириски, а трансцендентално се не могу употребити, то се оне не могу никако употребити, ако се издвоје од сваке чулности, т.ј. не могу се применити ни на какав дати предмет. Оне су шта више само чиста форма употребе разума с обзиром на предмете уопште и на мишљење, али се само помоћу њих не може никакав објекат замислити или одредити.²⁾

¹⁾ У ручном примерку: „не одређује се, то јест не сазнаје се ништа“.

²⁾ Место следећа четири пасуса стоји у првом издању ово:

„Појаве, уколико се замишљају као предмети према јединству категорија, зову се феномена. Али ако претставим ствари које су само предмети разума, па ипак могу као такве бити дате једноме опажању, иако не чулном (дакле, с. *ram intuitu intellectuali*), онда би се такве ствари звале ноужена (*intelligibilia*).

„Али могло би се замислити, да појам појава који је трансцендентална естетика ограничила већ сам од себе зајемчава објективни реалитет ноужена и оправдава поделу предмета на феномена и ноужена, те дакле и поделу света на свет чула и свет разума (*mundus sensibilis et intelligibilis*), и то тако, да се разлика овде не односи само на логичку форму нејаснога или јаснога сазнања једне исте ствари, већ на разлику по томе, како ти предмети могу да буду дати нашем сазнању, и по којој се они по себи разликују као родови једни од других. Јер ако нам чула претстављају нешто просто онако како се оно јавља, онда ипак ово нешто мора и по себи бити једна ствар и један предмет некога не чулнога опажања т.ј. разума, то јест мора да буде могуће једно сазнање у коме се не налази никаква чудност и које једино има објективни реалитет у правом смислу; на тај начин наиме предмети нам се претстављају онакви какви су, док напротив у емпириској употреби нашега разума ствари се сазнају само онако како се јављају. Према томе осим емпириске употребе категорија (која је ограничена на чулне услове) постојала би и једна чиста употреба, која би ипак објективно важила, те не бисмо могли да тврдимо оно што смо досад учили, наиме да наша чиста сазнања разума нису уопште ништа више до принципи експозиције*) појаве,

^{*)} У руч. прим.: „синтезе разноврсности“.

Међутим овде лежи у основи једна илузија која се тешко може избећи. Категорије се по својој пореклу не оснивају на чулност, као *опажајне форме* простор и време; отуда се чини као да оне у својој примени превазилазе далеко све предмете чула. Међутим оне са своје стране нису ништа друго до *мисаоне форме*, које садрже у себи само логичку моћ, да уједињују а priori у једну свест разноврсност која је дата у опажању и оне, ако се лише опажања које је за нас једино могуће, могу услед тога још мање имати неко значење, него оне чисте чулне форме помоћу којих бар један објекат бива дат, док једна форма уједињавања разноврсности која је својствена нашем разуму не значи ништа, ако не придође оно опажање у коме та разноврсност једино може бити дата. — Присветлом ако ми извесне предмете као појаве назовемо чулним бићима (*phaenomena*), разликујући начин на који се они опажају од њихове особине по себи, онда већ у нашем појму лежи то, да ми ставимо тако рећи насупрот чулним предметима или саме те предмете у њиховом својству по себи, иако их ми као такве не опажамо, или пак друге могуће ствари које апсолутно нису објекти наших чула, па их назовемо бићима разума (*noisomena*). Сада се пита: да ли наши чисти појмови разума немају значења у погледу ових бића разума и зар не би могли претстављати једну врсту њиховог сазнања?

који се такође а priori не односе ни на шта више, до на формалну могућност искуства; јер овде би пред нама стојало стварно једно сасвим друго поље, тако рећи један у духу замишљени свет (а можда чак и опажени) који би могао занимати не мање, па чак и много племенитије наш разум.

„У ствари разум односи све наше претставе на неки објекат, и, пошто појаве нису ништа друго до претставе, то их разум односи на једно *нешто*, као на предмет чулнога опажања; али ово нешто је утолико само трансцендентални објекат. Такав пак објекат значи нешто x , о коме ми ништа не знамо, нити уопште (према садашњем устројству нашега разума) можемо знати; али то x може да служи само као *correlatum* јединства аперцепције за јединство разноврсности у чулноме опажању, којим јединством разум њу уједињује у појам једнога предмета. Овај трансцендентални објекат не може се никако издвојити од чулних *data*. Јер тада ништа не преостаје на основу чега би се он замислио. Дакле, он није никакав предмет сазнања по себи, већ само претстава појава под појмом једнога предмета уопште, који се може одредити помоћу њихове разноврсности.

„И управо услед тога и категорије не претстављају никакав нарочити објекат који би био дат једино разуму, већ оне могу служити само томе, да се трансцендентални објекат (појам нечега уопште) одреди помоћу онога што бива дато у чулности, да би се на тај начин појаве сазнале емпиријски под појмовима предмета.

„Међутим што се тиче узрока због кога је човек, још незадовољен супстратом чулности, признао поред феномена још и ноумена, које само чисти разум може да замисли, он лежи углавном у овоме. Чулност и њено поље, најме поље појава, ограничава сам разум у томе смислу, што се она не односи на саме ствари по себи, већ само на форму у којој нам се ствари јављају на основу нашег субјективног својства. То је био резултат целе трансценденталне естетике, и из појма једне појаве уопште излази сасвим природно, да њој мора да одговара нешто што по себи није појава, јер појава не може да буде ништа за себе и изван форме у којој ми претстављамо, те дакле ако треба избећи једно стално обраћање у кругу, онда већ реч појава назначује један однос према нечему чија је непосредна претстава заиста чулна, али што по себи и без ове особине наше чулности (на чему се оснива форма нашег опажања) мора бити нешто т.ј. један предмет који је независан од чулности.

Али овде се одмах у почетку показује једна двосмисленост која може да изазове велику пометњу: пошто разум, кад назове један предмет у једном смислу феноменом, то он одмах поред тога ствара претставу о једноме предмету по себи, и онда уображава, да може и о таквом предмету да образује појмове, и да се и тај предмет, пошто разум даје само категорије, мора моћи замислити бар на основу тих чистих појмова разума, на тај начин пак он бива заведен, те сасвим неодређени појам о једном бићу разума, као печем уопште што није чулно, сматра за један одређени појам о једноме бићу које би могли сазнати на неки начин помоћу разума.

Ако ми под ноуменом разумемо једну ствар уколико она није објект нишег чулног опажања, пошто апстрахујемо од нашег начина њеног опажања, онда је то поштепоп у негативном смислу. Ако пак под тим разумемо један објект некоег нечулног опажања, онда ми претпостављамо једну нарочито врсту опажања, наиме интелектуалног, која пак није наша, и чију могућност чак ми не можемо увидети; то би био поштепоп у позитивном смислу.

Учење о чулности јесте у исто време учење о ноуменама у негативном смислу, т.ј. о стварима које разум мора да замисли без овог односа на природу нашег опажања, те дакле не само као појаве, већ као ствари по себи; али он у исто време увиђа, да не може на ове ствари у тој њиховој изолацији да примени своје категорије, испитујући их на тај начин, јер категорије имају значење само у односу на јединство опажаја у простору и времену, а оне баш ово јединство могу одредити а priori помоћу општих појмова разума само због простог идеалитета простора и времена. Онде где се не може наћи ово времено јединство, то јест код ноумена, ту престаје свака употреба, па чак свако значење категорија; јер не може се увидети чак ни могућност ствари

„Из тога сад произилази појам ноумена који није позитиван и није одређено сазнање неке ма које ствари, већ значи само мисао о нечему уопште, и д које ја апстрахујем од сваке форме чулног опажања. Да би пак поштепоп значно један истински предмет који треба разликовити од свију феномена, није довољно да ја ослободим своју мисао од свију услова чулног опажања; ја морам осим тога још имати разлога, да претпоставим једну другу врсту опажања, него што је ова чулна, а под којом би могао бити дат један такав предмет; јер иначе је која мисао ипак празна, премда без противречности. Ми додуше нисмо могли горе доказати, да је чулно опажање једино могуће опажање уопште, већ да је оно само за нас једино могуће. Али ми нисмо могли да докажемо ни то, да је могућа још која друга врста опажања, и, премда наше мишљење може да апстрахује од оне чулности, то ипак остаје питање, да ли оно у овоме случају није једна чиста форма једнога појма и да ли при овоме надавању уопште престаје неки објекат.

„Објекат на који ја уопште односим појаву јесте трансцендентални предмет т.ј. потпуно неодређена мисао о нечему уопште. Овај предмет не може се звати поштепоп; јер ја о њему не знам шта је по себи и немам баш никаквог појма о њему, осим само као о предмету једнога чулног опажања уопште који је притом једнак за све појаве. Ја не могу да га замислим помоћу ниједне категорије; јер она важи о емпијскоме опажању, да би га довела под појам предмета уопште. Додуше чиста употреба категорије могућа је, т.ј. без противречности је, али нема никакве објективне вредности, јер се не односи ни на какав опажај који би тиме требао да добије јединство објекта. Јер категорија је ипак проста функција мишљења, помоћу које ми не бива дат никакав предмет, већ се помоћу ње само замисља оно што уопште може бити дато у опажању“.

које треба да одговарају категоријама; ради тога ја се могу позвати само на оно што сам у општој примедби уз прошли главни део навео одмах у почетку. Међутим могућност једне ствари не може се никада доказати само на основу безпротивречности једнога појма о тој ствари, већ само на основу тога, ако се овај појам снабде једним опажањем који му одговара. Ако би ми дакле хтели да применимо категорије на предмете који се не посматрају као појаве, онда би морали да узмемо за основ неко друго опажање, а не чулно, и онда би предмет био поштен у *позитивном смислу*. Пошто сад једно такво опажање, наиме интелектуално лежи посве изван наше моћи сазнања, то и употреба категорија не може нипошто да изађе изван границе предмета искуства, и чулним бићима одговарају заиста интелектуална бића; можда постоје интелектуална бића према којима наша моћ опажања нема апсолутно никаквог односа, али наши појмови разума као прсте мисаоне форме за наше чулно опажање не доспевају ни најмање до њих. Према томе оно што ми зовемо поштеност мора се схватити само као поштеност у *негативном смислу*.

Ако из једнога емпирискога сазнања изузем све мишљење (помоћу категорија), онда не преостаје апсолутно никакво сазнање ма кога предмета. Јер помоћу простог опажања ништа се не замишља, а што је ова афекција чулности у мени, то не сачињава никакав однос такве претставе према неком објекту. Ако пак изоставим свако опажање, онда ипак остаје још форма мишљења, т.ј. начин на који се за разноврсност једнога могућег опажања одређује предмет. Отуда се категорије протежу утолико даље од чулнога опажања, јер оне замишљају објекте уопште, не гледајући још на нарочити начин (чулност) на који објекти могу бити дати. Али оне тиме не одређују какву већу сферу предмета, јер не може се претпоставити да такви предмети могу бити дати, а да се не претпостави као могућа нека друга врста опажања, него што је чулна; али ми за то нисмо ниуколико овлашћени.

Ја називам онај појам проблематичним који не садржи никакву противречност и који као ограничење датих појмова стоји у вези са другим сазнањима, али чији се објективни реалитет не може сазнати ни на који начин. Појам једнога поштеност-а, т.ј. једне ствари која никако не треба да се замисли као предмет чула, већ као ствар по себи (само помоћу једнога чистог разума) није никако противречан; јер о чулности се ипак не може тврдити да је она једино могућа врста опажања. Даље, овај је појам нужан, да се не би чулно опажање проширило на ствари по себи, те дакле да би се ограничило објективно важење чулнога сазнања, (јер све остало до чега не доспева чулно опажање зове се баш због тога поштена, да би се тиме означило, да чулна сазнања не могу да распростиру своје подручје над свим оним што разум замишља). Међутим могућност таквих поштеност на крају крајева не може се увидети, те је обим који лежи изван сфере појава (за нас) празан, т.ј. ми имамо разум који се *проблематички* даље протеже од сфере појава, али немамо никаквог опажања,

па ни појма о једноме могућем опажању у коме нам могу бити дати предмети изван поља чулности, те да се разум може употребити *асерџорички* изван чулности. Дакле појам поштепопа јесте само један *граничан појам*, да би се њиме ограничила претензија чулности, те је дакле само од негативне употребе. Али он ипак није произвољно измишљен, већ стоји у вези са ограничењем чулности, не могући ипак да постави нешто позитивно изван обима чулности.

Отуда се подела предмета на *phaenomena* и *poishepa* и подела света на свет чула и свет разума не могу никако допустити у *позитивном значењу*¹⁾, иако се појмови свакако могу поделити на чулне и интелектуалне; јер за интелектуалне појмове не може да се одреди никакав предмет, те је према томе немогуће издати их за појмове који објективно важе. Ако се апстражује од чула, како се онда хоће да објасни то, што наше категорије (које би биле једини појмови који су преостали за ноумена) још уопште нешто значе, пошто за њихов однос на неки предмет мора да буде дато, осим јединства мишљења, још нешто више, наиме једно могуће опажање на које се оне могу применити? Појам једнога поштепопа, узет само у проблематичном смислу, остаје без обзира на то не само могућ, већ као појам који поставља чулности границе и неопходан. Али он тада није за наш разум неки нарочити *интелигибилни предмет*, већ један разум коме би он припадао, наиме разум који би сазнавао свој предмет не дискурсивно помоћу категорија, већ интуитивно у једноме нечулном опажању јесте сам он један проблем, и ми о њему не можемо себи начинити ни најмању претставу његове могућности. Наш разум пак добија на тај начин једно негативно проширење, т.ј. њега не ограничава чулност, већ он шта више ограничава њу тиме, што ствари по себи (не као појаве посматране) зове поштепа. Али он одмах поставља и саме себи границе, наиме што поштепа не може да сазна помоћу никаквих категорија, те их према томе може само замислити под именом једнога непознатог нечега.

Међутим ја налазим у списима новијих писаца сасвим друкчију употребу израза о једноме *mundi sensibilis* и *intelligibilis*²⁾, употребу која по своје смислу сасвим одступа од њиховога смисла код старих, и при чему заиста и нема никакве тешкоће; но при чему се и не налази ништа друго до празно играње речима. Некима је по томе смислу било у вољи, да скуп појава, уколико се он опажа, назову светом чула, а уколико се замишља њихова узамјамна повезаност према општим законима разума светом разума. Теориска астрономија, која излаже просто посматрање зве-

1) Речи „у позитивном значењу“ нема у 1. издању.

2) Место овога израза не сме да се употреби израз једнога *интелектуалнога* света, као што се обично чини у немачком говору; јер интелектуална или сензитивна јесу само *сазнања*. Међутим оно што само може да буде *предмет* једне или друге врсте опажања, то јест објекти, они се морају звати (независно од грубости гласа) *интелигибилни* или *сензибилни*. (Ове примедбе нема у 1. издању.)

зданoga неба, претставила би чулни свет, а контемлативна¹⁾ на-против (објашњен рецимо по коперниканском светском систему, или чак по Њутновим законима гравитације) онај други, наиме један интелигибилни свет. Али једно такво извртање речи јесте један прост софистички изговор, како би се обишло једно тешко питање на тај начин, што се њихов смисао подешава према томе како је коме zgodно. У погледу појава могу се свакако употребити разум и ум; али пита се, да ли они имају још коју употребу, ако је предмет не појава (poisepon), а он се узима у овом смислу, кад се замишља по себи просто као интелигибилан, т.ј. као дат једино разуму, а никако чулима. Питање је дакле: да ли је поред емпириске употребе разума (чак у Њутновој претстави светске зграде) могућа још и трансцендентална, која се односи на poisepon као на један предмет; ми смо на ово питање одговорили одречно.

Кад ми према томе кажемо овако: чула нам претстављају предмете онако како се они јављају, а разум онако какви су они, онда ово последње не треба узети у трансценденталноме смислу, већ само у емпирискоме, наиме како се они морају претставити као предмети искуства у општој вези појава, а не по томе, шта они могу бити изван односа према могућем искуству и отуда према чулима уопште, то јест као предмети чистога разума. Јер то ће нама увек остати непознато, шта више, непознато ће остати и то, да ли је уопште могуће једно такво трансцендентално (изванредно)²⁾ сазнање, бар као једно такво сазнање које стоји под нашим обичним категоријама. Разум и чулност могу се код нас да одреде предмете само у заједници. Ако их одвојимо, онда имамо опажаје без појмова или појмове без опажаја; у оба случаја пак имамо претставе које не можемо односити ни на какав одређени предмет.

Ако се после свих ових испитивања неко још двоуми да се одрекне чисто трансценденталне употребе категорија, онда нека их опроба ма у коме синтетичкоме тврђењу. Јер једно аналитичко тврђење не одводи разум даље, и пошто се он бави само о ономе што се у појму већ замишља, то остаје нерешено, да ли се овај појам по себи односи на предмете или значи само јединство мишљења уопште (које потпуно апстрахује од начина на који један предмет може да буде дат); за разум је довољно да зна шта се налази у његовом појму, а на што се сам појам односи, то му је свеједно. Према томе нека он покуша са неким синтетичним и тобож трансценденталним основним ставом, као: све што јесте постоји као супстанција, или као одредба која њој припада; све што је случајно постоји као последица једне друге ствари, наиме свога узрока ит.д. Сад ја питам: откуда он хоће да узме ове синтетичне основне ставове, пошто појмови не треба да важе у односу на могуће искуство, већ о стварима по себи (poisepena)? Где

¹⁾ Виле сматра да овај став треба изменити утолико што би почињао: „Контем-плативна астрономија, која, теориска напротив . . .“

²⁾ Вахлингер ставља место речи: „usserordeu l'iche“ реч: „ausse sinnliche“ = ванчулно.

је овде оно треће¹⁾ што је увек потребно за један синтетичан став, да би се у њему спојили један са другим појмови који немају никакве логичке (аналитичке) сродности? Тај неће моћи никада да докаже свој став, и нешто више, он неће моћи ни да оправда могућност једнога таквога чистог тврђења, а да се не обазре на емпириску употребу разума и тиме потпуно одрекне чистог и нечулнога суда. Тако је дакле појам чистих, просто интелигибилних предмета потпуно лишен свих основних ставова њихове употребе, јер не може да се замисли ни један начин на који би они могли да буду дати, а проблематична мисао која ипак оставља за њих једно слободно место служи као један празан простор, само за то, да ограничи емпириске основне ставове, не показујући и не садржавајући у себи ма који други објекат сазнања изван њихове сфере.

ДОДАТАК.

О амфиболији појмова рефлексije

која произлази из бркања емпириске употребе разума са трансценденталном.

Размишљање (reflexio) нема никаква посла са самим предметима, како би се баш о њима добили појмови, већ значи стање духа у коме се ми прво припремамо за то, да пронађемо субјективне услове под којима можемо доћи до појмова. Рефлексија је свест о односу датих претстава према нашим различитим изворима сазнања, и помоћу те свести једино може да се одреди правилно међусобни однос претстава. Прво питање које се поставља пре сваког даљег разматрања наших претстава јесте ово: којој моћи сазнања припадају оне скупа? Да ли их спаја и упоређује разум или чула? Понеки се суд усваја из навике или се изводи по наклоности; али пошто му не претходи никакво размишљање, нити пак долази *кришички* после њега, то се за један такав суд мисли да је добио своје порекло у разуму. Сви судови не потребују *истраживање*, т.ј. да се обрати пажња на разлоге њихове истинитости; јер. ако су они непосредно извесни: н.пр. између две тачке може постојати само једна права линија, онда је немогуће показати о њима никакву још ближу ознаку истине, него што је ознака коју они сами изражавају. Али сви судови, па и сва упоређења потребују *размишљање*, т.ј. да се истакне моћ сазнања којој дати појмови припадају. Ону радњу помоћу које ја држим у вези поређење претстава уопште са моћи сазнања у којој је она започета, и помоћу које ја разликујем, да ли се оне међу собом пореде као претставе које припадају чистоме разуму или као претставе које припадају чулноме опажању, ту радњу ја зovem *Трансцендентално размишљање*. Они односи пак у којима појмови у једноме стању духа могу припадати једни другима јесу²⁾ однос *истовешности* и *разлике*, *сагласности* и *супротно-*

¹⁾ У ручном примерку: „...оно опажајно треће“.

²⁾ По Ердману. У оригиналу овај став стоји у јединци.

сти, унутрашњег и спољашњег, најзад однос онога што се може одредити и одредбе (материје и форме). Правилна одредба овога односа зависи од тога, у којој моћи сазнања претставе *субјективно* припадају једна другој, да ли у чулности или у разуму. Јер разлика ових моћи сазнања чини велику разлику у начину на који треба да се замисле претставе.

Пре свију објективних судова треба да упоредимо појмове, да би дошли до **истоветности** (многих претстава под једним појмом) у циљу *опишних* судова, или до њихове **разлике** ради произвођења *партикуларних* судова, до **сагласности** из које могу да постану *позитивни* судови и до **супротности** из које могу постати *негативни* судови ит.д. Како изгледа ми би требали из овога разлога да зовемо наведене појмове појмовима поређења (*consertus comparationis*). Међутим, ако није стало до логичке форме, већ до садржине појмова, т.ј. до тога, да ли су саме ствари истоветне или различне, сагласне или супротне *etc.*, а ствари могу имати двојак однос према нашој моћи сазнања, наиме према чулности и према разуму, а од овог места пак *коме* оне припадају зависи и то, како ће оне једна другој припадати: то ће онда трансцендентална рефлексија, т.ј. однос датих престава према једној или другој врсти сазнања, једино моћи да одреди њихов међусобни однос; те да ли су ствари истоветне или различне, сагласне или супротне *etc.*, то се неће моћи да одлучи одмах из самих појмова на основу самог поређења (*comparatio*), већ тек на основу разликовања оне врсте сазнања којој оне припадају, посредством једног трансценденталног размишљања (*reflexio*). Додуше могло би се рећи да је *логичка рефлексија* једна проста компарација, јер се код ње потпуно апстрахује од моћи сазнања којој дате претставе припадају, те их дакле утолико треба третирати према њиховом седишту у души као једнородне; али *Трансцендентална рефлексија* (која се односи на саме предмете) садржи разлог могућности објективне компарације претстава међу собом, те је дакле врло различна од логичке рефлексије, пошто није иста моћ сазнања којој оне припадају. Ово трансцендентално размишљање јесте једна дужност које нико не може да се одрекне, ако хоће да суди нешто *a priori* о стварима. Ми сад хоћемо да је ближе расматрамо, и из тога ћемо добити не мало светлости за одредбу праве улоге разума.

1. *Истоветност и разлика*. Ако нам се један предмет више пута покаже, али увек са потпуно истим унутрашњим одредбама (*qualitas et quantitas*), онда је он, ако важи као предмет чистог разума, увек управо исти, а не многе, већ само једна ствар (*numerica identitas*); али ако је он појава, онда никако није у питању поређење појмова, већ ма како да је у погледу њих све истоветно, ипак је разлика оних места која ова појава заузима у истоме времену довољан основ *нумеричке разлике* самога предмета (чула). Тако се може код двеју капљица воде потпуно апстраховати од сваке унутрашње разлике (квалитета и квантитета), и довољно је да се оне у истоме времену опажају на разним местима,

па да се сматра у као нумерички различите. Лајбниц је узео појаве за ствари по себи, дакле за *intelligibilia*, т.ј. за предмете чистога разума (премда их је због неразговетности њихових претстава означио именом феномена); те се тако његов принцип истоветности *онога што сене може разликовати* (*principium identitatis indiscernibilium*) није могао оспорити. Али пошто су појаве предмети чулности, а разум није у односу према њима од чисте употребе, већ само од емпирске, то се множина и нумеричка разлика показују већ на основу простора као услова спољашњих појава. Јер један део простора је, премда можда потпуно сличан и једнак са другим делом његовим, ипак изван овога дела, и управо на основу тога он је различан од овога другог дела који придолази к њему, да би сачинио један већи простор, те отуда то исто мора да важи и за све ствари које се налазе у разним местима простора у истом времену, ма како иначе оне сличне и једнаке биле.

2. *Сагласност и супротност*. Ако се реалитет претстави само чистим разумом (*realitas noumenon*), онда се између појединих реалитета не може замислити никаква супротност, т.ј. један такав однос у коме они, спојени међу собом у једном субјекту, уништавају један другогме своје последице, те $3-3=0$. Напротив реалитети у појави (*realitas phaenomenon*) могу свакако да буду у међусобној супротности и, спојени у истој субјекту, могу уништити један другогме последицу сасвим или делимично, као н.пр. две силе које се крећу у истој правој линији, уколико оне једну тачку у супротном правцу или вуку или притискују, или пак једно уживање које стоји у равнотежи са болом.

3. *Унутрашње и спољашње*. На једноме предмету чистога разума само је оно унутрашње што нема никаквог односа (по егзистенцији) према нечему што је од њега различно. Напротив, унутрашње одредбе једне *substantia phaenomenon* у простору нису ништа друго до *односи*¹⁾, и она сама је скроз и скроз један спој све самих односа. Ми познајемо супстанцију у простору само на основу сила које у њему дејствују, или да другу супстанцију догнају у тај простор (привлачење), или да је спрече да продре у њега (одбијање и непродорност); других особина које сачињавају појам супстанције која се јавља у простору и коју ми зовемо материјом, ми не познајемо. Напротив свака супстанција као објекат чистога разума мора имати унутрашње одредбе и силе које се односе на унутрашњи реалитет. Међутим какве унутрашње акциденције могу ја себи да замислим осим оних које ми пружа унутрашње чуло, наиме оно што је или само *мишљење* или нешто њему аналого? Отуда Лајбниц од свију супстанција начини просте субјекте, обдарене уобразиљама, једном речи *монаде*, услед тога, што их беше претставио као *noumena*; па чак и из саставних делова материје, пошто им је одузео у мислима све што би могло значити спољашњу релацију, па дакле и *сложеност*.

¹⁾ У ручноме примерку су записане поред: „Напротив...“, ове речи: „у простору су све сами спољашњи односи, у унутрашњем чулу све сами унутрашњи; апсолутога нема“.

4. *Материја и форма*. Ово су два појма која се постављају као основ свакој другој рефлексији; тако су они нераздвојно везани за сваку употребу разума. Материја значи уопште оно што може да се одреди, форма значи његову одредбу (обоје у трансценденталном смислу, пошто се апстрахује од сваке разлике онога што је дато и од начина како се оно одређује). Логичари називаху некада оно што је опште материјом, а специфичну разлику формом. У сваком суду дати појмови могу се звати логичка материја (суда), њихов однос (посредством копуле) форма суда. У сваком бићу материју чине његови саставни делови (*essentialia*); у томе, како су ови саставни делови спојени у једној ствари, лежи битна форма. Такође се у погледу ствари уопште неограничени реалитет сматраше као материја сваке могућности, а ограничење реалитета (негација) као она форма којом се једна ствар разликује од друге према трансценденталним појмовима. Разум наине захтева пре свега да је нешто дато (барем у појму), да би га на изврстан начин могао одредити. Отуда у појму чистог разума материја предходи форми, и *Лажниц* је због тога претпоставио прво ствари (монаде) и једну њихову унутрашњу моћ престављања, да би затим на томе засновао њихов спољашњи однос и заједницу њихових стања (наине претстава). Отуда простор и време беху могући, и то простор само на основу односа супстанција, а време на основу међусобног спајања њихових одредаба као узрока и последица. Тако би у ствари и морало бити, кад би се чисти разум могао односити непосредно на предмете и кад би простор и време били одредбе ствари по себи. Али ако ми само у чулним опажајима одређујемо све предмете само као појаве, то онда форма опажања (као једна субјективна особеност чулности) долази пре сваке материје (осећаја), те дакле простор и време пре свију појава и свију дата искуства, чинећи шта више тек ово искуство могућим. Интелектуални философ није могао трпети, да би форма могла да предходи самим стварима и одређивати њихову могућност; једна сасвим тачна примедба, кад је већ претпоставио да ми опажамо ствари окакве какве су (иако помоћу неразговорних претстава). Али пошто је чулно опажање један сасвим нарочити субјективни услов, који лежи а priori основи свакога опажаја и чија је форма прасновна¹⁾, то је форма дата сама за себ; и далеко од тога да материја (или саме ствари које се јављају) лежи у основи (како би се морало судити на основу самих појмова), шта више, њена могућност претпоставља један формални опажај (време и простор) као дат.

Примедба

о амфиболији појмова рефлексије.

Нека ми буде дозвољено, да назовем *трансценденталним ментом* онај положај, који ми одређујемо једноме појму или у чулности или у чистоме разуму. На исти начин назвали би *трансценденталном шопиком* оцењивање онога положаја, који припада свакоме

¹⁾ По Вилеу треба да стоји: „За које је он њихове прасновна форма“.

појму према одлици његове употребе, као и упућивање, како се тај положај може по правилима одредити за све појмове; једна доктрина која би нас одлично заштитила од препада чистога разума, и од обмана које отуда произилазе, пошто би она увек разликовала појмове управо према оној моћи сазнања којој они припадају. *Логичким месшом* може се назвати сваки појам, сваки наслов под који подпадају многа сазнања. На томе се заснива Аристотелова *логичка шопика*, којом се могаху служити учитељи и беседници, да би под извесним појмовима мишљења потражили шта је најбоље за материјал који је пред њима, те да о томе под привидом темељитости надугачко резонују или да речито брбљају.

Напротив трансцендентална топка садржи само она четири наведена наслова свега упоређивања и разликовања, који се од категорија разликују по томе, што се помоћу њих не излаже предмет према ономе што сачињава његов појам (величина, реалитет), већ се у свој његовој разноврсности излаже само оно упоређивање претстава које предходи појму ствари. Али за ово упоређивање потребно је пре свега једно размишљање, т.ј. једна одредба онога места у које долазе претставе ствари које се упоређује: да ли их чисти разум замишља или их чулност пружа у појави.

Појмови се могу логички упоређивати без обзира на то, где спадају њихови објекти: да ли као ноумена за разум или као феномена за чулност. Али ако ми са овим појмовима хоћемо да приступимо предметима, онда је пре свега потребно трансцендентално размишљање о томе, за коју моћ сазнања они треба да буду предмети: да ли за чист разум или за чулност. Без овога размишљања, ја чиним врло несигурну употребу од ових појмова, те отуда произилазе тобожњи синтетични основни ставови, које критички ум не може да призна, и који се оснивају једино на једној трансценденталној амфиболији, т.ј. на једноме бркању објекта чистога разума са појавом.

У недостатку једне такве трансценденталне топике, те услед тога заведен амфиболијом појмова рефлексije, славни Лајбниц је изградио *један интелектуални сисџем о свешу*, или чак шта више он вероваше да је сазнао унутрашњу особину ствари на тај начин, што је упоређивао све предмете само са разумом и апстрактним формалним појмовима његовога мишљења. Наша табла појмова рефлексije пружа нам неочекивану добит, да можемо предочити себи оно чиме се одликује његове учење усвима својим деловима, а тако исто и руководни принцип ове особене врсте мишљења који се не оснива ни на чему другоме до ли на једном неразумевању. Он је упоређивао све ствари једне са другима само помоћу појмова, те природно не нађе никаквих других разлика до оних, помоћу којих разум разликује своје чисте појмове једне од других. Услове чулног опажања, који имају својих сопствених одлика, он није сматрао за просте; јер чулност је за њега била само једна нејасна врста претстављања, а никако један нарочити извор претстава; појава је била за њега претстава *ствари по себи*, иако по логичкој форми различна од сазнања разумом, пошто наине претстава,

при своје обичноме недостатку у анализи, увлачи у појам ствари извесну примесу споредних претстава које разум може од њега да издвоји. Једном речи: **Лајбниц је интелектуализирао** појаве, као што је **Локе** по својој систему ноогоније (ако ми се дозволи, да се послужим овим изразима) **сензифицирао** све појмове разума, т.ј. издавао их је само за емпириске и апстрактне појмове рефлексивне. Место да траже у разуму и чулности два сасвим различна извора претстава, који би ипак само у **заједници** могли објективно судити о стварима, сваки се од ове двојице великих људи држаше или само чулности или разума, у уверењу, да се дотична моћ односи непосредно на ствари, док друга моћ само уређује, односно брка њене претставе.

Према томе Лајбниц је упоређивао међу собом предмете чула само у разуму као ствари уопште. *Прво*, уколико разум треба да пресуди, да ли су једнаки или различни. Пошто је дакле он имао у виду само њихове појмове, а не и њихова места у опажању у коме једино предмети могу бити дати, а трансцендентално место ових појмова (да ли објекат треба рачунати у појаве или у ствари по себи) беше изгубио сасвим из вида, то се морало догодити, да он свој принцип о ономе што се не може разликовати, који важи само за појмове ствари уопште, прошири и на предмете чула (*mundus phaenomenon*), верујући да је тиме знатно проширио са знање природе. Заиста, ако ја познајем једну кап воде као ствар по себи у свима њеним унутрашњим одредбама, онда ја не могу ниједну од њих да сматрам као различну од које друге, ако је цео њен појам једнак са појмом ове друге капи. Али ако је та кап воде појава у простору, онда она има своје место не само у разуму (међу појмовима), већ у чулноме спољашњем опажању (у простору), а ту су физичка места у погледу унутрашњих одредба ствари потпуно равнодушна, те једно место = b може једну ствар, која је потпуно једнака или слична са једном другом ствари у месту = a , исто тако примити у себе, као и кад би та ствар била од ове још толико различна по унутрашњости. Разноликост места чини сама за себе, без даљих услова, множину и различност предмета не само могућом, већ и нужном. Према томе овај вајни закон није никакав закон природе. То је само једно аналитичко правило за упоређивање ствари помоћу простих појмова.

Друго, принцип: да реалитети (као проста тврђења) никада не противрече логички један другоме, јесте један потпуно истинит став о односу појмова, али он нема ни најмањег значаја ни за природу, нити ма за коју ствар по себи (о којој ми немамо баш никаквог појма). Јер реална супротност налази се свуда, гдегод је $A - B = 0$, т.ј. гдегод реалитети, спојени у једноме субјекту једни са другима, уништавају узајамно своја дејства, што се непосредно види код свију препрека и противдејстава у природи који се ипак морају звати *realitates phaenomena*, јер се оснивају на силама. Шта више општа механика може да покаже емпириски услов ове супротности у једноме правилу *a priori*, посматрајући супротност праваца; један услов о коме трансцендентални појам

реалитета не зна ништа. Иако господин Лајбниц није изразио овај став са помпом једнога новог принципа, ипак се он њиме служио ради нових тврђења, а његови следбеници унесе га изрично у своје Лајбниц-Волфовске системе. По овоме принципу н. пр. сва зла у свету јесу само последице ограничености створова, т.ј. последице негација, јер оне јесу једино што оспорава реалитет (упростоме појму једне ствари уопште у истини је тако, али не у стварима као појавама). Исто тако његови следбеници налазе да је не само могуће, већ и да је природно да се сав реалитет, без икаквог узнемирујућег противљења, уједини у једноме бићу, јер они познају само супротност противречности (којом се уништава појам саме ствари), а не и супротност узајамног поништавања, при чему један реални принцип уништава дејство другог, а ми само у чулности налазимо оне услове под којима себи претстављамо једну такву супротност.

Треће, Лајбницова Монадологија нема никаквог другог основа до ли тога, што је овај философ претставио разлику између унутрашњости и спољашности само у односу на разум. Супстанције уопште морају имати нечега унутрашњег што нема никаквих спољашњих односа, па дакле ни сложености. Према томе простота јесте основ унутрашњости ствари по себи. Али унутрашњост њиховога стања не може се састојати у месту, облику, додиру или кретању (све ове одредбе јесу спољашњи односи), те отуда ми не можемо приписати супстанцијама никакво друго унутрашње стање до ли оно, којим дефинишемо унутрашњост самог нашег духа, наиме *стање претстављања*. И тако постадоше монаде које треба да сачињавају главну садржину целога универзума, но чији се активитет састоји само у претставама, те тако оне заправо дејствују једино у себи самима.

Али баш због тога је и морао његов принцип могућности *заједнице супстанција* међу собом да лежи у једној *унапред одређеној хармонији*, а никако у физичком утицају. Јер пошто је све заузето унутрашњошћу, т.ј. својим претставама, то нипошто није могуће да стање претстава једне супстанције стоји у некој вези дејствовања са стањем друге супстанције, већ је морао неки трећи узрок, који утиче на све скупа, да учини да њихова стања одговарају једна другим, додуше не на тај начин, што би чинио извесну помоћ према прилици и за сваки случај нарочиту (*systema assistentiae*), већ помоћу јединства идеје једнога узрока који важи за све и у коме оне све скупа морају по општим законима добити своју егзистенцију и трајање, па дакле и да узајамно хармонирају.

Четврто, Лајбницово *славно учење* о времену и простору, у коме је он ове форме чулности интелектуализирао, постало је само услед те исте обмане трансценденталне рефлексије. Ако ја кођу да претставим себи спољашње односе ствари само помоћу разума, онда то може бити једино посредством једнога појма о њиховом узајамном утицају, и ако треба да спојим једно стање једне ствари са њеним другим стањем, то је могуће учинити само у реду узрока и њихових последица. Лајбниц је дакле замислио на тај начин

простор као један извештан ред у заједници супстанција, а време као динамичку сукцесију њихових стања. Оно пак што је од ствари независно и што изгледа да је својствено и заједничко и времену и простору, Лајбниц приписа *нејасношћу* ових појмова која чини да се оно, што је проста форма динамичких односа, сматра за један нарочити опажај који постоји за себе и предходи стварима. Дакле простор и време беху интелегибилна форма везе ствари по себи (супстанција и њихових стања). А ствари беху интелегибилне супстанције (*substantiae propriae*). При свем томе он хоћаше учинити да ови појмови важе за појаве, јер он чулности не признаваше никакву нарочиту врсту опажања, већ у разуму тражаше сваку, чак и емпириску претставу о предметима, а чулима препусти презриви посао, да муте и унакажавају претставе разума.

Али чак и кад би ми могли помоћу чистога разума да исказемо синтетички нешто о самим стварима по себи (што је свакако немогуће), ипак се то никако не би могло применити и на појаве, које не претстављају ствари по себи. Ја ћу дакле морати у овоме последњем случају у трансценденталном размишљању да упоређујем своје појмове увек само под условима чулности, те тако простор и време неће бити особине ствари по себи, већ особине појава; шта би могле бити ствари по себи, ја то не знам и не морам знати, јер ми никада једна ствар не може бити дата друкчије, до у појави.

Ја тако поступавам и са осталим појмовима рефлексије. Материја је *substantia phaenomenon*. Шта тој припада у унутрашњости, ја то тражим у свима деловима онога простора који она заузима, и у свима дејствима која она врши, а која у ствари могу бити само појаве спољашњих чула. Ја дакле заиста немам ништа унутрашње у апсолутном смислу те речи, већ само компаративно унутрашње, које се опет састоји из спољашњих односа. Али и оно што, сходно чистој разуму, чини апсолутну унутрашњост материје јесте такође једно просто уображење; јер материја није никако предмет чистога разума, а онај трансцендентални објекат који је можда узрок ове појаве коју ми називамо материјом јесте само једно извесно нешто, о коме ми не би разумели шта значи, чак и кад би нам то неко могао рећи. Јер ми можемо разумети само оно што нека ствар која одговара нашим речима показује на себи у опажању. Ако јадиковања као што је ово: *ми никако не увиђамо у чему је унутрашњост ствари*, треба да значе ово: ми не схватамо помоћу чистога разума шта би ствари које су нам дате у појави могле бити по себи, онда су та јадиковања сасвим неумесна и непаметна; јер она значе хтети да човек може сазнати ствари и без чула, те да их тако и опажати може, слествено да ми имамо једну моћ сазнања која се од људске моћи сазнања потпуно разликује не само по степеноу, већ шта више и по врсти опажања, дакле да треба да будемо не људи, већ бића о којима чак ми сами не можемо рећи да ли су могућа, а још мање каква су. У унутрашњост природе продиру посматрање и разлучивање појава, и не може се знати докле ће се у томе са временом доћи. Али на она трансцендентална питања која премашају природу ми не бисмо могли при свем томе

никада одговорити, чак и кад би нам се цела природа открила, јер нама није ни то дато, да посматрамо наш сопствени дух другим опажањем, до опажањем нашега унутрашњег чула. Јер у њему лежи тајна порекла наше чулности. Однос чулности према објекту, као и трансцендентални основ овога јединства леже несумњиво сувише дубоко скривени, а да би ми, који шта више нас саме познајемо само помоћу унутрашњег чула, то јест као појаву, могли употребити једно тако неподесно средство нашега испитивања у томе циљу, да изналасимо нешто друго осим појава, чији би нечулни узрок ми ипак радо испитали.

Оно што чини ову критику закључака из чистих радњи рефлексije нарочито корисном јесте то, што она јасно доказује ништавност свију закључака о предметима који се међу собом упоређују само у разуму, и што у исто време потврђује оно што смо ми поглавито захтевали, наиме: иако појаве нису као ствари по себи обухваћене међу објектима чистог разума, ипак наше сазнање може имати објективног реалитета једино на њима, наиме онде где појмовима одговара опажање.

Када ми размишљамо просто логички, онда само упоређујемо наше појмове у разуму, како би видели да ли оба појма садрже управо једно те исто, да ли противрече један другоме или не, да ли се нешто налази у унутрашњости једнога појма или му придолazi споља, и који је од њих дат, а који треба да се сматра само као начин на који се дати појам има замислити. Али ако ја применим ове појмове на један предмет уопште (у трансценденталноме смислу), не одређујући даље да ли је то један предмет чулне интуиције или интелектуалне, онда се одмах показују ограничења (да се не излази из тога појма), која изопачавају сваку њихову емпириску употребу,¹⁾ те управо тиме доказују, да је претстава једнога предмета као ствари уопште не само *недовољна*, већ да је без чулне одредбе и независно од емпирискога услова *противречна* у самој себи, да се дакле или мора апстраховати од свакога предмета (у логици) или, ако се претпоставити неки предмет, да се онда мора замислити под условима чулнога опажања, те би дакле оно што је интелигибилно изискивало једно сасвим нарочито опажање које ми немамо, и услед чијег је недостатка оно *за нас* ништа, а напротив ни појаве не могу бити предмети по себи. Јер ако ја себи замисљам само ствари уопште, онда заиста разлика спољашњих односа не може сачињавати разлику самих ствари, већ је шта више претпоставља, и ако се појам једне ствари не разликује по унутрашњости од појма друге ствари, онда ја просто стављам једну исту ствар у разне односе. Даље, са придолажењем једнога простог тврђења (реалитета) другоме повећава се заиста оно што је позитивно, и ништа му се не одузима или уништава; отуда оно што је реално у стварима уопште не може бити противречно, и т.д.

¹⁾ Вахингер: „која забрањују да се из овог појма не изађе и да се они употребе неемпириски“.

Појмови рефлексије имају, као што смо показали, услед извесног наопаког тумачења један такав утицај на употребу разума, да су шта више били у стању, да наведу једнога од најоштроумнијих међу свима философима на један тобожњи систем интелектуалнога сазнања који се подухвата да одреди своје предмете без посредовања чула. Управо због тога и јесте откривање наопаког дејства амфиболије ових појмова, које се састоји у изазивању лажних принципа, од велике користи, да се поуздано одреде и осигурају границе разума.

Заиста мора се рећи: оно што једноме појму припада или му противречи, то такође припада или противречи свему посебноме које се под истим појмом налази (*dictum de omni et nullo*); али било би лудо да се овај став измени тако, те да гласи: оно што се не налази у једноме општем појму тога нема ни у посебним појмовима који под њим стоје; јер они баш због тога и јесу посебни, што садрже у себи више, него што се замишља у општем појму. И заиста цео интелектуалистички систем Лајбницов изграђен је на основи овога последњег принципа; он се дакле руши са тим принципом једновремено и заједно са свима двосмислицама које у употреби разума произилазе из њега.

Принцип *онага што се не може разликовати* осниваше се заправо на овој претпоставци: ако се у појму једне ствари уопште не налази нека разлика, онда се она не може наћи ни у самим стварима; дакле потпуно су једнаке (*numero eadem*) све ствари које се већ у своме појму не разликују једне од других (по квалитету или по квантитету). Зато дакле што се у појму неке ствари апстрахује од извесних нужних услова њеног¹⁾ опажања, то се у једној чудноватој брзоплетости узима, као да се оно од чега се апстрахује нигде не налази, па се ствари приписује само оно што се садржи у њеном појму.

Појам једне кубне стопе простора, било да ја њу замислим где хоћу и коликогод пута хоћу, он је по себи потпуно истоветан. Али две кубне стопе разликују се ипак у простору само по својим местима (*numero diversa*); ова места јесу услови опажања у коме објекат овога појма бива дат, који услови не припадају појму, већ целој чулости. Исто тако у појму једне ствари не постоји никаква супротност, ако у њему није спојено ништа одречно са нечим потврдним, а кад се спајају само потврдни појмови, они не могу да произведу никакво уништавање. Већ само у чулном опажању, у коме бива дат реалитет (н. пр. кретање), налазе се услови (супротни правци) од којих се апстраховало у појму кретања уопште, а који чине могућом једну супротност која заиста није логичка, чине наиме да из посве позитивнога следује једна нула = 0; отуда се не би могло рећи, да је сав реалитет због тога у сагласности, што се међу његовим појмовима не налази

¹⁾ По Ердману који место речи: „einer“ ставља реч: „geiner“.

никаква супротност*). Унутрашњост је, према самим појмовима, супстрат свију односа или спољашњих одредаба. Ако дакле апстрахујем од свију услова опажања, па се држим само појма једне ствари уопште, онда ја могу и да апстрахујем од сваког спољашњег односа, ипак ће морати да преостане један појам о ономе, што нема значење никаквог односа, већ само унутрашњих одредаба. Сада пак изгледа да из тога следује ово: у свакој ствари (супстанции) постоји нешто потпуно унутрашње, што утолико предходи свима спољашњим одредбама, уколико их оно тек чини могућим: према томе овај супстрат је нешто што не садржи у себи више никакве спољашње односе, те је *прости*: (јер ипак материјалне ствари су увек само односи, бар односи делова који су једни изван других) и пошто ми не познајемо никаквих унутрашњих одредаба у апсолутном смислу, осим оних које сазнајемо помоћу нашег унутрашњег чула, то је онда овај супстрат не само прост, већ и (аналого нашем унутрашњем чулу) *прешшшавама* одређен, т.ј. све би ствари биле заправо *монаде* или проста бића обдарена претставама. Све ово било би тачно, кад оним условима под којима једино могу бити дати предмети спољашњег опажања, а од којих чисти појам апстрахује, не би, осим појма једне ствари уопште, припадало још нешто више. Јер ту се показује, да једна перманентна појава у простору (непродорно простирање) може садржати све саме односе, а сасвим ништа унутрашње у правом смислу речи, па ипак да може бити први супстрат сваког спољашњег опажања. Ја заиста не могу да замислим помоћу самих појмова ништа спољашње без нечега унутрашњег, баш због тога што појмови односа апсолутно претпостављају дате ствари и без њих нису могући. Али пошто се у опажању налази нешто чега у простоме појму једне ствари уопште никако нема и што пружа онај супстратум који се помоћу самих појмова никако не би могао сазнати, наиме један простор који се са свим оним што садржи састоји из све самих формалних или и реалних односа, то ја не могу рећи: зато што се помоћу *самих појмова* не може ниједна ствар претставити без нечега строго унутрашњег, то и у самим стварима које стоје под овим појмовима и у њиховом опажању не постоји ништа спољашње, чему у основи не би лежало нешто посве унутрашње. Јер ако смо апстраховали од свију услова опажања, онда нам заиста у самоме појму не преостаје ништа осим унутрашњости уопште и њеног међусобног односа, чиме се једино омогућује оно што је спољашње. Али ова нужност, која се заснива једино на апстракцији, не налази се код ствари уколико су оне дате у опажању са таквим одредбама које изражавају просте односе, не-

*) Ако би се неко овде послужио обичним изговором: да барем *realitates* поменуте не могу дејствовати једни другима насупрот, онда би се морао ипак навести један пример таквога чистог и нечулнога реалитета, како би се увидело, да ли један такав реалитет уопште претставља нешто или ништа. Али се ни један пример не може узети ниодкуд иначе осим из искуства, које увек пружа само *phaenomena*, те отуда овај став не значи ништа друго до то, да појам који садржи све сама тврђења не садржи ништа одречно; један став у који ми никада нисмо сумњали.

мајући ништа унутрашње за основ, и то због тога, што оне нису ствари по себи, већ само појаве. Штогод ми на материји познајемо, то су све сами односи (оно што ми називамо њеним унутрашњим одредбама јесте само компоративно унутрашње); али међу њима постоје и самостални и перманентни односи помоћу којих нам је дат један одређени предмет. Што ја не могу ништа више да замислим, кад апстрахујем од ових односа, то не уништава појам једне ствари као појаве, па ни појам једнога предмета *in abstracto*, али то уништава сваку могућност једног таквог предмета који се може одредити само помоћу појмова, т.ј. појам ноумена. Заиста човек се збуњује кад чује да једна ствар треба да се састоји потпуно из односа, али једна таква ствар јесте такође проста појава и не може се никако замислити помоћу чисте категорије; она сама састоји се у простоме односу нечега уопште према чулима. Исто тако, ако се почне са самим појмовима, не могу се ни односи ствари *in abstracto* друкчије замислити до ли тако, да је једна ствар узрок одредаба другој ствари; јер то је појам нашега разума о самим односима. Али пошто ми тада апстрахујемо од свакога опажања, то отпада један цео начин на који могу у датој разноврсности њени делови одредити један другоге место, а то је форма чулности (простор), који ипак долази пре свакога емпирискога каузалитета.

Ако ми под просто интелигибилним предметима разумемо оне ствари, које се сазнају¹⁾ помоћу чистих категорија, без икакве шеме чулности, онда су такви предмети немогући. Јер услов објективне употребе свију појмова нашега разума јесте само форма нашега чулног опажања, помоћу које нам предмети бивају дати, те ако ми од ње апстрахујемо, онда појмови разума немају никаквог односа ни према једноме објекту. И кад би се хтела претпоставити нека друкчија врста опажања, него што је ово наше чулно опажање, ипак функције нашег мишљења не би имале за њега никаквог значаја. Ако ми под тим разумемо смоа предмете једнога нечулнога опажања за које наше категорије заиста не важе, и о којима ми дакле не можемо никада имати никаквог сазнања (ни опажање, ни појам), онда се поштепа у овоме чисто негативном значењу свакако морају допустити; јер она тада значе само да се врста нашега опажања не односи на све ствари, већ само на предмете наших чула, услед чега је његово активно важење ограничено, те се према томе може претпоставити и нека друга врста опажања, па дакле и ствари као његови објекти. Али тада је појам једнога поштепоп-а проблематичан, т.ј. то је претстава једне ствари о којој ми нити можемо рећи да је могућа, нити да је немогућа, пошто не познајемо неку врсту опажања друкчију, него што је наше чулно опажање, нити какве друге појмове осим категорија, а нити је наше опажање, нити су категорије подешене према некоме ванчулном предмету. Отуда ми због тога још не можемо да позитивно проширимо поље предмета нашега мишљења изван услова наше чулности, и да

¹⁾ У оригиналу стоји „замисљају“; у ручном примерку стоји место тога „сазнају“.

осим појава претпоставимо још предмете чистог мишљења т.ј. пошпепа, јер ти предмети немају никаквог значења које се може показати. Јер о категоријама се мора признати, да оне саме за себе још нису довољне за сазнање ствари по себи, и да би без *data* чулности биле само субјективне форме јединства разума, али без предмета. Заиста, мишљење није по себи никакав производ чула, и утолико није чулима ограничено, али оно због тога није одмах од чисте и самосталне употребе, без помоћи чулности, јер је оно у томе случају без објекта. Ни пошпепоп не може се означити као један такав *објект*; јер он управо значи проблематичан појам једнога предмета за једно сасвим друго опажање и за један сасвим друкчији разум, него што је наш. те је према томе он сам један проблем. Дакле појам пошпепоп-а није појам о једноме објекту, већ је он један проблем који нужно произилази из ограничења наше чулности, наиме: да ли не би могли постојати предмети који су потпуно независни од чулног опажања, а на то се питање може дати само један неодређени одговор, наиме: пошто се чулно опажање не односи на све ствари без разлике, то има места претпоставити више других предмета, који се дакле не могу сасвим одрицати, али услед недостатка једнога одређенога појма (пошто ниједна категорија није подесна за то) они се такође не могу сматрати за предмете нашег разума.

Према томе разум ограничава чулност, не проширујући зато своје сопствено поље, те опомињући чулност да не уобрази да се може применити и на ствари по себи, већ само на појаве, он замишља један предмет по себи, али само као један трансценденталан објекат који је узрок појаве (те дакле сам није појава) и који се не може замислити ни као величина, ни као реалитет, ни као супстанција и т.д. (јер ози појмови захтевају стално чулне форме у којима они одређују један предмет); о коме се дакле апсолутно не зна да ли се може наћи у нама или изван нас, да ли би са уништењем чулности истовремено био уништен и он, или би преостао и онда, кад би ми одстранили чулност. Ако ми хоћемо тај објекат да назовемо пошпепоп због тога, што наша претстава о њему није чулна, то нам стоји до воље. Али пошто ми не можемо на њега применити ниједан од појмова нашега разума, то опет ова претстава остаје за нас празна и не служи ничему до ли томе, да значи границе нашега чулнога сазнања и да остави један простор, који ми не можемо испунити нити помоћу могућега искуства, нити помоћу чистог разума.

Дакле критика овога чистог разума не дозвољава да се створи једно ново поље предмета, поред оних који му могу бити дати као појаве, па да човек залута у интелегибилне светове, па чак ни у њихов појам. Погрешка која на најочигледнији начин наводи на то, па која свакако служи као извињење, иако се не може оправдати, лежи у томе, што се разум, противно своме опредељењу, употребљава трансцендентално, и што се предмети т.ј. могући опажаји морају управљати према појмовима, а не појмови према могућим опажајима (на којима се једино

оснива њихово објективно важење). А узрок тога опет јесте тај, што аперцепција, а са њом и мишљење долазе пре сваког могућег одређеног реда међу претставама. Дакле ми замишљамо нешто уопште и одређујемо га с једне стране чулно, само ипак разликујемо општи и *in abstracto* претстављени предмет од овог начина његовог опажања; тако нам сада преостаје један начин да га одредимо само мишљењем, који је начин заиста проста логичка форма без садржаја, но који ипак нама изгледа као један начин на који егзистира ствар по себи (*пошменон*) и који нема везе са опажањем које је ограничено на наша чула.

*

* *

Пре него што напустимо трансценденталну аналитику, мо-
рамо додати још нешто, што иако по себи није од нарочите
важности, ипак би могло изгледати потребно ради потпуности
система. Највиши појам којим се обично почиње трансцендентална
философија јесте подела на оно што је могуће и оно што је не-
могуће. Али пошто свака подела претпоставља појам који се
дели, то се мора назначити један још виши појам, а то је појам
једнога предмета уопште (проблематички узет и не одлучивши,
да ли је он нешто или ништа). Пошто су категорије једини пој-
мови који се односе на предмете уопште, то ће се и одлучива-
ње о једноме предмету, да ли је он нешто или ништа, изводити
према реду и упуству категорија.

1) Појмовима *све*, *много* и *једно* стоји насупрот појам који
све уништава, т.ј. појам *ничега*, и тако је и предмет једнога појма
коме не одговара никакав опажај који се може показати = ништа,
т.ј. један појам без предмета, као *пошмена* која се не могу рачунати
у могућности, иако се због тога не морају огласити за немогућ-
ности (*ens rationis*), или као што су на пример извесне нове
основне силе које се замишљају истина без противречности, али
и без примера из искуства, те се дакле не морају бројати у мо-
гућности.

2) Реалитет је *нешто*, негација је *ништа*, наиме појам недо-
стајања једнога предмета, као сенка, хладноћа (*nihil privativum*).

3) Проста форма опажања, без супстанције, није по себи ни-
какав предмет, већ његов чист формални услов (као појаве),
као што су чист простор и чисто време, који су заиста као форме
опажања нешто, али сами нису никакви предмети који се опажају
(*ens imaginarium*).

4) Предмет једнога појма који противречи самоме себи јесте
ништа, јер такав појам јесте ништа, оно што је немогуће, као на
пример праволинијска фигура са две стране (*nihil negativum*).

Отуда би се табла ове поделе појма *ништа* (јер њој одгова-
рајућа подела *нечега* следује сама собом) морала овако поставити:

Ништа,

као

1.

Празан појам без предмета,
ens rationis.

2.

Празан предмет једнога појама,
nihil privativum.

3.

Празно опажање без предмета,
ens imaginarium.

4.

Празан предмет без појама,
nihil negativum.

Сад се види да се празна замисао (н. 1.) разликује од не—бића (н. 4.) по томе, што се не сме убројати у могућности, јер је она просто уображење (иако не противречно), а не-биће чини супротност могућности, пошто тај појам шта више уништава сам себе. Напротив *nihil privativum* (н. 2.) и *ens imaginarium* (н. 3.) је-су празна *data* за појмове. Ако светлост није била дата чулима, онда се не може претставити ни мрак, а ако се нису опажала рас-прострта бића, онда се не може претставити никакав простор. И негација, као и проста форма опажања нису, без нечега реално-га, никакви објекти.

ДРУГИ ОДЕЉАК
Трансценденталне логике.
Трансцендентална диалектика.

УВОД.

I.

О трансценденталноме привиду.

Ми смо горе назвали диалектику уопште *логицом привида*. То не значи да је диалектика једна теорија о *вероватноћи*; јер вероватноћа јесте истина, само истина која је сазната на основу недовољних разлога, чије је сазнање дакле заиста непотпуно, али зато ипак није лажно, те се према томе не мора одвојити од аналитичкога дела логике. Још мање се смеју сматрати за једно *појава* и *привид*. Јер истина или привид нису у предмету уколико се он опажа, већ у суду о предмету уколико се предмет замишља. Дакле може се заиста с правом рећи да се чула не варају, али не зато што она увек правилно суде, већ зато што она никако не суде. Отуда се како истина тако и заблуда, па дакле и привид, уколико он наводи на заблуду, могу наћи само у суду, т.ј. само у односу предмета према нашем разуму. У једноме сазнању које се потпуно слаже са законима разума не постоји никаква заблуда. Тако исто не постоји никаква заблуда у једној претстави чула (јер она не садржи у себи никакав суд). Али ниједна сила природе не може одступати сама собом од својих сопствених закона. Отуда се ни разум сам за себе (без утицаја каквог другог узрока) ни чула сама за себе не би варали разум због тога не, јер кад он поступа само по својим законима, онда се последица (суд) мора нужно слагати са тим законима. А формална страна сваке истине састоји се у подударачу са законима разума. У чулима не постоји никакав суд, ни истинит ни лажан. Па пошто ми осим ових двају извора сазнања немамо никаквог другог, то излази да заблуда постаје само услед неприметног утицаја чулости на разум, услед чега се дешава то, да се субјективни услови суда сукобљавају са његовим објективним условима и чине да ови

објективни услови одступе од свога опредељења*) исто онако, као год што би једно тело које се креће само собом задржало у ствари увек праву линију у истој правцу, али које прелази у криволиниско кретање, ако истовремено утиче на њега друга сила у некој другој правцу. Услед тога, да би разликовали радњу која је својствена разуму од оне силе која се у њу меша, биће нужно да погрешни суд сматрамо као дијagonalу између двеју сила, које упућују суд у два различна правца који затварају тако рећи један угао, па да то сложено дејство разлучимо у проста дејства чулности и разума, што се мора учинити у чистим судовима а *priori* помоћу трансценденталног размишљања, којим се (као што је већ речено) свакој претстави одређује њено место у оној моћи сазнања која њој одговара, па дакле и утицај ове моћи сазнања на претставу.

Није наш посао овде, да се бавимо о емпирискоме привиду (на пример о оптичкој илузији), који се показује при емпириској употреби иначе тачних правила разума и који се заводи моћ суђења под утицајем уобразиље, већ се ми овде имамо бавити само о *Трансценденталном привиду*, који има утицаја на принципе од којих се никада није чинила употреба у искуству, у коме би случају имали бар једно мерило њихове правилности, већ који нас саме, и поред свих опомена критике, потпуно одстраљује од емпириске употребе категорија, па нас омета помоћу опсене једнога проширења *чистога разума*. Ми ћемо оне принципе чија се примена потпуно држи у границама могућега искуства назвати *иманентним*, а оне принципе који треба да изађу из ових граница назваћемо *Трансцендентним*. Али ја под овим принципима не подразумевам *Трансценденталну* употребу или злоупотребу категорија, која је просто једна погрешка моћи суђења коју критика још није довољно зауздала, те која не пази довољно на границу земљишта на коме је једино чистоме разуму дозвољено да се креће, већ стварне принципе који од нас захтевају да разрушимо све оне граничне стубове и да безправно заузмемо једно сасвим ново земљиште које не познаје никаквих граница. Отуда *Трансцендентално* и *Трансцендентно* нису једно исто. Они принципи чистога разума које смо горе изложили треба да се употребе само емпириски, а не трансцендентално, то јест изван граница искуства. Али један принцип, који ове границе одбацује и чак налаже да се оне прекораче, зове се *Трансценденталном*. Ако наша критика могадне успети у томе, да открије привид ових вајних принципа, онда ће се на супрот њима они принципи просте емпириске употребе моћи звати *иманентни* принципи чистога разума.

Логички привид, који се састоји у простоме подражавању форме ума (привид лажних закључака), настаје само онда кад се не пази довољно на логичко правило. Отуда он потпуно ишче-

*) Чулност, подвргнута разуму као објекат на који он примењује своју функцију, јесте извор реалних сазнања. А та иста чулност уколико утиче на саму радњу разума, па га опредељује у суђењу, јесте узрок заблуде.

зава, чим се пажња строго обрати на дати случај. Међутим трансцендентални привид ипак не престаје, премда је већ откривен и премда се његова ништавност јасно увидела помоћу трансценденталне критике. (Н. пр. привид у ставу: свет мора имати почетак у времену). Узрок тога јесте тај, што у нашем уму (посматрајући га субјективно као људску моћ сазнања) леже главна правила и максиме његове употребе, који потпуно имају изглед објективних принципа и који чине да се држи за објективну нужност одредбе ствари по себи једна субјективна нужност неке везе наших појмова коју захтева разум. То је једна *илузија* која се никако не може избећи, каогод што не можемо избећи да нам се море не чини да је у средини вишње него код обале, јер средину видимо помоћу виших светлосних зракова него обалу, или још више, каогод што ни астроном не може спречити да му се месец при излажењу не чини већи, премда га овај привид не обмањује.

Према томе трансцендентална дијалектика задовољиће се тиме да открије привид трансценденталних судова, и да у исто време спречи да он обмањује; али да он шта више и ишчезне (као логички привид), и да престане бити привид, то дијалектика не може никада учинити. Јер ми имамо посла са једном *природном* и неизбежном *илузијом*, која се оснива на субјективним принципима и њих потура као објективне, докле логичка дијалектика има посла при решавању лажних закључака само са једном погрешком у примени принципа или са једним вештачким привидом у њиховом подражавању. Дакле постоји једна природна и неизбежна дијалектика чистог ума, не дијалектика у коју се заплиће рецимо један сметањак услед незнања, или коју је вештачки измислио неки софиста, да би збуњивао паметне људе, већ дијалектика која је нераздвајно везана за људски ум и која, чак ни пошто смо открили њен лажни сјај, ипак неће престати да га вара и непрестано гура у тренутне заблуде које се стално морају отклањати.

II.

О чистоме уму као седишту трансценденталнога привида.

A.

О уму уопште.

Све наше сазнање почиње са чулима, одатле иде разуму и завршава се код ума, изнад кога се у нама не налази ништа више, да прерађује материјал опажања и да га подводи под највише јединство мишљења. Пошто ја треба да дам сада једно објашњење ове највише моћи сазнања, то се осећам у једној недоумици. Као што постоји једна чисто формална т.ј. логичка употреба разума, тако постоји иста таква употреба ума, у којој он апстрахује од целокупне садржине сазнања, али постоји и једна реална употреба ума, јер у њему имају порекла извесни појмови и

принципи које он не позајмљује ни од чула ни од разума. Прву од ових моћи објаснили су заиста логичари већ одавно као моћ посредног закључивања (за разлику од непосредних закључака, *consequentis immediatis*); али тиме још није објашњена она друга моћ, која сама производи појмове. Пошто се ум овде показује као подељен на двоје: на једну логичку и једну трансценденталну моћ, то се мора о томе извору сазнања тражити један виши појам који под собом обухвата оба појма; ипак ми можемо по аналогији са појмовима разума очекивати, да ће логички појам дати кључ за трансцендентални појам и да ће табла функција појмова разума дати у исто време генеалогско стабло појмова ума.

Ми смо у првоме делу наше трансценденталне логике објаснили разум као моћ правила; овде хоћемо да разликујемо ум од разума на тај начин, што ћемо га звати *моћ принципа*.

Овај израз принципа јесте двосмислен и обично значи само једно сазнање које се може употребити као принцип, премда оно по себи и према своме пореклу није још никакав принцип. Сваки општи став, па баш нека је он шта више узет из искуства (помоћу индукције), може да послужи као прва премиса у једноме закључку ума; али он због тога није принцип. Математичке аксиоме (н. пр. између двеју тачака може да постоји само једна права линија) јесу шта више општа сазнања *a priori*, те се отуда с правом називају принципима у односу на оне случајеве који се могу под њих субсумирати. Али ја због тога ипак не могу рећи да ову особину правих линија сазнајем уопште и по себи на основу принципа, већ само у чистој опажању.

Отуда бих ја назвао сазнањем *a priori* оно сазнање, у коме помоћу појмова сазнајем нешто посебно у ономе што је опште. Тако је сваки закључак ума једна форма извођења једнога сазнања из једнога принципа. Јер у горњој премиси постоји увек један појам који чини да се све оно што се субсумира под његов услов сазнаје из њега по једноме принципу. Пошто сад свако опште сазнање може служити као горња премиса у једноме закључку ума, а разум даје такве опште ставове *a priori*, то се они такође могу, с обзиром на њихову могућу употребу, назвати принципима.

Али ако посматрамо ове принципе чистога разума по себи у њиховоме пореклу, онда су они све друго пре, само не сазнања из појмова. Јер они чак не би били могући *a priori*, када ми не бисмо узели у помоћ чисти опажај (у математици) или уопште услове једнога могућег искуства. Да све оно што се дешава има један узрок, то се не може извести из појма о ономе што се уопште дешава; овај принцип показује шта више како се тек може добити један одређени појам искуства о ономе што се дешава.

Дакле разум не може никако да прибави из појмова синтетичка сазнања, а ја управо ова сазнања називам правим принципима, док се сви универзални ставови уопште могу звати комаративни принципи.

Постоји једна стара жеља која ће се можда некад, ко зна кад, испунити, наиме да се једном место бескрајне разноврсности:

грађанских закона потраже њихови принципи; јер једино у томе може лежати тајна, да се законодавство, како се то каже, симплифицира. Али закони су и овде само ограничења наше слободе на оне услове, под којима је она у потпуној сагласности са самом собом; те дакле они се односе на нешто што је сасвим наше лично дело и што ми сами можемо произвести помоћу појмова које о томе имамо. Међутим захтевати да предмети по себи, да природа ствари стоји под принципима и да је треба одредити према самим појмовима, значи захтевати, аке не нешто немогуће, оно барем нешто врло бесмислено. Али нека ствар стоји с тим како му драго (јер о томе ће бити речи тек доцније), ипак из тога излази јасно бар то, да сазнање из принципа јесте (по себи) нешто сасвим друго, него што је просто сазнање разума, које заиста може да предходи и другим сазнањима у облику принципа, али по себи оно се (уколико је синтетичко) не оснива на простоме мишљењу, нити садржи у себи ишта што је универзално према појмовима.

Ако је разум моћ која уједињује појаве посредством правила, онда је ум моћ која даје јединство правилима разума посредством принципа. Према томе ум се не може никада односити непосредно на искуство или на ма који предмет, већ на разум, да би његовим разноврсним сазнањима дао помоћу појмова јединство а priori, које се може звати јединство ума и које се потпуно разликује од оног јединства које разум може да произведе.

То је општи појам о уму, уколико се он могао учинити разумљивим при потпуном недостатку примера (који могу бити тек доцније дати).

В.

О логичкој употреби ума.

Прави се разлика између онога што се сазнаје непосредно и онога што се само помоћу закључивања изводи. Да у једној фигури која је ограничена трима странама има три угла, то се сазнаје непосредно; али да је збир ових углова раван збиру два права, на то се само закључује. Пошто је нама закључивање стално потребно, те се услед тога навикнемо на њега, то ми напослетку ову разлику не примећујемо више, па често пута, као код такозване чулне илузије, верујемо да нешто непосредно опажамо, што смо ипак извели само помоћу закључивања. Код свакога закључка постоји један став који служи за основ и један други, наиме закључак, који се изводи из онога првога става и најзад доследност (consequenz), по којој је истина последњег става неизоставно спојена са истином првога става. Ако изведени суд већ лежи у првоме ставу, тако да се он из њега може извести без посредовања неке треће претставе, онда се закључак зове непосредан (consequentia immediata); ја бих га радије звао закључак разума. Али ако је поред оног сазнања које је узето као основ потребан још један други суд, да би се произвео закључак, онда се такав закључак

зове закључак ума. У ставу: *сви су људи смртни*, већ се садрже ставови: понеки људи су смртни, понеки¹⁾ смртни су људи, ништа¹⁾ што је бесмртно није човек, и они су према томе непосредни закључци из првога става. Напротив став: *сви научари јесу смртни*, не лежи у претпостављеноме ставу (јер се у њему појам научара никако не налази), те се из њега може извести само посредством једног средњег суда.

У свакоме закључку ума ја прво замислим помоћу *разума* једно *правило* (*maior*). Друго, ја субсумирам посредством моћи суђења једно сазнање под услов правила (*minor*). Напослетку ја одређујем своје сазнање помоћу предиката правила (*conclusio*), те дакле *a priori* помоћу ума. Дакле онај однос који горњи став као правило претставља између једнога сазнања и његовога услова сачињава разне врсте закључака ума. Они су према томе управо тројаки, као и сви судови уопште уколико се разликују по начину на који изражавају однос сазнања у разуму, наиме: *категорични* или *хипотетични* или *дисјунктивни* закључци ума.

Ако је, као што то често бива, конклузија постављена у облику суда, да би се видело да ли тај суд не проистиче из већ датих судова, у којима се наиме замишља један сасвим други предмет, онда ја тражим у разуму асерцију овога закључка, да бих видео да ли се она не јавља у њему под извесним условима по једноме општем правилу. Ако ја сад нађем један такав услов и ако се објекат закључка може субсумирати под дати услов, онда је овај закључак изведен из правила *које важи и за друге предмете сазнања*. Из тога се види да ум у закључивању тежи да сведе велику разноврсност сазнања разума на најмањи број принципа (општих услова), и да тиме оствари њихово највише јединство.

С.

О чистој употреби ума.

Да ли се ум може изолирати и да ли је он и после тога још један особени извор појмова и судова који само из њега произилазе и помоћу којих се он односи на предмете, или да није ум само једна субалтерна моћ која датим сазнањима даје извесну форму, логичку форму, и која само подводи сазнања разума једна под друга и нижа правила под друга виша (чији услов обухвата у својој сфери услов оних нижих правила) уколико је могуће то постићи њиховим упоређивањем? То је питање које ми засада само додирујемо. У ствари разноврсност правила и јединство принципа јесу оно што ум захтева, да би довео разум у потпуни склад са самим собом, каогод што разум подводи разноврсност опажаја под појмове, да би их тиме довео у везу једне с другима. Али један такав принцип не прописује објектима никакав закон и не садржи основ могућности, да се они као такви уопште могу сазнати и одредити; он је само један прост субјективни закон

¹⁾ У 1. издању пред том речи стоји реч: „или“.

газдовања са готовином нашега разума, наиме како да се упоређивањем његових појмова сведе општа употреба тих појмова на њихов најмањи број, а да се због тога ипак нема права захтевати од самих објеката једно такво јединство које годи нашој угодности и распростирању нашега разума, нити истовремено приписивати оној максими објективно важење. Једном речи питање је: да ли ум по себи, т.ј. чист ум садржи а priori¹⁾ синтетичне принципе и правила, и у чему се могу састојати ти принципи?

Формално и логичко поступање ума у посредним закључцима даје нам већ довољно обавештења о томе, на чему ће се заснивати трансцендентални принцип ове моћи у синтетичкоме сазнању чистим умом.

Прво, посредни закључак ума не односи се на опажаје, да би их подвео под правила (као што то чини разум са својим категоријама), већ на појмове и судове. Дакле ако се и чисти ум односи на предмете, то се он никако не односи непосредно на њих и њихово опажање, већ само на разум и његове судове, који се примењују непосредно на чула и њихове опажаје, да би одредили њихов предмет. Према томе јединство ума није јединство једнога могућег искуства, већ је битно различно од тога јединства као јединства разума. Да све што се дешава има узрок, то није никакав принцип који је ум сазнао и прописао. Тај принцип чини могућим јединство искуства и не позајмљује ништа од ума, који без овог односа на могуће искуство, ослањајући се само на појмове, никада не би могао да пропише једно такво синтетичко јединство.

Друго, ум тражи у својој логичкој употреби општи услов свога суда (изведеног става) и сам закључак није ништа друго до један суд, који се изводи посредством субсумције његовога услова под једно опште правило (горњи став). Пошто је сад и ово правило подчињено истоме покушају ума, и пошто се тако мора тражити услов услова (посредством једнога просилогизма), и то све дотле док је могуће, то се заиста види да је особени принцип ума уопште (у логичкој употреби) ово: да се за условљено сазнање разума нађе оно неусловљено чиме се завршује његово јединство.

Али ова логичка максима не може друкчије постати принципом *чистог* ума до ли на тај начин, што ће се претпоставити ово: ако је дато оно што је условљено, онда је тај (т.ј. налази се у предмету и његовој вези) и цео низ услова који су један другоме подређени, који је низ према томе сам неусловљен.

Међутим један такав принцип чистог ума јесте очевидно *синтетичан*; јер оно што је условљено аналитички се заиста односи на неки услов, али не на оно што је неусловљено. Из њега морају тако исто произићи различни синтетични ставови о којима чисти разум ништа не зна, пошто он има посла само са предметима једнога могућег искуства, чије сазнање и синтеза јесу увек условљени. А оно пак што је неусловљено, ако заиста постоји, може се

¹⁾ По Ердмановој редакцији овај став гласи: „да ли ум по себи, т.ј. чист ум а priori, садржи итд.“

нарочито проучити у оним његовим одредбама, по којима се оно разликује од свега условљенога, и тиме оно мора дати материјала за неке синтетичне ставове *a priori*.

Али основни ставови који произилазе из овога највишег принципа чистог ума биће с обзиром на све појаве *Трансцендентни*, т.ј. од овога принципа неће моћи да се прави никада никаква емпиријска употреба која је њему адекватна. Он ће се дакле потпуно разликовати од свију принципа разума (чија је употреба потпуно *иманентна*, пошто они за свој предмет имају само могућност искуства). Истраживати пак, да ли је овај принцип који гласи: да се низ услова (у синтези појава или мишљења ствари уопште) протеже до онога што је неусловљено, објективно тачан или није; које последице проистичу отуда за емпиријску употребу разума, или, шта више, да ли нигде и нема једног таквог принципа ума који објективно важи, већ да само постоји један прост логички пропис, који налаже да се у пењању ка све вишим условима приближујемо њиховој потпуности и да на тај начин унесемо у наше сазнање највише јединство ума које је за нас могуће; истраживати, велом, да ли није ова потреба ума била услед неког неспоразума узета за један трансцендентални принцип чистог ума, којим се принципом несмотрено постулира у самим предметима таква неограничена потпуност низа услова; и у томе случају испитати какве се заблуде и илузије могу увући у посредне закључке чија је горња премиса узета из чистог ума, (и која је можда пре петиција, него постулат) и који се закључци пењу од искуства наврше ка својим условима: то истраживање биће наш посао у трансценденталној дијалектици, коју ми сада хоћемо да развијемо из њених извора који су дубоко скривени у људскоме уму. Ми ћемо трансценденталну дијалектику поделити у два главна дела, од којих ће се *први* бавити о *Трансцендентним појмовима* чистог ума, а други о његовим трансцендентним и *дијалектичким посредним закључцима*.

ПРВА КЊИГА

трансценденталне дијалектике.

О појмовима чистог ума.

Ма како стајала ствар са могућношћу појмова из чистог ума, то ипак они нису просто рефлектирани, већ су изведени појмови. Појмови разума замишљају се такође *a priori* пре искуства и ради искуства; али они не садрже ништа више до ли јединство рефлексije о појавама, уколико оне треба нужно да припадају једној могућој емпиријској свести. Само се помоћу њих омогућује сазнање и одређивање једнога предмета. Они дакле у првом реду дају материјал за закључивање и пре њих не постоје никакви појмови *a priori* о предметима из којих би се они могли извести. Напротив њихов објективни реалитет оснива се једино на томе,

што се, пошто они сачињавају интелектуалну форму свега искуства, њихова примена мора увек моћи показати у искуству.

Али сам назив појма ума показује већ сада, да се тај појам неће моћи ограничити на искуство, јер се он односи на једно сазнање од кога је свако емпириско сазнање само један део, (можда на целину могућега искуства или његове емпириске синтезе) и до кога никакво стварно искуство никада не досеже потпуно, премда је увек један део његов. Појмови ума служе *схваћању*, као што појмови разума служе *разумевању* (опажаја). Пошто појмови ума садрже оно што је неусловљено, то се они односе на нешто чему припада целокупно искуство, али што само никада не може бити предмет искуства: на нешто до чега нас доводи ум у својим закључцима изведеним из искуства, и према чему он цени и одмерава ступањ своје емпириске употребе, али што никада не сачињава неки члан емпириске синтезе. Ако ти појмови без обзира на то имају објективне вредности, онда се могу звати *conceptus ratiocinati* (правилно изведени појмови); ако не, онда су се они потајно задобили на основу неког привида у закључивању, те се могу назвати *conceptus ratiocinantes* (софистичким закључцима). Али пошто се о томе може одлучити тек у главном делу, који говори о диалектичким закључцима чистог ума, то се ми овде нећемо више освртати на то, већ ћемо предходно исто онако, као што смо чисте појмове разума назвали категоријама, означити и појмове ума једним новим именом, и назваћемо их трансценденталним идејама, па ћемо сада то означање објаснити и оправдати.

ПРВИ ОТСЕК

прве књиге трансценденталне диалектике.

О идејама уопште.

И поред великог богатства наших језика, ипак се мислилац често налази у недоумици због израза који тачно одговара његовоме појму, и у недостатку кога израза он не може бити разумљив како треба ни другима, па чак шта више ни самоме себи. Ковати нове речи значи хтети постављати законе у језицима, што ретко полази за руком, те пре него се човек лати овога очајничкога срества, боље је да се обазре на неки мртав, а културан језик, па да види да ли се у њему не налази овај појам заједно са својим подесним изразом; па чак и ако је стара употреба тога израза постала услед несмотрености његових твораца нешто неодређеном, ипак је боље да утврди оно значење које је томе изразу тада било најсвојственије (баш и кад би остало несигурно, да се тада имало у виду потпуно исто значење), него да целу ствар поквари тиме, што ће се учинити неразумљивим.

Услед тога, ако би се рецимо наша за неки појам само једна једина реч, која у своме већ признатоме значењу тачно одговара овоме појму, чије је разликовање од других сродних појмова од

велике важности, онда је паметно не бити раскошан у примени те речи и не употребљавати је, тек промене ради, у синонимном значењу место других речи, већ брижљиво чувати њено особено значење; јер иначе се лако дешава, да се, пошто израз не привлачи пажњу нарочито, већ се губи у гомили других израда који значе нешто сасвим друго, изгуби и она мисао коју је једино тај израз могао сачувати.

Плато се служаше изразом *идеја* тако да се јасно види да је он под тим изразом подразумевао нешто што се не само никада не позајмљује од чула, већ шта више нешто што далеко превазилази појмове разума о којима се бавио Аристотело, јер се у искуству никада не налази нешто што томе изразу одговара. Идеје су код Платона праслике самих ствари, а не само кључеви за могућа искуства, као што су категорије. По његовоме мишљењу оне беху произашле из највишега ума, одакле бише додељене људскоме уму, али који се ум сада не налази у своме првобитном стању, већ мора помоћу сећања (које се зове философија) са напором понова да изазове старе идеје које су сада веома потамнеле. Ја нећу овде да се упуштам ни у каква литерарна испитивања, да бих одредио онај смисао који овај узвишени философ везиваше за свој израз. Ја ћу само приметити то, да није ништа необично како у обичном говору, тако у списима да се један писац на основу упоређивања оних мисли које он изражава о своме предмету може шта више разумети, него што је он самога себе разумео, пошто није био довољно јасно одредио свој појам, те је услед тога каткад говорио или чак и мислио супротно својој сопственој намери.

Плато је врло добро приметио да наша моћ сазнања осећа једну много вишу потребу, а не само да сриче појаве према законима синтетичкога јединства, како би их могла читати као искуство, и да се наш ум по својој природи узноси до сазнања која иду и сувише далеко, а да би им икада могао одговарати ма који предмет из искуства, али која при свем томе имају свој реалитет и нипошто нису проста уображења.

Плато нађе своје идеје нарочито у свему што је практично*), т.ј. у ономе што се оснива на слободи, која са своје стране стоји међу сазнањима која су један нарочити продукат ума. Онај ко би хтео да изведе појмове врлине из искуства, ко би хтео да учини узором од извора сазнања оно што у сваком случају може служити само као пример непотпуног објашњења (као што су заиста многи учинили), тај би од врлине учинио једно двосмислено чудо, које се мења према приликама и времену и које се не може употребити ни за какво правило. Напротив сваки примећује, да, кад му се

*) Он је заиста проширио свој појам и на спекулативна сазнања, само ако су она била чиста и дата потпуно а priori, да чак и на математичку, премда она има свој предмет само у могућем искуству. Ја сад не могу у томе ићи за њим, као ни у мистичној дедукцији ових идеја, или у претераностима у којима он идеје тако рећи хипостазира. Међутим узвишени говор којим се он служаше на овом пољу сасвим је способан за једно блажије тумачење, које више одговара природи ствари.

неки човек претстави као узор од врлине, он ипак има само у својој глави прави оригинал са којим упоређује овај вајни узор и цени га само према њему. А тај прави оригинал јесте идеја врлине, с обзиром на коју сви могући предмети искуства могу додуше служити као примери (као докази да се може до извесног степена остварити оно што изискује појам ума), али не као праслике. Из тога што делање једнога човека никада неће бити адекватно ономе што садржи чиста идеја врлине не излази то да у овој мисли има нечега шимеричнога. Јер ипак је само посредством ове идеје могући сваки суд о моралној вредности или невредности; те према томе она служи као нужна подлога сваког приближавања моралном савршенству, ма како далеко нас од тога држале препреке које леже у људској природи и које се по своме степену не могу одредити.

Платонова Република ушла је у пословице као један вајно изразити пример фантастичне савршености која може постојати само у глави једнога доконога мислиоца, и Брукер сматра да је смешно то што је Плато тврдио да никада један кнез не би владао како ваља, ако не би учествовао у идејама. Међутим боље би се учинило, кад би се о овој мисли више размишљало, па да се она (онде где нас овај изванредни муж оставља без своје помоћи) објасни помоћу нових напора, него да се одбацује као некорисно, под врло бедним и штетним изговором да је неостварљива. Један устав који би зајемчавао *највећу људску слободу* помоћу закона који би чинили да слобода свакога појединца може *посијојати* *заједно са слободама свију других људи* (не највеће блаженство, јер ће оно само собом доћи) јесте ипак барем једна нужна идеја, од које се мора поћи не само у првоме нацрту једнога државног устава, већ и у свима законима, и при чему се мора у почетку апстраховати од датих препрека које можда не произилазе неизбежно толико из људске природе, колико шта више из тога што се у законодавству занемарују праве идеје. Јер ништа не може бити штетније и недостојније једнога философа, него што је оно вулгарно позивање на искуство које вајно противречи, а које не би ни постојало, да су оне установе биле у своје време успостављене према идејама, и да нису место тих идеја сирови појмови осујетили сваку добру намеру баш због тога, што су узети из искуства. Уколико би законодавство и владавина били у већој сагласности са овом идејом, утолико би свакако казне биле ређе, и онда је сасвим паметно тврдити (као што то чини Плато), да казне не би биле никада нужне, кад би законодавство било у потпуном реду. Али и да овај последњи случај никада не наступи, ипак је сасвим тачна она идеја која поставља овај максимум као узор, како би се према њему законска уставност људи што више приближавала најћем могућем савршенству. Јер који је највиши степен код кога човечанство мора да остане, те дакле колика може бити она провала која нужно остаје и даље између идеје и њеног остварења, то нико не може, нити треба да одређује управо зато, јер се тиче слободе која може прекорачити сваку означену границу.

Али да су ствари по своме пореклу из идеја, Плато с правом види доказе за то не само у ономе у чему људски ум показује стварни каузалитет и у чему идеје постају узроцима (радњи и њихових предмета) који дејствују, наиме у ономе што спада у наравственост, већ и у самој природи. Једна биљка, једна животиња, правилност реда у устројству света (вероватно дакле и цео ред у природи) показују јасно да су могући само на основу идеја; да се заиста ниједан појединачни створ, под нарочитим условима своје егзистенције, не подудара са идејом о ономе што је најсавршеније у његовој врсти, (каогод што човек конгруира са идејом човечанства коју шта више сам носи у својој души као праслику својих радњи), али да су ипак те идеје појединачно, непроменљиво, потпуно одређене у највишем разуму, и да су оне првобитни узроци ствари, те да је само она целина коју оне чине у међусобној вези у свемиру потпуно адекватна оној идеји коју ми о њему имамо. Ако се издвоји оно што је претерано у изразу, онда онај духовни замах овога филозофа којим се он пење од копијскога посматрања физичкога поретка у свету до архитектонске везе тога реда према циљевима, т.ј. према идејама, претставља један напор који заслужује да буде поштован и подражаван, али с обзиром на оно што се односи на принципе наравствености, законодавства и религије, где идеје тек чине могућим искуство (доброга), премда се у њему никада не могу потпуно изразити, тај његов замах претставља једну нарочиту заслугу која се само зато не увиђа, јер се цени управо према оним емпириским правилима чија се вредност као принципа треба да уништи помоћу тих идеја. Јер што се тиче природе, искуство нам даје правило и претставља извор истине; али што се тиче моралних закона, искуство је (вај!) мати привида, те је за сваку осуду да узимам законе о ономе шта *Треба да чиним од онога што се чини*, или да их на то ограничавам.

Место свију ових посматрања, у чијем се правилном извођењу састоји особито достојанство философије, ми ћемо се сада бавити једним радом, који није тако сјајан, али који није и некористан, наиме да уравнимо и оспособимо за подизање оних величанствених моралних зграда оно земљиште, на коме се налазе многи кртичњаци које је израдио ум, тражећи узалудно, али са великим поуздањем скривена блага, и који грозе сигурности оног зидања. На нама је дакле сада да тачно упознамо трансценденталну употребу чистога ума, његове принципе и идеје, да бисмо могли да одредимо и оценимо како треба утицај чистога ума и његову вредност. Ипак пре него оставим на страну овај предходни увод, ја позивам све оне којима философија лежи на срцу (којих је више само на речи, него оних који у ствари тако осећају), да, ако се буду уверили у ово што мало пре рекох као и у оно што ће доћи, узму у заштиту израз идеја у његовоме првобитном значењу, како не би доцније запао међу оне друге изразе којима се обично означају свакојаче врсте претстава без икаквог утврђеног реда, и како

се не би наука оштетила. Та ми не оскудевамо у називима који су довољно подесни за сваку врсту претстава, те немамо потребе да дирамо у посед неке друге врсте претстава. Ево једних лествица од њих. *Препреџава* уопште (*repraesentatio*) јесте род. Испод ње стоји претстава са свешћу (*perceptio*). Једна *перцепција* која се односи само на субјекат као модификација његовога стања јесте *осећај* (*sensatio*); једна објективна перцепција јесте *сазнање* (*cognitio*). Сазнање је или *опажање* или *појам* (*intuitus vel conceptus*). Опажање се односи непосредно на предмет и појединачно је, појам се односи на предмет посредно, посредством једне ознаке која може бити заједничка већем броју ствари. Појам је или *емпириски* или *чист појам*; и чист појам уколико има своје порекло једино у разуму (не у чистој слици чулности) зове се *notio*. Један појам изведен из ноциона и који превазилази могућност искуства јесте *идеја* или појам ума. Ономе ко се једном навикне на ове разлике мора бити неподношљиво, када чује да се претстава црвене боје назива идејом; она се не може звати чак ни *поџио* (појам разума).

ДРУГИ ОТСЕК

прве књиге трансценденталне дијалектике.

О трансценденталним идејама.

Трансцендентална аналитика дала нам је пример који показује, како може у логичкој форми нашега сазнања да се налази извор чистих појмова а *priori* који претстављају предмете пре свакога искуства или који шта више показују оно синтетичко јединство које једино омогућује емпириско сазнање о предметима. Форма судова (преображена у један појам синтезе опажаја) беше произвела категорије, које управљају сваком употребом разума у искуству. Ми можемо исто тако очекивати да ће форма посредних закључака, кад се, сходно категоријама, примени на синтетичко јединство опажаја, садржати у себи извор нарочитих појмова а *priori*, које можемо назвати чистим појмовима ума или *трансценденталним идејама*, и који ће по принципима одређивати употребу разума у целини свеколиког искуства.

Функција ума у његовим закључцима састоји се у општности сазнања сходно појмовима, а сам закључак ума јесте један суд који је одређен а *priori* у целога обиму свога услова. Ја бих могао овај став: Кајус је смртан, да изведем такође из искуства само помоћу разума. Међутим ја тражим један појам који садржи у себи онај услов, под којим бива дат предикат (асерција уопште) овога суда, (т.ј. у овом случају појам човека), па пошто сам свој предмет подвео под овај услов узет у његовом целом обиму, (сви су људи смртни), ја онда одређујем према томе сазнање тога предмета (Кајус је смртан).

Према томе ми у конклузији једнога посредног закључка ограничавамо један предикат на један извешан предмет, пошто смо

га пре тога замислили у горњој премиси под извесним условом у његовоме целом обиму. Ова потпуна величина обима у односу на један такав услов зове се *опишћношћ* (*universalitas*). Овој општности одговара у синтези опажаја *целокупност* (*universitas*) или *шотали шет* услова. Дакле трансцендентални појам ума није ништа друго до појам *шотали шет* услова за нешто што је дато као условљено. Пошто сад само оно што је *неусловљено* омогућује тоталитет услова, и пошто је обрнуто сам тоталитет услова увек *неусловљен*, то се један чист појам ума уопште може дефинисати помоћу појма о *неусловљеноме* уколико он у себи садржи један принцип синтезе онога што је условљено.

Имаће онолико чистих појмова ума колико има разних врста односа које разум себи претставља посредством категорија, те ће морати да се тражи *прво* једно *неусловљено* за *категоричку* синтезу у једноме субјекту, *друго* за *хипотетичку* синтезу чланова једнога низа, *треће* за *дисјунктивну* синтезу делова у једноме *сисћему*.

Постоје најме управо толико врста посредних закључака, од којих свака води помоћу просилогизма ка ономе што је *неусловљено*: једна ка субјекту који сам није више предикат, друга ка претпоставци која ништа више не претпоставља, и трећа ка једноме агрегату чланова поделе поред којих није потребно ништа више, да би се подела једнога појма завршила. Отуда су чисти појмови ума о тоталитету услова у синтези нужни барем као задатци, у којима се захтева да се јединство разума продужи по могућству до онога што је *неусловљено*, те имају основа у природи људскога ума, мада уосталом овим трансценденталним појмовима недостаје *in concreto* нека употреба која одговара њиховој природи, те према томе од њих нема никакве друге користи до те, што они одређују разуму један правац у коме његова употреба, проширена до крајњих могућих граница, остаје у исто време у потпуној сагласности са самом собом.

Али кад ми овде говоримо о тоталитету услова и о ономе што је *неусловљено* као о заједничкоме називу свију појмова ума, ми наилазимо опет на један израз кога се не можемо лишити, а који, због једне његове двосмислености која се спојила са њим услед једне дуготрајне злоупотребе, ипак не можемо употребити са сигурношћу. Реч *апсолутно* јесте једна од оног малог броја речи, које су у своме пробитноме значењу одговарале потпуно једноме појму коме у исто доба не одговараше тачно ниједна друга реч истога језика, те услед тога губитак те речи или, што у ствари значи исто, њена колебљива употреба, мора повући за собом и губитак самога појма, и то појма кога се не можемо лишити, а да се веома не оштете сва трансцендентална расуђивања, јер је он врло важан за сам ум. Реч *апсолутно* употребљава се данас чешће, да би се само показало да нешто важи о једној ствари кад је посматрамо *по себи*, те дакле о њеној *унутрашњости*. У овоме значењу израз *апсолутно могућ* значио би оно што је *по себи* (*interne*) могуће, а то је у ствари *најмање* што се о једном предмету може казати. Међутим ова се реч каткад употребљава за

то, да се покаже да нешто важи под свима условима (неограничено) (на пример апсолутна владавина), те би израз *апсолушно-могућ* у овоме смислу означавао оно што је могуће у сваком погледу под свима условима, а то је опет највише што могу рећи о могућности једне ствари. Истина је, ова се значења каткад подударају. Тако на пример, оно што је по својој унутрашњој природи немогуће, то је немогуће тако исто у свакоме погледу, те је дакле апсолутно немогуће. Али у највише случајева та се значења бескрајно разилазе, и ја не могу ни на који начин да закључим из тога, што је нешто по себи могуће, да је оно због тога у свакоме погледу, т.ј. апсолутно могуће. Ја ћу у следећем о апсолутној нужности показати, да она никако не зависи у свима случајевима од унутрашње нужности, те се дакле не мора сматрати као да се по значењу поклапа са овом унутрашњом нужношћу. Оно чија је супротност по својој унутрашњој природи немогућа, његова је супротност заиста у свакоме погледу немогућа, те дакле оно само јесте апсолутно нужно. Али ја не могу закључивати обрнуто: оно што је апсолутно нужно, његова је супротност по својој унутрашњој природи немогућа, т.ј. *апсолушна* нужност ствари јесте *унутрашња* нужност. Јер ова унутрашња нужност јесте у неким случајевима један потпуно празан израз са којим не можемо везати ни најмањи појам; напротив израз нужности једне ствари под свима условима (у односу на све могуће) садржи у себи сасвим нарочите одредбе. Према томе пошто губитак једнога појма од велике примене у спекулативној философији не може никако да буде равнодушан једноме философу, то се надам да неће бити равнодушна ни ова брижљивост са којом се ми трудимо да одредимо и очувамо један израз за који је везан овај појам.

Ја ћу се служити речи: *апсолушно* у овоме ширем значењу, и ставићу њој насупрот оно што важи само релативно или у нарочитом смислу; јер појам релативнога ограничен је на услове, а појам апсолутнога важи без ограничења.

Дакле трансцендентални појам ума односи се увек само на апсолутни тоталитет услова у синтези, и завршава се једино код онога што је потпуно, т.ј. у свакоме смислу неусловљено. Јер чисти ум препушта све разуму, који се односи непосредно на предмете опажања или шта више на њихову синтезу у имагинацији. А за себе он задржава само апсолутни тоталитет у употреби појмова разума, и тражи да изведе синтетичко јединство које се замишља у категорији до онога што је апсолутно неусловљено. Према томе овај тоталитет може се звати *рационално јединство* појава, као што се оно јединство које изражава категорија може звати *интелектуално јединство*. Тако се дакле ум односи само на употребу разума, и то не уколико разум садржи основ могућности искуства, (јер апсолутни тоталитет услова није један појам који се може употребити у једноме искуству, пошто никакво искуство није неусловљено), већ да би му прописао правац ка извесноме јединству, о коме разум нема никаквог појма и које излази на то, да обухвати уједно у *апсолушној целини* све радње разума с обзиром на сваки предмет. Отуда је објективна употреба чистих појмова ума увек

Трансцендентална, међутим објективна употреба чистих појмова разума мора по својој природи да буде увек *иманентна*, пошто се ограничава само на могуће искуство.

Под идејом ја разумем један нужан појам ума, за који у чулима не може бити дат никакав предмет који му потпуно одговара. Ови чисти појмови нашега ума о којима сада размишљамо јесу дакле *Трансценденталне идеје*. Оне су појмови чистог ума, јер оне посматрају све искуствено сазнање као одређено помоћу једног апсолутног тоталитета услова. Оне нису произвољно образоване, већ су задате самом природом ума, и отуда се односе нужним начином на целу употребу разума. Оне су најпосле трансцендентне и прелазе изван границе свакога искуства, у коме се дакле никада не може наћи један предмет који би био адекватан трансценденталној идеји. Кад се једна идеја именује, онда се у погледу објекта (као једног предмета чистог разума) каже *врло много*, али се с обзиром на субјекат (у погледу његове стварности под емпириским условом) каже *врло мало* управо зато, јер идеја као појам једнога максимума не може никада бити дата *in concreto* на адекватан начин. Па пошто у томе лежи једини циљ коме ум тежи у својој чистој спекулативној употреби, и пошто приближавање једноме појму до кога се ипак никада не може доспети значи толико исто као и кад би тај појам потпуно недостајао, то се за један такав појам каже: он је само једна идеја. Тако би се могло рећи: апсолутна целина свију појава јесте *само једна идеја*; јер пошто ми ту целину никада нећемо моћи реализирати у једној слици, то она остаје један *проблем* без икаквог решења. Напротив пошто је у практичној употреби разума стало само до извођења у коме се поступа по правилима, то идеја практичнога ума може увек стварно, премда само делимице бити дата *in concreto*, она је чак неопходан услов сваке практичне употребе ума. Остваривање ове идеје јесте увек ограничено и непотпуно, али у границама које се не могу одредити, дакле увек стоји под утицајем појма једне апсолутне потпуности. Према томе практична идеја јесте увек врло плодна и с обзиром на реалне радње неопходно нужна. У њој чисти ум налази шта више каузалитет који је потребан, да стварно произведе оно што се садржи у његовом појму. Отуда се не може о мудрости такорећи са омаловажавањем казати: *она је само једна идеја*, већ управо због тога што је она идеја о нужном јединству свију могућих циљева, то она мора у целокупној пракси да служи као правило, и то као првобитни услов који бар врши ограничење.

Премда ми сада морамо о трансценденталним појмовима ума рећи: *они су само идеје*, то их ипак нећемо моћи никако сматрати за сувишне и ништавне. Јер иако се помоћу њих не може одредити никакав објекат, ипак они могу у основи и неопажено служити разуму *као* канон за проширивање и правилност његове употребе, помоћу кога канона разум заиста не сазнаје никакав предмет више, пред оних које би сазнао помоћу својих појмова, али се ипак

у овоме сазнању помоћу њега боље креће и даље иде. Да не говоримо о томе, што они можда омогућују један прелаз од појмова природе ка практичним појмовима, те на тај начин могу моралним идејама прибавити ослонац и везу са спекулативним сазнањима ума. О свему томе мора се очекивати објашњење у следећем.

Али придржавајући се нашега циља, ми ћемо овде оставити настрану практичне идеје, те ћемо тако посматрати ум само у његовој спекулативној употреби, па и ту још уже, наиме само у његовој трансценденталној употреби. При томе морамо поћи оним истим путем, којим смо ишли горе код дедукције категорија, наиме да расмотримо логичку форму сазнања ума, и да видимо да ли можда ум није тако исто помоћу ње извор појмова, који чине да сматрамо објекте по себи као одређене синтетички а priori с обзиром на ову или ону функцију ума.

Ум, посматран као моћ једне одређене логичке форме сазнања, јесте моћ закључивања, т.ј. посредног суђења (помоћу субсумције услова једнога могућег суда под услов једнога датог суда). Дати суд јесте опште правило (горња премиса, мајор). Субсумција услова једног другог могућег суда под услов правила јесте друга премиса (миног). Онај реални суд који изражава асерцију правила у *субсумираном случају* јесте закључак (conclusio.) Правило наиме казује нешто опште под извесним условом. И сада, у једноме датоме случају налази се услов правила. Према томе оно што је под оним условом важило уопште сматра се да важи и у датоме случају (који садржи у себи овај услов). Лако се види да ум долази до једнога сазнања помоћу поступака разума који сачињавају један низ услова. Ако ја долазим до става: сва су тела променљива, само на тај начин, што почињем од удаљенијег сазнања (у коме се појам још не јавља, али који појам ипак садржи услов тога сазнања): све сложено је *променљиво*; од овога става идем ка једноме ближњем ставу, који стоји под условом онога првог сазнања: тела су сложена; па тек од овог стаза идем једном трећем ставу, који сада спаја удаљено сазнање (*променљиво*) са датим сазнањем: према томе тела су променљива, онда сам ја дошао до једног сазнања (до једне конклузије) помоћу једног низа од услова (премиса). И сад, сваки низ чији је експонент дат (експонент категоријских или хипотетичких судова) може се продужити; те дакле управо исти поступак ума води ка *ratiocinatio polysyllogistica*, која чини један низ закључака, који се може у неодређене даљине продужити било на страни услова (*per prosvllogismos*), било на страни онога) што је условљено (*per episylogismos*).

Али убрзо се примећује да се ланац или низ просилогизама, т.ј. сазнања изведених на страни разлога или услова за једно дато сазнање, другим речима: да се низ посредних закључака *који се пење* ипак мора друкчије понашати према моћи ума, него ли *низ који се спушта* т.ј. него ли прогресија ума помоћу еписилогизама на страни онога што је условљено. Јер пошто је у првome случају сазнање (conclusio) дато само као условљено, то се не може помоћу ума до њега доћи друкчије, до само под претпоставком, да су дати

сви чланови низа на страни услова (тоталитет у низу премиса), јер је дати суд могућ а priori само под том претпоставком; напротив на страни онога што је условљено или на страни закључака замишља се само један низ који *послаје*, а не низ који је *цео* претпостављен или дат, те дакле замишља се само једна потенцијална прогресија. Отуда кад се једно сазнање сматра за условљено, онда је ум принуђен да сматра низ услова у линији која се пење као завршен и као дат у своме тоталитету. Али ако се то исто сазнање сматра у исто време за услов других сазнања, која сачињавају међу собом један низ закључака у линији која се спушта, онда уму може бити сасвим свеједно, докле се простире ова прогресија а *parte posteriori*, и да ли је уопште могућ тоталитет овога низа; јер уму није потребан један такав низ за конклузију која је пред њим, пошто је она већ довољно одређена и осигурана помоћу својих разлога а *parte priori*. Било сад да низ премиса има на страни услова један почетак као највиши услов, било пак да нема, те дакле да је а *parte priori* без граница, он ипак мора да садржи тоталитет услова, чак и да претпоставимо¹⁾ да ми не би никада могли успети да га обухватимо, те *цео* низ мора бити безусловно истинит, ако оно условљено, које се сматра као један закључак који отуда произилази, треба да важи као истинито. То је један захтев ума који оглашује своје сазнање за а priori одређено и за нужно, и то или да је по себи такво, у коме случају њему нису потребни никакви разлози, или, ако је изведено, да је такво као један члан у једноме низу разлога који је сам безусловно истинит?

ТРЕЋИ ОТСЕК

прве књиге трансценденталне дијалектике.

Систем трансценденталних идеја.

Ми овде немамо посла са једном логичком дијалектиком која апстрахује од сваке садржине сазнања, па открива самолажни привид у форми посредних закључака, већ са једном трансценденталном дијалектиком, која треба да садржи потпуно а priori порекло извесних сазнања, добијених из чистог ума, и неких изведених појмова, чији предмет никако не може бити дат емпириски, и који дакле леже сасвим изван моћи чистог разума. Ми смо извели из природног односа који мора имати трансцендентална употреба нашега сазнања како у закључцима тако у судовима према његовој логичкој употреби: да ће имати свега три врсте дијалектичких закључака, који се односе на оне три врсте закључака помоћу којих ум може доћи на основу принципа до неких сазнања, и да ће у свима њима²⁾ бити задатак ума, да се пење од условљене синтезе, за коју разум остаје вечито везан, ка безусловној синтези, до које разум никада не може доспети.

¹⁾ Преведено по редакцији Адикесовој, који поред речи „gesetzt“, додаје реч „auch“.

²⁾ Преведено по Ердмадовој редакцији који ставља место „in allem“, речи „in allen“.

Ево сад свих односа које могу имати наше претставе: 1) однос према субјекту, 2) однос према објектима, и то или према објектима као појавама или као предметима мишљења уопште. Ако се ова подподела споји са горњом поделом, онда је сваки однос претстава о коме ми можемо себи направити један појам или једну идеју тројак: 1) однос према субјекту, 2) однос према разноврсности објекта у појави, 3) однос према свима стварима уопште.

Дакле док сви чисти појмови уопште имају посла са синтетичким јединством претстава, дотле појмови чистог ума (трансценденталне идеје) имају посла са неусловљеним синтетичким јединством свију услова уопште. Према томе све трансценденталне идеје моћи ће да се поделе у *три класе*, од којих *прва* садржи апсолутно (неусловљено) *јединство мисаоног субјекта*, *друга* апсолутно *јединство низа услова појава*, *трећа* апсолутно *јединство услова свију предмета мишљења уопште*.

Мислени субјекат јесте предмет *психологије*, скуп свију појава (свет) предмет је *космологије*, а она ствар која садржи највиши услов могућности свега што се може замислити (биће свију бића) јесте предмет *теологије*. Према томе чисти ум прибавља идеју за једну трансценденталну науку о души (*psychologia rationalis*), за једну трансценденталну науку о свету (*cosmologia rationalis*), и најзад за једно трансцендентално сазнање Бога (*theologia transscendentalis*). Шта више ни сама скица једне или друге од ових наука не потиче од разума, чак и кад би се он спојио са највишом логичком употребом ума, т.ј. са свима могућим закључцима, па да иде од једног предмета те употребе (појаве) ка свима другима до најудаљенијих чланова емпириске синтезе, већ је и та скица један чист и прави производ или проблем чистог ума.

Који *модуси* чистих појмова ума стоје под ова три наслова свију трансценденталних идеја, то ће се показати потпуно у наредноме главном делу. Они се управљају према категоријама. Јер чисти ум никада се не односи непосредно на предмете, већ на појмове разума о предметима. Исто тако тек пошто се пређу сва ова излагања, моћи ће да се види: како ум једино помоћу синтетичке употребе оне исте функције којом се служи у категоричким закључцима мора доћи нужним начином до појма апсолутног јединства *мисленог субјекта*, како даље логичко поступање у хипотетичким закључцима повлачи за собом нужно идеју о ономе што је потпуно неусловљено у *једноме низу* датих услова, најпосле како сама форма дисјунктивног закључка повлачи за собом нужно највиши појам ума о *једноме бићу свију бића*; једна мисао која на први поглед изгледа крајње парадоксна.

О овим трансценденталним идејама није могућа једна онаква *објективна дедукција* какву смо могли дати о категоријама. Јер оне у ствари немају никаква односа према једноме објекту који би могао бити дат као објекат који са њима конгруира, и то управо због тога, јер су оне само идеје. Али ми смо могли покушати

једну субјективну дедукцију тих трансценденталних идеја из природе нашега ума, па смо то у овоме главном делу и учинили.

Лако се види да чисти ум нема ништа друго за циљ до ли апсолутни тоталитет синтезе *на страни услова* (било инхеренције или депенденције или конкуренције) и да, *што се ишче онога што је условљено*, он нема никаква посла са апсолутном потпуношћу. Јер њему је потребан само и једино онај апсолутни тоталитет синтезе на страни услова, да би претпоставио цео низ услова и да би га на тај начин дао разуму а priori. Али кад је један потпуно (и неусловљено) дати услов већ ту, онда није више потребан један појам ума ради продужења низа, јер разум чини сам од себе сваки корак уназад, од услова ка *ономе што је условљено*. На тај начин трансценденталне идеје служе само за *пењање* у низу услова до онога што је неусловљено т.ј до принципа. А што се тиче *спуштања* ка ономе што је условљено постоји заиста једна веома распрострањена логичка употреба коју наш ум чини од закона разума, али ту не постоји никаква трансцендентална употреба, те кад ми себи направимо једну идеју о апсолутноме тоталитету једне такве синтезе (progressus-a), н.пр. о целој низу свију *будућих* промена у свету, онда је то једна ствар мишљења (*ens rationis*), која се замишља само произвољно, а коју ум не претпоставља нужно. Јер ради могућности онога што је условљено претпоставља се заиста тоталитет његових услова, али не и тоталитет његових последица. Према томе један такав појам није никаква трансцендентална идеја, о којој ће ипак ми овде једино имамо бавити.

Напоследку се примећује и то, да се између самих трансценденталних идеја показује извесна веза и извесно јединство, и да чисти ум сва своја сазнања доводи у систем посретством тих идеја. Доћи од сазнања самога себе (душе) до сазнања света, па посретством овога сазнања света доћи до сазнања прабиха, то је један тако природан ток, да изгледа сличан логичкоме ходу ума, кад иде од премиса ка закључку.*) Да ли сад овде постоји заиста у основи нека тајна сродност, као што је сродност која постоји између логичкога и трансценденталнога поступања, то је такође једно од оних питања, на која се одговор мора очекивати тек у току ових испитивања. Ми смо засад наш

*) Прави циљ метафизичких испитивања јесу само ове три идеје: *Бог*, *слобода* и *бесмртност*, тако да, кад се споји други од ових појмова са првим, онда треба да се дође до трећег појма као једног нужног закључка. Све остало чиме се ова наука бави служи јој само као сретство, да би дошла до ових идеја и њиховога реалитета. Оне њој нису потребне ради природне науке, већ ради тога, да би превазишла природу. Потпуно објашњење тих идеја узинило би *теологију*, *морал* и, спајањем ових двеју наука, *религију*, то јест највише циљеве наше егзистенције зависним једино од спекулативне моћи ума и ни од чега другог. У једноме систематском претстављању тих идеја био би наведени ред, као *синтетички*, најгоднији; али у раду који мора доћи пре тога биће аналитички ред, који је супротан ономе, годнији за наш циљ, који је у томе, да спроведемо наш велики план, идући од онога што нам искуство пружа непосредно, од *науке о души* ка *науци о свету*, па одатле ка сазнању *Бога*. (Ове примедбе нема у I издању).

циљ већ постигли, пошто смо успели да изведемо из њиховог двосмисленог стања трансценденталне појмове ума, које иначе философи у својим теоријама мешају са другим појмовима, не разликујући их довољно од појмова разума, и пошто смо одредили њихово порекло, и на тај начин утврдили њихов број изнад кога их не може бити више, па смо их претставили у једној систематској вези, чиме се за ум одређује и ограничава једна нарочита област.

ДРУГА КЊИГА

трансценденталне диалектике.

О диалектичким закључцима чистог ума.

Може се рећи да је предмет једне просте трансценденталне идеје нешто о чему немамо никаквог појма, премда је ова идеја сасвим нужно произведена у уму сходно његовим основним законима. Јер у ствари о једноме предмету који треба да је адекватан захтеву ума није могућ никакав појам разума, т.ј. један такав појам који се може у једноме могућем искуству показати и ту очитовати. Ипак би се боље изразили и са мање опасности од тога, да будемо погрешно схваћени, кад би казали: да ми о објекту који одговара једној идеји не можемо имати никакво сазнање, премда можемо имати један проблематичан појам о њему.

Али бар трансцендентални (субјективни) реалитет чистих појмова ума оснива се на томе, што ми долазимо до таквих идеја помоћу једног нужног посредног закључка. Према томе имаће посредних закључака који не садрже никакве емпирске премисе, и посредством којих ми закључујемо од нечега што познајемо на нешто друго о чему немамо никаквог појма, и чему ми при свем томе приписујемо објективни реалитет на основу једнога неизбежног привида. Такви закључци дакле могу се с обзиром на њихов резултат пре назвати *софизмима* него *силогизмима*, премда се они због свога порекла могу звати закључци ума, јер ипак кису произешло образовани или случајно постали, већ су проишавши из природе ума. То су софистикације не људи, већ самога чистог ума, и од њих не може да се ослободи ни најмудрији међу свима људима; он ће заиста после многих напора можда моћи да предупреди заблуду, али се привида који га непрестанце вара и обмањује никада неће моћи потпуно ослободити.

Ових диалектичких закључака ума има дакле свега три врсте, толико колико има идеја на које њихове конклузије излазе. У посредном закључку **прве класе** ја закључујем од трансценденталнога појма о субјекту који не садржи никакву разноврсност на апсолутно јединство самог тога субјекта о коме ја на тај начин не добијам никакав појам. Овај диалектички закључак ја ћу звати трансцендентални *паралогизам*. **Друга** класа софистичких закључака оснива се на трансценденталноме појму о апсолутноме тоталитету низа услова за једну дату појаву уопште, и ја из тога,

што увек имам један противречан појам о неусловљеноме синтетичкоме јединству низа на једној страни, изводим тачност супротнога јединства о коме ипак тако исто немам никаквог појма. Ја ћу оно стање ума у коме се он налази при овим диалектичким закључцима звати *аниџиномија* чистог ума. Напоследку ја према *трећој врсти* софистичких закључака изводим из тоталитета услова под којима мислим о предметима уопште уколико ми они могу бити дати апсолутно синтетичко јединство свију услова за могућност ствари уопште, т.ј. ја закључујем од ствари које према самоме њиховом трансценденталноме појму не познајем на једно биће свију бића које ја помоћу једног трансцендентног¹⁾ појма још мање познајем, и о чијој неусловљеној нужности ја не могу себи да начиним никакав појам. Овај диалектички закључак ума ја ћу звати *идеал* чистог ума.

ПРВИ ГЛАВНИ ДЕО

друге књиге трансценденталне диалектике.

О паралогизмима чистог ума.

Логички паралогизам састоји се у формалној лажности једнога посредног закључка, а његова садржина може иначе бити која му драго. Један трансцендентални паралогизам пак има неки трансценденталан разлог формалне лажности у закључивању. На тај начин један такав погрешан закључак имаће свој разлог у природи људскога ума и повлачиће за собом једну неизбежну, иако не нерешљиву илузију.

Сада долазимо на један појам који горе нисмо унели у општу листу трансценденталних појмова, али га ипак морамо у њих убројати, а да се зато ипак она табла ни најмање не измени и не огласи за непотпуну. То је појам или, ако се радије хоће, суд: *Ја мислим*. А лако се види да је тај појам *vehikel* свију појмова уопште, па дакле и трансценденталних појмова, те се увек налази међу њима, услед чега је исто тако трансценденталан, али не може да има неки нарочити наслов, јер он служи само томе, да покаже свако мишљење као нешто што припада свести. Међутим ма како да је чист од свега емпирискога (од утиска чула), ипак он служи томе, да се према природи моћи претстављања разликују две врсте предмета. *Ја* уколико мислим јесам предмет унутрашњег чула и зovem себе душа. Оно што је предмет спољашњих чула зове се тело. Према томе израз: ја као мислено биће, значи већ предмет психологије, која се може звати рационална наука о души, ако не тражим да знам о души ништа више до оно што се може независно од свега искуства (према коме се ја ближе опредељујем и *in concreto*) извести из овога појма *Ја*, уколико се он јавља у свакоме мишљењу.

Рационална психологија јесте заиста једно такво предузеће, јер ако би се међу принципе сазнања ове науке умешало нешто

¹⁾ У 5. издању место: „трансцендентног“, стоји: „трансценденталног“.

ма и најмање емпириско од мога мишљења, ма који нарочити опажај мога унутрашњег стања, она онда не би више била рационална, већ *емпириска* психологија. Дакле ми већ имамо пред собом једну вајну науку која је изграђена на јединоме ставу: *Ја мислим*, а чију основаност или неоснованост овде можемо испитивати сасвим умесно и сходно природи једне трансценденталне философије. Не треба се бунити против тога, што ја у овоме ставу који изражава опажање самога себе ипак имам једно унутрашње искуство, па тврдити да рационална психологија која се на њему подиже није никако заснована чисто, већ делимице на једноме емпирискоме принципу. Јер ово унутрашње опажање није ништа друго до проста аперцепција: *Ја мислим*, која шта више чини могућим све трансценденталне појмове у којима се тврди: ја замишљам супстанцију, узрок и т.д. Јер унутрашње искуство уопште и његова могућност, или опажај уопште и његов однос према другом опажају не могу се сматрати за емпириско сазнање, ако није у искуству дата ма која нарочита њихова разлика или одредба, већ се морају сматрати за сазнање емпирискога уопште, те спадају у испитивање могућности свакога искуства, а то испитивање је свакако трансцендентално. Најмањи објекат опажања (н.пр. само задовољство или бол) који би придошао уз општу претставу самосвести преобразио би одмах рационалну психологију у емпириску.

Ја мислим, то је дакле једини став рационалне психологије из кога она треба да изведе сва своја учења. Лако се види да ова мисао, ако треба да се односи на један предмет (на мене самог), не може садржати ништа више до његове трансценденталне предикате, пошто би и најмањи емпириски предикат упропастио рационалну чистоту и независност ове науке од искуства.

Али ми ћемо се овде управљати просто према категоријама; само, пошто је овде дата на првоме месту једна ствар: ја као мислено биће, то ми додуше нећемо мењати горњи ред категорија, како је он претстављен у њиховој табли, али ћемо ипак почети од категорије супстанције којом се претставља једна ствар по себи, па ћемо тако ићи њиховим редом уназад. Топика рационалне психологије из које се мора извести све остало што она уопште може садржати јесте према томе следећа:

1.

Душа је
супстанција^{а)},

2.

по својој квалитету
просћа,

3.

што се тиче разних времена у
којима она постоји, нумерички
идентична т. ј. *јединствена*
(не множина),

а) У ручном примерку: „постоји као супстанција“.

4.

у односу

према могућим предметима у простору.*)

Сви појмови чисте психологије произлазе једино из ових елемената помоћу њиховог спајања, не потребујући притом ни најмање какав други принцип. Ова супстанција посматрана само као предмет унутрашњег чула, даје појам *иматериалишеџа*, посматрана као проста супстанција, она даје појам *инкоруптибилишеџа*; њен идентитет као интелектуалне супстанције даје *персоналишеџ*; ова три појма заједно дају појам *спиритуалишеџа*; однос ове супстанције према предметима у простору даје *комерцијум* са телима; према томе она претставља *супстанцију* која мисли као принцип живота у материји, т.ј. претставља је као душу (*анима*) и као основ *анималишеџа*; анималитет пак, ограничен спиритуалитетом, претставља *иморшалишеџ*.

На то се сад односе четири паралогизма једне трансценденталне психологије, која се погрешно сматра за једну науку чистог ума о природи нашега мисленог бића. Али за њен основ ми не можемо узети ништа друго до просту претставу која је сама за себе потпуно празна по садржини, наиме претставу: *Ја*, о којој се не може рећи ни то да је један појам, већ да је једна проста свест која прати све појмове. Помоћу овога *Ја*, или *Он*, или *Она* (помоћу оне ствари) која мисли не претставља се ништа друго до један трансцендентални субјекат мисли = *x*, који се сазнаје само помоћу оних мисли које су његови предикати и о коме ми, засебно, никада не можемо имати ни најмањи појам; око кога се ми услед тога крећемо у једноме непрекидноме кругу, пошто се већ морамо послужити његовом претставом, да би ма какав суд о њему донели; то је једна незгода која се од њега не може одвојити, јер свест по себи није толико једна претстава која одликује један нарочити објекат, већ је једна форма претставе уопште, уколико она треба да се назове сазнањем; јер једино о тој претстави ја могу рећи да њоме нешто замишљам.

Али одмах у почетку мора изгледати чудновато да онај услов, под којим ја уопште мислим и који је према томе само једна особина мога субјекта, треба да важи у исто време за све што мисли, и да се можето усудити, да на једном ставу који изгледа емпиричан заснујемо један аподиктичан и општи суд, наиме суд: да све што мисли јесте онакво какво се изражава у исказу самосвести о мени саме. Узрок тога пак лежи у овоме: што ми морамо нужним начином приписати стварима *propter* све оне особине, које сачињавају услове под којима једино о њима мислимо. А ја о једноме мисленоме бићу не могу имати на основу

*) Читалац који не би лако погодно психолошки смисао ових израза у њиховој трансценденталној апстракцији, као ни разлог тога, зашто последњи атрибут душе припада категорији *егзистенције*, наћи ће их све у следећем довољно објашњене и оправдане. У осталом, ради извињења због латинских израза који су се противно укусу и лепом стилу увукли место немачких израза истог значења како у овај отсек, тако и у цело дело ја имах да наведем ово: јер сам радије хтео да одуздем нешто украшености језика, него да отежам школску употребу ма и најмањом неразумљивошћу.

никаквог спољашњег искуства ни најмању претставу, већ само на основу самосвести. Према томе такви предмети нису ништа друго до пренашање ове моје свести на друге ствари, које се само на тај начин претстављају као мислена бића. Међутим став: Ја мислим, узима се при томе само проблематички; не уколико би он садржавао опажај једне егзистенције (Картезијево: *cogito, ergo sum*), већ само у његовој могућности, да би се видело какве би особине произашле из овога тако простог става за његов субјекат (било да такав субјекат постоји или не).

Кад би чисто сазнање нашега ума о мисленим бићима уопште имало за свој основ нешто више, а не само *cogito*, и кад би тако исто узели у помоћ посматрања о игри наших мисли и о природним законима мисленог ја који се отуда могу извести, онда би произашла једна емпијска психологија, која би била једна врста *физиологије* унутрашњег чула, те би можда могла служити објашњењу његових појава, али никада томе, да открије такве особине које никако не припадају могућем искуству (као особину простоте), нити да уопште о мисленим бићима учи *аподикчШички* нешто што се тиче њихове природе; она дакле не би била никада *рационална* психологија.

Пошто сада став: *Ја мислим* (узет проблематички) садржи форму сваког суда разума уопште и прати све категорије као њихов *vehikel*, то је јасно да они закључци који излазе из њега могу имати само једну трансценденталну употребу разума, која искључује свако мешање искуства и о чијем резултату ми себи, после овога што смо горе показали, не можемо направити никакав пробитачан појам. Према томе ми ћемо је пратити једним критичким оком кроз све предикатне чисте психологије¹⁾, ипак ћемо краткоће ради пустити да се њено испитивање развија у једном непрекидном низу.

Пре свега следећа општа примедба може да појача нашу пажњу на ову врсту закључака. Ја не сазнајем један објекат на тај начин, што га просто замишљам, већ ја могу сазнати један предмет једино на тај начин, што одређујем један дати опажај с обзиром на јединство свести у коме се састоји свако мишљење. Према томе ја не сазнајем себе самог на тај начин, што сам свестан себе као мисленог бића, већ само ако сам свестан опажаја себе самог као одређеног у погледу функције мишљења. Отуда сви *modi* самосвести у мишљењу нису по себи још никакви појмови разума о објектима (категорије), већ прости логичке функције, које не чине да мишљење сазна ма какав предмет, па дакле ни мене самог. Није *објекат* свест о ја *уколико оно одређује*, већ само свест о ја *уколико оно бива одређивано*, т.ј. свест о унутрашњем опажају мене (уколико се његова разноврсност може спојити сходно општем услову јединства аперцепције у мишљењу).

1) Ја сам у свима судовима увек само²⁾ субјекат *који одређује* онај однос који сачињава суд. Али да моје Ја које мисли мора

¹⁾ У првоме издању овде се реченица завршује, па се затим излажу паралолизми чистог ума и њихова критика. Види на крају други додатак.

²⁾ По Ердману, који ставља реч „*nur*“ место речи „*nur*“.

у мишљењу увек да важи као *субјекат* и као нешто што се не може посматрати само као предикат који припада мишљењу, то је један аподиктичан и чак *идентичан став*; али он не значи да сам ја као *објекат* неко *биће које постоји за себе* или да сам *супстанција*. Ово последње тврђење иде врло далеко, те услед тога захтева чињенице које се у мишљењу никако не налазе, можда (уколико ја посматрам само мислено биће као такво) захтева више чињеница, него што ћу их ја икада (у њему) наћи.

2) Да је према томе Ја аперцепције у свакоме мишљењу једна *јединица* која се не може раставити у једну множину субјеката, те дакле означаје један логички прост субјекат, то већ лежи у појму мишљења, те је услед тога то тврђење један аналитичан став. Али то не значи да је мислено Ја нека проста *супстанција*, које би тврђење било један синтетичан став. Појам супстанције односи се увек на опажаје који код мене могу бити само чулни, те дакле леже сасвим изван области разума и његовог мишљења, о коме је овде једино реч кад се каже да је Ја у мишљењу просто. Али било би и чудо, када би мени овде заправо у најсиромашнијој од свију претстава и тако рећи помоћу откривења било дато оно, што иначе захтева толико пажње, да би се у ономе што показује опажај разликовало оно што је у њему супстанција, а још више, да би се одредило да ли та супстанција може бити проста (као код делова материје).

3) Став о идентитету мене самога у целокупној разноврсности које сам свестан јесте исто тако један став који лежи у самим појмовима, те је према томе то један аналитичан став; али овај идентитет субјекта, кога идентитета ја могу бити свестан у свима мојим¹⁾ претставама не односи се на опажај субјекта у коме је субјекат дат као објекат, те према томе не може да значи идентитет личности, под којим се подразумева свест о идентитету своје сопствене супстанције као бића које мисли у целокупној променљивости стања; који идентитет личности не може бити доказан простом анализом става: Ја мислим, већ би за то били потребни разни синтетични судови који се оснивају на датом опажају.

4) Кад кажем да разликујем своју сопствену егзистенцију као једног бића које мисли од других ствари изван себе (у које спада и моје тело), и то је тако исто један аналитичан став; јер *друге* ствари јесу такве ствари које ја замишљам као *различне* од мене. Али на основу тога ја апсолутно не знам да ли је ова свест о мени самоме уопште могућа без ствари изван мене помоћу којих ја добијам претставе, те дакле да ли ја могу постојати само као биће које мисли (а да не будем човек).

Према томе анализом свести о мени самоме у мишљењу уопште не добија се савршено ништа у погледу знања мене самога као објекта. Логичко објашњење мишљења уопште узима се погрешно за једну метафизичку одредбу објекта.

¹⁾ По Ердману који место „seinen“ ставља реч „meinen“.

Један велики камен спотицања, шта више једини камен спотицања за нашу целу Критику био би у томе, ако би постојала нека могућност да се докаже а priori да су сва бића која мисле по себи просте супстанције, да дакле као таква (што излази из принципа истог доказа) садрже у себи нераздвојно личност, и да су свесна своје егзистенције одвојене од сваке материје. Јер ми би на тај начин ипак учинили један корак изван чулнога света, ступили би у поље *ноумена*, и нека нам тада нико не оспорава право, да се у томе пољу даље распростиремо, да на њему засађујемо, и, пошто је свакога озарила звезда његове среће, да га поседнемо. Јер овај став: свако биће које мисли јесте као такво проста супстанција, јесте један синтетичан став а priori, пошто он прво излази изван појма који чини његов основ и придаје мишљењу уопште *врсну егзистенције*, и друго, јер он томе појму придодaje један предикат (предикат простоте) који апсолутно не може бити дат ни у каквом искуству. Према томе синтетични ставови нису, као што смо ми тврдили, могући и дозвољени само с обзиром на предмете могућег искуства, и то као принципи могућности самог овога искуства, већ се и они могу односити и на ствари уопште и по себи; ова консеквенција учинила¹⁾ би крај целој овој Критици и нагнала би нас да останемо при староме. Али ова опасност ипак није тако велика, што се види кад се ствари ближе приступи.

У рационалној психологији влада један паралолизам који се изражава у следећем силогизму:

Оно што се не може замислити друкчије до као субјект, то и не постоји друкчије до као субјект, те је према томе супстанција.

Једно биће пак које мисли, посматрано само као такво, не може се замислити друкчије до као субјект.

Дакле оно постоји такође само као субјект, т.ј. као супстанција.

У горњој премиси говори се о једноме бићу које се може замислити у свакоме смислу, па дакле и као биће које би могло бити дато у опажању. Међутим у доњој премиси о њему се говори само уколико оно посматра само себе као субјекат, наиме само у односу на мишљење и јединство свести, а не у исто време у односу на опажање у коме оно бива дато као објекат за мишљење. Према томе конклузија се изводи *per sophisma figurae dictionis*, те дакле помоћу једног лажног закључка.*)

¹⁾ По Ердману који место „macht“ ставља „machen“.

*) Мишљење се узима у обема премисама у сасвим различитом значењу: у горњој премиси узима се у значењу, по коме се оно односи на један објекат уопште (и дакле на такав објекат који може бити дат у опажању), међутим у доњој премиси узима се само у значењу, по коме се оно узима у односу према самосвести, при чему се дакле не мисли апсолутно ни на какав објекат, већ се само претставља однос према себи као субјекту (као форми мишљења). У првој премиси говори се о стварима које се могу замислити само као субјекти, а у другој премиси не говори се о стварима, већ о мишљењу (пошто се апстрахује од сваког објекта) у коме Ја увек служи за субјекат свести. Отуда се у конклузији не може тврдити: ја не могу друкчије постојати до као субјекат, већ само: у мишљењу о мојој егзистенцији ја могу себе употребити само за субјекат суда, а то је један идентичан став који не казује апсолутно ништа о врсти моје егзистенције.

Да је ово свођење овога славнога аргумента на један паралогизам сасвим тачно, јасно ће се видети, ако се хоће понова да прочита општа примедба о систематској претстави принципа као и отсек о ноумена, где је доказано да појам једне ствари која може постојати за себе саму као субјекат, а не као прост предикат не садржи у себи апсолутно још никакав објективни реалитет, т.ј. да се не може знати да ли томе појму може икад припадати неки предмет, пошто се не увиђа могућност једне такве врсте егзистирања, те да према томе он не даје апсолутно никакво сазнање. Ако дакле тај појам треба под именом једне супстанције да показује један објекат који може бити дат, ако он треба да буде сазнање, онда мора да се постави као његова основа једно перманентно опажање као неопходни услов објективног реалитета једнога појма, наиме оно помоћу чега једино један предмет бива дат. Али ми немамо у унутрашњем опажању апсолутно ничега перманентнога, јер Ја јесте само свест о моме мишљењу. Дакле ако останемо при самоме мишљењу, нама недостаје нужни услов под којим можемо применити на себе саме, као биће које мисли, појам супстанције, т.ј. појам о једноме субјекту који постоји сам за себе, те са објективним реалитетом овога појма потпуно одпада и простота супстанције која је с тим у вези, па се претвара у чисто логичко квалитативно јединство самосвести у мишљењу уопште, било да је субјекат сложен или не.

Оповргавање Менделсоновог доказа за перманенцију душе.

Овај оштроумни философ беше убрзо приметио у ономе уобичајеноме аргументу, којим треба да се докаже да душа (ако се призна да је она једно просто биће) не може престати да постоји на основу њеног *распарчавања*, да он није довољан да осигура нужно трајање душе, пошто би се могло претпоставити још једно престајање њене егзистенције, наиме престајање на основу *ишчезавања*. Он стога беше у своме Федону покушао, да ову пролазност која би значила право уништење одстрани од душе на тај начин, што мишљаше да може доказати да једно просто биће никако не може престати да постоји: јер пошто се оно не може смањивати, те дакле постепено губити нешто од своје егзистенције, и на тај начин *постепено* прећи у ништа (јер оно нема у себи никаквих делова, дакле никакве множине), то између оног тренутка у коме оно постоји и оног другог тренутка у коме њега нема више не би могло протећи апсолутно никакво време, а то је немогуће. — Међутим он беше изгубио из вида да се, иако ми признајемо души ову простоту њене природе, пошто она наиме не садржи у себи никакву разноврсност делова *једних изван других*, то јест гикакву екстензивну величину, зато се ипак њој, као и ничему што постоји, не може оспорити интензивна величина, т.ј. један степен реалитета у погледу свију њених моћи, шта више у погледу свега онога што сачињава егзистенцију, који степен може опадати преко свију бес-

крајно многих мањих степена, те да вајна супстанција (ствар чија перманенција и иначе није већ ван сваке сумње) може прећи у ништа, иако не на основу распарчавања, то ипак на основу постепеног губљења (*remissio*) својих сила (те дакле на основу елангуесценције, ако ми се дозволи да се послужим тим изразом). Јер чак свест има свакад један степен који се може увек још смањивати*), те дакле и моћ самосвести, па тако и све остале моћи. — Према томе перманенција душе, ако је посматрамо само као предмет унутрашњег чула, остаје недоказана, и чак као нешто што се не може доказати, премда је за мене јасна њена перманенција у животу у коме је мислено биће (као човек) у исто време дато себи самом као један предмет спољшњих чула. Али тиме се не задовољава рационални психолог, који се подухвата да докаже из самих појмова апсолутну перманенцију душе чак и после овог живота.**)

*) Јасност није, као што тврде логичари, свест о једној претстави; јер неки степен свести, који само није довољан за сећање на њих, мора се налазити чак и у неким тамним претставама, пошто ми не би у споју тамних претстава, ако не би имали никакве свести о њима, ништа разликовали, што смо ми ипак у стању чинити код ознака неких појмова (као што су појам права и појам правде) и што чини музичар, кад у фантазији обухвати уједно многе тонове у истом времену. Већ је једна претстава јасна онда, ако је свест у њој довољна за свест о разлици те претставе од других претстава. Ако је ова свест у њој довољна за њено разликовање, али не и за свест о тој њеној разлици, онда би се та претстава још морала звати тамном. Према томе постоје бескрајно многи степени свести до њеног ишчезавања.

**) Они философи који уображавају да су већ довољно учинили за покретање једне нове могућности, ако нас могу зачикати тиме, што у њиховим претставама не може да се нађе никаква противречност (као што то чине сви они који мисле да увиђају могућност мишљења и после престанка људскога живота, нако пример за мишљење имају само у емпириским опажајима у томе животу), могу да се доведу у велику забуну помоћу других могућности које нису ниуколико мање смеле. Једна од њих јесте могућност дељења једне *просте супстанције* на више супстанција и обрнутог сједињавања (*coasition*) више супстанција у једну просту. Јер иако дељивост претпоставља нешто сложено, ипак она не захтева дужно нешто сложено из супстанција, већ само из степена (неких моћи) једне и исте супстанције. Према томе какогод што можемо замислити све силе и све моћи душе, чак и саму свест, као да су ишчезле за половину, али тако да би и даље преостала супстанција, исто тако може се и ова ишчезла половина претставити без противречности као да се и даље одржала, само не у души, већ изван ње, те би тако изван душе произашла једна нарочита супстанција, пошто је у томе случају подељено све оно што у души реално постоји и што дакле има један степен, а то значи њена цела егзистенција, услед чега ништа не недостаје за образовање оне друге супстанције. Јер ова множина која је постала дељењем постојала је и раније, само не као множина супстанција, већ као множина свих реалитета који чине квантум њене егзистенције, а јединство супстанције било је само један начин егзистирања, које јединство овим дељењем могао бити претворено само у једну множину субјективности. Али тако исто могле би и више простих супстанција да се опет сједине у једну супстанцију, при чему се не би изгубило ништа друго до само множина субјективности, јер би сада та једна супстанција садржала у себи степен реалитета свију ранијих супстанција. И тако би просте супстанције које у нама производе појаву једне материје (истина не помоћу неког механичког или хемијског узајамног утицаја, али ипак помоћу неког утицаја који је нама непознат и у односу према коме би механички одн. хемијски утицај био само његова појава) можда могле да произведу таквим *динамичким* дељењем родитељских душа као *интензивних величина* душе њихове деце, док би међутим душе родитеља надокнадиле свој губитак, сједињујући се са новом материјом исте врсте. Ја сам далеко од тога да придам оваквим сањаријама и најмању вредност или важење, а такође су нас и горе изложени принципи аналитике довољно убедили, да од категорија (као што је супстанција) не чинимо никакву другу употребу већ само емпириску. Али кад је рационалиста толико смео, па да из саме моћи

Ако сад узмемо наше горње ставове у њиховој *синтетичкој* вези, онако дакле како се они као ставови који важе за сва мислена бића и морају узети у рационалној психологији као систему, па ако, пошавши од категорије релације са ставом: сва мислена бића јесу као таква супстанције, пређемо уназад низ категорија док се круг не затвори, ми тада наилазимо напослетку на егзистенцију тих бића, која су у овоме систему не само свесна те егзистенције независно од спољашњих ствари, већ је могу одредити сама собом (с обзиром на перманенцију која нужно улази у карактер супстанције). Али из тога следује да је управо у томе истоме рационалистичком систему *идеализам* неизбежан, бар проблематички идеализам, и да се егзистенција спољашњих ствари, ако није потребна ради одредбе наше сопствене егзистенције у времену, сасвим узалуд претпоставља, а да се не може никада дати један доказ за њу.

Ако се напротив придржавамо *аналитичког* поступка, при чему узимамо за основ став: ја мислим, као један дати став који већ садржи егзистенцију, па ако, полазећи према томе од модалитета, разлучимо овај став, да би сазнали његову садржину, и да би знали да ли и како ово ја одређује своју егзистенцију у простору и времену, тада ставови рационалне психологије не би почели са појмом једног мисленог бића уопште, већ би пошли од једне стварности, па би се онда оно што припада једноме мисленом бићу уопште извело из начина на који се ова стварност замишља, пошто се из ње издвоји све оно што је емпириско, као што то показује следећа табла:

| | | |
|----------------------|--------------------------------------|-----------------------------|
| | 1. | |
| | <i>Ја мислим,</i> | |
| 2. | | 3. |
| <i>као субјекат,</i> | | <i>као прости субјекат,</i> |
| | 4. | |
| | <i>као идентични субјекат,</i> | |
| | <i>у свакоме стању мога мишљења.</i> | |

Пошто овде у другом ставу није одређено да ли ја могу постојати и да ли се могу замислити само као субјекат, а не и као предикат некога другога субјекта, то је појам субјекта овде узет само у логичком смислу, те остаје неодређено да ли под њим треба разумети супстанцију или не. Али у трећем ставу апсолутно јединство аперцепције, просто Ја, постаје значајним само собом у претстави на коју се односи све спајање и одвајање у којима се састоји мишљење, иако ја још ништа нисам одлучио о природи

мишљења, без помоћи икаквог перманентног опажања у коме би био дат један предмет, начини једно биће које постоји за себе, само зато што се јединство аперцепције у мишљењу не може никако објаснити помоћу онога што је сложено, уместо чега би боље учинио да призна своје незнање у питању, како се може објаснити могућност једне природе која мисли, зашто онда и материјалиста, према и он не може навести искуство у прилог својих могућности, не би имао права на исту смелост, па да од свога принципа начини супротну употребу, задржавајући формално јединство искуства?

или о субзистенцији субјекта. Аперцепција је нешто реално и њена простота¹⁾ лежи већ у њеној могућности. У простору пак нема ничега реалнога што би било просто; јер тачке (које једино чине оно што је просто у простору) јесу само границе, а саме нису нешто што служи за образовање простора као његов део. Из тога дакле излази немогућност објашњења мене (само као субјекта који мисли) на основу принципа *материјализма*. Али пошто се у првој ставу моја егзистенција посматра као дата, јер он не значи: свако мислено биће постоји (који би став исказивао у исто време апсолутну нужност, а то би било и сувише много речено о бићима), већ само: *ја постојим* мислећи, то је он емпириски став и садржи у себи могућност одредбе моје егзистенције само с обзиром на моје претставе у времену. Али пошто је мени тога ради опет потребно пре свега нешто перманентно, што ми, уколико о себи мислим, апсолутно није дато у унутрашњем опажању, то се начин на који ја постојим: да ли као супстанција или као акциденција, апсолутно не може одредити помоћу ове прсте самосвести. Према томе ако је *материјализам* неподобан за објашњење моје егзистенције, то је *спиритуализам* исто тако недовољан за тај циљ, из чега излази да ми о нашој души не можемо ни на који начин сазнати ништа што се тиче могућности њене засебне егзистенције уопште.

А како би и било могуће да изађемо изван искуства (наше егзистенције у животу) помоћу јединства свести, које ми сами познајемо једино по томе, што нам је неопходно потребно ради могућности искуства, и да шта више проширимо наше сазнање на природу свију мислених бића уопште помоћу става: Ја мислим, који је емпириски, али који је неодређен у погледу сваке врсте опажања?

Не постоји дакле никаква рационална психологија као *доктрина* која би нам прибавила неки прилог за наше самопознавање, већ она постоји само као *дисциплина* која у овој области поставља спекулативноме уму границе које се не могу прекорачити, и то с једне стране, да се не би бацили у крило материјализма по коме нема душе, с друге стране, да се не би сањарећи изгубили у спиритуализму који је за нас у животу без основа, већ шта више она нас опомиње, да ово оклевање нашега ума, да нам даде задовољавајући одговор на интересантна питања која се односе на оно што је изван овоземаљског живота, сматрамо као један његов миг, да наше само-сазнање треба да одстранимо од бесплодне спекулације, па да га применимо у плодној практичној употреби; која практична употреба, премда је тако исто увек управљена само на предмете искуства, ипак узима своје принципе много више, и регулисава наше владање тако, као да наше опредељење досеже далеко изван искуства, те дакле изван овоземаљског живота.

Из свега овога види се да рационална психологија има своје порекло у једноме простом неспоразуму. Јединство свести које чини основ категорија узима се у њој за опажај субјекта као објекта, па се на њега примењује категорија супстанције. Међутим то јединство свести јесте само јединство у *мишљењу* помоћу кога је

¹⁾ Хартенштајн ставља место „простота“ реч: „јединство“.

дино никакав објекат не може, бити дат; на њега се дакле не може применити категорија супстанције која увек претпоставља дати *опажај*, те се дакле овај субјекат апсолутно не може сазнати. Дакле субјекат категорија не може, тиме што њих замишља, да добије о себи саме један појам као о једноме објекту категорија. Јер да би замислио категорије, он мора да узме за основ своју чисту самосвест која је у ствари требала да буде објашњена. Исто тако не може субјекат, у коме претстава времена има првобитно свој основ, да одреди у времену своју сопствену егзистенцију том претставом времена, па кад то не може да буде, онда се не може обавити ни она прва одредба, наиме одредба самога себе (као мисленог бића уопште) помоћу категорија.*

*

* * *

И тако једно сазнање које се тражило изван граница могућег искуства, а које ипак лежи у највишем интересу човечанства, показује се, уколико га очекујемо од спекулативне философије, као једна празна нада. Па ипак строгост коју критика при томе показује, доказујући да је немогуће да се нешто одлучи о једноме предмету из искуства догматички изван граница могућег искуства, чини тиме уму услугу која није без значаја за ове његове интересе, штитећи га од свију могућих тврђења противника. А она то може учинити само на два начина: или тиме што ће свој став доказати аподиктички или, ако то не успе, тиме што ће тражити узроке ове немогућности, па ако ови узроци леже у нужним границама нашега ума, они у томе случају морају подчинити свакога противника истоме закону одрицања од свију претензија на догматичко тврђење.

Ипак се због тога није ниуколико изгубило право, и шта више нужност, да се призна један будући живот, сходно принципима практичне употребе ума која стоји у вези са његовом спекулативном употребом. Јер иначе сам спекулативни доказ никада није

*) Као што је речено, став: Ја мислим, јесте један емпириски став и садржи у себи став: Ја постојим. Али ја не могу рећи: све што мисли постоји; јер тада би особина мишљења учинила нужним бићима сва бића која је поседују. Отуда ни моја егзистенција не може да се сматра као изведена из става: Ја мислим, као што мишљаше Cartesius (јер иначе би морао да претходи тајор: све што мисли постоји), већ је она са тим ставом идентична. Он изражава једно неодређено емпириско опажање, т.ј. опажај (према томе он ипак доказује, да већ осећај, који дакле припада чулности, чини основ овог егзистенцијалног става), али долази пре искуства, које треба помоћу категорије да одреди објекат опажаја с обзиром на време, и егзистенција овде још није никаква категорија, која се не односи на неки неодређено дати објекат, већ само на један такав објекат о коме се има један појам и о коме се хоће да зна да ли постоји и изван овога појма или не. Један неодређени опажај значи овде само нешто реално, што је било дато, и то само за мишљење уопште, дакле не као појава, а тако исто не као ствар по себи (пошепен), већ као нешто што у истини постоји и што се у ставу: Ја мислим, означаје као такво. Јер ваља приметити да ја, кад сам назвао став: Ја мислим, емпириским ставом, тиме нећу да кажем да је Ја у овоме ставу једна емпиришка претстава; то је шта више чиста интелектуална претстава, јер припада мишљењу уопште. Само акт: Ја мислим, ипак не би био могућ без икакве емпириске претставе која даје материјал за мишљење, и оно што је емпириско јесте само услов примене или употребе чисте интелектуалне моћи.

могао имати неког утицаја на обичан људски ум. Он је тако постављен на један шиљати врх, да га чак сама школа може на њему одржати само дотле, докле чини да се он као једна чигра врти непрестано око самог себе, те он дакле у њеним сопственим очима не даје никакву трајну подлогу на којој би се могло нешто сазидати. Они докази који су за свет употребљиви остају при томе сви у својој несумњивој вредности, и шта више они добијају у јасности и неизвештаченом уверењу услед одбацивања оних догматичких прохтева, и услед тога што постављају ум у његову сопствену област, наиме у област реда међу циљевима који је у исто време један ред у природи. Али тада ум, као практична моћ по себи, не будући ограничен на услове реда у природи, јесте у праву да ред циљева, а са њим и нашу сопствену егзистенцију, протегне изван граница искуства и изван овоземаљског живота. Судећи по *аналогији са природом* живих бића у овоме свету, за која ум мора нужно да усвоји као принцип, да се на њима не може наћи ниједан орган, ниједна моћ, ниједан нагон, једном речи ништа излишно или за употребу неподесно, те дакле нецелисходно, већ да све тачно одговара своме опредељењу у животу, морао би човек, који би ипак могао у себи садржати крајњи циљ свега овога, да буде једини створ који чини изузетак од свију. У ствари његове природне диспозиције, не говорећи само о талентима и о склоностима са којима он од њих чини употребу, већ нарочито о моралном закону у њему, стоје тако високо изнад сваке користи и добити које би он могао из њих извући у овоме животу, да га морални закон шта више учи да саму свест о правичности карактера при осуству сваке добити, шта више сваке илузије о слави, цени више свега, и да се осећа у својој души позван, да се својим владањем у овоме свету, одричући се многих добити, учини достојним да буде становник једног бољег света који он има у идеји. Иако се морамо одрећи тога, да сазнамо нужну непрекидност наше егзистенције помоћу самог теориског сазнања нас самих, ипак преостаје овај моћни доказ који се не може никада оповргнути, а са којим упоредо иде све веће и веће сазнање, целисходности свега онога што видимо пред собом, као и један изглед у бескрајност стварања, па дакле и свест о некој безграничности могућег проширивања наших сазнања и једнога нагона који је у складу са тим сазнањем.

Крај решења психолошког паралогизма.

Диалектички привид у рационалној психологији заснива се на бркању једне идеје ума (једне чисте интелигенције) са појмом о једноме мисленом бићу који је неодређен у свакоме погледу. Ја замишљам себе ради једнога могућег искуства, апстрахујући још од свакога реалнога искуства, па из тога изводим да могу бити свестан своје егзистенције и изван искуства и његових емпиријских услова. Према томе ја мешам могућу *апстракцију* од моје емпијски одређене егзистенције са вајном свешћу о једној могућности моје *засебне* егзистенције као мисленог бића, па верујем да сазнајем

оно што је супстанцијелно у мени као трансцендентални субјекат, имајући у мислима само јединство свести, које чини основ сваког одређивања као просте форме сазнања.

Проблем заједнице између душе и тела не спада строго говорећи у ону психологију о којој је овде реч, јер она има за циљ да докаже личност душе и изван ове заједнице (после смрти), те је дакле у правом смислу речи *Трансценденшна*, премда се бави о једноме објекту искуства, али само утолико уколико он престаје бити предметом искуства. Међутим са нашега становишта може се и на то дати правилан одговор. Она тешкоћа која је изазвала постављање овога проблема састоји се, као што је познато, у томе што се претпоставља да је предмет унутрашњег чула (душа) потпуно разнородан од предмета спољашних чула, пошто са унутрашњим чулом стоји у вези само време као формални услов његовог опажања, док са спољашњим чулима стоји у вези поред времена још и простор. Али ако се помисли да се ове две врсте предмета не разликују у томе једни од других по својој унутрашности, већ само уколико се упоређују по њиховој спољашности у појави, те да према томе оно, што као ствар по себи лежи у основи појави материје, не би морало бити тако разнородно, онда ова тешкоћа ишчежава, и преостаје само она тешкоћа која се састоји у томе: како је уопште могућа заједница међу супстанцијама, а чије решење лежи изван домашаја психологије, и без сумње изван домашаја свега људског сазнања, као што ће се читалац лако уверити после онога што је у аналитици речено о главним снагама и моћима сазнања.

Општа примедба

о прелазу од рационалне психологије ка космологији.

Став: Ја мислим, или: Ја постојим мислећи, јесте један емпириски став. Али у основи једног таквог става лежи емпириско опажање, те дакле и замишљени објекат као појава. И тако изгледа, као да би се по нашој теорији душа претворила апсолутно, чак у мишљењу, у појаву, и да се на тај начин сама наша свест као прост привид не би у ствари морала односити ни на шта.

Мишљење, узето за себе, јесте само логичка функција, те дакле чист спонтанитет у спајању разноврсности једнога просто могућег опажања, и оно не претставља субјекат свести никако као појаву, просто због тога не, јер га се ниуколико не тиче врста опажања: да ли је оно чулно или интелектуално. Њиме ја себе самог не претстављам себи нити онако какав сам по себи, нити онако какав сам у појави, већ ја себе замишљам само као сваки објекат уопште од чијег начина опажања ја апстрахујем. Кад ја себе овде претставим као *субјекат* мисли или пак као *основ* мишљења, онда ове форме претстављања не значе категорије супстанције или узрока; јер ове категорије јесу оне функције мишљења (суђења) које смо већ применили на наше чулно опажање, које би ми заиста било потребно, ако бих хтео себе да

сазнам. Али ја хоћу сада да будем свестан себе самога само уколико мислим; остављам на страну то, како је у опажању дато моје сопствено ја, јер ту би оно могло бити само појава за мене који мислим, али не уколико мислим. У свести коју имам о себи самеме при простоме мишљењу ја сам *само биће*, али биће о коме ми на тај начин није још ништа дато за мишљење о њему.

Али став: Ја мислим, уколико значи: *Ја постојим мислећи*, није проста логичка функција, већ одређује субјекат (који је тада истовремено објекат) с обзиром на егзистенцију, и не може се поставити без унутрашњег чула, чије опажање пружа увек објекат не као ствар по себи, већ само као појаву. Према томе у овоме ставу није примењен више само спонтанитет мишљења, већ и рецептивитет опажања, т.ј. примењено је мишљење о мени самеме на емпириско опажање тога истог субјекта. У овоме емпирискоме опажању морало би мислено Ја да потражи услове употребе својих логичких функција за категорије супстанције, узрока и т.д., па да се као ствар по себи не само означи речју Ја, већ и да одреди врсту своје егзистенције, т.ј. да сазна себе као пошепоп, а то пак није могуће, пошто је унутрашње емпириско опажање чулно, те нам пружа само чињенице појаве, која објекту *чисте свести* не даје ништа ради сазнања његове одвојене егзистенције, већ може да служи само ради искуства.

Али претпоставимо да ми после тога нађемо, не у искуству, већ у неким законима употребе чистог ума који важе а priori и тичу се наше егзистенције (и који нису просто логичка правила) један повод, да претпоставимо за себе саме потпуно а priori као да *постављамо законе* о нашој сопственој *егзистенцији* и чак као да ту егзистенцију детерминирамо, ми би тада на тај начин открили један спонтанитет којим би се реалитет нас самих могао одредити, а да нам тога ради нису потребни услови емпириског опажања; и ми би ту видели да се у свести о нашој егзистенцији налази а priori нешто, што може послужити да се одреди, с обзиром на неку унутрашњу моћ и њен однос према интелегибилном свету (очевидно само замишљеном), наша егзистенција, коју ми потпуно можемо одредити само помоћу чулности.

Али то ипак не би ни најмање унапредило све покушаје рационалне психологије. Јер ја бих заиста у оној дивној моћи која прва открива свест о моралном закону имао за одредбу моје егзистенције један принцип који је чисто интелектуалан; али помоћу којих предиката? Помоћу никојих других до помоћу оних који ми морају бити дати у чулном опажању. Ја бих ту опет запао у онај положај у коме сам се налазио у рационалној психологији, наиме осетио бих потребу за чулним опажајима, да бих прибавио значење појмовима мога разума: супстанције, узрока и т.д., помоћу којих једино ја могу добити сазнање о самеми себи, али ти опажаји не могу ми никада бити од помоћи изван области искуства.¹⁾ Међутим ја бих ипак имао право, да ове појмове с обзиром на практичну употребу, која је увек управљена

¹⁾ У Б. издању: „... не могу ме никада дићи изнад итд.“

на предмете искуства, применим, сходно аналогом значењу које они имају у теориској употреби, на слободу и њен субјекат, узимајући их само у смислу логичких функција субјекта и предиката, разлога и последице, према којима бивају радње или дејства, сходно оним законима, тако одређене, да се оне увек могу објаснити, као и природни закони, помоћу категорија супстанције и узрока, премда оне произилазе из сасвим другог принципа. То је било потребно рећи, да би се предупредило погрешно тумачење, коме је лако изложено учење о нашем самопажању као појави. У следећем ће се имати прилика да се то искористи.

ДРУГА КЊИГА
трансценденталне диалектике.

ДРУГИ ГЛАВНИ ДЕО.
Антиномија чистог ума.

Ми смо у уводу овога дела нашега списа показали да се сваки трансцендентални привид оснива на диалектичким закључцима чистог ума, чију шему логика даје у трима формалним врстама посредних закључака уопште, као што рецимо категорије налазе своју логичку шему у четирима функцијама свију судова. *Прва врста* ових софистичких закључака циљаше на неусловљено јединство *субјективних* услова свију претстава уопште (субјекта или душе) и одговараше **категоричким** закључцима ума, чија горња премиса као принцип изражава однос једнога предиката према једноме субјекту. *Друга врста* диалектичкога аргумента дакле имаће за свој садржај, по аналогiji са **хипотетичким** закључцима ума, неусловљено јединство објективних услова у појави, као што *трећа врста*, о којој ће бити говора наредном главном делу, има за своју тему неусловљено јединство објективних услова могућности предмета уопште.

Али достојно је пажње то, што је трансцендентални парализам произвео с обзиром на идеју субјекта нашега мишљења само један једностранни привид, и што се за супротно тврђење не може наћи ни најмањи привид у појмовима ума. То иде сасвим у прилог пнеуматизма, премда он не може да оповргне наследни недостатак, већ се и поред свега по њега повољног привида на пробној ватри критике раствара у саму пару.

Сасвим другачије ствар испада кад применимо ум на *објективну синтезу* појава, где он хоће заиста са много изгледа да прибави значај своје принципу неусловљеног јединства, али се ускоро заплиће у такве противречности, да бива принуђен да се одрекне свога захтева у космолошком питању.

Ту се наике показује један нови феномен људскога ума, наике једна сасвим природна антитетика, ради које нико не мора да умује и да вештачки поставља замке, већ у коју ум запада сам од себе и то неминовно, те на тај начин до душе бива заштићен од једног дремежа уображених уверења, који дремеж изазива један прост једностранни привид, али истовремено долази у искушење: или да се ода једној скептичкој безнадежности или да усвоји један догматички пркос, па да се тврдоглаво залочи за извесна тврђења, не осврћући се на разлоге противне стране и не показујући према њима правичност. И једно и друго јесте смрт једне здраве философије, премда би се онај дремеж уображених уверења могао назвати **еутаназијом** чистога ума.¹⁾

Пре него покажемо појаве раздора и разорености које производи овај сукоб закона (антиномија) чистога ума, хоћемо да дамо извесна објашњења, која могу да расветле и оправдају методу којом се служимо у разматрању нашега предмета. Све трансценденталне идеје, уколико се односе на апсолутни тоталитет у синтези појава, ја зовем *космолошки појмови*: делимице управо због овога неусловљенога тоталитета, на коме се оснива и појам о свемиру који је такође само једна идеја, делимице зато, што се оне односе једино на синтезу појава, те дакле на емпијску синтезу, док ће међутим апсолутни тоталитет у синтези услова свију могућих ствари уопште изазвати један идеал чистога ума, који се потпуно разликује од космолошког појма, премда стоји са њим у односу. Према томе, каогод што су паралогизми чистога ума положили темељ за једну диалектичку психологију, тако ће антиномија чистога ума показати трансценденталне принципе једне вајно чисте (рационалне) космологије, не, да би увидела њихову истинитост и да би их усвојила, већ, као што показује сам назив сукоба ума, да би их претставила у њиховом сјајном, али лажном привиду као једну идеју која се не може довести у склад са појавама.

ПРВИ ОТСЕК

антиномије чистога ума.

Систем космолошких идеја.

Да би сад могли набројати ове идеје са систематском прецизношћу на основу једнога принципа, морамо **прво** приметити да чисти и трансцендентални појмови могу произаћи само из разума, а да ум не производи заправо никакав појам, већ увек само **ослобађа појам разума** од неизбежних ограничења једнога

¹⁾ Види: R. Eisler's Kantlexikon, ст. 150.

могућег искуства, па тако тежи да га прошири изван граница емпирискога, али ипак у вези са њим. То бива на тај начин, што ум за једно дато условљено захтева на страни услова (под којима разум подвргава све појаве синтетичкоме јединству)¹⁾ апсолутни тоталитет, и тиме чини категорију трансценденталном идејом, да би емпириској синтези, продужујући је до онога што је условљено (које се никада не налази у искуству, већ само у идеји) дао апсолутну потпуност. Ум то захтева на основу овога принципа: *Кад је дато оно што је условљено, онда је дато и цео збир услова, те дакле оно што је апсолутно условљено, на основу чега је једино било могуће оно што је условљено. Дакле трансценденталне идеје прво неће бити ништа друго до категорије, проширене до онога што је условљено, те ћемо их моћи ставити у једну таблу уређену према главним називима категорија. Друго* пак, неће бити све категорије подесне за то, већ само оне у којима синтеза сачињава један низ услова за једно условљено, и то услова који су један другоме подређени (не приређени). Апсолутни тоталитет ум захтева само утолико уколико се тај тоталитет тиче прогресивног низа услова за нешто условљено које је дато, те дакле не и онда кад је реч о линији последица, која се линија спушта, нити пак кад је реч о агрегату координираних услова ових последица. Јер услови који се тичу једног датог условљенога претпостављају се, те их треба сматрати као дате са њим заједно, док међутим, пошто последице не чине своје услове могућим, већ их шта више претпостављају, можемо у идеју ка последицама (или у прогресији од датог услова ка ономе што је условљено) бити без бриге да ли низ престаје или не, и уопште питање о његовом тоталитету није никаква претпоставка ума.

Тако се замишља и време које је протекло до момента садашњости нужним начином као дато, (премда га ми не можемо одредити). Што се пак тиче будућег времена, пошто оно није услов да се дође до садашњости, то је за разумевање садашњости сасвим свеједно како ћемо њега схватити: да ли као да негде престаје, или као да се протеже у бесконачност. Нека је дат низ: *m, n, o*, у коме је *n* дато као условљено с обзиром на *m*, а у исто време и као услов с обзиром на *o*; нека тај низ иде на више од условљенога *n* ка *m* (*l, k, i*, и т. д.), тако исто нека иде наниже од услова *n* ка условљеноме *o* (*p, q, r*, и т. д.), тада ја морам, да бих сматрао *n* као дато, да претпоставим први низ, те је *n* према уму (тоталитету услова) могуће само помоћу тога низа, међутим његова могућност не оснива се на следећем низу *o, p, q, r*, који се услед тога и не би могао сматрати као дат, већ само као *dabilis*.²⁾

Синтезу једнога низа на страни услова, дакле синтезу која иде, почев од најближег услова једне појаве, ка њеним удаљени-

¹⁾ Грло: (под које разум подвргава све појаве синтетичког јединства).

²⁾ Преведено према 5. издању, где је место: „köpne“, стављено „köpnte“.

жим условима, ја ћу да назовем *регресивном* синтезом, а синтезу на страни онога што је условљено, дакле ону која, почев од најближе последице, иде ка све удаљенијим последицама, назваћу *прогресивном*. Регресивна синтеза иде *in antecedentia* прогресивна *in consequentia*. Према томе космолошке идеје баве се тоталитетом регресивне синтезе и иду *in antecedentia*, не *in consequentia*. Кад се деси овај последњи случај, онда је то један произвољан, а не један нужан проблем чистог ума, јер су нама ради потпуног разумевања онога што је дато у појави потребни узроци, али последице не.

Да би сада подесили таблу идеја према табли категорија, узећемо прво два праосновна *quanta* свакога нашег опажања: *време* и *простор*. Време је по себи један низ (и формални услов свију низова), и отуда се у њему морају с обзиром на једну дату садашњост *a priori* разликовати *antecedentia* као услови (оно што је прошло) од *consequentibus* (од онога што је будуће). Према томе трансцендентална идеја апсолутнога тоталитета низа услова за једно дато условљено односи се само на све прошло време. Према идеји ума цело протекло време као услов датог тренутка замишља се нужним начином као дато. А што се тиче простора, у њему не постоји по себи никаква разлика између *прогреса* и *регреса*, јер он сачињава један *агрегат*, а не чини *никакав низ*, пошто су сви његови делови једновремени. Ја сам садашњи тренутак могао да сматрам у односу према прошлом времену само као условљен, а никако као његов услов, јер овај тренутак произилази тек на основу протеклог времена (или шта више на основу протицања предходећег времена). Али пошто делови простора нису један другоме подређени, већ су приређени, то један део његов није услов могућности другог дела, те он по себи не сачињава, као време, један низ. Али синтеза разноврсних делова простора, којом га синтезом ми синхронизирамо, јесте ипак сукцесивна, те се дакле обавља у времену и садржи један низ. И пошто у овоме низу агрегираних простора (н.пр. стопа у једноме хвату), почев од једнога датог простора, они простори који се у мислима додају јесу увек *услови границе* претходних простора, то се и *мерење* једнога простора мора тако исто сматрати као синтеза једнога низа услова за једно дато условљено, само што се страна услова не разликује по себи од оне стране на којој лежи оно што је условљено, те изгледа да су *regressus* и *progressus* у простору идентични. Међутим пошто један део простора не бива помоћу другог његовог дела дат, већ само ограничен, то морамо сваки ограничени простор да сматрамо утолико за условљен, уколико он претпоставља један други простор као услов своје границе и тако даље. Према томе и идење у простору јесте с обзиром на ограничавање такође један *regressus*, те се тако и простора тиче трансцендентална идеја апсолутнога тоталитета синтезе у низу услова, и ја исто тако могу да питам за апсолутни тоталитет појава у простору, као за апсолутни то-

талитет протеклога времена. Али да ли ће икад бити могуће на то одговорити, о томе ће се одлучити доцније.

Друго, како реалитет у простору, т.ј. *материја*, јесте нешто условљено, чији унутрашњи услови јесу његови делови и делови делова јесу његови удаљени услови, то и овде постоји једна регресивна синтеза, и ум захтева њен апсолутни тоталитет, који је могућ само на основу потпуно изведеног дељења, на основу кога реалитет материје или ишчезава у ништа или пак у оно што није више материја, наиме у оно што је просто. Према томе и овде постоји један низ услова и једна прогресија ка ономе што је неусловљено.

Треће, што се тиче категорија реалнога односа међу појавама, то категорија супстанције са својим акциденцијама није подесна за једну трансценденталну идеју, т.ј. ум нема никаква повода да с обзиром на њу иде регресивно ка условима. Јер акциденције јесу (уколико инхерирају једној јединој супстанцији) међу собом координиране и не сачињавају никакав низ. А кад их посматрамо у односу према супстанцији, оне њој заправо нису субординиране, већ претстављају начин егзистирања саме супстанције. Оно што би при том још могло изгледати као да је идеја трансценденталнога ума јесте појам ствари по себи.¹⁾ Али пошто она не значи ништа друго до појам предмета уопште који субјестира уколико се на њему замишља само трансцендентални субјекат без свих предиката, а овде је реч само о ономе што је неусловљено у низу појава, то је јасно, да ствар по себи¹⁾ не може сачињавати никакав члан у томе низу. То исто важи и за супстанције у заједници које су прости агрегати и немају никаквих експоната једнога низа, пошто оне нису једна другој субординиране као услови својих могућности, што се заиста могаће рећи о просторима, код којих граница никада није била одређена по себи, већ увек неким другим простором. Према томе, остаје још само категорија *каузалишета* која пружа један низ узрока за једну дату последицу, у коме се низу може цети од ове последице као ономе што је условљено ка оним узроцима као њеним условима и тако одговорити на питање које поставља ум.

Четврто, појмови могућега, стварнога и нужнога не воде никаквове низу, осим само уколико се оно *што је случајно* у егзистенцији мора увек сматрати као условљено, те према правилу разума указује на један услов, који нужно указује на један виши услов, док најзад ум не нађе само у тоталитету овога низа неусловљену *неужност*.

Према томе не постоје више, већ само четири космолошке идеје према четири главна назива категорија, кад се одаберу оне категорије које нужно имплицирају један низ у синтези разноврсности.

¹⁾ У тексту: „Das Substantiale“. Ја преводим речима: „ствар по себи“, јер Кант вели на једном месту: „Das Substantiale ist das Ding an sich selbst und unbekannt.“ Види: Eisler's Kantlexikon, стр. 519.

1.

*Апсолућна поћпуноћ
сложености
даће целине свију појава.*

2.

*Апсолућна поћпуноћ
дељења
једне даће целине у појави.*

3.

*Апсолућна поћпуноћ
постања
једне појаве у опћше.*

4.

*Апсолућна поћпуноћ
зависности егзистенције
оноћа што се мења у појави.*

Пре свега треба приметити, да се идеја апсолутнога тоталитета не односи ни на шта друго, до на експозицију *појава*¹⁾, те се дакле не тиче чистог појма разума о једној целини ствари уопште. Овде се дакле појаве сматрају за дате и ум захтева апсолутну потпуност услова њихове могућности, уколико ови услови чине један низ, те дакле он захтева једну посве (тј. у сваком смислу) потпуну синтезу, помоћу које се појава може према законима разума експонирати.¹⁾

Друго, ум заправо тражи само оно што је неусловљено у овој синтези услова која се простире у облику низа, и то регресивно, као што тражи потпуност у низу премиса које заједно не претпостављају никакву другу премису. Ово *неусловљено* налази се увек у *апсолућноме шћалићешу низа*, кад се тај низ претстави у фантазији. Али ова посве завршена синтеза јесте опет само једна идеја; јер се бар унапред не може знати, да ли је таква синтеза и могућа код појава. Ако се све претставља помоћу самих чистих појмова разума, независно од услова чулнога опажања, онда се може рећи, да је за једно условљено, које је дато, дат такође цео низ услова, који су један другоме подређени, јер је оно могуће само на основу овога низа услова. Али код појава се налази једно нарочито ограничење начина, на који услови бивају дати, наиме помоћу сукцесивне синтезе разноврсности опажаја, синтезе која у регресу треба да је потпуна. Да ли је сад ова потпуност могућа у чулности, то је још један проблем. Али идеја ове потпуности ипак лежи у уму, без обзира на могућност или немогућност да се емпириски појмови спајају њој адекватно. Према томе, пошто се у апсолутноме тоталитету регресивне синтезе разноврсности у појави (према категоријама које тај тоталитет претпостављају као низ услова за једно дато условљено) налази нужним начином оно што је неусловљено, па баш и да

¹⁾ „Експозиција појава“ јесте „одредба принципа на коме се заснива веза осећаја у њима“. Експонирати значи подвести под појмове. Види: Eisler's K. Lexikon, стр. 152.

остане неодлучено, да ли се и како се овај тоталитет може произвести, то се ум одлучује, да пође од идеје тоталитета, премда је његов прави циљ заправо *оно што је неусловљено*, било неусловљено целога низа, било једнога његовог дела.

Ово неусловљено може се сад замислити или као да се састоји просто у целини низа, у коме би дакле низу сви чланови без изузетка били условљени, а само би њихова целина била посве неусловљена, и тада се *regressus* зове бесконачан; или је апсолутно неусловљено само један део низа коме су остали чланови тога низа подређени, а он сам не стоји ни под каквим другим условом.*) У првome случају низ је *a parte priori* без граница (без почетка), тј. бесконачан, и ипак потпуно дат, а *regressus* у њему није никада завршен и може се звати само потенцијално бесконачан. У другоме случају постоји у низу један први члан, који се, с обзиром на протекло време, зове *почетак свега*, с обзиром на простор *граница свега*; који се у поређењу са деловима једне целине која је дата у границама тога простора, означује као *нешто претходно*; који се даље с обзиром на узроке зове апсолутна *самосвојност* (слобода), и с обзиром на егзистенцију променљивих ствари апсолутна *природна нужност*.

Ми имамо два израза: *свет и природа*, који се каткад узимају један место другог. Први израз значи математичку целину свију појава и тоталитет њихове синтезе, како у великоме, тако у маломе, тј. у прогресивном извођењу ове синтезе, како састављањем, тако и дељењем. Али тај исти свет зове се *природа***). уколико се посматра као једна динамичка целина, и уколико се не гледа на агрегацију у простору и времену, да би се он остварио као једна величина, већ на јединство у *егзистенцији* појава. Тако се сад услов онога што се дешава зове узрок и неусловљени каузалитет узрока у појави слобода, док се условљени каузалитет зове природни узрок у једном ужем смислу. Оно што је условљено у егзистенцији уопште зове се случајно, а неусловљено зове се нужно. Неусловљена нужност *појава* може се звати *природна нужност*.

Ја сам идеје о којима се сада бавимо назвао горе космолошким идејама, делом зато што се под светом разуме спој свију појава, и што су наше идеје управљене само на оно што је неусловљено

*) Апсолутна целина низа услова за једно дато *условљено* јесте увек неусловљена. јер изван тога низа не постоје никакви други услови, с обзиром на које би та целина могла бити условљена. Али ова апсолутна целина једнога таквога низа јесте само једна идеја или шта више један проблематичан појам, чија се могућност мора испитати, и то с обзиром на начин, на који би оно што је неусловљено, као права трансцендентална идеја о којој је реч, могло да се у њему налази.

***) Природа, узета адјективно (*formaliter*), значи већу одредабу једне ствари која је изведена према једноме унутрашњем принципу каузалитета. Напротив под *природом*, узетом супстантивно (*materialiter*), разуме се спој појава уколико оне стоје у потпуној вези на основу једнога унутрашњег принципа каузалитета. У првоме смислу говори се о природи течне материје, ватре ит.д., и служи се овом речи само адјективно; напротив кад се говори о стварима природе, онда се мисли на једну целину која постоји.

међу појавама, делом зато што реч свет, узета у трансценденталном смислу, значи апсолутни тоталитет споја ствари које егзистирају, и што ми имамо у виду само потпуност синтезе (премда углавном само у регресији ка условима). Кад се узме у обзир то, да су осим тога све ове идеје трансцендентне и да, премда оне у погледу *врсте* не прекорачују објекат, наиме појаве, већ имају посла само са чулним светом (не са ноуменима), ипак изводе синтезу до једнога *стейена* који прекорачује свако могуће искуство, онда се оне све могу, по моме мишљењу, сасвим умесно звати *космолошки појмови*. С обзиром на разлику између математички неусловљенога и динамички неусловљенога, на коју *regressus* циља, ипак бих ја прве две идеје звао *космолошке идеје* у ужем смислу (света у великоме и маломе), а друге две идеје *шрансценденшних појмова природе*. Ова разлика није засад од велике важности, али она у даљем излагању може постати важнијом.

ДРУГИ ОТСЕК

анатомије чистог ума.

Антитетика чистог ума.

Ако тетика значи сваки спој догматичких учења, онда ја под антитетиком не разумем догматичка тврђења супротности, већ сукоб привидно догматичких тврђења (*thesin cum antithesi*), не придавајући нарочито право на одобравање једноме од њих радије него другоме. Антитетика се дакле не бави о једностраним тврђењима, већ посматра општа сазнања ума само у њиховом међусобном сукобу и с обзиром на узроке овога сукоба. Трансцендентална антитетика јесте испитивање антиномије чистог ума, њених узрока и резултата. Ако ми наш ум не примењујемо само на објекте искуства, служећи се принципима разума, већ се усудимо да употребу принципа разума протегнемо изван граница искуства, онда произлазе *софистичка тврђења*, која се нити могу надати, да ће их искуство потврдити, нити се морају бојати, да ће их оно оповргнути, и од којих је тврђења не само свако по себи без противречности, већ свако шта више налази услове своје нужности у природи ума, само што се по несрећи и његова супротност заснива на исто тако јаким и нужним разлозима.

Питања која се природно намећу при једној таквој диалектици чистог ума јесу ова: 1. Код којих ставова заправо ум запада неизбежно у једну антиномију? 2. На којим се узроцима ова антиномија заснива? 3. Да ли и на који начин остаје уму, у овој противречности, отворен неки пут који води извесности?

Једно диалектичко тврђење мора се по томе разликовати од свију софистичких ставова, што се оно не односи на неко произвољно питање које се поставља у каквој било намери, већ се од-

носи на једно такво питање, на које нужним начином мора да на-иђе сваки људски ум у своме ходу; и друго по томе, што оно са својом супротношћу не претставља само један вештачки привид, који одмах ишчезава чим се увиди, већ један природан и неизбежан привид, који се, чак и кад више не обмањује, ипак привиђа, премда не може да превари, те се тако заиста може учинити безопасним, али се никада не може искоренити.

Једно такво диалектичко учење неће се односити на јединство разума у појмовима искуства, већ на јединство ума у простим идејама; пошто ово јединство у идејама, пре свега, као једна синтеза изведена по правилима треба да конгруира са разумом, а ипак као апсолутно јединство те синтезе треба у исто време да конгруира са умом, то ће његови услови, кад је оно адекватно јединству ума, бити за разум сувише велики, а кад је у складу са разумом, они ће за ум бити сувише мали; из тога мора произаћи један сукоб, који се не може избећи, па ма шта се чинило.

Ова софистичка тврђења отварају дакле једно диалектичко попрште, на коме је свака страна у преимућству, кад јој је дозвољено да напада, а извесно подлеже она страна, која је принуђена да поступа само одбранбено. Отуда окретни ритери, било да се залажу за добру, било за рђаву ствар, јесу сигурни да ће увек однети победнички венац, ако се само побрину за то, да изврше напад последњи, и да не буду обавезни, да издрже један нов напад противника. Лако се може замислити, да се на овоме рвалишту од вајкада често иступало, да су од обеју страна многе победе добијане, али што се тиче последње победе, оне која одлучиваше, увек се побринуло за то, да поборник добре ствари сам одржи свој положај, и то на тај начин, што његовоме противнику биваше забрањивано, да се понова лађа оружја. Као непристрасне судије, ми морамо оставити сасвим на страну то, да ли је она ствар око које се противници боре добра или рђава, па да их пустимо да прво они сами међу собом реше свој спор. Може бити да ће они, пошто буду један другог више заморили него оштетили, увидети сами од себе безначајност свога спора, те ће се разићи као добри пријатељи.

Ова метода, наиме да посматрамо један сукоб тврђења, или шта више да га сами изазовемо, и то не у циљу, да би на крају одлучили у корист једне или друге стране, већ да би испитали, да ли можда није сам предмет тога спора једна проста варка за којом сваки узалуд иде, а код које ипак не може ништа добити и кад не би наишао ни на какав отпор, такво поступање, велим, може се звати скептичка метода. Она се потпуно разликује од скептицизма, тога принципа једног вештачког и сциентистичког незнања, који поткопава основе свега сазнања, како по могућству не би нигде преостала никаква сигурност и поузданост његова. Јер скептичка метода тежи извесности на тај начин, што у једноме таквоме сукобу, који обе стране воде поштено и разборито, тражи да открије тачку њиховог неспоразума, како би, као што тиче мудри законодавци, из забуне у коју западају

судије при суђењима, извукли за себе поуку о ономе што је у њиховим законима непотпуно и нетачно одређено. Антиномија, која се показује у примени закона, јесте при нашој ограниченој мудрости најбољи пробни камен номотетике, те се помоћу ње уму, који у апстрактној спекулацији не примећује лако своје омашке, скреће пажња на такве моменте у одредби његових принципа.

Али ова скептичка метода јесте битно својствена само трансценденталној философији, те се у свакој другој области научног испитивања можемо ње лишити, само у овој не. У математици би њена употреба била бесмислена; јер у њој се не могу сакрити нити учинити невидљивим никаква лажна тврђења, пошто се њени докази морају изводити увек према чистом опажају и на основу синтезе која је увек евидентна. У експерименталној философији¹⁾ може једна привремена сумња заиста бити корисна; али у њој бар није могућ никакав неспоразум који се не би могао лако отклонити, и последња сретства за одлучивање спора ипак морају на крају крајева лежати у искуству, па било да се она нађу пре или после. Морал може да даде тако исто, бар у могућим искуствима, све своје принципе *in concreto*, као и практичне последице, и да тако избегне неспоразум апстракције. Међутим трансцендентална тврђења, која претендују на сазнања која се шире чак изван области свију могућих искустава, нити таква да би се неспоразум у њима могао открити помоћу ма кога искуства, па ни у случају, када би њихова апстрактна синтеза могла бити дата ма у коме опажају *a priori*. Према томе, трансцендентални ум наш не дозвољава никакав други пробни камен, већ само тај, да покушамо међусобно измирење његових тврђења, те да их услед тога пустимо у слободну и несметану утакмицу, и њу ћемо ми сада приредити.*)

¹⁾ Willе предлаже (Kantst., књ. 4., св. 3. стр. 311) да се место: „експерименталној философији“ стави: „експерименталној физици“.

*) Антиномије ће ићи једна за другом према реду трансценденталних идеја које су горе наведене.

Антиномија Први сукоб

ТЕЗА.

Свет има свој почетак у времену, и по простору он је тако исто затворен у границе.

Доказ.

Јер нека се претпостави да свет нема никаквог почетка у времену: онда је до свакога тренутка у садашњости протекла једна вечност, те је према томе у свету истекао један бесконачни низ стања ствари једних за другима. Међутим, бесконачност једнога низа састоји се управо у томе, што он помоћу сукцесивне синтезе не може никада бити завршен. Према томе, један бесконачни низ који је у свету протекло јесте немогућ, те је услед тога један почетак света нужни услов његове егзистенције; то је прва ствар коју је требало доказати.

Нека се с обзиром на ону *друћу ствар* опет претпостави супротност, онда ће свет бити једна дата, бесконачна целина из ствари које постоје у истом времену. Али ми не можемо да замислимо величину једне количине која није дата са одређеним границама у једноме опажају*) ни на који други начин, већ само помоћу синтезе делова, а тоталитет једне такве количине само помоћу завршене синтезе или помоћу непрекидног додавања јединице самој њој.***) Према томе, да би се свет, који испуњава све просторе, замислио као једна целина, морала би сукцесивна синтеза делова једнога бесконачнога света да се сматра као завршена, т.ј. морало би да се сматра једно бесконачно време пребројавања свих коегзистентних ствари као протекло, а то је немогуће. Према томе, један бесконачан агрегат реалних ствари не може да се сматра као једна дата целина, па дакле ни као *једновремено дат*. Дакле, по својој распрострањености у простору један свет *није бесконачан*, већ је затворен у своје границе; то је она друга ствар коју је требало доказати.

*) Ми можемо једну неодређену количину опажати као једну целину, ако је она затворена у границе, а да не морамо конструирати њен тоталитет мерењем, т.ј. сукцесивном синтезом њених делова. Јер границе већ одређују тоталитет на тај начин, што одстрањују сваки вишак.

**) Појам тоталитета у овоме случају није ништа друго до претстава о завршеној синтези његових делова, јер, пошто појам не можемо извести из опажаја целине (који опажај у овоме случају није могућ), то ћемо га моћи ухватити бар у идеји, само помоћу синтезе делова завршене у бесконачности.

чистога ума.

трансценденталних идеја.

АНТИТЕЗА.

Свет нема никаквог почетка у времену, нити каквих граница у простору, већ је како по времену, тако и по простору бесконачан.

Доказ.

Јер нека се претпостави: да свет има свој почетак. Пошто је почетак једна егзистенција којој претходи једно време у коме ствар не постоји, то је морало претходити једно време у коме свет није постојао, т.ј. једно празно време. Међутим у једноме празноме времену није могућ никакав постанак ма какве ствари, јер ниједан део тога времена нема на себи за разлику од других његових делова неки нарочити услов егзистенције за разлику од услова неегзистенције (било да се претпостави да свет постаје сам од себе или помоћу неког другог узрока). Према томе, у свету заиста може да почне неки низ ствари, али сам свет не може да има никаквог почетка, те је дакле с обзиром на прошло време бесконачан.

Што се тиче оне друге ствари, ако се пре свега претпостави супротност: наиме да је свет по простору коначан и ограничен, онда се свет налази у једноме празноме простору који није ограничен. Тако би постојао не само један однос међу стварима у простору, већ и однос ствари према простору. Али пошто је свет једна апсолутна целина, изван које се не налази никакав предмет опажања, те дакле никакав корелат света, према коме би свет стајао у односу, то однос света према празноме простору био би један однос света према ничему. Међутим, један такав однос, па дакле и ограниченост света празним простором, јесу ништа; према томе свет по простору није ограничен т.ј. он је у погледу своје распрострањености бесконачан.*)

*) Простор је само форма спољашњег опажања (формални опажај), али није никакав стварни предмет који се може споља опажати. Простор, пре свију ствари које га одређују (испуњавају или ограничавају), или од којих шта више произлази један *емпириски опажај* који одговара његовој форми, није под именом апсолутнога простора ништа друго до проста могућност спољашњих појава утолико, уколико оне или постоје по себи или могу придоби уз дате појаве. Емпириско опажање није дакле састављено из појава и простора (чулног опажаја и опажаја празнога). Појаве и простор нису једно за друго корелати синтете, већ су само спојени у једноме истој емпириској опажању, као материја тога опажања и његова форма. Ако се хтедне једна од ових двеју ствари да стави изван друге (простор изван свију појава), онда из тога произлазе свакојаке празне одредбе спољашњег опажања које ипак нису могући опажаји, н. пр. кретање или мировање света у бесконачноме празноме простору, једна одредба њиховог међусобног односа која се не може никада опазити, те је према томе предикат једне прости фикције.

I. примедба о првој антиномији чистога ума:

О тези.

Ја нисам у овим аргументима који стоје у супротности један према другоме, тражио варке, да бих рецимо извео (како се то каже) један адвокатски доказ, у коме се у циљу своје добити искоришћује неопрезност свога противника, па се радо признаје позивање тога противника на неки нејасан закон, како би се на његовоме побијању засновале сопствене неправичне претензије. Сваки од ових доказа изведен је из природе ствари, и на страну је остављена свака корист коју би могли имати од лажних закључака догматичара и једне и друге стране.

Ја сам могао привидно доказати тезу и на тај начин, да сам на првоме месту дао један погрешан појам о бесконачности једне дате величине, као што обично чине догматичари. *Бесконачна* је једна величина од које није могућа никаква већа величина (т.ј. од оног броја у коме је у њој узета једна дата јединица). Међутим ниједан број није највећи, јер се свакоме броју могу увек додати једна или више јединица. Према томе, једна бесконачна дата величина, па дакле и један (како по протеклом низу, тако и по своме простирању) бесконачни свет јесу немогући: свет је дакле у оба смисла ограничен. Тако сам ја могао да изведем свој доказ; али овај појам не слаже се са оним што се разуме под једном бесконачном целином. Тиме се не представља *колико је она велика*, те дакле њен појам није појам једног *максимума*, већ се тиме замишља само њен однос према једној јединици која се може произвољно претпоставити, и с обзиром на коју је она већа од свакога броја. Према томе пак, да ли ће се јединица претпоставити као већа или као мања, биће и оно што је бесконачно веће или мање; али бесконачност, пошто се она састоји само у односу према овој датој величини, остала би увек иста, премда се тиме заиста не би сазнала апсолутна величина целине, о чему овде и није реч.

Прави (трансцендентални) појам бесконачности јесте у томе, што сукцесивна синтеза јединице у премеравању једне количине никада не може да буде завршена.*) Из тога излази сасвим сигурно, да једна вечност реалних стања која иду једна за другим није могла протећи до једнога датог (садашњег) тренутка, дакле да свет мора имати почетак.

Што се тиче другог дела тезе, ту заиста отпада тешкоћа једнога бесконачнога, а ипак протеклога низа; јер разноврсност једнога света који је по простору бесконачан дата је *једновремено*. Али, да би замислили тоталитет једне такве множине, то ми,

*) Ова количина садржи на тај начин једну множину (од једне дате јединице) која је већа од свакога броја; то је математички појам бесконачнога.

II. примедба О антитези.

Доказ за бесконачност датога светскога низа, и за бесконачност света као једнога скупа оснива се на томе, што би у супротном случају празно време, а тако исто празан простор морали сачињавати границе света. Али мени није непознато, да се ова консеквенца жели избећи на тај начин, што се тврди: да свет у ствари може бити ограничен и по времену и по простору, а да се за то не смеју претпоставити ни апсолутно време пре почетка света, нити апсолутни простор који се шири изван реалнога света, пошто је то немогуће. Ја сам сасвим задовољан са последњим делом овога мишљења које заступају философи из Лајбницевог школе. Простор је само форма спољашњег опажања, а није никакав реални предмет који се може споља опажати, нити је какав корелат појава, већ је форма самих појава. Дакле, простор апсолутно (сам за себе) не може да претходи као нешто што одређује ствари у њиховој егзистенцији, јер он није никакав предмет, већ само форма могућих предмета. Према томе, ствари као појаве одређују заиста простор, т.ј. оне чине да још свију његових могућих предиката (величина и односа) ови или они припадају стварности; али обрнуто не може простор, као нешто што постоји за себе, да одреди реалитет ствари у погледу њихове величине или облика, јер он по себи није ништа реално. Отуда један простор*) (био он празан или испуњен) може заиста да буде ограничен појавама, али појаве не могу бити *ограничене* једним *празним простором* изван њих. То исто важи и за време. И кад се призна све ово, онда је ипак неоспорно да се ове две варке: празан простор изван света и празно пре света, морају претпоставити на сваки начин, ако се узме да је свет ограничен било по простору или по времену.

Јер што се тиче изговора, којим се хоће да избегне она консеквенца с обзиром на коју ми тврдимо ово: ако свет (по времену и простору) има граница, онда мора бесконачна празнина да одређује егзистенцију реалних ствари у њиховој величини, то се тај изговор стварно састоји само у томе, што се место једнога *чулнога свећа* замишља ко зна који интелегибилни свет, и што се место првог почетка (једне егзистенције којој претходи једно време не-егзистирања) замишља једна егзистенција уопште која у свету не *претпоставља* никакав *други услов*, што се даље место границе простирања замишља једна *ограда* свемира, те се на тај начин избегавају време и простор. Али овде је реч само о *mundus phaenomenon* и о његовој величини, код њега се пак не може никако ап-

*) Иако се види да се овим хоће да каже ово: *празан простор, уколико га појаве ограничавају, то јест онај простор у унутрашњости света, не стоји у противречности бар са трансценденталним принципима, те се према томе с обзиром на њих може признати (према се због тога не може одмах тврдити његова могућност).*

пошто се не можемо позвати на границе које у опажању сачињавају овај тоталитет саме од себе, морамо дати рачуна о нашем појму, који у таквоме случају не може да иде од целине ка одређеној множини делова, већ мора да докаже могућност једне целине помоћу сукцесивне синтезе делова. Дакле пошто би ова синтеза морала сачињавати један низ који се никада не може да заврши, то је немогуће замислити један тоталитет пре ње, па дакле ни помоћу ње. Јер појам самога тоталитета јесте у овоме случају претстава о једној потпуности синтезе делова, а ова потпуност, па дакле и њен појам јесу немогући.

Други сукоб у антиномији

Теза.

Свака сложена супстанција у свету састоји се из простих делова, те свуда постоји само оно што је просто или оно што је из њега састављено.

Доказ.

Јер ако претпоставите: да се сложене супстанције не састоје из простих делова, онда, ако би се у мислима уништила свака сложеност, не би преостао никакав сложени део, па (пошто нема никаквих простих делова) тако исто и никакав прости део, те дакле не би преостало ништа, и према томе не би била дата никаква супстанција. Дакле или је немогуће да се у мислима уништи свака сложеност, или после њеног уништења мора да преостане нешто што постоји без икакве сложености, т.ј. оно што је просто. Али у првом случају оно што је сложено опет се не би састојало из супстанција (јер код супстанција сложеност јесте само једна њихова случајна релација, без које оне морају постојати, као перманентна бића за себе). Пошто сад овај случај противречи претпоставци, то остаје само онај други случај, наиме да се оно у свету што је супстанцијелно сложено састоји из простих делова.

страховати од дотичних услова чулности, а да се не уништи његова суштина. Ако је чулни свет ограничен, он нужно лежи у празној бесконачности. Ако се хоће да изостави ова празна бесконачност, па са њом и простор уопште као услов *a priori* могућности појава, онда отпада цео чулни свет. Али у нашем проблему нама је дат једино чулни свет. *Mundus intelligibilis* није ништа друго до општи појам једнога света уопште, у коме се појму апстрахује од свију услова опажања тога света, те с обзиром на који дакле није могућ апсолутно никакав синтетичан став: ни потврдан ни одречан.

трансценденталних идеја
чистога ума.

Антитеза.

Ниједна сложена ствар у свету не састоји се из простих делова, те нигде у њему не постоји наша просто.

Доказ.

Претпоставите: да се једна сложена ствар (као супстанција) састоји из простих делова. Пошто је сваки спољашњи однос, па дакле и свака сложеност из супстанција могућа само у простору, то се и простор мора састојати из онолико делова, из колико се делова састоји она сложена ствар која га заузима. Али простор се не састоји из простих делова, већ из простора. Према томе сваки део онога што је сложено мора да заузима један простор. Међутим потпуно први делови свега што је сложено јесу прости. Дакле оно што је просто заузима један простор. Пошто сад све оно реално које заузима један простор садржи у себи једну разноврсност, чији се делови налазе једни изван других, то је према томе оно сложено, и то као нешто реално оно је сложено не из акциденција (јер оне не могу без супстанције бити једна изван других), већ из супстанција; из тога излази, да би оно што је *просто* било сложено једино из супстанција, а то противречи самоме себи.

Други став антитезе: да у свету не постоји ништа *просто*, има овде да значи само ово: егзистенција онога што је посве *просто*, не може се доказати никаквим искуством или опажањем, било спољашњим или унутрашњим, те је дакле апсолутно *просто* само једна идеја, чији се објективни реалитет никада не може доказати ни у коме могућем искуству, те је према томе у експозицији¹⁾ појава без икакве примене и предмета. Јер заиста претпоставимо: да се за ову трансценденталну идеју може наћи један предмет искуства, тада би се емпириски опажај некога предмета морао сазнати као један опажај који не садржи никакву разноврсност елемената који леже један изван другог и који су међу собом пове-

¹⁾ Види примедбу на стр. 227.

Из тога излази непосредно да су ствари у свету све скупа проста бића, да је сложеност само једно спољашње стање њихово, те премда ми елементарне супстанције не можемо никада да ставимо изван овог стања сложености и да их изолирамо, ипак их ум мора замислити као прве субјекте сваке композиције, те дакле пре композиције као проста бића.

I. примедба о другој антиномији:

О ТЕЗИ.

Кад говорим о једној целини која се нужно састоји из простих делова, онда ја под тим разумем само једну супстанцијелну целину као прави *compositum*, т.ј. случајно јединство разноврсних делова који, дати *посебице* (бар у мислима), бивају стављени у међусобну везу, те на тај начин образују једну целину. Простор заправо не би требало звати *compositum*, већ *totum*, јер његови су делови могући само у целини, а није целина могућа помоћу делова. Он би свакако могао да се зове *compositum ideale*, али не *compositum reale*. Ипак то је само суптилитет. Пошто простор није нешто састављено из супстанција (па чак ни из реалних акциденција), то, ако ја уништим у њему сваку сложеност, не сме да преостане ништа, па чак ни тачка; јер тачка је могућа само као граница једнога простора (те дакле нечега сложенога). Простор и време дакле не састоје се из простих делова. Оно што припада само стању једне супстанције, премда има једну величину (на пр. промена), тако исто се не састоји из простих делова, т.ј. један одређени степен промене не постаје додавањем многих простих промена. Наш закључак од онога што је сложено на оно

зани, чинећи јединство. Пошто се из тога, што ми немамо свести о једној таквој разноврсности, не може извести њена потпуна немогућност у ма коме опажају једнога објекта, а то је ради апсолутног симплицитета посве нужно, то излази да се тај симплицитет не може извести ни из каквог опажаја, ма какав тај опажај био. Дакле пошто ни у коме могућем искуству не може нешто да буде дато као посве прост објекат, а чулни свет мора да се сматра као спој свију могућих искустава, то нигде у њему није дато ништа просто.

Овај други став антитезе иде много даље, него онај први који прогони оно што је просто само из опажања онга шт је слежено, док га овај други став избацује из целе природе; отуда се он није могао доказати на основу појма једнога датог предмета спољашњег опажања (онога што је сложено), већ на основу његовог односа према једноме могућем искуству уопште.

II. примедба:

О АНТИТЕЗИ.

Противу овога става о бесконачној дељивости материје, чији принцип демонстрације јесте просто математички, подижу *monadiste* замерке, које већ по томе изгледају сумњиве, што они не признају ни најјасније математичке доказе као сазнања особине простора, уколико је он у ствари формални услов могућности сваке материје, већ их сматрају само као закључке из апстрактних појмова, али појмова који су произвољни и који се не би могли односити на реалне ствари. Као да је могуће и замислити неку другу врсту опажања, него што је она која је дата у првобитном опажају простора и као да се просторне одредбе а priori не би у исто време односиле и на све оно што је могуће само на тај начин што тај простор испуњава. Ако би им поклонили пажњу, онда би осим замисли морали математичке тачке, која је проста, али која није никакав део, већ само граница једнога простора, још и физичке тачке које су до душе тако исто просте, али које имају то преимућство, што испуњавају простор својом простом агрегацијом као његови делови. Да не бих овде понављао она обична и јасна побијања ове бесмислице, јер се налазе у изобиљу, а уосталом сасвим је узалудно хтети помутити евиденцију математике помоћу простих дискурсивних појмова, то ћу приметити само ово: што философија овде шиканира математику, то бива само због тога, јер она заборавља да се у овоме питању има посла само са *појавама* и њиховим условом. А овде пак ~~није~~ довољно, да се за чист *појам разума* о ономе што је сложено нађе појам простог, већ да се за *опажај* онога што је сложено (материје) нађе опажај онога што је просто, а то је потпуно немогуће наћи према законима чулности, те дакле ни код предмета чула. Према томе за једну целину из супстанција која се замишља само помоћу појма разума може и да важи то...

што је просто важи само за ствари које постоје за себе саме. Међутим акциденције стања не постоје за себе саме. Према томе доказ за нужност онога што је просто, као саставног дела свега онога што је супстанцијелно сложено, може се лако упропастити, па с тим у вези и своје учење, ако се буде сувише проширило, па се хтедне применити без разлике и за све што је сложено, као што се у ствари већ више пута десило.

Ја уосталом овде говорим о ономе што је просто само у толико, уколико је оно нужно дато у ономе што је сложено, пошто се ово сложено може раставити на њега као на своје саставне делове. Право значење речи *topos* (у Лајбницовој употреби) требало би управо да се односи само на оно просто које је *непосредно* дато као проста супстанција (н.пр. у самосвести), а не као елеменат сложенога који би се могао боље звати *atomus*. Пошто ја хоћу да докажем просте супстанције само с обзиром на оно што је сложено као његове елементе, то бих могао тезу друге антиномије звати трансцендентална *атомистика*. Али пошто је ова реч била још много раније употребљена ради означања једног нарочитог објашњења телесних појава (*molecularum*), те услед тога претпоставља емпириске појмове, то нека се зове диалектички принцип *монадологије*.

Трећи сукоб
у антиномији

Теза.

Каузалитет на основу закона природе није једини каузалитет из кога се могу извести све појаве света. Ради њихова објашњења мора да се претпостави још један каузалитет помоћу слободе.

да ми морамо пре њеног састављања имати оно што је просто, па ипак то не важи за *totum substantiale phaenomenon*, који као емпириски опажај у простору садржи у себи ту нужну особину, да ниједан његов део због тога није прост, што ниједан део простора није прост. Међутим монадисте су били довољно фини, па су хтели да избегну ову тешкоћу на тај начин, што они не претстављаху простор као услов могућности предмета спољашњег опажања (тела), већ претпостављаху тела и динамички однос супстанција уопште као услов могућности простора. Али ми о телима имамо један појам само уколико су она појаве, као таква пак она нужним начином претпостављају простор као услов могућности сваке спољашње појаве, те је према томе ово изврдавање узалудно, као што је уосталом оно довољно сузбијено горе у трансценденталној естетици. Кад би тела била ствари по себи, онда би доказ монадиста свакако важио.

Друго диалектичко тврђење одликује се тиме, што има против себе једно догматичко тврђење које се од свију софистичких тврђења једино подухвата, да стварност онога што смо ми горе рачунали просто у трансценденталне идеје, то јест апсолутни симплицитет супстанције, докаже на једном предмету искуства на очигледан начин: наиме да је предмет унутрашњег чула, Ја које мисли, једна посве проста супстанција. Не упуштајући се сада у ту ствар (пошто смо је горе подробније проучили), ја ћу приметити само ово: ако је нека ствар замишљена само као предмет, а да се не придаје никаква синтетичка одредба њеног опажаја (као што то уосталом бива помоћу сасвим голе претставе: Ја), онда се заиста у једној таквој претстави не може опасити никаква разноврсност и никаква сложеност. Пошто су осим тога они предикати, помоћу којих ја замишљам овај предмет, просто опажаји унутрашњег чула, то се ни у њима не може јавити ништа, што би доказивало једну разноврсност елемената који леже једни изван других, те дакле што би доказивало реалну сложеност. Дакле само у природи самосвести лежи ово: пошто је субјекат који мисли истовремено свој сопствени објекат, то он не може делити сам себе (премда може делити одредбе које му инхерирају), јер сваки је предмет у односу према самоме себи апсолутно јединство. При свем томе, ако се овај субјекат посматра споља, као један предмет опажања, онда би он ипак показивао једну сложеност у појави по себи. Међутим, он мора да се посматра увек тако, ако се хоће да зна, да ли у њему постоји једна разноврсност елемената који леже једни изван других или не.

трансценденталних идеја
чистога ума.

Антитеза.

Не постоји никаква слобода, већ се све у свету дешава само по законима природе.

Доказ:

Ако се претпостави да не постоји никакав други каузалитет, већ само каузалитет на основу закона природе, онда све што се *догађа* претпоставља једно раније стање за којим оно долази неизоставно по једноме правилу. Али то раније стање мора и само да буде нешто што се догодило (што је постало у времену, пошто раније није постојало), јер да је оно одувек постојало, онда и његова последица не би тек постала, већ би и она одувек постојала. Према томе каузалитет узрока на основу кога се нешто дешава јесте и сам нешто што се *догодило*, што на основу закона природе опет претпоставља једно раније стање и његов каузалитет, а ово стање тако исто претпоставља једно још старије стање и т. д. Ако се, дакле, све догађа само по законима природе, онда постоји увек само један субалтерни почетак, а никако не постоји један прапочетак, те дакле не постоји уопште никаква потпуност низа узрока који постају једни из других. Међутим закон природе састоји се заправо у томе, што се ништа не догађа без узрока који је довољно одређен *a priori*. Према томе став по коме је сваки каузалитет могућ само на основу закона природе противречи сам себи у својој неограниченој општности, те се услед тога такав каузалитет не може претпоставити као једини.

Према овоме мора да се претпостави један каузалитет на основу кога се нешто догађа, али тако да његов узрок није опет одређен, на основу нужних закона неким другим узроком који му претходи т.ј. мора да се претпостави један *апсолућни спонтанитет* узрока, који започиње *сам собом* један низ појава који тече по природним законима, то ће рећи мора да се претпостави трансцендентална слобода, без које чак у току природе никада није потпун један сукцесиван низ појава на страни њихових узрока.

I. примедба о трећој антиномији:
О тези.

Заиста трансцендентална идеја слободе далеко је од тога да сачињава цео садржај онога психолошкога појма који носи то исто име и који је великим делом емпириски; она претставља само појам апсолутнога спонтанитета радње као правога основа њенога импутабилитета, па ипак је она прави камен спотицања за философију која налази несавладљиве тешкоће у томе, да призна такав неусловљени каузалитет. Дакле оно у питању о

Доказ:

Претпоставите: да постоји слобода у трансценденталном смислу, то ће рећи једна нарочита врста каузалитета на основу које би могли да се обављају догађаји у свету, наиме једна моћ која започиње у апсолутном смислу једно стање, па дакле и један низ његових последица, онда не само што ће на основу овога спонтанитета почети у апсолутном смислу један низ, већ и одређеност овога самог спонтанитета за произвођење једнога низа т.ј. каузалитет ће почети у апсолутном смислу, тако да не претходи ништа што ову радњу која се догађа одређује према сталним законима. Али сваки почетак делања претпоставља једно стање узрока у коме он још не дела, и један динамички први почетак радње претпоставља једно стање које са претходећим стањем истога узрока нема никаквог *каузалног* односа, т.ј. које ни на који начин не постаје из њега. Према томе трансцендентална слобода стоји у опреци са законом узрочности, те једна таква веза сукцесивних стања узрока који дејствују, према којој вези није могуће никакво јединство искуства и која се услед тога не налази ни у каквом искуству јесте само једна празна замисао.

Дакле ми немамо ништа друго до *природу*, у којој морамо да тражимо везу и ред међу догађајима у свету. Заиста, слобода (независност) од закона природе значи *ослобођење од приморављања* али она значи тако исто ослобођење од сваког *одређивања* према правилима. Јер, не може се рећи, да место закона природе у каузалитет светскога бивања ступају закони слободе, пошто слобода, ако би била одређена законима, не би била слобода, већ ништа друго до природа. Према томе природа и трансцендентална слобода разликују се као законитост и незаконитост, од којих законитост заиста намеће разуму тешки задатак, да у низу узрока све даље и даље, идући навише, тражи порекло догађаја, пошто је њихов каузалитет увек условљен, али му у накнаду за то обећава потпуно и законско јединство искуства. Међутим на супрот томе илузија о слободи обећава заиста истраживачкоме разуму један одмор у ланцу узрока на тај начин, што га води неусловљеноме каузалитету који сам собом почиње да дела, али који, пошто је сам слеп, раскида онај црвени кончић правила помоћу кога је једино могуће потпуно јединство искуства.

II. примедба: о антитези.

Онај ко би насупрот учењу о слободи бранио свемоћ природе (трансценденталну *физиократију*), тај би против софистичких закључака тога учења свој став изразио овако: *Ако ви у свешћу не претпоставите с обзиром на време ништа прво у математичком смислу, онда не можете да захтевате с обзиром на каузалистички ништа прво у динамичком смислу.* Ко вас је терао да измишљате

слободи воље, што је од вајкада доводило спелутивни ум у тако велику забуну јесте заправо само једна *трансцендентална* тешкоћа, која се односи само на питање, да ли мора да се претпостави једна моћ која може *сама од себе* да започне један низ сукцесивних ствари или њихових стања. Није тако нужно да можемо одговорити на питање, како је могућа једна таква моћ, јер се ми исто тако код каузалитета који се обавља према природним законима морамо задовољити тиме, што сазнајемо *a priori* да се један такав каузалитет мора претпоставити, иако не можемо ни на који начин схватити могућност, како помоћу неке одређене егзистенције бива постављена егзистенција неке друге ствари, па се у томе питању придржавамо једино искуства. Истина ми смо нужност ове претпоставке, по којој почетак једнога низа појава лежи у слободи, доказали управо само утолико, уколико нам је то потребно, да би схватили порекло света, а да се међутим сва следећа стања могу сматрати за једну сукцесију која се обавља по природним законима. Али пошто је на тај начин ипак доказана (премда не сазната) моћ која може сама собом да започне један низ у времену, то нам је сада тако исто дозвољено, допустити да усред светскога тока отпочну сами од себе низови различнога каузалитета, и да њиховим супстанцијама припишемо моћ слободног делања. Нека нас при томе не збуди ова неразборита примедба: наиме да за време светскога тока није могућ никакав први почетак низова, јер један сукцесиван низ у свету може имати само један компаративно први почетак, пошто увек у свету претходи једно стање ствари. Јер ми овде не говоримо о апсолутноме почетку по времену, већ по каузалитету. Ако ја сада (на пример) устанем са своје столице потпуно слободно и без утицаја природних узрока који нужно детерминирају, онда са тим догађајем и са свима његовим последицама у бесконачност отпочиње један потпуно нов низ, премда је тај догађај по времену само продужење једнога низа који предходи. Ова одлука и овај чин не леже у низу простог природног бивања, нити су прост наставак његов, већ природни узроци који детерминирају потпуно престају у томе низу с обзиром на овај догађај пре него он настане, те он у истини долази после њих, али не произлази из њих, услед чега се мора звати, истина не по времену, али ипак по каузалитету, апсолутно први почетак једнога низа појава.

Оно што на најочигледниј и начин потврђује да ум има потребу, да се у низу природних узрока позове на један први почетак који постаје из слободе, јесте у томе, што су (изузевши Епикурову школу) сви философи старога доба били принуђени, да ради објашњења кретања у свету претпоставе једног *Првог Покретача*, т.ј. један узрок који слободно дела и који је први и сам од себе започео овај низ стања. Јер они се не усудише да учине схватљивим један први почетак на основу саме природе.

једно апсолутно прво стање света, па дакле и један апсолутни почетак у низу сукцесивних појава, и да постављате границе безграничној природи, како бисте својој уобразиљи прибавили једно место за одмор? Пошто су у свету увек постојале супстанције, како се бар нужно мора претпоставити ради јединства искуства, онда нема никакве тешкоће да се тако исто претпостави, да је одувек постојала и измена њихових стања т.ј. један низ њихових промена, те да се према томе не сме тражити никакав први почетак, ни математички ни динамички. Чудо¹⁾ једног таквог бескрајног постојања, без једног првог члана у односу према коме су сви остали чланови само потоњи, не може се схватити у његовој могућности. Али ако ви због тога хоћете да одбаците ове загоњетке природе, онда ћете бити принуђени да одбаците многе синтетичке основне особине (основне силе), које тако исто не можете схватити, па чак и могућност једне промене уопште мораће вам бити на сметњи. Јер ако на основу искуства не бисте нашли да је она реална, онда никада не бисте могли а priori увидети како је могућ један такав непрекидан низ од бића и небића.

У сваком случају пак, чак и ако се призна једна трансцендентална моћ слободе, како би могле почети промене у свету, ипак би та моћ морала постојати само изван света (премда ће то увек остати једна смела намера, да се изван скупа свију могућих опажаја претпостави један предмет који не може бити дат ни у каквој могућем опажању). Али никада се не може дозволити да се у самој свету припише супстанцијама једна таква моћ, јер би у том случају највећим делом ишчезла веза међу појавама које се нужним начином узајамно одређују према општим законима, веза која се зове природа, а са њом би ишчезао и онај карактер емпирске истине по коме се разликује искуство од сна. Јер поред једне такве моћи слободе, независне од свих закона, једва се још може замислити природа, пошто би се њени закони непрекидно мењали под утицајима слободе, те би се игра појава, која би према самој природи била правилна и једнообразна, тиме учинила нејасном и без везе.

¹⁾ По Вилеу, који место: „die Möglichkeit“, ставља: „das Wunder“.

Четврти сукоб у антиномији

Теза.

Свету припада нешто што је или као његов део или као његов узрок једно апсолутно нужно биће.

Доказ.

Чулни свет као скуп свију појава садржи у исто време у себи један низ промена. Јер без ових промена нама не би била дата ни сама претстава временога низа као једног услова могућности чулнога света.*) Али свака промена стоји под својим условом који јој у времену претходи и под којим она нужно следи. Међутим свака условљена ствар која је дата претпоставља с обзиром на своју егзистенцију један потпуни низ услова који се протеже све до онога што је неусловљено и што је једино нужно у апсолутноме смислу. Према томе мора да постоји нешто апсолутно нужно, ако постоји једна промена као његова последица. А то апсолутно нужно припада опет чулноме свету. Јер ако претпоставите да се оно налази изван чулнога света, онда би низ промена у свету имао свој почетак у њему, а ипак тај нужни узрок не би припадао чулноме свету. Међутим то је немогуће. Јер пошто почетак једнога временога низа може да буде одређен само оним што у времену долази пре њега, то највиши услов почетка једнога низа промена мора постојати у времену¹⁾ онда, кад тај низ још не беше постојао (јер почетак је једна егзистенција којој претходи једно време у коме ствар која почиње још није постојала). Према томе каузалитет нужнога узрока промена, па дакле и сам узрок припадају времену²⁾, те отуда и појави (на којој је време једино могуће као његова нужна форма); отуда се они не могу замислити као одвојени од чулнога света као скупа свију појава. Дакле у самоме свету налази се нешто апсолутно нужно (било да је то сам цео светски низ, било један део његов).

I. примедба о четвртој антиномији:

О ТЕЗИ.

Да бих доказао егзистенцију једнога нужног бића, ја сам принуђен да употребим само један *космолошки* аргуменат; наиме аргуменат који се пење од онога што је условљено у појави ка ономе што је неусловљено у појму, сматрајући ово неусловљено у појму за нужни услов апсолутног тоталитета низа. Покушати

*) Време као формални услов могућности промена долази заиста, објективно узев, пре њих, али субјективно узев и у реалитету свести ова је претстава ипак, као и свака друга, дата само поводом опажања.

¹⁾ У 5. издању место: „у времену“ стоји: „у свету“.

²⁾ У 5. издању: „једноме времену“.

трансценденталних идеја
чистога ума.

Антитеза.

Нити у свету, нити изван света не постоји нигде никакво апсолутно нужно биће као његов узрок.

Доказ.

Претпоставите: да је сам свет нужен или да у њему постоји једно нужно биће, онда би у низу његових промена или постојао један почетак који би био апсолутно нужен, те дакле без узрока, што противречи динамичком закону одређености свију појава у времену, или би сам низ био без икаквог почетка, те, иако у свима својим деловима случајан и условљен, он би ипак као целина био апсолутно нужен и неусловљен, што противречи самоме себи, јер егзистенција једне множине не може да буде нужна, кад ниједан једини њен део не поседује једну по себи нужну егзистенцију.

Претпоставите напротив: да изван света постоји један апсолутно нужни узрок света, онда би он као највиши члан у *низ*у узрока светских промена прво започео*) егзистенцију ових светских промена и њихов низ. Али тада би и он морао почети да дела, те би његов каузалитет спадао у време, а управо због тога у скуп појава, т.ј. у свет; стога он сам, узрок, не би могао да буде изван света, што стоји у противречности са претпоставком. Дакле, нити у свету, нити изван света (али са светом у каузалној вези) не постоји једно апсолутно нужно биће.

II. примедба:

О антитези.

Ако се мисли да се при пењању у низу појава могу против егзистенције једнога апсолутно нужнога, највишега узрока наћи тешкоће, онда се оне тако исто не морају заснивати на простим појмовима о нужној егзистенцији једне ствари уопште, те дакле

*) Реч: почети узима се у два смисла. Прво у *активном* смислу, по коме она значи да узрок започиње (infit) један низ ствања који је његова последица. Друго у *пасивном* смислу, по коме та реч значи да каузалитет почиње (fit) у самоме узроку. Ја овде изводим из првога смисла речи овај други.

доказ тога на основу саме идеје о бићу највишем од свију бића уопште, то је ствар једног другог принципа ума, и отуда ће морати тај доказ да се нарочито претстави.

Али чист космолошки доказ не може да изведе егзистенцију једнога нужног бића друкчије до на тај начин, што ће у исто време оставити нерешено питање, да ли је оно сам свет или нека ствар различна од света. Јер да би се решило ово питање, потребни су принципи који нису више космолошки и који се не налазе у низу појава потребни су тако исто појмови о случајним бићима уопште (посматрајући их само као предмете разума), и један принцип који спаја ова бића са једним нужним бићем помоћу простих појмова, а то све долази пре¹⁾ једне трансценденталне философије, којој овде још није места.

Али кад се већ једном почне да изводи космолошки доказ, узевши за основ низ појава и његов regressus према емпириским законима каузалитета, онда није могуће да се после тога изненадно изађе из тога низа, па да се пређе на нешто што не спада у тај низ као његов члан. Јер, једна ствар мора се узети као услов управо у оном истом значењу, у коме је била узета релација онога што је условљено према његовоме услови у низу, који би у непрекидном прогресу одвео до овога највишег услова. Ако је сад овај однос чулан и ако спада у могућу емпириску употребу разума, онда највиши услов или узрок може да заврши regressus само према законима чулности, те дакле само уколико припада временоме низу, и нужно биће мора да се сматра као највиши члан светскога низа.

Ипак је било мислилаца који су узимали слободу, да учине један такав скок (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος). Наиме они су на основу промена које се дешавају у свету изводили његову емпириску случајност, т.ј. његову зависност од узрока који емпириски детерминирају, па су тако добили један низ емпириских услова који се пење, и то је било сасвим у реду. Али, пошто у овоме низу нису могли наћи никакав први почетак и никакав

¹⁾ По Валентинеру који место речи: „für“ како стоји у 2. издању ставља реч: „vor“ као што је у 1. издању.

не морају бити онтолошке; напротив оне треба да произлазе из каузалне везе коју ми морамо претпоставити за један низ појава, да би нашли за тај низ један услов који је сам неусловљен, те према томе оне морају бити космолошке и изведене на основу емпириских закона. Мора се наиме показати, да се при пењању у низу узрока (у чулноме свету) никада не можемо зауставити код једнога узрока који је емпириски неусловљен, и да космолошки аргуменат, изведен на основу случајности стања у свету, услед њихових промена, противречи претпоставци једнога првога узрока који у апсолутном смислу започиње низ.

Али у овој се антиномији показује један чудновати контраст, који се састоји у томе, што онај исти принцип доказа на основу кога смо у тези извели егзистенцију једнога прабића служи сада у антитези за извођење његове неегзистенције, које је извођење исто тако строго. Прво смо рекли: *постоји једно нужно биће*, јер цело прошло време обухвата у себи низ свију услова, па с тим у вези и оно што је неусловљено (оно што је нужно). А сада велимо: *никакво нужно биће не постоји*, управо због тога, јер цело протекло време у себи обухвата низ свију услова (који су према томе опет сви скупа условљени). Узрок тога лежи у овоме. У првоме аргуменуу пази се само на *апсолутни* тоталитет

највиши члан, то су изненадно напуштали емпириски појам случајности, па су узимали чисту категорију, која је тада изазвала један просто интелигибилни низ, чија се потпуност заснивала на егзистенцији једнога апсолутно нужнога узрока који сада, пошто није био везан ни за какав услов, би ослобођен и од временога услова, да сам започне свој каузалитет. А овај поступак је потпуно неоправдан, као што се може закључити из следећег излагања.

Случајно у чистоме смислу категорије јесте оно чија је контрадикторна супротност могућа. Али ова интелигибилна случајност не може се никако извести из емпириске случајности. Супротност онога што се мења (супротност његовога стања) јесте стварна у некоме другом времену, те дакле могућа. Према томе то није контрадикторна супротност прошлога стања, за шта је потребно да је у истоме времену у коме је постојало то прошло стање могла место њега постојати његова супротност, а то се из промене никакс не може извести. Једно тело које је било у кретању $=A$ прелази у мировање $=$ поп A . Из тога пак, што једно стање, супротно стању A , долази за њим, не може се закључити, да је контрадикторна супротност стања A могућа, те дакле да је стање A случајно. Јер за то би било потребно, да је у ономе истоме времену када је постојало кретање могао место њега постојати мир. Међутим, све што ми знамо јесте то, да је мир у следећем тренутку био реалан, те дакле, могућ. Кретање пак у једноме времену и мировање у неком другом времену, не стоје међу собом у контрадикторној супротности. Према томе сукцесија супротних одредаба, т. ј. промена не доказује никако случајност на основу појмова чистога разума, те дакле на основу тих појмова чистога разума она не може довести до егзистенције једнога нужнога бића. Промена доказује само емпириску случајност, т. ј. да ново стање, не може на основу закона каузалитета да се јави само од себе без једнога узрока који спада у прошло време. Овај узрок, чак и да претпоставимо да је апсолутно нужен, ипак се мора на тај начин налазити у времену и чинити део низа појара.

низа услова, од којих један услов одређује други у времену, па се на тај начин добија једна неусловљена и нужна ствар. У друго-
ме аргументу пак узима се у обзир *случајности* свега онога што је одређено у *временоме низу* (јер пре свачега претходи једно време у коме и сам услов мора да буде одређен као условљен), а услед тога потпуно отпада све оно што је неусловљено и свака апсолутна нужност. Међутим и у једноме и у другоме аргументу начин доказивања потпуно одговара обичноме уму, коме се често пута дешава то, да, посматрајући свој предмет са две разне тачке гледишта, западне у противречност са самим собом. Господин пл. **Mairan** сматраше да је препирка, коју беху водила два славна астронома и која се односила на једну сличну тешкоћу о избору становишта, била један довољно важан феномен, да о њој напише нарочиту расправу. Један од њих наине закључиваше овако: *месец се окреће око своје осовине*, јер је стално окренут земљи истом страном; а онај други овако: *месец се не окреће око своје осовине* управо због тога, јер је стално окренут земљи истом страном. Оба закључка беху тачна, што је зависило од становишта које се узимало при посматрању месечевог кретања.

ТРЕЋИ ОТСЕК

антиномије чистога ума.

О интересу ума у овом његовом сукобу са самим собом.

Ми сада познајемо целу диалектичку игру космолошких идеја, које никако не дозвољавају да ма у коме могућем искуству буде дат један предмет који са њима конгруира, па чак ни то, да их ум замисли у складу са општим законима искуства, а које међутим ипак нису замишљене произвољно, већ на које ум у непрекидноме прогресу емпириске синтезе нужно наилази, кад хтедне оно, што се према правилима искуства увек може одредити само условно, да ослободи од свакога услова и да га схвати у његовоме неусловљеноме тоталитету. Ова софистичка тврђења претстављају покушаје, да се реше четири природна и неизбежна проблема ума; отуда и њих има заправо само толико, не може их бити ни више ни мање, јер нема више низова синтетичких претпоставки које а priori ограничавају емпириску синтезу.

Ми смо сјајне претензије ума који проширује своју област изван свију граница искуства изнели само у сувопарним формулама, које садрже једино принцип његових оправданих захтева, па смо те формуле, као што и доликује једној трансценденталној философији, ослободили свега емпирискога, иако сав сјај тврђења ума може да заблиста само у вези са њим. Али у овој примени и прогресивном проширавању употребе ума философија, полазећи од поља искуства и дижући се постепено до ових узвишених идеја, показује једно такво достојанство, да би се она, кад би само могла да оправда своје претензије, уздигла по својој вредности високо изнад свију осталих човекових наука, пошто она обећава да нам даде подлогу за наша највећа очекивања, и да нам отвори видике на крајње циљеве, ради којих се морају на крају крајева удружити сви напори ума. Питања као ова: да ли свет има почетак у времену и ма какве границе свога простирања у простору; да ли постоји ма где, и можда у моме свесноме ја, једна недељива и неразорљива јединица или постоји само оно што је дељиво и пролазно; да ли сам ја у својим радњама слободан или и мене, као и друга бића, воде природа и судбина; да ли најпосле постоји један последњи узрок света или пак ствари у природи и њихов поредак чине последњи предмет код кога ми морамо остати у свима својим посматрањима: то су питања за чије би решење математичар радо дао целу своју науку јер она не може да му прибави никакво задовољење у погледу оних највиших и најважнијих циљева човечанства. Чак и право достојанство математике (овог поноса људскога ума) састоји се у томе, што дајући уму упутство како да сазна природу у великоме као и у маломе у њеноме реду и законитости а та-

ко исто и у дивноме јединству сила које је покрећу, и то много боље него што то може очекивати философија која зида на обичноме искуству, она даје на тај начин повода и постицаја за употребу ума која се протеже изван свакога искуства, а тако исто снабдева философију која се о томе бави најбољим материјалом, како би она своја испитивања, уколико то допушта њена особеност, подупрла подесним опажањима.

Како се ум за несрећу спекулације (а можда на срећу практичнога опредељења човекова) види усред својих највиших очекивања тако пометен, толиком навалом разлога и противразлога, то онда пошто не може како због своје части, тако ни због своје сигурности, нити да се повуче, нити да равнодушно посматра ову размирицу као просту играчку, а још мање да захтева потпун мир, пошто је предмет борбе од највишег интереса, њему не простаје ништа друго, већ да размисли о пореклу овога сукоба ума са самим собом, и да види да ли можда узрок тога сукоба не лежи у некоме неспоразуму, и да ли неће, пошто се он објасни, ишчезнути смеле претензије и једне и друге стране, али да место тога отпочне трајно једна мирна владавина ума над разумом и чулима.

Ми ћемо засад одложити ово радикално објашњење, па ћемо претходно размислити о томе, на чију би страну ми у овоме сукобу најрадије прешли, кад би нешто били принуђени да се одлучимо. Пошто у овоме случају није речи о логичкоме мерилу истине, већ само о нашем интересу, то ће једно такво размисљање, иако не може да одлучи ништа у погледу спорнога права обеју странака, ипак имати ту корист, што ће нам објаснити, зашто су учесници у овој борби радије прелазили на једну страну, него на другу, иако то нису могли чинити услед неког бољег познавања предмета; с друге стране оно ће тако исто бити од користи, што ће нам објаснити још неке споредније ствари, као н.пр.: бесомучну ватреност једне странке и хладнокрвност држања друге, даље зашто се весело кличе једној страни, док се против оне друге стране унапред узима непомирљив став.

Али има нешто што у овој привременој оцени одређује оно становиште, са кога се она једино може довољно темељно извести, а то је упоређивање принципа од којих полазе обе стране. Међу тврђењима антитезе примећује се једна савршена једнообразност мишљења и потпуно јединство максиме, наиме један принцип чистота *емпиризма*, не само у објашњењу појава у свету, већ и у решењу трансценденталних идеја о свемиру. Међутим тврђења тезе осим емпириског начина објашњења, примењеног у низу појава узимају за основ и друге интелектуалне принципе, и утолико максима није проста. Ја ћу ову максиму назвати по њеној битној ознаци *догматизмом* чистог ума.

Према томе, на страни *догматизма* у одредби космолошких идеја, или на страни тезе показује се:

Прво, извeстан *практични интерес* у коме сваки добронамерник врло радо учествује, ако правилно разуме своје лично добро. Да свет има почетка, да је моје свесно Ја по природи просто и услед тога непрoлазно, да је оно у исто време у својим вољним радњама слободно и изнад неумољивости природе, и напослетку да цео ред ствари које сачињавају свет произлази од једног прабића, од кога све добија своје јединство и целисходну везу, све су то основни стубови морала и религије. Антитеза нас лишава свих тих ослонаца, или бар изгледа да то чини.

Друго на овој страни показује се и један *спекулативни интерес* ума. Јер ако се трансценденталне идеје на тај начин претпоставе и употребе, онда, полазећи од онога што је неусловљено, можемо потпуно а priori обухватити цео ланац услова и схватити извођење онога што је условљено, а то нам антитеза не допушта, и она се врло рђаво препоручује тиме, што не може на питање о условима своје синтезе да даде један такав одговор, који би онемогућио свако даље питање. Према антитези ми се морамо пети од једнога датогa почетка ка једноме још вишем почетку; сваки део, по њој, води једном још мањем делу; сваки догађај има увек над собом још један други догађај као свој узрок, и услови егзистенције уопште ослањају се увек на друге услове, не могући никада добити у једној самосталној ствари као прабићу, неусловљену подлогу и ослонац.

Треће, ова страна има тако исто преимућство *популаритета* и оно је свакако доста препоручује. Обични разум не налази ни најмању тешкоћу у идејама неусловљенога почетка сваке синтезе, јер је он и иначе више навикнут да иде уназад ка последицама, него да се пење ка принципима, и појмови апсолутнога почетка (о чијој могућности он не мисли) причињавају му угодност и у исто време пружају му једну чврсту тачку, да би за њу везао онај конач, према коме ће управљати своје кораке, међутим у неуморноме пењању од онога што је условљено ка услову, увек са једном ногом у ваздуху, он не може да нађе никаквог уживања.

На страни *емпиризма* у одређивању космолошких идеја, или на странк *антитезе* не налази се:

Прво никакав такав практични интерес који излази из чистих принципа, као што је онај интерес који садрже у себи морал и религија. Шта више изгледа да прости емпиризам одузима и моралу и религији сваку снагу и утицај. Ако не постоји никакво прабиће, различно од света, ако је свет без почетка, па дакле и без творца, ако наша воља није слободна, и ако је душа тако исто дељива и пролазнао као и материја, онда и идеје морала и његови принципи губе сваку вредност и падају заједно са трансценденталним идејама које сачињавају њихов теориски ослонац.

Али у *накнаду за то*, емпиризам пружа спекулативноме интересу ума користи које су врло привлачне и које далеко над-

машују оне добити које би могао обећати догматички заступник идеја ума. Према емпиризму разум је увек на своме сопственоме земљишту, наиме у области све самих могућих искустава, чије законе може да истражује и да помоћу њих проширује без краја своја сигурна и јасна сазнања. Он ту може и треба да претстави предмет како по себи, тако у његовим односима, у опажању или пак у појмовима чија се слика може јасно и разговетно да изложи у датим сличним опажајима. Не само да њему није потребно да напушта овај ланац реда у природи, па да се лађа идеја, чије предмете не познаје, пошто они као чисте замисли не могу никада бити дати, већ шта више њему није дозвољено ни то, да остави свој посао, па да под изговором, да је он сад већ завршен, пређе у област ума који идеалише и у област трансценденталних појмова, где му није више потребно да посматра и истражује према законима природе, већ само да умује и да сањари, сигуран, да му чињенице природе не могу противречити, јер њему није потребно њихово сведочанство, већ их сме шта више мимоићи или их подчинити једноме вишем ауторитету, наиме ауторитету чистог ума.

Према томе емпиричар неће никада дозволити, да се иједна епоха природе сматра као посве прва, или да се иједна граница његовога сазнања обима природе сматра за крајњу границу, или да пређе од природе предмета које може помоћу посматрања и математике да издвоји и да их одреди синтетички у опажању (простора) ка оним предметима које ни чуло ни уобразиља никада не могу претставити: *in concreto* (ка ономе што је просто); нити ће он дозволити да се у самој природи узме за основ једна моћ која је способна да дела слободно и независно од закона природе (слобода), те да се на тај начин сузи посао разума који се састоји у тражењу порекла појава на основу нужних закона; нити ће он напослетку дозволити, да се тражи узрок ма чега изван природе (прабиће), јер ми осим природе не познајемо ништа друго, пошто нам једино она може дати предмете и поучити нас о њиховим законима.

Заиста ако философ емпиричар нема са својом антитезом никакав други циљ, већ само тај, да сузбије дрскост и надменост ума који превиђа своје право опредељење и који се размеће *знањем и увиђањем* онде где управо престају свако знање и увиђање, па издаје као унапређење спекулативнога интереса оно што има вредности само с обзиром на практични интерес, и то у циљу, како би могао, ако би му то било zgodно, прекинути концић физичких испитивања, па га спојити, под изговором проширења сазнања, са трансценденталним идејама на основу којих управо сазнајемо *само то да ништа не знамо*; ако би се, велим, емпиричар задовољио само са тим, онда би његов принцип био једна максима умерености у претенсијама, скромности у тврђењима, и у исто време принцип највећег проширења нашега разума које се може постићи под упуством јединога учитеља кога.

имамо, наиме искуства. Јер у таквој случају нама не би биле одузете *интелектуалне претпоставке и вера* које су нужне за практичан живот; само се не би смело дозволити, да се оне појављују под помпезним именом науке и рационалних сазнања, јер спекулативно *сазнање* у правом смислу речи не може имати други предмет до предмет искуства, те ако се прекораче његове границе, онда она синтеза која тражи сазнања нова и од искуства независна нема никаквог опажајног супстрата на који би се могла применити.

Али, ако емпиризам постане и сам догматичан у погледу идеја (као што се често дешава), па дрско одриче оно што је изнад сфере његовога опажајнога сазнања, онда он сам запада у погрешку нескромности, која је овде утолико више за осуду, јер се тиме причињава ненакнадима штета практичноме интересу ума.

То је супротност између *епикуреизма**) и *плашонизма*.

Сваки од њих говори више него што зна, али тако да онај *први* изазива и унапређује знање, иако на штету практичнога интереса, док онај *други* заиста пружа изврсне принципе за практичне интересе, али баш тиме дозвољава уму, да се у погледу свега онога о чему можемо имати само спекулативно сазнање ода идеалистичким објашњењима природних појава и да због њих занемари физичко испитивање.

Што се тиче *трећега* момента на који се може обратити пажња у привременом избору између двеју супротних страна, он је у овоме: и сувише је чудновато то да је емпиризам потпуно лишен свакога популаритета, премда би се могло мислити, да ће обични разум жељно прихватити једно гледиште које обећава да га задовољи само сазнањима из искуства и њиховом везом изведеном сходно уму, док га трансцендентална догматика нагони да се пење ка појмовима који далеко премашају сазнање и умну моћ и таквих глава које су најизвезбаније у мишљењу. Али у томе управо и лежи мотив обичнога разума. Јер тада се он налази у једноме стању у коме ни онај ко је најученији не може ништа више него он. Ако он о томе разуме мало или не

*) Међутим још је питање, да ли је ивада Епикур учио ове принципе као објективна тврђења. Да су они били, рецимо, само максиме спекулативне употребе ума и ништа више, онда би он у томе показао један много бољи философски дух, него иједан од старих мудраца. Да се у објашњењу појава мора поступати тако, као да поље испитивања није омеђено никаквом границом или почетком света; да се материја света мора претпоставити онаква, каква мора бити, ако хожемо да је сазнамо на основу искуства; да нема никаквог другог постанка догађаја, већ само на основу непроменљивих закона природе, и напослетку да се не сме употребити никакав узрок различан од света, то су још и сада принципи врло гачни, али мало примењивани, у томе циљу, да се спекулативна философија прошири и да се принципи морала пронађу независно од сваке туђе помоћи, а да се ипак због тога онај, који захтева да се они догматички ставови *инорису* за време док смо запослени око чисте спекулације, не осуди као да хоће да их одриче.

разуме ништа, онда се нико не може похвалити да о томе разуме много више, те, иако не може о томе говорити тако учено као други, ипак може о томе бескрајно више умовати, јер лута међу самим идејама, о којима су људи управо због тога тако речити, јер о њима ништа не знају; међутим у питањима проучавања природе он би морао потпуно занемети и признати своје незнање. Дакле угодност и сујета јесу већ једна јака препорука ових принципа. Осим тога премда је за једнога философа врло тешко да усвоји као принцип нешто о чему сам себи не може дати рачуна, или да уводи појмове чији се објективни реалитет не може увидети, ипак за обичан разум ништа није обичније од тога. Он хоће да има нешто од чега може почети са сигурношћу. Тешкоћа која лежи у томе, да се једна таква претставка схвати, њега не узнемирује, јер она њему (који не зна шта значи схватити) никада не пада на ум, и он сматра за познато оно што му је услед честе употребе постало обично. Али напослетку за њега се губи сваки спекулативни интерес пред практичним интересом, те он уображава да увиђа и сазнаје оно што га његове наде и његове бриге нагоне да претпостави и да у њега верује. Тако је емпиризам лишен свакога популаритета ума који идеалише на трансценденталан начин¹⁾, и мада он у себи садржи много штетнога за највише практичне принципе ипак се никако не треба бојати да ће он икада прекорачити прагове школе и да ће код просте масе задобити ма какав знатнији углед или неку наклоност.

Људски ум је по својој природи архитектонски, т.ј. он посматра свако сазнање као да припада једноме могућем систему, те отуда и допушта само такве принципе, који једно сазнање које се има бар не чине неспособним да ма у коме систему стоји заједно са другим сазнањима. Међутим ставови антитезе такви су, да потпуно онемогућују завршавање једне зграде сазнања. По њима увек постоји изнад једнога стања света једно друго још старије стање његово; у свакоме делу постоје други делови који су тако исто даље дељиви; пре свакога догађаја постоји један други догађај који је раније тако исто произведен неким другим догађајем, и у егзистенцији уопште све је условљено тако, да се не може признати никаква неусловљена и прва егзистенција. Према томе пошто антитеза не признаје нигде неки први члан, нити какав почетак који би могао посве послужити за темељ зграде, то је код таквих претпоставака апсолутно немогућ један потпуни систем сазнања. Отуда архитектонски интерес ума (који не захтева емпириско јединство ума, већ његово чисто јединство а priori) садржи у себи једну природну препоруку у корист тврђења тезе.

Али кад би се неки човек могао одрећи свакога интереса, па да равнодушан према свима последицама, посматра тврђења ума само према садржини њихових принципа, онда би такав чо-

¹⁾ По Ердмановој редакцији. У оригиналу стоји: „емпиризам ума који и т. д.“

век, ако би мислио да из незгоде може изаћи само тако, ако се определи било за једно било за друго спорно учење, био у једноме стално колебљивоме стању. Данас би му се чинило тачно да је човекова воља *слободна*; сутра, кад би узео у обзир нерасвидљиви ланац природе, он би био за то, да слобода није ништа друго до самообмана и да је све просто *природа*. Али чим би дошли у питање делање и рад, онда би ова игра просто спекулативнога ума ишчезла као сенке сна, и тај исти човек бирао би своје принципе само према практичном интересу. Међутим пошто се једноме мисленоме и испитивачком бићу пристоји да посвети извесно време једино проучавању свога сопственога ума, а да при томе потпуно одбаци сваку пристрасност, па да тако јавно саопшти своје примедбе другима, да би их изложио њиховој критици, то се никоме не може замерити, а још мање забранити, да изнесе ставове и противставове тако како се они не плашећи се никакве претње, могу бранити пред поротницима истим као што је он (наиме пред немоћним људима).

ЧЕТВРТИ ОТСЕК

антиномије чистога ума.

О трансценденталним проблемима чистога ума, у колико се они апсолутно морају моћи решити.

Хтети решити све проблеме и хтети одговорити на сва питања, то би било једно бестидно самохвалисање и једна тако претерана надменост, да би такав човек морао одмах изгубити свако поверење. Ипак има наука које су по својој природи такве, да се свако питање мора моћи решити на основу онога што се зна, пошто одговор мора да се изведе из истих извора из којих произлази питање, и у тим наукама никако није дозвољено правдати неизбежно незнање, већ напротив може се захтевати решење. Шта је *право* или *неправо* у свима могућим случајевима, то се мора моћи знати на основу правила, јер је у питању наша обавеза, а према ономе што *не можемо знати* ми немамо никакве обавезе. Међутим у објашњењу појава природе мора бити за нас многих неизбесних ствари и неких нерешљивих питања, јер оно што ми знамо о природи није ниуколико довољно у свима случајевима за оно што треба да објаснимо. Сада се питамо, да ли постоји у трансценденталној философији неко питање које се односи на неки објекат који је дат уму, а које управо тај чисти ум не може решити, и да ли можемо избећи да дамо на њега одлучан одговор на тај начин, што ћемо његов објекат уврстити у оне ствари, о којима имамо довољно знања, да можемо поставити питање али нам ипак потпуно недостају сретства или моћ, да на то питање одговоримо.

Ја сада тврдим да се трансцендентална философија одликује од свију спекулативних сазнања тиме, што ниједно питање које се односи на један предмет који је дат чистоме уму није за тај исти ум нерешљиво, и што нас никакво правдање неминовног незнања и необјашњиве дубине питања не може ослободити од обавезе, да на њега темељно и потпуно одговоримо. Јер управо онај исти појам који нам омогућује да поставимо питање, он нас тако исто мора ставити у положај да на то питање одговоримо, пошто се предмет никако не налази изван појма (као у питању онога што је право и неправо).

Али у трансценденталној философији не постоје никаква друга већ само космолошка питања, на која се с правом може захтевати један одговор који задовољава и који се тиче особине предмета, а да не буде философу дозвољено да тај одговор избегне, позивајући се на непродуктивну нејасноћу и та питања могу се односити само на космолошке идеје. Јер предмет мора да буде дат емпириски и питање се односи само на то, да ли он одговара једној идеји. Ако је предмет трансценденталан, те дакле и сам непознат, ако на пример треба знати, да ли оно нешто, чија је појава (у нама самима) мишљење, (душа) једно просто биће по себи, да ли постоји један узрок свију ствари скупа који је апсолутно нужан и т.д., онда ми морамо да тражимо за нашу идеју један предмет о коме можемо признати да нам је непознат, али да због тога ипак није немогућ.*). Једино се космолошке идеје одликују тиме, што могу претпоставити као дате свој предмет и емпириску синтезу која је потребна за његов појам, и проблем који из њих произлази односи се само на прогрес ове синтезе, уколико он треба да обухвати апсолутни тоталитет који није више ништа емпириско, пошто не може да буде дат ни у једном искуству. Дакле пошто је овде реч само о једној ствари као предмету једнога могућег искуства, а не као ствари по себи, то решење трансценденталнога космолошког проблема не може лежати нигде изван идеје, јер се он не односи ни на какав предмет по себи; и у погледу могућег искуства не пита се о ономе што може бити дато *in concreto* у ма коме искуству, већ о ономе што лежи у идеји којој емпириска синтеза треба само да се приближује. Дакле тај проблем мора се моћи решити самом идејом, јер ова идеја јесте једна проста творевина ума који се према томе не може уздржати од одговора, позивајући се на непознатост предмета.

*Још увијек никакав се одговор не може дати на питање, какву особину има један трансцендентални предмет, то јест *шта је он*, али може се дати одговор, да само *питање* због тога *не значи ништа*, јер није дат никакав предмет његов. Отуда се и могу решити сва питања трансценденталне психологије и стварно су решена; јер она се односе на трансцендентални субјекат свију унутрашњих појава који није и сам појава, те дакле није дат као предмет, и с обзиром на који не може ниједна од категорија (према којима је ипак питање постављено) да нађе услове за своју примену на њега. Према томе за овај случај важи она обична изрека: никакав одговор такође је један одговор, наиме сасвим је празно и ништавно једно питање о особини једне ствари која се не може замислити ни у једноме одређеном предикату, пошто она лежи изван области оних предмета који нам могу бити дати.

Није дакле тако чудно, као што се на први поглед чини, што једна наука може за све своје проблеме (*questiones domesticae*) да захтева и очекује само сигурна решења, премда она засад још нису можда нађена. Осим трансценденталне философије постоје још две науке чистог ума, од којих једна има само спекулативну, а друга само практичну садржину: *чиста математика* и *чисти морал*. Да ли се икада чуло, да се неко позивао тако рећи на једно нужно непознавање услова, да би претставио као неизвесно то, који однос има, сасвим тачно у рационалним или ирационалним бројевима, пречник према кругу? Пошто се тај однос никако не може тачно изразити помоћу рационалних бројева, а помоћу ирационалних још није нађен, то се мишљаше, да се може са извесношћу сазнати бар немогућност једнога таквог решења, и Ламберт даде један доказ за то. У општим принципима морала ништа не може да буде неизвесно, јер ставови јесу или потпуно ништавни и без смисла, или морају произлазити из појмова нашега ума. Међутим у природној науци постоје бескрајно много наслуђивања, с обзиром на која се никада не може очекивати извесност, јер су природне појаве предмети који су нам дати независно од наших појмова и за које кључ не лежи у нама и нашем чистом мишљењу, већ изван нас, те се управо због тога у многим случајевима не може наћи, па се према томе не може очекивати никакво сигурно решење. Ја овде не узимамам у обзир проблеме трансценденталне аналитике који се односе на дедукцију нашега чистог сазнања, јер се ми сада бавимо само о извесности судова с обзиром на предмете, а не с обзиром на порекло самих наших појмова.

Према томе ми не можемо избећи обавезу да дамо једно барем критичко решење оних проблема који су постављени уму, на тај начин што ћемо се жалити да су границе нашега ума сувише уске, и што ћемо са изгледом једног скромног самосазнања признати да је изван моћи нашега ума да одлучује о томе: да ли свет постоји одувек или има почетка; да ли је светски простор бесконачно испуњен бићима или је затворен у извесне границе; да ли постоји ма где у свету нешто просто, или се све мора моћи бесконачно делити; да ли постоји неко стварање и произвођење из слободе или све зависи од ланца природнога реда; напослетку да ли постоји неко биће које је потпуно неусловљено и по себи нужно или је све условљено у својој егзистенцији, те је услед тога зависило од нечега споља, по себи случајно. Јер сва се ова питања односе на један предмет који нигде иначе не може бити дат, већ само у нашим мислима, наиме на апсолутно неусловљени тоталитет синтезе појава. Ако ми о тим питањима не можемо одлучивати, нити ишта извесно рећи на основу наших сопствених појмова, ми за то не смемо кривити ствар која се скрива од нас, јер такоз нам ствар (не налазећи се нигде изван идеје) не може никако бити дата, већ узрок тога морамо тражити у самој нашој идеји која је један проблем који не трпи никакво решење и о којој ми ипак упорно претпостављамо као да јој одго-

вара неки реални предмет. Једно јасно излагање диалектике која лежи у самом нашем појму ускоро би нас довело до потпуне извесности о томе, шта треба да мислимо о једноме таквом проблему.

Ако се ви с обзиром на ове проблеме изговарате неизвесношћу, може се на првом месту томе на супрот поставити ово питање, на које ви бар морате јасно одговорити: Одкуда вам долазе идеје, чије вас решење овде заплиће у такве тешкоће? Да ли су у питању можда појаве, чије вам је објашњење потребно и о којима ви треба да тражите, према овим идејама, само принципе или правила¹⁾ њихове експозиције? Претпоставите да је природа потпуно откривена пред вама, да за ваша чула и за вашу свест о ономе што је дато вашем опажању није ништа скривено, ипак ви нећете сазнати *in concreto* помоћу ниједног јединог искуства предмет ваших идеја (јер осим овог потпуног опажања захтевају се једна савршена синтеза и свест о њеном апсолутном тоталитету, а она није могућа ни у једном емпириском сазнању), те према томе ваше питање не може никако бити нужно за објашњење неке појаве која је дата, нити пак постављено тако рећи самим предметом. Јер предмет вам се не може никада јавити, пошто не може бити дат ни у једном могућем искуству. Са свима могућим опажајима ви увек остајете везани за *услове*, било у простору или у времену, и никада не наилазите на нешто неусловљено, да би одлучили, да ли то неусловљено треба ставити у један апсолутни почетак синтезе или у апсолутни тоталитет низа који нема никаквог почетка. Међутим целина у емпириском смислу те речи јесте увек компаративна. Апсолутна целина квантитета (свемир), дељења, постајања, услова егзистенције уопште, са свима питањима, да ли се она може произвести помоћу коначне синтезе или помоћу синтезе која се може продужити бесконачно, ништа се не тиче никаквог могућег искуства. Ви на пр. не би могли да објасните боље или друкчије појаве једнога тела, било да претпоставите да се оно састоји из простих делова или таквих делова који су опет све даље и даље дељиви; јер вама не може никада бити дата ниједна проста појава, као ниједна бесконачна сложеност. Појаве хоће да буду објашњене само уколико су услови њиховог објашњења дати у опажању. Али све оно што на њима икада може бити дато, обухваћено у једној *апсолушној целини*, није и само неки опажај. Међутим управо ова целина јесте оно, чије се објашњење захтева у трансценденталним проблемима ума.

Дакле пошто само решење ових проблема не може никада бити дато у искуству, то не можете рећи да није извесно, шта се овде може приписати предмету. Јер ваш предмет постоји само у вашем мозгу и изван њега не може бити дат; отуда се ви имате бринути само за то, да будете доследни самима себи и да избегнете амфиболију која вашу идеју чини једном претставом о једном

¹⁾ По Ердману, који место: „правило“ ставља: „правила“.

објекту који је емпириски дат и који се према томе може сазнати на основу закона искуства. Према томе догматичко решење није, рецимо, несигурно, већ је немогуће. Међутим критичко решење, које може да буде потпуно сигурно, не посматра проблем објективно, већ с обзиром на фундамент сазнања на коме се он оснива.

ПЕТИ ОТСЕК

антиномије чистога ума.

Скептичка претстава космолошких проблема на основу четири трансценденталне идеје.

Ми би радо одустали од захтева, да видимо наше проблеме решене догматички, да смо већ раније били схватили ово: нека би решење испало како му драго, оно би наше незнање само још повећало, и бацило би нас из једне несхватљивости у другу, из једног мрака у други још већи, па можда у противречности. Ако је наш проблем постављен тако да се на њега може дати само потврдан или одречан одговор, онда је pamетно, да се вероватни разлози одговора оставе за извесно време на страну, па да се претходно размисли о томе, шта би се добило, ако би одговор испао у корист једне стране, а шта ако он не испадне у корист супротне стране. Али ако се деси да се у оба случаја добије једна потпуна бесмислица (*nonsens*), онда у томе добијамо један јак налог, да критички проучимо само наше питање, и да видимо да ли се оно не заснива на некој неоснованој претпоставци, и да ли се не игра једном идејом која боље показује своју лажност у примени и у ономе што из ње следује, него у својој апстрактној претстави. То је велика корист од скептичког поступања са питањима која чисти ум поставља чистоме уму, и на тај начин можемо се са мало напора ослободити једнога одвратнога догматичкога хаоса, да би на место њега ставили једну трезвену критику, која би као један прави катартикон учинила да лако ишчезне надменост, заједно са оним што њу прати, наиме са свезнањем.

Кад бих ја према томе могао о једној космолошкој идеји унапред увидети, да би она, ма на коју страну неусловљенога у регресивној синтеза појава да пређе, ипак била за сваки појам разума или сувише велика или сувише мала, онда бих ја схватио ово: пошто она регресивна синтеза ипак има посла увек само са једним предметом искуства који треба да одговара једном могућем појму разума, то космолошка идеја мора да буде сасвим празна и без значења, пошто се предмет са њом не слаже, ма како га ја подешавао према њој. И то је у истини случај са свима космолошким појмовима, који управо због тога заплићу ум, доклегод се за њих везује, у једну неизбежну антиномију. Јер претпоставите:

Прво: да *свeћ* нема никаквог *почeтшкa*, он је онда за ваш појам *сувише велики*, јер овај појам, састојећи се у једној регресији, никада не може достићи целу протеклу вечност. Претпоставите: да *свeћ* има *почeтшaк*, он је онда опет *сувише мали* за ваш појам разума у нужној емпириској регресији. Јер пошто почетак увек претпоставља једно време које му предходи, то он још није неусловљен, те вам закон емпирске употребе разума налаже да тражите још један виши услов времена, и свет је, према томе за овај закон очевидно *сувише мали*.

Исто тако стоји ствар са двоструким одговором на питање о величини света по простору. Јер *ако је свeћ* *бесконачан* и безграничан, он је онда за све могуће емпирске појмове *сувише велики*. *Ако је коначан* и ограничен, ви онда с правом питате још: шта одређује ову границу? Празан простор није један корелат ствари који постоји за себе, и не може бити никакав услов, код кога би ви могли остати, још мање он може бити један емпириски услов, који би чинио део једнога могућег искуства. (Јер ко може да има неко искуство о апсолутно празноме). Међутим апсолутни тоталитет емпирске синтезе тражи увек да оно што је неусловљено буде један искуствени појам. Дакле један *ограничени* свет јесте за ваш појам *сувише мали*.

Друго, ако се свака појава у простору (материја) састоји из *бесконачно много делова*, онда је регресија дељења увек *сувише велика* за ваш појам, а ако дељење простора треба да *престане* код ма кога свога члана (код онога што је просто), регресија је онда *сувише мала* за идеју неусловљенога. Јер овај члан оставља места за једну регресију ка једном великом броју делова који се у њему налазе.

Треће, претпоставите: да у свему што се у свету догађа не постоји ништа што није једна последица закона *природе*, онда је каузалитет узрока опет нешто што се догађа, и што вас нагони да наставите своју регресију ка још вишим узроцима, те према томе он чини увек нужним продужење низа услова *a parte priori*. Дакле проста *природа* која дејствује јесте *сувише велика* за сваки ваш појам у синтези светских догађаја.

Ако изаберете овде онде догађаје који су постали *сами од себе*, то јест *слободно* стварање, онда вас мучи питање о узроку, који је у складу са једним неумитним законом природе, па вас присиљава да превазиђете ову тачку на основу каузалног закона искуства, и ви налазите да је такав тоталитет спајања *сувише мали* за ваш нужни емпириски појам.

Четврто, ако ви претпоставите једно *апсолутно* нужно биће (било да је то сам свет или нека ствар у свету или узрок света), онда га стављате у једно време које је од сваког датог тренутка *бесконачно* удаљено, јер иначе оно би зависило од неког другог и старијег бића. Али тада је ова егзистенција неприступачна вашем емпириском појму и она је *сувише велика*, а да бисте могли до ње доћи помоћу ма каквог продужења регресије.

Али ако је по вашем мишљењу све што припада свету (било као оно што је условљено, било као услов) *случајно*, онда је свака егзистенција која вам је дата *сувише мала* за ваш појам. Јер она вас приморава да стално тражите неку другу егзистенцију од које она зависи.

Ми смо у свима овим случајевима казали да је *идеја свеиша* за емпириску регресију, те дакле за сваки могући појам разума или сувише велика или сувише мала. Зашто се нисмо изразили обрнуто и рекли: да је у првome случају емпириски појам за идеју увек сувише мали, а у другом сувише велики, и да је кривица тако рећи до емпириске регресије, уместо што смо оптужили космолошку идеју, да она одступа сувише много или сувише мало од свога циља, наиме од могућег искуства? Разлог је био овај. Могуће искуство јесте једино у стању да даде реалитет нашим појмовима; без тога је сваки појам само идеја, без истине и без односа према једномe предмету. Отуда је могући емпириски појам био оно мерило, на основу кога се о идеји морало одлучити, да ли је она проста идеја и замисао, или она налази у свету свој предмет. Јер само се онда о једној ствари каже да је у односу према некој другој ствари сувише велика или сувише мала, ако се она претпоставља само ради ове друге ствари, те се према њој мора подешавати. Једна од играчака старих диалектичких школа било је и ово питање: ако једна кугла не може да прође кроз једну рупу, треба ли онда рећи да је кугла сувише велика или да је рупа сувише мала? Свеједно је како ћете се у овоме случају изразити, јер не знате која је од тих двеју ствари дата ради оне друге. Међутим ви нећете рећи: човек је за своју хаљину сувише дугачак, већ: хаљина је за човека сувише кратка.

Према томе ми смо бар дошли до ове оправдане сумње: можда у основи космолошких идеја и свих софистичких тврђења која стоје у међусобном сукобу лежи један празан и просто-уобројани појам о начину на који нам је дат предмет ових идеја, и ова сумња већ може нас извести на прави траг, по коме ћемо открити ону варку која нас је толико заводила.

ШЕСТИ ОТСЕК

антиномије чистогa ума.

Трансцендентални идеализам као кључ за решење космолошке диалектике.

Ми смо у трансценденталној естетици довољно доказали, да све оно што се опажа у простору или времену, то ће рећи сви предмети једнога за нас могућег искуства нису ништа друго, већ само појаве, тј. просте претставе које као распрострата бића или као

низови промена, како их ми претстављамо, немају изван наших мисли никакве засноване егзистенције по себи. Ово учење ја зovem *трансцендентални идеализам*.*) Ко је реалиста у трансценденталноме значењу те речи, тај чини од ових модификација наше чулности ствари које субзистирају по себи, те дакле он преобраћа *просте претшаве* у ствари по себи.

Нама би се учинила неправда, ако би нам неко хтео приписати емпириски идеализам који је већ одавно тако озлоглашен, и који, претпостављајући особену егзистенцију простора, одриче егзистенцију распрострањених бића у њему, или бар налази да се у њу може сумњати, и, у овој тачки, између сна и стварности не признаје никакву разлику која се може доказати. Што се тиче појава унутрашњег чула у времену, он не налази никакве тешкоће у томе, да их призна за ствари по себи; шта више он тврди, да ово унутрашње искуство само и једино довољно доказује, да његов објект реално постоји (по себи), (чак¹⁾) са свом овом временом одредбом).

Међутим наш трансцендентални идеализам слаже се са тим, да предмети спољашњег опажања, управо онакви какве их у простору опажамо, јесу у исто време реални, и у времену све промене онакве какве их претставља унутрашње чуло. Јер пошто је простор већ једна форма онога опажања које ми зовемо спољашње опажање, и пошто без предмета у њему не би постојала никаква емпириска претстава, то ми можемо и морамо да сматрамо распрострањена бића у њему за реална, а тако исто ствар стоји и са временом. Међутим сам тај простор као и ово време, а у исто време и све појаве са њима ипак нису сами по себи никакве *ствари*, већ само претставе, те изван нашега духа никога не могу постојати, па чак ни унутрашње и чулно опажање нашега духа (као једнога предмета свести), чија се одредба претставља у времену помоћу сукцесије разних стања, није такође право *ја*, као оно постоји по себи, или трансцендентални субјект, већ је само једна појава која је дата чулности овога бића које је нама непознато. Егзистенција ове унутрашње појаве као једне ствари која тако постоји само по себи не може се признати, јер њен услов јесте време, које не може бити никаква одредба ма које ствари по себи. Међутим емпириска истинитост појава јесте у простору и времену довољно сигурна и довољно одвојена од сваке сродности са сном, ако они обоје стоје у једноме искуству у тачној и потпуној међусобној вези према емпириским законима.

Према томе предмети искуства *никада нису дати по себи*, већ само у искуству и изван њега апсолутно не постоје. Да на месецу становници могу постојати, иако их нико никада није видео, то се свакако мора признати; али то само значи, да би ми:

*) Ја сам га и иначе понекад звао *формални идеализам*, да бих га разликовао од *материјалног* т. ј. обичнога идеализма, који ставља у сумњу или оспорава егзистенцију самих спољних ствари. Изгледа да је у неким случајевима боље да се служимо овим изразом него оним горе, да би се тако избегла свака двосмисленост.

¹⁾ По Ердману, који реч: „Selbst“ преноси из прве заграде у другу.

у прогресу нашега искуства могли на њих наићи, јер реално је све оно, што на основу закона емпирискога прогреса стоји у контексту са једним опажајем. Дакле они су у томе случају реални, ако стоје у емпириској вези са мојом реалном свести, премда они због тога нису реални по себи, т.ј. изван овога прогреса искуства.

Нама у ствари није дато ништа друго, већ само опажај и емпириска прогресија од њега ка другим могућим опажајима. Јер појаве саме по себи, као просте претставе, јесу реалне само у опажају, који у ствари није ништа друго, већ само реалитет једне емпириске претставе, т.ј. појава. Рећи за једну појаву да је она пре свога опажаја, једна реална ствар, то или значи да ми у прогресу искуства морамо наићи на један такав опажај или то нема никаквог значења. Јер да она постоји по себи, без односа на наша чула и на могуће искуство, то би се свакако могло рећи, кад би била реч о ствари по себи. Међутим овде је реч само о једној појави у простору и времену, који обоје нису никакве одредбе ствари по себи, већ су само одредбе наше чулности; отуда оно што је у њима (појаве) није ништа по себи, већ су то просте претставе, које се нигде не могу наћи, ако нису дате у нама (у опажању).

Чулна моћ опажања јесте управо само један рецептивитет, који чини да можемо бити афицирани претставама чији узајамни однос јесте један чисти опажај простора и времена (простих форма наше чулности) и које се утолико зову *предмети*, уколико су у овоме односу (простору и времену) повезане према законима јединства нашега искуства и уколико се у њему могу одредити према тим законима. Нечулни узрок ових претстава нама је апсолутно непознат, и ми га отуда не можемо опажати као објекат; јер такав предмет не би се могао претставити нити у простору, нити у времену (као простим условима чулне претставе), без којих услова ми не можемо замислити никакво опажање. Међутим ми можемо прост интелигибилни узрок појава уопште да зовемо трансцендентални објекат, само да би имали нешто, што одговара чулности као једноме рецептивитету. Томе трансценденталноме објекту ми можемо приписати сав обим и сву везу наших могућих опажаја и рећи: да је он дат сам по себи пре сваког искуства. Међутим појаве нису, као он, дате по себи, већ само у овоме искуству, јер оне су просте претставе које само као опажаји имају значење једног реалног предмета, наиме ако овај опажај стоји у вези са свима другим опажајима на основу правила искуственога јединства. Тако се може рећи: реалне ствари прошлога времена дате су у трансценденталноме предмету искуства; али оне су за мене само утолико предмети и реалне су у прошлome времену само утолико, уколико ја себи претстављам, да један регресивни низ могућих опажаја (било према историји, било према вези узрока и последица) на основу емпириских закона, једном речи, да ток света доводи до једног протеклог временог низа као услова садашњег времена, до низа који се претставља

као реалан само у низу једног могућег искуства, а не по себи, тако да ипак сви догађаји који су од незапамћених времена протекли пре моје егзистенције не значе ништа друго, већ само могућност продужења ланца нашега искуства од садашњег опажаја навише ка условима који овај опажај одређују по времену.

Према томе ако ја себи претставим све предмете чула који постоје у свима временима и у свима просторима, онда ја њих не стављам у простор и време пре искуства, већ та претстава није ништа друго, до само мисао о једноме могућем искуству у његовој апсолутној потпуности. Само су у њему дати они предмети (који нису ништа друго, већ само просте претставе). Али кад се каже да они постоје пре сваког мога искуства, онда то само значи, да се они могу наћи у ономе делу искуства *ка коме* ја морам тек ићи, полазећи од опажаја. Узрок емпириских услова овога идења, те дакле и то, на које чланове ја могу притоме наићи, или пак докле ћу моћи на њих наилазити у регресу, јесте трансценденталан, те према томе мени нужним начином непознат. Али ми са тим узроком уосталом немамо посла, већ само са правилом прогреса искуства у коме ми предмети, т.ј. појаве, бивају дате. Што се тиче резултата, сасвим је свеједно, хоћу ли ја рећи: у прогресу искуства у простору ја могу наићи на звезде које су сто пута удаљеније него ли најудаљеније звезде које видим; или ћу рећи: можда се такве звезде могу наћи у космичком простору, премда их нико није видео, нити ће их видети, јер чак и тада, ако би оне уопште биле дате као ствари по себи, без односа на могуће искуство, ипак оне за мене нису ништа те дакле оне су само утолико предмети уколико се налазе у низу емпирискога регреса. Само у једноме другоме односу, наиме ако те исте појаве треба употребити за конституисање космолошке идеје о једној апсолутној целини, те према томе ако имамо посла са једним питањем које превазилази границе могућег искуства, само је тада важно разликовати смисао у коме се узима реалитет ових предмета чула, како би избегли једну обману која неизбежно мора произаћи из погрешног тумачења појмова нашег сопственог искуства.

СЕДМИ ОТСЕК

антиномије чистога ума.

Критичка одлука о космолошком сукобу ума
са самим собом.

Цела антиномија чистога ума оснива се на овоме диалектичкоме аргумену: Кад је дато оно што је условљено, онда је дат и цео низ свих његових услова; предмети чула дати су нам као условљени, дакле и т.д. Овај силогизам, чија горња премиса изгледа тако природна и јасна, уводи према разлици услова (у

синтези појава), уколико они сачињавају један низ, управо толико космолошких идеја које постулирају апсолутни тоталитет ових низова и управо тиме доводе ум у сукоб са самим собом. Али пре него што откријемо оно што је у овоме софистичком аргументу варљиво, морамо се за то припремити на тај начин, што ћемо извесне појмове који се у њему јављају исправити и одредити.

Пре свега, следећи став јесте јасан и несумњив: Кад је дато оно што је условљено, онда нам је тиме **стављен у задатак** један регресус у низу свих његових услова; јер већ појам онога што је условљено садржи у себи то, да се тиме једна ствар ставља у однос према једном услову, и ако је тај услов опет условљен, она се тиме онда ставља у однос према једноме још удаљенијем услову и тако преко свих чланова низа. Овај став дакле јесте аналитичан и нема ништа да се боји једне трансценденталне критике. Један логички постулат ума јесте ово¹⁾: треба истраживати помоћу разума ону везу једнога појма са његовим условима која већ лежи у самоме појму и наставити је што је могуће даље.

Даље: ако су како оно што је условљено, тако и његов услов ствари по себи, онда, кад је дато оно условљено, не само што је *сстављен у задатак* регресус ка његовоме услову, већ је у исто време са њим и овај услов реално дат, па пошто то важи и за све чланове низа, то је онда и потпуни низ услова дат, те дакле у исто време дато је и оно што је неусловљено, или шта више претпостављено је већ самим тим, што је дато оно условљено које је било могуће само помоћу онога низа. Овде је синтеза условљенога са његовим условом једна синтеза простог разума, који претставља ствари онакве *какве су*, не водећи рачуна о томе, да ли и како ми за њих можемо знати. Међутим кад ја имам посла са појавама, које као просте претставе апсолутно нису дате, ако ја не доспем до знања за њих (т.ј. до њих самих, јер оне нису ништа друго до емпириска знања), онда ја не могу да кажем управо у томе истоме смислу: ако је дато оно што је условљено, онда су тако исто дати и сви његови услови (као појаве), те према томе никако не могу из тога извести апсолутни тоталитет њиховога низа. Јер *појаве* нису у самој апрехензији ништа друго, већ само једна емпириска синтеза (у простору и времену), и дакле само су у *овој синтези* дате. Никако пак не излази, да, ако је дато оно што је условљено (у појави) да је тим самим дата и претпостављена она синтеза која сачињава његов емпириски услов, већ се она обавља тек у регресији и никад без ње. Међутим у једноме таквоме случају може се заиста рећи да је наложена, или да је *стављена у задатак* једна *регресија* која води условима, т.ј. једна непрекидна емпириска синтеза на тој страни, и да не могу недостати услови који бивају дати помоћу ове регресије.

Из овога се јасно види да горња премиса космолошкога силогизма узима оно што је условљено у трансценденталноме.

¹⁾ По Ердману, који ставља место: „Ег“ реч: „Ес“.

значању једне чисте категорије, а доња премиса у емпирискоме значењу једнога појма разума примењенога на просте појаве, те се према томе у њему налази она диалектичка обмана која се зове *sophisma figurae dictionis*. Али ова обмана није удешена, већ је једна сасвим природна обмана обичнога ума. Јер на основу ње ми претпостављамо (у горњој премиси) услове и њихов низ, тако рећи, *неприметно*, кад нам је нешто дато као условљено, потчињавајући се при томе само ономе логичкоме налогу који захтева да се за један дати закључак претпоставе потпуне премисе, и пошто се у вези онога што је условљено са његовим условом не може наћи никакав временски ред, то се они претпостављају по себи као дати *једновремено*. Даље, пошто сам апстраховао од свију услова опажања под којима једино предмети могу бити дати, онда је исто тако природно сматрати (у дољој премиси) појаве за ствари по себи и за предмете који су дати само разуму, као што се то учинило у горњој премиси. Међутим ми смо при том превидели једну важну разлику међу појмовима. Синтеза онога што је условљено са његовим условом и цео низ услова (у горњој премиси) не садрже у себи никакво ограничење помоћу времена и никакав појам сукцесије. Међутим емпириска синтеза и низ услова у појави (који се субсумирају у доњој премиси) јесу нужно сукцесивни и дати само у времену једни за другима. Према томе ја нисам могао претпоставити овде, као тамо, апсолутни *totalitet* синтезе и онога низа који се тиме претставља, јер тамо су сви чланови низа дати по себи (без временог услова), а овде они су могући само на основу сукцесивне регресије која је дата само утолико, уколико се стварно изводи.

Пошто је на тај начин јасно доказана једна таква грешка у ономе аргументу који се заједнички поставља као основ (космолошких тврђења), то се могу с правом одбити обе противничке стране, пошто оне не заснивају своје захтеве ни на коме ваљаноме принципу. Међутим њихов спор још није на тај начин завршен самим тим, што би им се доказало да или оне обе, или да једна од њих нема права у ствари коју брани (у закључку) због тога, што није знала да је заснује на ваљаним принципима. Јер заиста чини се да нема ништа јасније од тога, да од двојице од којих један тврди: Свет има почетак, а други: Свет нема почетка већ постоји одвајкада, ипак један мора имати право. Међутим ако је тако, то ипак, пошто је на обема странама подједнака јасност, никада неће бити могуће одлучити на чијој је страни право, те ће спор и даље трајати као и пре, иако је суд ума обе парничне странке осудио на мировање. Према томе да би се спор окончао како ваља и на задовољство обеју страна, не остаје нам никакво друго сретство, већ само то, да им се докаже да оне, пошто ипак могу једна другу тако лепо оповргнути, у истини воде спор ни око шта, и да им је извештан трансцендентални привид дочаравао једну стварност онде, где се у истини никаква стварност не може наћи. То је пут на коме ћемо сад покушати да окончамо један спор, о коме се иначе не може донети коначна пресуда.

* * *

Већ је Плато веома прекоревао *Зенона Елеаћанина*, тога суптилнога диалектичара, као једнога дрскога софисту због тога, што је тежио, да би показао своју вештину, да један исти став прво докаже привидним аргументима, а одмах затим, другим исто тако јаким аргументима, да га оповргне. Он је тврдио: да Бог (вероватно је то за њега био само свет) није нити коначан нити бесконачан; да није нити у кретању нити у мировању; да није ни са једном другом ствари нити сличан нити несличан. Онима, који су *Зенона* ценили по овоме, изгледало је као да је он хтео да потпуно одриче два противречна става, што је бесмислено. Али ја не налазим да му се с правом могу чинити ове замерке. Ја ћу ускоро ближе осветлити први од ових ставова. Што се тиче осталих ставова, то, ако је он под речи: *Бог*, подразумевао универзум, онда је свакако морао рећи: да се свемир нити стално налази на своме месту (у мировању), нити га мења (нити се креће), јер сва места јесу у универзуму, те дакле сам универзум није ни на коме месту. Ако свемир обухвата у себи све што постоји, онда он тако исто није ни с једном другом ствари нити сличан нити несличан, јер изван њега не постоји никаква друга ствар са којом би се он могао поредити. Кад два суда који стоје у односу супротности један према другоме претпостављају један неоправдани услов, онда они, и поред своје супротности (која управо није никаква права противречност), оба падају, јер отпада онај услов под којим би једино сваки од тих ставова могао важити.

Кад би неко казао: свако тело или мирише или смрди, онда постоји нешто треће, наиме да једно тело никако не мирише (не отпушта мирисаве честице); те тако оба супротна става могу бити лажна. Ако ја кажем: свако тело или је пријатно мирисаво или није пријатно мирисаво (*vel suaveolens vel non suaveolens*) онда су оба суда међу собом контрадикторно супротна, и лажан је само онај први став, а његова контрадикторна супротност, наиме: понека тела нису пријатно мирисава, обухвата у себи и тела која *никако не миришу*. У оној претходној супротности (*per disparata*) још је остао случајни услов појма тела (мирис), и поред супротнога суда, те дакле није био са овим судом заједно уништен; према томе овај суд није био контрадикторна супротност првога суда.

Према томе кад ја кажем: свет је по простору или бесконачан или није бесконачан (*non est infinitus*), онда, ако је први став лажан, његова контрадикторна супротност: свет није бесконачан, мора бити истинита. Тиме бих ја само уништио један бесконачан свет, не стављајући зато један други, наиме коначни свет. Али ако бих казао: свет је или бесконачан или је коначан (не бесконачан), онда би оба става могла бити лажна. Јер ја у томе случају посматрам свет као да је он сам по себи одређен по својој величини, пошто ја у супротном ставу не уништавам само бесконачност, и са њом можда и целу његову особену егзи-

стенцију, већ додајем једну одредбу свету као једној ствари која је по себи реална, што може тако исто да буде лажно, у случају: наиме, ако свет *апсолутно* не би могао да буде дат као *ствар по себи*, те дакле и по својој величини нити као бесконачан, нити као коначан. Нека ми се допусти, да смем такву супротност звати *диалектичка* опозиција, а супротност противречности *аналистичка* опозиција. Према томе од два суда који стоје један према другоме у диалектичкој супротности оба могу бити лажна због тога што један не само противречи ономе другоме, већ казује нешто више осим онога што је за противречност потребно.

Ако се ова два става: свет је по величини бесконачан, и: свет је по својој величини коначан, сматрају као ставови који стоје међу собом у контрадикторној супротности, онда се претпоставља да је свет (цео низ појава) једна ствар по себи. Јер он ће остати, било да је уништен бесконачан или коначан регресус у низу његових појава. Али ако ја одбацам ову претпоставку или овај трансцендентални привид, па одричем да је свет једна ствар по себи, онда се контрадикторна супротност оба тврђења преобраћа у једну просту диалектичку супротност, па пошто свет никако не постоји по себи (независно од регресивнога низа мојих претстава), то он не постоји нити као једна *целина која је по себи бесконачна*, нити као *целина која је по себи коначна*. Он се може наћи само у емпирискоме регресу низа појава, а никако сам за себе. Отуда, ако је овај низ увек условљен, онда он никада није цео дат, те према томе свет није никаква безусловљена целина, и дакле не постоји као једна таква целина, нити са бесконачном, нити са коначном величином.

Оно што је овде речено о првој космолошкој идеји, наиме о апсолутноме тоталитету величине у појави, то важи и за све остале космолошке идеје. Низ услова може се наћи само у регресивној синтези, а не по себи у појави као једној ствари која је дата пре свакога регреса. Ја ћу услед тога морати тако исто рећи: да множина делова у једној датој појави није по себи ни коначна ни бесконачна, јер појава није нека ствар која постоји по себи, и њени делови бивају дати тек помоћу синтезе регресије декомпозирања и у тој регресији, која никада није дата потпуно *цела*, нити као коначна, нити као бесконачна. То исто важи и за низ узрока који стоје један према другоме у односу подређености, или за низ условљених егзистенција до егзистенције безусловно нужне, који се низ по себи не може сматрати по своме тоталитету нити као коначан, нити као бесконачан, јер се он као низ субординираних претстава састоји само у динамичкој регресији, а не може постојати по себи пре ове регресије и као низ ствари које постоје по себи.

Према томе антиномија чистог ума у његовим космолошким идејама одстрањује се на тај начин, што се показује да је она просто диалектичка и да претставља један сукоб који има основа у једноме привиду, привиду који произлази отуда, што се идеја апсолутнога тоталитета која важи само као услов ствари

по себи применила на појаве које постоје само у претстави и кад чине један низ, у sukcesивној регресији, а иначе не. Али ми с друге стране опет можемо из ове антиномије извући једну праву, истина не догматичку, али ипак критичку и доктриналну корист: наиме што ћемо тиме индиректно доказати трансцендентални идеалитет појава, ако случајно некоме не би био довољан онај директни доказ у трансценденталној естетици. Доказ би се састојао у овој дилеми: Ако је свет једна целина која постоји по себи, онда је он или коначан или бесконачан. Међутим и прво тврђење исто тако је лажно као и друго (на основу горе наведених доказа за антитезу с једне стране и за тезу с друге стране). Према томе исто тако је лажно и то, да је свет (скуп свију појава) једна целина која постоји по себи. Из тога пак излази да појаве уопште нису изван наших претстава ништа, а то је управо оно што смо ми, говорећи о њиховом трансценденталном идеалитету, хтели рећи.

Ова примедба је важна. Из ње се види да они докази које смо горе дали за четири антиномије нису били варљиви, већ како ваља засновани, наиме у претпоставци по којој би појаве, или један чулни свет који њих све скупа у себи обухвата, биле ствари по себи. Али сукоб ставова који отуда произлазе показује да у овој претпоставци лежи једна нетачност, и тиме нас доводи до тога да откријемо праву особину ствари као предмета чула. Према томе трансцендентална диалектика не иде никако у прилог скептицизму, већ скептичкој методи, која у њој може да покаже један пример своје велике корисности, кад се аргументи ума у њиховој највећој слободи иставе једни против других, аргументи који, иако нам напослетку неће дати оно што смо тражили, ипак ћемо од њих добити нешто што је корисно и што може послужити томе, да исправимо наше судове.

ОСМИ ОТСЕК

антиномије чистог ума.

Регулативни принцип чистог ума с обзиром на космолошке идеје.

Пошто космолошки принцип тоталитета не даје у једноме чулноме свету као ствари по себи никакав максимум низа услова, већ тај максимум може само да буде *задати* у регресији овога низа, то принцип чистог ума о коме је овде реч, сведен на тај начин на своје право значење, ипак задржава сву своју вредност, заиста не као *аксиом*, по коме би могли да схватимо тоталитет у објекту као реалан, већ као један *проблем* за разум, те дакле за субјекат, и који чини да, сходно потпуности у идеји, отпочнемо и наставимо регресију у низу услова за једну дату појаву која је условљена. Јер у чулности, то ће рећи у простору и у времену,

сваки услов до кога можемо у експозицији датих појава доспети јесте опет условљен, јер ове појаве нису никакви предмети по себи, код којих би свакако могло постојати оно што је апсолутно неусловљено, већ су оне просте емпирске претставе, које увек морају у опажању наћи свој услов који их одређује или по простору или по времену. Према томе принцип ума јесте управо само једно *правило* које у низу услова захтева за дате појаве једну регресију којој никада није дозвољено да стане код нечега што је апсолутно неусловљено. Он дакле није никакав принцип могућности искуства и емпирискога сазнања предмета чула, те према томе никакав принцип разума, јер свако је искуство затворено у своје границе (сходно датоме опажању); он исто тако није никакав *конститутиван принцип* ума који би служио за проширење појма чулности изван свакога могућег искуства, већ је он један принцип највећег могућег продужења и проширења искуства, принцип по коме ниједна емпирска граница не сме да важи као апсолутна граница; он је дакле један принцип ума који постулира *као правило* оно што ми треба да чинимо у регресији, а *не антиципира* оно што је у *објекту* дато по себи пре сваке регресије. Отуда га ја зовем *регулативни* принцип ума, док би напротив принцип апсолутнога тоталитета низа услова, сматрајући га за дат у објекту (у појавама) по себи, био један конститутиван космолошки принцип, о коме сам ја управо помоћу ове разлике хтео да докажем да је ништаван, те да на тај начин спречим да се приписује објективни реалитет једној идеји која служи само као правило, што се иначе неизбежно чини (помоћу трансценденталне субрепције).

Да би сад одредили смисао овога правила чистог ума како ваља, треба пре свега приметити да оно не може казати шта *је објекат*, већ *како треба успоставити емпирску регресију*, да би дошли до потпунога појма о објекту. Јер кад би истина лежала у ономе првоме тврђењу, онда би то правило чистог ума било један конститутивни принцип, а такав принцип никада није могућ на основу чистог ума. Према томе њиме никако не можемо намеравати да кажемо да је низ услова за једну дату појаву која је условљена по себи коначан или бесконачан; јер на тај начин би проста идеја о апсолутном тоталитету, која је у себи самој произведена, замишљала један предмет који не може бити дат ни у каквом искуству, пошто би се једном низу појава приписао један објективни реалитет који је независан од емпирске синтезе. Дакле идеја ума прописале само регресивној синтези у низу услова једно правило, према коме ће она ићи посредством свију услова који су један другоме подређени ка ономе што је неусловљено, иако се до њега никада не долази. Јер у искуству се апсолутно не налази оно што је неусловљено.

Тога ради треба сад прво тачно одредити синтезу једнога низа, уколико она никада није потпуна. У томе циљу обично се употребљавају два израза који треба да утврде једну разлику, а ипак је немогуће тачно показати разлог те разлике. Математичари

говоре само о једноме *progressus in infinitum*. Они који испитују појмове (философи) желе да се место тога израза призна само израз о једноме *progressus in indefinitum*. Не задржавајући се на испитивању оне тешкоће која им је нагнурала једну такву разлику, и не испитујући да ли је употреба која се од ње чини добра или неплодна, ја ћу покушати да тачно одредим ове појмове с обзиром на мој циљ.

О једној правој линији с правом се може рећи, да се она може продужавати у бесконачност, и овде би разлика између једнога бесконачнога прогреса и прогреса који се може неодређено далеко наставити (*progressus in indefinitum*) била један празни суптилитет. Јер иако се, кад кажемо: продужавајте једну линију, тачније изражавамо, ако додамо: *in indefinitum*, него ако кажемо *in infinitum*, јер онај први израз значи само: продужавајте је *колико хоћете*, док овај други израз значи: *ви не треба* никако да престанете продужавати је (што се овде управо не намерава), ипак је, кад је реч само о *моћи*, овај други израз сасвим тачан, јер ви можете линију непрекидно продужавати у бесконачност. И тако ствар стоји у свима случајевима у којима је реч само о прогресији, т.ј. о прогресивном корачању од услова ка ономе што је условљено; овај могући прогрес протеже се бесконачно у низу појава. Ви се можете, пошавши од једних родитеља, спуштати по једној генеалогској линији без краја и можете сасвим лепо замислити, да та линија у истини тако иде у свету. Јер уму овде никада није потребан апсолутни тоталитет низа, пошто он¹⁾ такав низ не претпоставља као услов и као дат (*datum*), већ само као нешто условљено, што може бити дато (*dabile*) и што се без краја повећава.

Сасвим другачије ствар стоји са питањем, докле се протеже регресија која се у низу пење од једне условљене појаве која је дата ка њеним условима; да ли ћу моћи рећи: она је једна **бесконачна регресија** или: она је једна регресија *која се проиђеже неодређено далеко* (*in indefinitum*), и према томе да ли се ја могу, пошавши од људи који данас живе, пети у низу њихових предака у бесконачност, или ћу моћи само рећи: ма колико да сам отишао уназад, ипак се нигде не налази неки разлог који налаже да сматрам низ негде као ограничен, тако да сам ја овлашћен и у исто време обавезан, да за свакога од предака потражим и даље његовог претка, премда не да га претпоставим.

Према томе ја тврдим: ако је целина дата у емпирискоме опажању, онда регресија у низу њених унутрашњих услова иде у бесконачност. Али ако је дат само један члан низа од кога регресија тек има да иде ка апсолутном тоталитету, онда постоји само једна регресија у неодређену даљину (*in indefinitum*). Тако се о делењу једне материје (једнога тела), која је дата у својим границама мора рећи да оно иде у бесконачност. Јер ова материја дата је у опажању потпуно цела, те дакле са свима својим могућим деловима. Пошто је сада услов ове целине њен

¹⁾ По Ердману.

део, а услов овога дела је део дела, и т.д., и пошто се у овој регресији декомпозиције никада не наилази на један неусловљени (недељиви) члан овога низа услова, то не само не постоји нигде неки емпириски разлог, да се у дељењу престане, већ су даљи чланови дељења које треба наставити дати емпириски пре овога непрекиднога дељења, то јест дељење иде у бесконачност. Међутим низ предака једнога датог човека није дат ни у коме могућем искуству у своме апсолутном тоталитету, а регресија ипак иде од свакога члана ове генеалогичке линије ка једном вишем члану, тако да је немогуће наћи никакву емпириску границу, која би један члан претстављала као апсолутно неусловљен. Али пошто при свем томе и они чланови, који би могли дати за то услов, не леже већ пре регресије у емпирискоме опажају целине, то ова регресија не иде у бесконачност (дељења онога што је дато), већ иде у неодредљиву даљину истраживања виших чланова за оне чланове који су дати, и то увек само као условљени.

Ни у једноме од ова два случаја, како у *регресији in infinitum*, тако и у *регресији in indefinitum*, не сматра се низ услова као да је дат у објекту као бесконачан. То нису ствари које постоје по себи, већ само појаве које као своји узајамни услови бивају дате у самој регресији. Према томе није више питање, колики је овај низ услова по себи: да ли је коначан или бесконачан, јер он није ништа по себи, већ је питање како треба да успоставимо емпириску регресију и докле треба да је продужимо? И ту треба учинити једну важну разлику у погледу правила овог прогреса. Ако је целина дата емпириски, онда је *могуће* ићи уназад у низу њених унутрашњих услова у *бесконачност*. Али ако она није дата, већ помоћу емпириске регресије тек треба да буде дата, онда ја могу рећи само: *могуће је ићи у бесконачност* ка још вишим условима низа. У првоме случају ја сам могао рећи: постоје увек више чланова и чланова који су емпириски дати, него што их ја налазим помоћу регресије (декомпозиције); у другоме случају пак могу рећи: ја могу да идем у регресији све даље и даље, јер ниједан члан није дат емпириски као апсолутно неусловљен, те дакле он увек признаје могућност једнога вишег члана, па према томе и нужност питања за њега. У првоме случају било је нужно да *нађемо* више чланова у низу, а у другоме случају да за њих *пишамо*, јер ниједно искуство не поставља ничему апсолутне границе. Јер или ви немате никаквог опажаја који апсолутно ограничава вашу емпириску регресију, и онда је ви не морате сматрати за завршењу, или пак ви имате један такав опажај који ограничава ваш низ, онда тај опажај не може бити један део низа који сте прешли (јер оно *што ограничава* мора да се разликује од онога што се *њиме ограничава*), те према томе ви морате продужити вашу регресију и ка овоме услову и тако даље.

Наредни отсек ставиће ове примедбе у њихову праву светлост помоћу њихове примене.

ДЕВТИ ОТСЕК

антиномије чистог ума.

О емпириској употреби регулативног принципа у погледу свију космолошких идеја.

Пошто не постоји, као што смо више пута показали, никаква трансцендентална употреба нити чистих појмова разума, нити појмова ума, и пошто се апсолутни тоталитет низова услова у чулном свету ослања само на трансценденталну употребу ума који захтева ову неусловљену потпуност од онога што он претпоставља као ствар по себи, а пошто, с друге стране опет, чулни свет не садржи у себи ништа томе слично, то никада више не може бити питање о апсолутној величини низова у чулном свету; да ли би они *по себи* могли бити ограничени или безгранични, већ само о томе, докле треба, при свођењу искуства на његове услове, да идемо у емпириској регресији, да се не би зауставили, према правилу ума, ни код једног другог решења његових питања, већ само код оног решења које одговара предмету.

Према томе једино *важење принципа ума* које нам преостаје, пошто смо довољно доказали његово неважење као једног конститутивног принципа појава као ствари¹⁾ по себи, јесте његово *важење* као правила о *прогресији* и о величини могућега искуства. Тако исто ако то његово *важење* ставимо ван сваке сумње, онда се спор ума са самим собом потпуно завршава, пошто је помоћу критичкога решења не само уништен онај привид који га је довео у сукоб са самим њим, већ је место тога откривен онај смисао у коме он хармонира са самим собом, и чије је неразумевање једино изазвало онај раздор, па се један иначе *диалектички* принцип претвара у један *доктриналан* принцип. У ствари, ако би се овај принцип могао оправдати у његовоме субјективном значењу, које би се састојало у одређивању највеће могуће употребе разума у искуству сходно предметима тога искуства, онда би то значило управо толико, као кад би он као један аксиом (који је немогућ на основу чистог ума) одређивао а priori предмете по себи; јер ни један аксиом не би могао с обзиром на објекте искуства имати никаквог већег утицаја на проширење и оправдање нашег знања од тога, да покаже своје дејство у најширој искуственој употреби нашега разума.

I.

Решење космолошке идеје

o

тоталитету сложености појава у један свемир.

Како овде тако и код осталих космолошких идеја основ регулативног принципа ума јесте овај став: у емпириској регресији не може се наћи *никакво искуство о једној апсолутној граници*

¹⁾ По Ердману.

те дакле о једноме¹⁾ таквоме услову који је емпириски апсолутно неусловљен. А разлог тога јесте тај, што би једно такво искуство морало садржати у себи једно ограничење појава помоћу ничега или помоћу празнога, до кога би могла доспети регресија која би била непрекидно продужавана помоћу једнога опажаја, а то је немогуће.

Овај став, који у своме значењу казује само то: да ја у емпириској регресији увек доспевам до једнога услова који се са своје стране мора сматрати тако исто за условљен, садржи *in terminis* ово правило: да ја, ма докле да сам на тај начин доспео у низу који се пење, морам увек истраживати још један виши члан низа, па било да ми овај члан постане познат помоћу искуства или не.

За решење првога космолошкога проблема није потребно ништа више, већ само да одлучимо, да ли се она регресија, у којој се пењемо ка неусловљеној величини свемира (по времену и простору) и која није ничим ограничена, може звати један *regressus in infinitum* или само један *regressus in indefinitum*.

Проста општа претстава о низу свих прошлих стања света, као и једна таква претстава о стварима које постоје једновремено у светскоме простору нису ништа друго, већ само један могући емпириски *regressus* који ја себи замишљам, иако на један неодређени начин, и из кога једино може постати појам о једноме таквоме низу услова за дати опажај.*) Но, ја имам свемир увек само у појму, а никако (као једну целину) у опажању. Према томе ја не могу из његове величине да изведем величину регреса и да је одредим према њој, већ морам да створим себи један појам о величини света тек помоћу величине емпирискога регреса. Али ја о овоме регресу не знам никада нешто више, већ само то, да од свакога датог члана у низу услова морам да идем емпириски ка једном вишем (удаљенијем) члану. Према томе величина целине појава није тиме апсолутно одређена, те се не може рећи, да овај регрес иде у бесконачност, јер би тиме антиципирани оне чланове до којих регрес још није доспео и о њиховој би множини претпоставили да је тако велика, да је ниједна емпириска синтеза не може исцрпсти, те би величину света одредили пре регресије, (иако само негативно), а то је немогуће. Јер мени свет није дат ни у каквом опажају (у своме тоталитету), те према томе ни његова величина није ми дата пре регреса. Према томе о величини света по себи ми не можемо ништа рећи, чак ни то, да у њему постоји један *regressus in infinitum*, већ морамо само да тражимо појам о његовој величини према ономе правилу које одређује ем-

¹ По Ердману који ставља реч: „einer“, место речи „keiner“.

*) Према томе овај светски низ не може да буде ни већи ни мањи, него што је онај могући емпириски регрес, на коме се једино заснива његов појам. Па пошто овај регрес не може да даде никакву одређену бесконачност, а тако ни једну одређену коначност (оно што је апсолутно ограничено), то је на основу тога јасно, да ми не можемо о величини света претпоставити ни да је коначна, ни да је бесконачна, јер регрес (у коме величину света претстављамо) не дозвољава ни једно ни друго.

пириску регресију у њему. Ово правило пак не казује ништа више већ само да ми, ма докле да смо дошли у низу емпириских услова, не треба нигде да претпоставимо једну апсолутну границу, већ сваку појаву као условљену да подређујемо некој другој појави као њеном услову, дакле да морамо ка овоме услову поћи даље, а то је *regressus in definitum* који се, пошто не одређује никакву величину у објекту, мора јасно разликовати од *regressus in infinitum*.

Према томе ја не могу рећи да је свет *бесконачан* по протекломе времену или по простору, јер један такав појам о величини, као једној датој бесконачности, јесте с обзиром на искуство, те дакле и у погледу света као једнога предмета чула, апсолутно немогућ. Ја исто тако нећу рећи да се једна регресија, почињући од једног датог опажаја и идући ка свему ономе што овај опажај ограничава у једноме низу, како по простору тако и по времену, протеже у *бесконачност*, јер то претпоставља бесконачну величину света; тако исто ја нећу рећи, да је она *коначна*, јер апсолутна граница је с обзиром на искуство такође немогућа. Према томе ја о целој предмети искуства (о чулноме свету) нећу моћи ништа рећи, већ само о ономе правилу по коме искуство треба да буде сходно својој предмети успостављено и извођено.

Дакле, прво решење космолошкога проблема о величини света састоји се у овоме негативном одговору: свет нити има каквог првог почетка по времену, нити какве последње границе по простору.

Јер у противном случају свет би био ограничен с једне стране празним временом, а с друге стране празним простором. Али пошто он као појава не може да буде по себи ни једно ни друго, јер појава није никаква ствар по себи, то би морало бити могуће једно опажање ограничавања апсолутно празним временом или апсолутно празним простором, а тиме би ови крајеви света били дати у једноме могућем искуству. Али једно такво искуство, будући лишено сваке садржине, јесте немогуће. Према томе једна апсолутна граница света јесте емпириски немогућа, те дакле и апсолутно немогућа.*)

У исто време из овога сад излази овај потврдни одговор: регресија у низу светских догађаја, као једна одредба величине света, иде *in indefinitum*, а то ће рећи, да чулни свет нема никакве апсолутне величине, већ да емпирска регресија (помоћу које он једино може да буде дат са стране својих услова) има своје правило, наиме правило по коме треба од свакога члана низа као нечега условљенога ићи стално ка једноме још удаљенијем члану (било помоћу свога сопственога искуства, или помоћу историје или

*) Приметите се да је овде доказ изведен сасвим другачије, него што је изведен догматички доказ горе у антитези прве ангиномје. Ми смо тамо, сходно обичном и догматичкоме становишту, признали да је свет једна ствар, која је била дата у своме тоталитету по себи, пре сваке регресије, па смо му, ако он не би заузимао цело време и цео простор, оспорили уопште свако одређено место и у времену и у простору. Отуда је закључак био другачији него овај овде, наиме у њему је била изведена реална бесконачност света.

помоћу ланца последица и њихових узрока) и нигде се не лишито проширивања могуће емпирске употребе свега разума, што у ствари и јесте прави и једини посао ума у његовим принципима.

Тиме се прописује једна одређена емпирска регресија, која би у некој врсти појава ишла без престанка напред; тиме нам се н. пр. не налаже да се, полазећи од једног живог човека морамо стално пети у једноме низу предака, не надајући се да ћемо наћи један први пар људи, или да идемо у низу космичких тела, а да не претпоставимо једно крајње сунце, већ нам се налаже само то, да идемо од појава ка појавама, па и кад нам ове појаве неби давале никакав опажај (ако су по својој јачини сувише слабе за нашу свест, да могу постати искуством), јер оне и поред тога припадају могућем искуству.

Сваки почетак јесте у времену и свака граница онога што се простире јесте у простору. Простор и време пак постоје само у чулноме свету. Према томе само су појаве у *свешћу* ограничене условно, а сам свет није ограничен ни условно ни на неу-слован начин.

Управо због тога, што нити свет, нити сам низ услова за једну дату условљену појаву као један космолошки низ, *не могу никада бити даћи као целине*, управо због тога појам величине света и јесте дат само помоћу регресије, а не, пре ње, у једном колективном опажању. Али ова регресија састоји се само у *одређивању* величине, те дакле не даје никакав *одређени* појам, према томе тако исто не даје никакав појам о једној величини која би с обзиром на неко мерило била бесконачна; она дакле не иде у бесконачност (тако рећи дату), већ иде у неодређену даљину, да би дала једну величину (искуству) која је могућа тек на основу ове регресије.

II.

Решење космолошке идеје о тоталитету дељења једне дате целине у опажању.

Кад ја делим једну целину која је дата у опажању, онда ја идем од једне условљене појаве ка условима њене могућности. Дељење делова (*subdivisio* или *decompositio*) јесте једна регресија у низу ових услова. Апсолутни тоталитет овога *низа* био би дат само онда, ако би регресија могла доспети до *просићих* делова. Али ако су сви делови у једној декомпозицији, која континуирано тече, са своје стране тако исто дељиви, онда дељење, то јест регресија иде од онога што је условљено ка његовим условима *in infinitum*; јер услови (делови) садрже се у самом томе условљеноме, те пошто је оно дато цело у једноме опажању који је затворен у своје границе, то су заједно са њим дати сви његови делови. Према томе ова се регресија не може просто звати регресија *in indefinitum*, какву допушташе једино прошла космолошка

идеја, када сам морао ићи од онога што је условљено ка његовим условима који су били дати изван њега, те дакле нису били дати истовремено са њим, већ су тек придлазили у емпијској регресији. И поред тога ипак није никако дозвољено да се о једној таквој целини, која је дељива у бесконачност, каже: *она се састоји из бесконачно много делова*. Јер иако се сви делови садрже у опажају целине, ипак се у њему не садржи *цела подела*, пошто се она састоји само у непрекидној декомпозицији или у самој регресији, која низ тек чини реалним. Дакле, пошто је ова регресија бесконачна, то се заиста у датој целини налазе као агрегати сви чланови (делови) до којих она доспева, али не и *цео низ поделе* који је сукцесивно бесконачан и никада није *цео*, те према томе не може претстављати никакву бесконачну множину и никакав њен спој у једној целини.

Ова општа примедба може се пре свега врло лако применити на простор. Сваки простор, који се опажа у његовим границама, јесте једна таква целина чији су делови за време целе декомпозиције са своје стране опет простори, те је он услед тога дељив у бесконачност.

Из овога сасвим природно излази и друга примена на једну спољашњу појаву (тело), која је затворена у њене границе. Дељивост тела оснива се на дељивости простора који сачињава могућност његову као једне распрострте целине. Ово тело дакле дељиво је у бесконачност, а ипак се зато не састоји из бесконачно много делова.

Заиста изгледа, да једно тело, пошто се мора претставити као супстанција у простору, мора бити, што се тиче закона дељивости простора, у томе погледу различно од простора; јер свакако може се дозволити, да декомпозиција у простору никада неће одстранити сваку сложеност, пошто би у томе случају шта више престао сваки простор (а то је немогуће), који иначе нема ничега самосталнога; али да не може ништа преостати, ако би се у мислима уништила свака сложеност материје, то се, изгледа, не може сложити са појмом једне супстанције, која би требала заправо да буде субјекат сваке сложености и која би морала да престане у својим елементима, и кад би се уништила њихова веза у простору, на основу које они чине једно тело. Али са оним, што се зове супстанција у *појави*, не стоји ствар онако, како би се помоћу једног чистог појма разума мислило о једној ствари по себи. Супстанција у појави није апсолутни субјекат, већ перманентна слика чулности и ништа друго већ само опажање у коме се не налази нигде ништа неусловљено.

Међутим, иако ово правило прогресије у бесконачност важи без сваке сумње за субдизивију једне појаве, уколико она као таква просто испуњава простор, ипак оно не може важити, ако га *хтеднемо протегнути* и на множину делова који су на неки начин већ издвојени у датој целини, услед чега они чине један *quantum discretum*. Претпоставити да је у свакој организованој целини сваки њен део тако исто организован и да се на тај начин

при разлагању делова у бесконачност стално nailazi на нове организоване делове, једном речи, да је целина организована у бесконачност, то се никако не може замислити, премда се сасвим лепо може замислити да би се делови материје при њиховој декомпозицију у бесконачност могли организovati. Јер бесконачност дељивости једне дате појаве у простору оснива се само на томе, што је помоћу ове појаве дата само дељивост, то јест једна множина делова, која је по себи апсолутно неодређена, док сами делови бивају дати и одређени једино помоћу субдизвије, укратко речено на томе, што ова целина није по себи већ подељена. Отуда дељење може у тој целини да одреди једну множину која иде дотле, докле се хоће ићи напред у регресији дељења. Међутим у једноме органскоме телу које је организовано у бесконачност претставља се целина управо помоћу овога појма као већ подељена, те се у њој налази пре сваке регресије дељења једна бесконачна множина делова која је по себи одређена, а тиме се запада у противречност са самим собом, пошто се ово бесконачно развиће сматра као један низ (бесконачан) који се никада не може завршити, а који је ипак завршен у једној заједници. Бесконачно дељење означаје појаву само као *quantum continuum* и не може се одвојити од онога што испуњава простор, јер управо у њему лежи разлог бесконачне дељивости. Међутим чим се нешто претпостави као *quantum discretum*, онда је множина јединица у њему одређена, те отуда увек равна једноме броју. Према томе докле се може простирати организованост једнога органскога тела, то може да одлучи само искуство, те иако оно сигурно није доспело ни до каквог неорганског дела, ипак такви делови морају лежати бар у могућем искуству. Али ма докле да се уопште протеже трансцендентално дељење једне појаве, то није ствар искуства, већ је то један принцип ума, према коме се емпириска регресија у декомпозицији онога што је распростра, сходно природи ове појаве, никада не сме држати за апсолутно завршену.

* * *

Завршна примедба о решењу математичко-трансценденталних идеја и предходна примедба о решењу динамичко-трансценденталних идеја.

Када бејасмо антиномију коју производе у чистој уму трансценденталне идеје претставили у једној табли, показавши у чему лежи узрок овога сукоба и у чему се састоји једино средство, помоћу кога се он може решити, а које се састојало у томе, што су оба супротна тврђења била оглашена за лажна, ми смо у њој свуда претставили услове као да према односима простора и времена нападају својој појави коју условљавају, а то је уобичајена претпоставка обичнога људскога разума, на чему се управо потпуно засниваше онај спор. Са те тачке гледишта, све диалектичке претставе о тоталитету у низу услова за једну условљену по-

јаву која је дата, биле су потпуно исте *врсте*. Увек је постојао један низ, у коме су услов и условљена појава били спојени као његови чланови и услед тога они су били *исте врсте*, пошто се регресија није смела никада замислити као завршена, или, ако је то морало бити, онда се један члан који је по себи условљен морао да претпостави погрешно као први, те дакле, као неусловљени. Према томе нигде није до душе, био посматран објекат, то јест условљена појава, већ је ипак свуда био посматран низ њених услова само по његовој величини и при томе се тешкоћа, која се није могла отклонити никаквим поравнањем, већ само потпуним пресецањем чвора, састојала у томе што је ум чинио разуму ствар или сувише дугом или сувише кратком, тако да разум никада није могао достићи идеју ума.

Али ми смо при овоме превидели једну битну разлику која постоји међу објектима, то јест међу појмовима разума које ум тежи да уздигне до идеја, разлику *наиме* која се састоји у томе, што, према нашој горњој табли категорија, две од њих значе једну математичку, а две друге једну динамичку синтезу појава. Досада смо ову разлику и могли занемарити, јер, каогод што смо у општој претстави свију трансценденталних идеја увек остали само међу условима у појави, ми исто тако нисмо у двома математичко-трансценденталним идејама имали никаквог другог предмета осим предмета у појави. Међутим сада, кад прелазимо на питање, уколико *динамички* појмови разума треба да се прилагоде идеји ума, она разлика постаје важном и отвара нам нове изгледе у погледу спора у коме је ум заплетен и који, пошто је раније био *одбачен* као спор који је избио услед лажних претпоставака и једне и друге стране, сада се, пошто се можда у динамичкој антиномији налази једна таква претпоставка која је у сагласности са претенсијом ума, он, са тога гледишта, и пошто судија допуни недостатак правних разлога које су превиделе обе стране, може да *изравни* на задовољство обеју страна, што се код спора у математичкој антиномији није могло учинити.

Сви нивози услова јесу заиста утолико једнородни уколико се гледа само на њихово протезање, *наиме*; да ли су они са идејом подударни или су идеје за њих сувише велике или сувише мале. Али онај појам разума који лежи у основи овим идејама садржи у себи или само једну *синтезу онога што је једнородно* (које се претпоставља код сваке величине, како у њеној сложености, тако у њеном дељењу), или и синтезу *онога што је разнородно*, које се бар може признати као могуће у динамичкој синтези, и то како у каузалној вези, тако и у вези онога што је нужно са оним што је случајно.

Отуда долази, да се у математичку везу нивоа не може да уведе никакав други услов, већ само чулни услов, то јест један такав услов који је и сам један део низа; међутим динамички низ чулних услова допушта још један услов друге врсте, услов који није део низа, већ као просто *интелигибилан* лежи изван њега; тиме се даје уму задовољење, те се пре појава ставља оно

што је неусловљено, не реметећи на тај начин низ појава које су увек условљене и не кидајући га, што би било противно принципима разума.

Али из тога, што динамичке идеје допуштају један услов појава изван њиховога низа, то јест један такав услов који сам није појава, произлази нешто што се потпуно разликује од онога што следује из математичке антиномије. Наиме, математичка антиномија учинила је, да су оба диалектичка супротна тврђења морала бити оглашена за лажна. Међутим потпуна условљеност динамичких низова која је нераздвојна од њих као појава, спојена са условом који је заиста емпириски неусловљен, али који није чулан, задовољава разум с једне стране и ум с друге стране*) те док диалектички докази, који захтевају неусловљени тоталитет у простим појавама на један или на други начин, опадају, дотле оба става ума, у значењу које је на тај начин исправљено, могу бити истинита; што код оних космолошких идеја, које се односе само на математички неусловљено јединство, никада не може да буде случај, јер се код њих не налази никакав други услов низа појава, већ само такав услов који је и сам појава, те као такав и он чини један члан низа.

III.

Решење космолошке идеје¹⁾ о тоталитету у извођењу светских догађаја из њихових узрока.

У погледу онога што се дешава могу се замислити само две врсте каузалитета: или каузалитет *Природе* или каузалитет *слободе*. Каузалитет природе састоји се у вези једнога стања са једним предходним у чулноме свету за којим оно прво стање долази по једноме правилу. Пошто се сад каузалитет појава заснива на временим условима, те оно предходно стање да је постојало увек, не би произвело неко дејство које се тек у времену јавља, то је каузалитет узрока онога што се дешава или што постаје тако исто почео, те је, на основу принципа разума, и за њега потребан један узрок.

Међутим под слободом у космолошком смислу ја разумем ону моћ на основу које може једно стање да почне само од себе, те чији каузалитет не стоји према природноме закону, са своје стране, под једним другим узроком који га одређује по времену. Слобода у овоме значењу речи јесте једна чиста трансцендентална идеја која, прво, не садржи у себи ништа што је позајмљено

*) Јер разум не допушта међу појавама никакав услов који би био емпириски неусловљен. Али ако би се за једну условљену појаву могао замислити један *интелигентни* услов, услов дакле који не би припадао низу појава као његов члан, а да се ипак тиме ни најмање не прекрше низ емпириских услова, онда би се један такав услов могао признати као емпириски неусловљен, тако да се тиме не би нигде прекинуо континуитет емпириске регресије.

¹⁾ У оригиналу стоји: „космолошких идеја“; кориговао Ердман.

из искуства и, друго, чији предмет не може бити дат ни у коме искуству као одређен, јер један општи закон могућности свега искуства јесте у томе, да све што се догађа мора имати један узрок те дакле да тако исто каузалитет узрока који се сам догодио или је постао мора имати један узрок; а тиме се претвара цело поље искуства, ма колико се оно простирало, у једну целину која није ништа друго, већ сама природа. Али пошто се на тај начин не може добити никакав апсолутни тоталитет услова у каузалноме односу, то ум ствара себи идеју о једноме спонтанитету, који може да почне једну радњу сам од себе, а да не мора претпоставити неки предходан узрок који ће га на основу закона каузалне везе покренути на делање.

Веома је важно, да се на овој *шрансценденцијалној* идеји слободе заснива њен практични појам и да је та идеја сачињавала у њој прави моменат оних тешкоћа, које су од вајкада стајале у вези са питањем о њеној могућности. Слобода у *практичном* смислу јесте независност воље од принуде од стране нагона чулности. Јер једна воља је утолико *чулна* уколико је *патолошки* (помоћу мотива чулности) *афицирана*; она се зове *животињска* (*arbitrium brutum*) ако може да буде *патолошки нецесирана*. Људска воља је заиста један *arbitrium sensitivum*, али не *brutum*, већ *liberum*, јер чулност не чини њену радњу нужном, већ човеку припада једна моћ, на основу које он може да се определи сам собом, независно од принуде од стране чулних нагона.

Лако се увиђа ово: ако би сваки каузалитет у чулноме свету био само природа, онда би сваки догађај био одређен, по нужним законима, неким другим догађајем у времену, те према томе, пошто би појаве уколико денерминирају вољу, морале сваку радњу чинити нужном као своју природну последицу; то би се укидањем трансценденталне слободе истовремено уништила и свака практична слобода. Јер ова практична слобода претпоставља да се нешто, иако се није догодило, ипак *шребало* догодити, те да према томе његов узрок у појави није био тако детерминантан, да у нашој вољи није било једног каузалитета, који може, независно од оних природних узрока, па чак и против њихове силе и утицаја, да произведе нешто, што је у временоме реду одређено по емпириским законима, те дакле да *сасвим сам од себе* започне један низ догађаја.

Овде се дакле дешава оно што се уопште налази у сукобу ума који се усуђује изван граница могућег искуства, наиме да питање није управо *физиолошко*, већ *шрансценденцијално*. Отуда се питање о могућности слободе заиста тиче психологије, али пошто се оно заснива на диалектичким доказима чистог ума, то мора, заједно са својим решењем, да занима једино трансценденталну философију. Да бих сада оспособио трансценденталну философију да на ово питање даде један задовољавајући одговор, који она не може да избегне, ја морам пре свега покушати да једном примедбом ближе одредим начин њеног поступања у овоме проблему.

Кад би појаве биле ствари по себи, па дакле када би простор и време били форме егзистенције ствари по себи, онда би услови заједно са оним што је условљено увек припадали једноме и истоме низу као његови чланови, а отуда би и у овоме случају произашла она антономија која је заједничка свима трансценденталним идејама, наиме онда би овај низ морао неизбежно испасти за разум сувише велики или сувише мали. Међутим динамички појмови ума, о којима се ми бавимо у овоме и у следећем одељку, одликују се тиме, да ми, пошто се они не баве о величини једнога предмета, већ само о његовој егзистенцији, можемо апстраховати тако исто и од величине низа услова, па посматрати само динамички однос услова према ономе што је условљено. Ми на тај начин наилазимо у проблему о природи и слободи на ту тешкоћу, што треба знати: да ли је слобода уопште могућа и, ако је могућа, да ли може постојати поред општности природног закона каузалитета, те према томе кад кажемо: сваки догађај у свету мора произаћи или из природе или из слободe, да ли је онда то један прави дисјунктиван став, или су можда и *природа и слобода* могли једновремено дејствовати у једноме догађају, само свака у другом смислу. Тачност тога принципа, по коме сви догађаји у чулноме свету морају, на основу непроменљивих закона природе, стајати у општој вези, утврђена је већ у трансценденталној аналитици, те он не трпи никаквог изузетка. Питање је дакле само у овоме: да ли се, и поред тога принципа, може наћи у једноме догађају, који је већ детерминран природом, и слобода или је она потпуно искључена овим неповредивим правилом. И одмах овде она општа, али варљива претпоставка, претпоставка апсолутног релативитета поља, показује свој штетни утицај у збуњивању ума. Јер, ако су појаве ствари по себи, онда се слобода не може спасти. Тада је природа потпуни узрок свакога догађаја, који она по себи довољно детерминира, те се његов услов увек налази само у низу појава које, заједно са својим последицама, нужно стоје под природним законом. Међутим ако појаве сматрамо само за оно што су оне у ствари, наиме не за ствари по себи, већ за прете претставе које на основу емпириских закона стоје у узајамној вези, онда оне саме морају имати још узрока који нису појаве. Али један такав интелегибилни узрок не бива у своме каузалитету детерминран појавама, иако се његове последице јављају, и на тај начин могу бити детерминирани другим појавама. Дакле, он је заједно са својим каузалитетом изван низа, док се његове последице налазе у низу емпириских услова. Према томе последица се може у односу према своме интелегибилном узроку сматрати за слободну, а ипак у односу према појавама тако као да је из њих произашла по нужности природе. Ова разлика, кад се изложи у општим цртама и сасвим апстрактно, мора изгледати веома суптилна и веома нејасна, али она ће се у примени расветлити. Ја сам овде хтео да учиним ову примедбу: пошто је општа веза свију појава у једноме контексту природе, један неумитан закон, то би овај закон морао да уни-

шти сваку слободу, ако би се упорно остало при реалитету појава. Услед тога они, који у томе иду за општим мишљењем, нису никад успели да измире слободу и природу.

Могућност измирења каузалитета слободе са општим законом природне нужности.

Оно на једноме предмету чула, што само није појава, ја називам *интелигибилним*. Према томе, ако оно, што се у чулном свету мора сматрати за појаву, има по себи тако исто једну моћ, која није никакав предмет чулнога опажања, али на основу које оно ипак може бити узрок појава, онда се *каузалишћеш* овога бића може посматрати са две разне тачке гледишта: као *интелигибилан*, ако га према његовој радњи сматрамо као ствар по себи, и као *сензибилан*, ако га према последицама ове радње сматрамо као једну појаву у чулном свету. Отуда би ми о моћи једнога таквога субјекта начинили себи један емпириски и један интелигибилан појам о његовоме каузалитету и оба та каузалитета имају места код једне исте последице. Ово двострано замишљање моћи једнога чулнога предмета не стоји у противречности ни са једним од оних појмова, које треба себи да образујемо о појавама и о једноме могућем искуству. Јер пошто појавама, зато што оне нису ствари по себи, мора у основи лежати један трансцендентални предмет који их детерминира као просте претставе, то нам ништа не смета, да томе трансценденталноме предмету припишемо поред оне особине у којој он бива дат као појава, тако исто и један *каузалишћеш* који није појава, премда се његово *дејство* ипак налази у појави. Али сваки узрок који дејствује мора имати један **карактер**, то јест мора имати један закон свога каузалитета, без чега он апсолутно не би могао бити узрок. И ми бисмо тако имали на једноме субјекту чулнога света, прво, један *емпириски карактер* на основу кога би његове радње, као појаве, стајале, према сталним законима природе, у потпуној узајамној повезаности са другим појавама, из којих би се, као из својих услова, могле извести, те би према томе, са њима у вези чиниле чланове једнога низа природнога реда; друго, њему би се морао приписати још један *интелигибилан карактер* на основу кога је он заиста узрок оних радњи као појава, али који карактер не стоји и сам ни под каквим условима чулности, те сам није појава. Први карактер тога субјекта могао би се звати још карактер једне ствари у појави, а његов други карактер могао би се звати карактер ствари по себи.

Овај субјекат који дела не би у своме интелигибилноме карактеру стајао ни под каквим условима временем, јер време је само услов појава, а не ствари по себи. У њему не би ниједна *радња послала* или *преслала*, те према томе за њега не би важио закон сваке времене одредбе, свега што се мења, закон каиме: **да све што се дешава** има свога узрока у *појавама* (претходнога стања). Једном речи, његов каузалитет, уколико је интелектуалан,

не би стајао у низу емпириских услова који један догађај у чулноме свету чине нужним. Заиста, овај интелигибилни карактер никада се не би могао сазнати непосредно, јер ми можемо једну ствар опажати само уколико нам је она дата као појава, али он би се ипак могао замислити сходно емпирискоме карактеру, исто онако као што ми уопште морамо у мислима да ставимо као основ појавама један трансцендентални предмет, иако ми у ствари не знамо ништа о томе, шта је он по себи.

По своме емпирискоме карактеру, дакле, овај субјекат, као појава, био би потчињен свима законима детерминације, изведене према каузалној вези, и утолико би он био само један део чулнога света и његова би дејства, као и свака друга појава, проистицала неизоставно из природе. Каогод што би спољашње појаве утицале на њега, каогод што би се његов емпириски карактер, то јест закон његовога каузалитета сазнао на основу искуства, све његове радње морале би се моћи објаснити према природним законима, те би се сви услови који су потребни за њихову потпуну и нужну одредбу морали наћи у једноме могућем искуству.

Међутим по своме интелигибилноме карактеру (премда ми о њему можемо имати само један општи појам), тај исти субјекат морао би бити ослобођен сваког утицаја чулности и сваке *детерминизације* од стране појава; и пошто се у њему, уколико је он поштен по ништа не дешава, пошто се у њему не налази никаква промена која изискује једну динамичку детерминацију времена, те према томе никаква веза са појавама као са њеним узроцима, то би ово активно биће било у својим радњама слободно и независно од сваке природне нужности, која се налази једино у чулноме свету. О њему би се казало сасвим тачно, да оно *само од себе* почиње своја дејства у чулноме свету, а да радња не почиње у њему *самоме*; и то би било тачно, а да за то последице не морају почињати саме собом у чулноме свету, пошто су оне у њему увек детерминирани емпириским условима у претходном времену, али ипак само помоћу емпирискога карактера (који је само појава интелигибилнога карактера), и пошто су могуће само као продужење низа природних узрока. Тако би се слобода и природа, свака у своме потпуноме значењу, налазиле једновремено и без икаквог сукоба у потпуно истим радњама, према томе да ли их упоређујемо са њиховим интелигибилним или са њиховим сензибилним узроком.

Објашњење космолошке идеје једне слободе доведене у сагласност са општом природном нужношћу.

Ја сам нашао за добро да прво израдим само скицу решења нашега трансценденталнога проблема, да би се на тај начин лакше могао прегледати ход ума у његовоме решавању. Сада ћемо да

раставимо ово решење на оне његове моменте, до којих је нарочито стало, па да о овоме нарочито размислимо.

Онај природни закон који гласи, да све што се догађа има један узрок, да каузалитет овога узрока, то јест да *радња*, пошто предходи у времену и пошто, с обзиром на једну последицу која *е постала*, није могла увек постојати, већ је и сама морала постати, тако исто има свој узрок међу појавама, које је детерминирају, и да су према томе сви догађаји у природноме низу емпириски детерминирани; тај закон, на основу кога тек појаве могу сачињавати природу и постати предметима једнога искуства, јесте један закон разума, и ни под каквим изговором није допуштено од њега одступити или ма коју појаву од њега изузети, јер она би иначе била стављена изван свега могућег искуства, а тиме би се разликовала од свију предмета могућег искуства и била би учињена простом замисли и једном шимером.

Али, премда се овде има у виду само један ланац узрока који у регресији ка својим условима не допушта никакав *апсолутни шошалишеј*, ипак нас та тешкоћа не задржава; јер она је одстрањена већ у општој критици антиномије, у коју ум запада, тежећи у низу појава за оним, што је неусловљено. Ако хоћемо да идемо за шимером трансценденталнога реализма, онда не преостају ни природна ни слобода. Овде се само питамо: ако се у целој низу свију догађаја призна само природна нужност, да ли је ипак могуће да ту нужност, која је с једне стране само природно дејство, посматрано с друге стране као дејство слободе или међу овим двама врстама каузалитета постоји једна права противречност.

Међу узроцима у појави сигурно не може ништа постојати што би могло започети један низ апсолутно и само од себе. Свака радња, као појава, јесте, уколико производи један догађај, и сама једна прилика или догађај, који претпоставља једно друго стање, у коме се налази њен узрок; и тако је све што се догађа само једно продужавање низа, и у њему није могућ никакав почетак који би се догодио сам собом. Према томе све радње природних узрока у временој сукцесији јесу тако исто последице које и саме претпостављају своје узроке у временоме низу. Нека *прасновна* радња, у којој се нешто догађа чега предходно није било, не може се очекивати од каузалне везе појава.

Али, да ли је тако исто нужно, да, ако су последице појаве, онда и каузалитет њиховог узрока, који је (узрок) сам тако исто појава, мора да буде само емпириски? Шта више, зар није могуће да, и ако се за сваку последицу у појави захтева једна веза са њеним узроком према законима емпирискога каузалитета, ипак сам овај емпириски каузалитет може, не прекидајући ниуколико своју везу са природним узроцима, да буде последица једнога неемпирискога, већ интелигибилнога каузалитета, то јест једне с обзиром на појаве првобитне радње једнога узрока, који према томе утолико није појава, већ је по овој моћи интелигибилан, премда се он уосталом мора потпуно урачунати у чулни свет као беоучуг једнога природнога ланца.

Нама је потребан принцип међусобнога каузалитета појава, да би могли за природне догађаје тражити и показати њихове природне услове т.ј. узроке у појави. Ако се призна овај принцип и не ослаби никаквим изузетком, онда разум, који у својој емпириској употреби види у свима догађајима само природу и на то има права, има све оно што може захтевати, те се физичка објашњења развијају несметано даље. Али он се тиме ни мало не крњи, ако се, макар само у облику фикције, претпостави, да међу природним узроцима има тако исто неких узрока који имају једну моћ која је у томе смислу интелигибилна, што се изазивање њене радње никада не оснива на емпириским условима, већ само на принципима разума, али тако да је *радња* овога узрока *која је даша у појави* у сагласности са свима законима емпирискога каузалитета. Јер на тај би начин субјекат који дела, као *causa phaenomenon*, био у свима својим радњама везан за природу помоћу неразорљиве зависности, и само би *phaenomenon* овога субјекта (са свим својим каузалитетом у појави) садржао извесне услове, који би се, ако се хоћемо пети од емпирискога предмета ка трансценденталноме, морали сматрати као интелигибилни. Јер ако ми следујемо правилу природе само у погледу онога што међу појавама може бити узрок, онда се не морамо бринути о томе, шта се мора замислити у трансценденталном субјекту, који је нама емпириски непознат, као принцип појава и њихове везе. Овај интелигибилни принцип не тиче се емпириских проблема; он се можда тиче само мишљења у чистој разуму; и, премда се дејства овога мишљења и делања чистога разума налазе само у појавама, ипак се ове појаве морају моћи потпуно објаснити на основу њиховога узрока у појави према природним законима, руководећи се искључиво њиховим емпириским карактером као највишим принципом објашњења и занемарујући потпуно, као, непознат, интелигибилни карактер, који је трансцендентални узрок емпирискога карактера, осим уколико га овај емпириски карактер показује као његов чулни знак. Применимо то на искуство. Човек је једна од појава чулнога света, и утолико је и он један од природних узрока, чији каузалитет мора да стоји под емпириским законима. Као један такав узрок човек мора према томе да има тако исто један емпириски карактер, као и све друге ствари у природи. Овај његов карактер ми примећујемо у оним силама и моћима које он испољава у својим дејствима. Што се тиче мртве природе или самих животиња ми не налазимо никаквог разлога, да ту замислимо ма коју моћ друкчију него што су чулно условљене моћи. Међутим човек, који иначе целу природу познаје само помоћу чула, сазнаје самога себе тако исто и помоћу чисте аперцепције, и то у радњама и унутрашњим одредбама, које он никако не може да уброји у чулне утиске, те је сам за себе с једне стране *phaenomenon* а с друге, наиме у погледу извесних моћи, један прост интелигибилан предмет, јер његова радња не може да се припише рецептивитету чулности. Ми зовемо ове моћи разум и ум; нарочито се ум разликује потпуно

и особито од свију моћи које су емпириски условљене, пошто он испитује своје предмете само према идејама и по томе опредељује разум, који затим чини од својих (заиста и чистих) појмова једну емпириску употребу.

Да овај ум има каузалитета, или бар да ми себи претстављамо један каузалитет на њему, то се јасно види из оних *императива* које ми постављамо као правила оних сила које дејствују у практичноме животу. У налогу који казује да *треба* нешто чинити изражава се једна врста нужности и веза са принципима, веза каква се иначе нигде у природи не показује. Разум може о природи сазнати само оно *што* у њој *јесте*, или што је било или што ће бити. Није могуће да у њој треба да буде нешто другачије него што у свима овим временним односима у ствари јесте; шта више налог, ако имамо у виду само ток природе, нема апсолутно никаквог смисла. Ми апсолутно не можемо поставити питање: шта треба да се деси у природи каогод што не можемо питати: какве особине треба да има један круг, већ само: шта се у природи дешава и какве особине има круг.

Овај налог изражава једну могућу радњу чији основ није ништа друго, већ само један прост појам; међутим основ једне просте природне радње мора да буде увек једна појава. У сваком случају радња мора да буде могућа под природним условима, ако је на њу управљен налог; али ови природни услови не односе се на опредељивање саме воље већ само на њено дејство и њену последицу у појави. Ма како да су многобројни узроци који ме покрећу на то да нешто *хоћу*, ма како да су многобројни чулни надражаји, они ипак не могу да произведу *налог*, већ само једно хтеће које није ни издалека нужно, већ увек условљено, и према коме, напротив онај налог, који изговара ум, ставља насупрот меру и циљ, и шта више забрану и аукторитет. Било да ум има посла са једним предметом просте чулности (пријатним), или пак чистога ума (добрим), у сваком случају он не попушта ономе принципу који је емпириски дат и не следује поретку ствари, како се оне претстављају у појави, већ сасвим спонтано он ствара себи један сопствени поредак, према идејама, према којима подешава емпириске услове и према којима шта више оглашује за нужне оне радње које се ипак нису десиле и можда се неће десити, али о којима се од стране свију претпоставља, да ум може имати каузалитет у односу на њих, јер без тога ум не би од својих идеја очекивао дејство у искуству.

Застанемо овде и претпоставимо бар као могуће, да ум у ствари има каузалитет у односу према појавама: то он мора, иако је ум, ипак показивати на себи један емпириски карактер, јер сваки узрок претпоставља једно правило, по коме извесне појаве следују као дејства, и свако правило изискује неку једнообразност дејстава која лежи у основи појма узрока (као једне моћи), тај појам узрока, уколико он мора да постане јасан из самих појава, ми можемо звати емпириски карактер који је сталан, док се дејства јављају у разним облицима, према разлици услова које их прате и делимице условљавају.

Тако дакле сваки човек има један емпириски карактер своје воље, који није ништа друго до извештај каузалитет његовога ума, уколико овај ум показује на својим дејствима у појави једно правило, на основу кога се могу извести мотиви ума и њихове радње у погледу њихове врсте и њиховог степена и на основу кога се могу оценити субјективни принципи његове воље. Пошто се сам овај емпириски карактер као дејство мора извести из појава и њиховога празила које пружа искуство, то су све радње човекове у појави одређене према реду у природи његовим емпириским карактером и другим узроцима који садејствују, те кад би могли потпуно испитати све појаве његове воље, онда не би постојала ни једна једина људска радња коју ми не би могли предсказати са сигурношћу и сазнати је као нужну на основу њених услова који јој предходе. Према томе с обзиром на овај емпириски карактер не постоји никаква слобода и ми можемо човека посматрати ипак једино према овој карактеру, ако хоћемо само да **посматрамо** и да физиолошки истражујемо, као што се чини у антропологији, покретачке узроке његових радњи.

Али ако ми посматрамо ову исту радњу у односу према уму, и то не према спекулативноме уму, да би *објаснили* њихово порекло, већ само и једино уколико је ум узрок који *их производи* једном речи, ако их упоредимо са умом са *практичне* тачке гледишта, онда налазимо једно сасвим друго правило и сасвим други ред, него што је ред у природи. Јер ту се можда *није требало десити* све оно, што се ипак према току природе *десило* и што се на основу својих емпириских узрока морало десити. Али ми кадшто налазимо или бар мислимо да налазимо, да су идеје ума стварно доказале каузалитет у погледу човекових радњи, кад се оне посматрају као појаве, и да су се десиле због тога, што су биле детерминирани не емпириским узроцима, већ принципима ума.

Претпоставимо сад, да је могуће рећи: ум има каузалитета у погледу појава; да ли би се тада његова радња доиста могла назвати слободном, пошто је она у његовој емпириској карактеру (нарави) сасвим тачно одређена и нужна? Овај емпириски карактер опет одређен је у интелектуалној карактеру (начину мишљења). Овај начин мишљења пак ми не познајемо, већ га означавамо појавама, које непосредно показују заправо само нарав (емпириски карактер).*) А радња, уколико је треба приписати начину мишљења, као њеном узроку, ипак не *проишлази* из њега по емпириским законима т.ј. тако да у времену *предходе* услови чистог ума, већ само тако да његова дејства предходе у појави унутрашњег чула. Чисти ум, као једна просто интелектуална моћ, не подлежи временској форми, па дакле ни условима сукцесије у времену. Каузалитет ума у интелектуалној карактеру не *посијаје*, нити пак почиње у извесној времену, да би произвео извесно деј-

*) Прави моралитет радњи (заслуга и грех), чак и моралитет нашега сопственога понашања, остаје отуда за нас потпуно скривен. Наше осуде могу се односити само на емпириски карактер. Колико је пак од тога чиста последица слободе, а колико се има приписати простој природи и ненамерној погрешки темпераментата или његовој срећној особици (*merito fortunae*), то не може нико објаснити, па услед тога ни потпуно праведно судити.

ство. Јер иначе би он сам био подложен природном закону појава, уколико овај закон одређује каузалне низове по времену, те би тада каузалитет био природа, а не слобода. Ми ћемо, дакле, моћи да кажемо: ако ум може да има каузалитета у погледу појава, онда је он једна моћ, помоћу које прво почиње чулни услов једнога емпирискога низа последица. Јер услов који лежи у уму није чулан, те дакле сам не почиње. Према томе тада постоји оно, чије смо суство опажали у свима емпириским низовима, наиме да је сам услов једнога сукцесивнога низа догађаја могао бити емпириски неусловљен. Јер, овде је услов *изван* низа појава (у интелигибилноме), те дакле не подлеже никаквоме чулном услову, нити каквој временој одредби помоћу предходећег узрока.

Али ипак тај исти узрок спада у једноме другоме смислу тако исто у низ појава. Сам човек јесте појава. Његова воља један емпириски карактер, који је (емпириски) узрок свих његових радњи. Од свих услова који човека детерминирају сходно овоме карактеру нема ни једног, који се не би налазио у низу природних последица и који се не би покоравао њиховоме закону, према коме не постоји никакав емпириски неусловљени каузалитет о ономе што се дешава у времену. Отуда ниједна дата радња (зато што се може опазити само као појава) не може почети потпуно сама од себе. Али о уму се не може рећи, да пре онога стања, у коме он одређује вољу, долази једно друго стање у коме само оно стање бива одређено. Јер пошто сам ум није никаква појава те не подлеже никаквим условима чулности, то у њему, чак ни што се тиче његовога каузалитета, не постоји никакво следовање у времену, те се према томе на њега не може применити динамички закон природе који одређује по правилима следовање у времену.

Ум је дакле перманентни услов свију вољних радњи, у којима се човек показује. Свака од тих радњи предходно је одређена у емпириском карактеру још пре, него се деси. Што се тиче интелигибилнога карактера, од кога је емпириски карактер само његова чулна шема, за њега не важи никакво *пре* или *после*, те свака радња, без обзира на времени однос у коме она стоји са другим појавама, јесте непосредна последица интелигибилнога карактера чистога ума, који, према томе, дела слободно, не будући у ланцу природних узрока динамички детерминиран било спољашњим било унутрашњим узроцима, који пак у времену предходе; ова слобода ума не може се сматрати само негативно као независност од емпириских услова (јер тиме би моћ ума престала бити један узрок појава), већ се може и позитивно означити као једна моћ, која може да започне један низ догађаја сама од себе, тако да у њој ништа не почиње, већ она као неусловљени услов сваке вољне радње не допушта изнад себе никакве услове који јој у времену предходе, док међутим њено дејство ипак почиње у низу појава, али оно ту не може никада сачињавати један посве први почетак.

Да би објаснили регулативни принцип ума на једноме примеру из његове емпириске употребе, не да би га потврдили (јер такви

докази не вреде за трансцендентална тврђења), узмимо једну вољну радњу, н.пр. једну пакосну лаж, којом је неки човек унео извесну забуну у друштво и која се пре свега испитује у њеним моћима из којих је постала и затим оцењује по томе како се она заједно са својим последицама може њему урачунати. Што се тиче првога циља, ми ћемо проучити његов емпириски карактер, док не нађемо његове изворе, које ћемо тражити у рђавој васпитању, зломе друштву, делом пак у злоби једнога карактера који не осећа стид, делом их приписујемо лакомислености и несмотрености; при томе се не занемарују изазивајући поводи. У свему овоме ми поступамо као уопште у испитивању низа оних узрока који детерминирају једну природну последицу. Иако се сада мисли да је тиме радња детерминирана, ипак се виновник прекоревеа, и то не због његове несрећне природе, не због околности које на њега утичу, па шта више не због његовога ранијег живота, јер се претпоставља да се потпуно може оставити на страну то, какав је био овај његов ранији живот и да се протекли низ услова може сматрати као да се није десило, а ово дело као потпуно неусловљено с обзиром на прошло стање, као да виновник њиме започиње сасвим од себе један низ последица. Овај прекор оснива се на једноме закону ума, при чему се ум сматра као један узрок који је могао и требао, без обзира на све именоване емпириске услове, поступање човеково друкчије детерминирати. И то каузалитет ума не сматра се просто као нека врста утакмице, већ као да је по себи потпун, чак и онда кад чулни мотиви не би били за њега, већ би му били противни; радња се приписује његовој интелегибилној карактеру: он је сада, у тренутку кад лаже, потпуно крив; према томе, и поред свих емпириских услова радње, ум је био потпуно слободан и она се мора потпуно приписати његовој немарности.

Лако се види на овоме суду осуђивања да се у њему мисли: да сва она чулност никако не афицира ум; да се он не мења (иако се мењају његове појаве, наиме начин, на који се он показује у својим дејствима); да у њему не предходи никакво стање које детерминира следеће стање, те дакле да ум никако не спада у низ чулних услова који према природним законима чине појаве нужним. Он, ум, јесте у свима човековим радњама, у свима временним приликама, присутан и један исти, а он сам није у времену и не запада рецимо у једно ново стање у коме пре није био; у погледу тога новог стања ум *дејтерминира*, али сам *не може бићи детерминиран*. Отуда не можемо питати: зашто ум није себе друкчије детерминирао?, већ само: зашто он није својим каузалитетом *појаве* друкчије детерминирао? Али на то питање није могућ никакав одговор. Јер један други интелегибилни карактер дао би један други емпириски карактер, те када кажемо, да се виновник, и поред целог досадањег његовог начина живота, ипак могао уздржати од лажи, онда то само значи: да она стоји под непосредном власти ума и да ум у своме каузалитету не подлеже никаквим условима појаве и временога тока, да разлика у времену заиста може чинити једну главну разлику међу појавама, *respective* једних

према другима, али пошто ове појаве нису никакве ствари, те дакле никакви узроци по себи, то она не може чинити никакву разлику међу радњама у њиховоме односу према уму.

Дакле, ми можемо у оцењивању слободних радњи с обзиром на њихов каузалитет доћи само до интелигибилнога узрока, али не *изван њега*; ми можемо сазнати да он може бити слободан т.ј. независно од чулности детерминиран, те да на тај начин може да буде чулно неусловљени услов појава. Али зашто интелигибилни карактер даје управо ове појаве и овај емпириски карактер под датим околностима, одговор на то питање далеко премаша сваку моћ нашега ума, па чак и свако његово овлашћење које он има у постављању питања. То је као кад би се питало: откуда трансцендентални предмет нашега спољашњег чулног опажања даје управо само опажање у *просјору*, а не неко друго. Али проблем који смо имали да решимо никако нас не обавезује да одговоримо на то питање; јер он се састојао само у овоме: да ли постоји сукоб између слободе и природне нужности у једној и истој радњи, и ми смо на то питање дали довољан одговор, показавши ово: да, пошто је код слободе могућ однос према сасвим друкчијим условима, него код природне нужности, то закон ове природне нужности не афицира слободу, те према томе и слобода и природна нужност могу постојати независно једна од друге и не ометајући једна другу.

Мора се заиста приметити, да ми овим нисмо никако хтели доказати *стварност* слободе као једне од оних моћи које садрже узрок појава у нашем чулном свету. Јер поред тога што то не би било никакво трансцендентално посматрање које се бави само о појмовима, оно нам не би могло ни поћи за руком, пошто ми на основу искуства никада не можемо извести нешто, што се не мора замислити према законима искуства. Даље, ми нисмо хтели доказати чак ни *могућност* слободе; јер то нам тако исто не би пошло за руком, пошто ми уопште не можемо из простих појмова *a priori* сазнати могућност никаквог реалног принципа нити каквог каузалитета. Слобода се овде третира само као трансцендентална идеја, којом ум мисли да почне у правом смислу те речи низ услова у појави помоћу онога што је чулно неусловљено, али он се при томе заплиће у једну антиномију са својим сопственим законима, које он прописује емпириској употреби разума. Да се ова антиномија оснива на једноме простоме привиду и да природа *не стоји* у *сукобу* са каузалитетом слободе, то је једино што смо могли учинити и до чега нам једино беше стало.

IV.

Решење космолошке идеје о тоталитету зависности појава у њиховој егзистенцији уопште.

Ми смо у прошлој нумери посматрали промене чулнога света у њиховоме динамичком низу, у коме је свака промена подчињена једној другој промени као своме узроку. Сада нам овај низ стања служи само као упуство, да бисмо доспели до једне егзистенције

која може да буде највиши услов свега што је променљиво, наиме до *неуложнога бића*. Овде се не ради о неусловљеноме каузалитету, већ о неусловљеној егзистенцији саме супстанције. Према томе низ који имамо у виду, уколико је један низ услов другога, јесте управо само низ појмова, а не низ опажаја.

Али лако се види, да, пошто је све у споју појава променљиво, те дакле у егзистенцији условљено, нигде у низу зависне егзистенције не може постојати никакав неусловљени члан, чија би егзистенција била посве нужна, и да према томе, кад би појаве биле ствари по себи, а управо због тога њихов услов спадао би са оним што је условљено у један и исти низ опажаја, онда никада не би могло постојати једно нужно биће као услов егзистенције појава у чулноме свету.

Али динамичка регресија одликује се и разликује од математичке регресије тиме: што се услови овога математичкога низа, пошто се ова математичка регресија бави само о слагању делова у једну целину или о распадању једне целине у њене делове; морају увек сматрати као њени делови, те дакле као једнородни, отуда као појаве, док међутим у динамичкој регресији услов не сме нужно сачињавати са оним што је условљено један емпириски низ, пошто није реч о могућности једне неусловљене целине из датих делова или једнога неусловљенога дела за једну дату целину, већ о извођењу једнога стања из његовога узрока или случајне егзистенције саме супстанције из нужне супстанције.

Дакле, код ове привидне антиномије о којој је реч остaje нам отворен још један излаз: да наиме оба супротна става могу у исто доба бити у разноме значењу истинита, тако да су све ствари чулнога света посве случајне, те дакле увек имају само емпириски условљену егзистенцију, иако постоји за цео низ један неемпириски услов, то јест једно неусловљено нужно биће. Јер ово неусловљено нужно биће као интелигибилни услов не би никако спадало у низ као његов члан (чак ни као највиши члан), нити би икоји члан низа чинило емпириски неусловљеним, већ би цео чулни свет оставило у његовој емпириски условљеној егзистенцији која важи за све чланове. Дакле, овај начин постављања једне неусловљене егзистенције за основ појавама разликовао би се од емпириски неусловљенога каузалитета (слободе) у прошлome чланку по томе: што је код слободе сама ствар, као узрок (*substantia phaenomenon*) ипак спадала у низ услова, а само се њен *каузалишеи* замишљао као интелигибилан, овде пак нужно биће морало би се замислити сасвим изван низа чулнога света (као *ens extramundatum*) и само као интелигибилно; тиме се једино може спречити да се оно само не подвргне закону случајности и зависности свију појава.

Регулативни принцип ума, дакле, јесте у погледу овога нашега проблема: да све у чулноме свету има емпириски условљену егзистенцију и да нигде у њему не постоји у погледу икакве особине једна неусловљена нужност; да нема ни једног члана у низу услова, за који се не мора увек очекивати, и уколико је год могуће тражити емпириски услов у једноме могућем искуству, и да нас ништа

не овлашћује да изведемо ма коју егзистенцију из једнога услова изван емпирискога низа или да њу саму држимо за апсолутно независну у самоме низу, а ипак тиме не треба одрицати, да може цео низ бити заснован у некоме интелигибилноме бићу, (које је зато слободно од сваког емпириског услова и шта више садржи основ могућности свих појава).

Али ми овде никако не намеравамо да неусловљено нужну егзистенцију једнога бића докажемо, или, да бар само на њој заснујемо могућност једнога просто интелигибилнога услова егзистенције појава у чулноме свету, већ само да, каогод што ограничавамо ум да не скрене с пута емпириских услова и да не залута у *трансцендентне* принципе објашњења који се не могу претставити *in concreto*, исто тако с друге стране ограничимо закон просте емпириске употребе разума утолико, да он не одлучује о могућности ствари уопште и да због тога не огласи интелигибилно *за немогуће*, иако га ми не можемо употребити ради објашњења појава. Дакле тиме се само показује: да општа случајност свију ствари у природи и свију њихових (емпириских) услова може сасвим лепо постојати заједно са произвољном претпоставком једнога иако само интелигибилнога услова, и да се према томе између ова два тврђења не може наћи никаква права противречност, те дакле *оба* могу *бићи истиниша*. Баш и да је једно такво посве нужно биће разума немогуће по себи, ипак се то не може никако извести на основу опште случајности и зависности свега онога што припада чулноме свету, а тако исто ни на основу принципа који налаже: да се не треба зауставити ни код једног јединог члана чулнога света, уколико је он случајан, па се позивати на неки узрок изван тога света. Ум иде својим путем у емпириској употреби, и својим нарочитим путем у трансценденталној употреби.

Чулни свет садржи само појаве, а ове појаве пак јесу просте претставе које су опет увек чулно условљење; и пошто ми овде за наше предмете никада немамо ствари по себи, то се не треба чудити, што ми никада нисмо овлашћени да са једнога члана емпириских низова, па ма који члан то био, учинимо један скок изван ланца чулности, као кад би то биле ствари по себи, које би постојале изван свога трансценденталнога основа и које би се могле напустити, да би се узрок њихове егзистенције тражио изван њих; што би се на крају крајева код случајних *ствари* свакако морало догодити, али не и код простих *предмета* о стварима, чија је сама случајност само феномен, те не може довести ни до које друге регресије, до ли до оне регресије која детерминира појаве, то јест која је емпириска. Али замислити један интелигибилни основ појава, то јест чулнога света, и то као ослобођеног од случајности овога чулнога света, то није противно нити неограниченој емпириској регресији у низу појава нити њиховој општој случајности. Али то је једино што смо имали учинити ради одклањања ове привидне антиномије и што се само на овај начин могло извести. Јер, ако је стални услов за свако *условљено* (што се тиче егзистенције) чулан и ако баш зато припада:

низу, онда је он сам опет условљен (као што то показује антитеза четврте антиномије). Дакле, или је морао да остане један сукоб са умом, који захтева оно што је неусловљено, или се ово неусловљено морало ставити изван низа у *интелигибилни* свет, чија нужност не захтева нити допушта икакав емпириски услов, и која је према томе у односу према појавама без услова нужна.

Емпириска употреба ума (у погледу услова егзистенције у чулноме свету) не бива афицирана признавањем једнога простоинтелигибилнога бића, већ иде према принципу опште случајности од емпириских услова ка вишим, који су стално тако исто емпириски. Али овај регулативни принцип не искључује тако исто признавање једнога интелигибилнога узрока, који није у низу, ако је у питању чиста употреба ума (у погледу циљева). Јер, ту онај интелигибилни узрок значи само један за нас трансцендентални и непознати принцип могућности чулнога низа уопште, и егзистенција овога трансценденталнога принципа, која је независна од свих услова чулнога низа и која је с обзиром на њих неусловљено нужна, не стоји у супротности са неограниченом случајношћу онога чулнога низа, па због тога ни са регресијом која се нигде не завршава у низу емпириских услова.

Завршна примедба о целој антиномији чистогa ума.

Доклегод појмови нашега ума имају за предмет само тоталитет услова у чулноме свету, као и оно што у односу на овај свет може уму бити од користи, дотле су наше идеје заиста трансценденталне, али ипак *космолошке*. Али чим ми оно што је неусловљено (до чега је ипак управо стало) ставимо у оно, што је сасвим изван чулнога света, те дакле што је изван свакога могућег искуства, онда идеје постају *транцендентне*; оне не служе само ради завршавања емпирске употребе ума (које увек остаје једна идеја која се не може никада извести али које се ипак морамо придржавати), већ се потпуно од тога одвајају и чине саме себи предмете, за које материјал није узет из искуства и чији објективни реалитет и не почива на завршености емпирискога низа, већ на чистим појмовима *a priori*. Такве трансцендентне идеје имају просто један интелигибилни предмет који се свакако може признати као један трансцендентални објекат о коме се уосталом ништа не зна, али, да би га замислили као једну ствар која се помоћу својих особених и унутрашњих предиката може одредити, за то ми немамо на нашој страни ни основе могућности (као независних од свих искуствених појмова), нити и најмање оправдање, да претпоставимо један такав предмет, те отуда је тај трансцендентални објекат једна проста замисао. При свем том на тај нас корак нагони она космолошка идеја, која је изазвала четврту антиномију. Јер егзистенција појава која никако није у себи основана, већ је увек условљена, позива нас: да потражимо нешто што се разликује од свих појава, то јест један интелигибилни предмет, код кога престаје ова случајност. Али:

ако ми себи допустимо да изван поља целокупне чулности претпоставимо једну стварност која постоји за себе, то, пошто се у томе случају појаве морају сматрати као случајне претставе интелигибилних предмета таквих бића, која су и сама интелигенције, онда нам не преостаје ништа друго до аналогија, по којој ми искоришћујемо искуствене појмове, да би себи ипак начинили неки појам о интелигибилним стварима о којима по себи немамо никаквог сазнања. Пошто ми оно што је случајно не упознајемо друкчије до ли помоћу искуства, а овде је пак реч о стварима, које никако не треба да буду предмети искуства, то ћемо морати њихово сазнање да изведемо из онога што је по себи нужно, из чистих појмова о стварима уопште. Отуда нас први корак, којим прекорачујемо чулност, принуђава да наша нова сазнања одпочнемо са испитивањем апсолутно нужнога бића и да из његових појмова изведемо појмове свих ствари, уколико су оне просто интелигибилне; и овај покушај ми ћемо учинити у следећем главном делу.

ТРЕЋИ ГЛАВНИ ДЕО друге књиге трансценденталне дијалектике. Идеал чистог ума.

Први отсек.

О идеалу уопште.

Ми смо горе видели да се помоћу чистих појмова разума, а без икаквих услова чулности, не могу претставити никакви предмети, јер недостају услови објективног реалитета тих појмова, у којима се не налази ништа друго до ли проста форма мишљења. Ипак се они могу изложити *in concreto*, ако се примене на појаве, јер управо у појавама они имају материјал за искуствени појам, који није ништа друго, већ само један појам разума *in concreto*. Међутим идеје су још више удаљене од објективног реалитета него категорије; јер не може се наћи ниједна појава на којој би се оне могле претставити *in concreto*. Оне садрже извесну потпуност, до које не доспева никакво могуће емпириско сазнање, и ум при томе има у виду само једно систематско јединство коме он тражи да приближи емпириски могуће јединство, не могући га никада потпуно достићи.

Али изгледа да је од објективног реалитета још удаљеније него идеја оно, што ја називам *идеалом*, а под којим ја разумем идеју не само *in concreto*, већ *in individuo*, то јест посматрајући је као једну посебну ствар која се једино помоћу идеје може одредити или је шта више њом одређена.

Човечанство у своме целој савршенству не садржи само све оне битне особине које припадају овој природи и које сачи-

њавају наш појам који ми имамо о њему, а проширене до потпуне конгруенције са циљевима човечанства, што би била наша идеја о савршеноме човечанству, већ оно садржи све што изван овога појма припада општој одредби идеје; јер од свију супротних предиката може бити само један једини који је подесан за идеју најсавршенијег човека. Оно што је за нас један идеал, то је било за **Платона идеја божанскога разума**, један посебни предмет у чистом опажању тога разума, најсавршеније од свију могућих бића и праснов свију праслика у појави.

Али не идући тако далеко, морамо признати да људски ум садржи у себи не само идеје, већ и идеале, који додуше немају, као *Платонов* идеали, стваралачке снаге, али ипак имају *практичне* снаге (као регулативни принципи) и леже у основи могућности савршенства извесних *радњи*. Морални појмови нису потпуно чисти појмови ума, јер њима у основи лежи нешто емпијско (задовољство или незадовољство). Ипак они могу, с обзиром на принцип помоћу кога ум поставља границе слободи која је по себи без закона (дакле кад се пази само на њихову форму), да послуже сасвим лепо као пример чистих појмова ума. Врлина и са њом људска мудрост у њиховој потпуној чистоти јесу идеје. Али мудрац (стоичара) јесте један идеал, то јест један човек који постоји само у мислима, али који потпуно конгруира са идејом мудрости. Као год што идеја даје *правило*, тако идеал служи у таквом случају као *праслика* потпуној одредби праслике и ми немамо никаквог другог мерила за оцену наших радњи, до ли поступање овога божанскога човека у нама, са којим се ми упоређујемо, да би себе оценили и тако се поправили, иако га никада не можемо достигнути у његовој савршености. Ови идеали, иако им се не би могао признати објективни реалитет (егзистенција), ипак се због тога не могу сматрати за уображења, већ они дају једно неопходно мерило уму, коме је потребан појам о ономе што је потпуно у својој врсти, да би њиме оцењивао и одмеравао степен и недостатке онога што је непотпуно. Али хтети реализирати идеал у једноме примеру, то јест у појави, као рецимо мудраца у једноме роману, то је неизводљиво, и осим тога има на себи нешто бесмислено и мало пробитачно, пошто природне границе, које непрестано ометају потпуност у идеји, чине сваку илузију у таквоме покушају немогућом и тиме саму *доброту* која лежи у идеји, чине сумњивом и сличном једном простом уображењу.

Тако ствар стоји са идеалом ума, који се увек мора оснивати на одређеним појмовима и који мора служити као правило и као узор било за руковођење у делању, било за оцењивање у мишљењу. Сасвим друкчије стоји са оним производима уобразиље о којима се нико не може да изјасни и о којима нико не би могао дати један разумљиви појам: као *монограми*, састављени из потеза који су изоловани и који нису одређени ни по коме правилу, које се може показати, они пре образују тако рећи једну скицу која лебди усред различних искустава, него једну ододећену слику, сличну оним сликама какве

сликари и физиономи веле да имају у својим главама и које треба да су једна несаопштљива сенка њиховог стварања или чак њиховог суђења. Они се могу, иако само приближно, назвати идеалима чулности, јер они треба да буду узор могућих емпириских опажаја, узор који се не може постићи, и ипак они не дају никакво правило које се може дефинисати и испитати.

Оно што ум намерава са својим идеалом јесте, напротив, општа одредба по правилима а priori, отуда он замишља себи један предмет, који треба да буде потпуно одредљив по принципима, иако за то недостају довољни услови у искуству, те је дакле сам појам трансцендентан.

ДРУГИ ОТСЕК трећег главног дела.

О трансценденталноме идеалу. (Prototypen transscendentale).

Сваки појам јесте, с обзиром на оно што се не налази у њему, неодређен и стоји под овим принципом *одредљивости*: да од свака два контрадикторно супротна предиката њему може припадати само један; који се принцип оснива на ставу противречности, те је отуда то један просто логички принцип у коме се апстрахује од сваке садржине сазнања, па се посматра само његова логичка форма.

Али свака ствар стоји по својој могућности још под принципом *пошпуне* одредбе, по коме принципу, од *свију могућих* предиката *свијари* уколико се упоређују са њиховим супротностима, један предикат мора да припада њој. Овај принцип не оснива се само на ставу противречности; јер у њему се *посмајра* осим односа двају супротних предиката, свака ствар још у односу према *целокупној могућности*, као скупу свију предиката ствари уопште, и пошто он претпоставља такву могућност као услов а priori, то се у њему претставља свака ствар тако како она изводи из удела који узима у тој потпуној могућности своју сопствену могућност*). Дакле, принцип опште одредбе односи се на садржину, а не само на логичку форму. Он је принцип синтезе свију предиката који треба да сачињавају потпуни појам о једној ствари, а не само принцип аналитичког претстављања помоћу једнога од два супротна предиката, и он садржи у себи једну трансценденталну претпоставку, наиме претпоставку материје за сваку

*) Овим се принципом, дакле, свака ствар ставља у однос према једном заједничком корелату, наиме према целокупној могућности, која би, ако би се она (т.ј. материјал за све могуће предикате) наша у идеји једне једине ствари, доказивала једну сродност свега што је могуће помоћу идентитета основа његове потпуне одредбе. *Одредљивост* свакога појма јесте подређена општности принципа искључења нечега средњег између два супротна предиката, а одредба једне ствари подређена је целокупности или скупу свих могућих предиката.

могућношћ, која материја треба да садржи *a priori data* за *на-рочитију* могућност сваке ствари.

Овај став: *све што постоји јесће потпуно одређено*, значи не само да њему увек припада један од сваког пара *дајтих* предиката, који су један другоме супротни, већ да му припада увек један од свих *могућих* предиката, овим се ставом не упоређују само предикати међу собом логички, већ се упоређује сама ствар са скупом свих *могућих* предиката трансцендентално. Њиме се хоће да каже ово: да би сазнали једну ствар потпуно, ми морамо сазнати све што је могуће, па да је тиме потпуно одредимо, било потврдно, било одречно. Према томе потпуна одредба јесте један појам који ми никада не можемо претставити у његовоме тоталитету, *in concreto*, те се дакле оснива на једној идеји, која има своје седиште једино у уму, који прописује разуму правило његове потпуне употребе.

Иако сад ова идеја о *скупу свију могућности*, уколико овај скуп као услов лежи у основи потпуне одредбе сваке ствари, јесте и сама заиста још неодређена у погледу оних предиката који га могу сачињавати, те ми у њој замишљамо само један скуп свију *могућих* предиката уопште, ипак при ближем испитивању ми налазимо, да ова идеја, као прапојам, искључује једну масу предиката који су као изведени дати већ помоћу других предиката или који не могу постојати једни поред других, и да се она уздиже до једнога појма који је потпуно одређен *a priori*, те на тај начин постаје појмом једнога појединачнога предмета који је потпуно одређен самом идејом, те се према томе мора назвати *идеалом* чистога ума.

Ако ми расмотримо све могуће предикате не само логички, већ трансцендентално, то јест у погледу њихове садржине која се може замислити на њима *a priori*, онда налазимо да се помоћу једних од тих предиката претставља једно биће, а помоћу других једно просто небиће. Логичко одрицање, које се означаје само речцом: не, не припада управо никада једноме појму, већ само његовом односу у коме он стоји према некоме другом појму у суду, те према томе оно ни из далека не може бити довољно да значи један појам према његовој садржини. Израз: несмртан не може никако учинити да увидимо, да се њиме претставља једно просто небиће на предмету; њега се садржина не тиче ништа. Напротив једно трансцендентално одрицање значи небиће по себи, коме се ставља насупрот трансцендентално тврђење, које је једно нешто чији појам по себи већ изражава једно биће, те се отуда зове реалитет (стварност *Sachheit*), јер само на основу тога трансценденталнога тврђења и само у сфери његовога важења јесу предмети нешто (ствари), док негација која стоји насупрот значи просто један недостатак и онде где се замисли само она, ту се претставља уништење сваке ствари.

Дакле, нико не може замислити једно одрицање као одређено, ако не узме за основ супротно тврђење. Ко је слеп од рођења, тај не може себи начинити ни најмању претставу о мраку,

јер нема никакве претстае о светлости; ни дивљак о сиромаштву, пошто не зна за благостање. Ко је неук, тај нема никаква појма о своме незнању, јер нема никаква појма о науци ит.д.*)¹⁾ Дакле и сви појмови негација јесу изведени и реалитети садрже датости и тако рећи материју или трансцендентални садржај за могућност и потпуну одредбу свих ствари.

Ако се дакле ради потпуне одредбе претпостави у нашем уму један трансцендентални супстрат који садржи у себи тако рећи целу залиху материјала, одакле се могу узети сви могући предикати ствари, онда овај супстрат није ништа друго до идеја једне целокупности реалитета (*omnitude realitatis*). Сва права одрицања нису тада ништа друго до *ограничења*, како се она не би могла назвати, да им у основи не лежи оно што је неограничено (све).

Али на основу овога свепоседа реалитета претстављен је и појам једне *ствари по себи*, као потпуно одређен и појам једнога најреалнијега бића (*entis realissimi*) јесте појам једнога појединачнога бића, јер се у његовој одредби од свих могућих супротних предиката налази један предикат, наиме онај који апсолутно припада ономе што постоји. Дакле оно што лежи у основи потпуној одредби која се нужно налази код свега што постоји јесте један трансцендентални идеал и он сачињава највиши и потпуни материјални услов његове могућности на који се по својој садржини мора свести све мишљење предмета уопште. Али то је и једини прави идеал, за који је људски ум способан; јер само у овоме јединоме случају потпуно се одређује самим собом један по себи општи појам о једној ствари и сазнаје се као претстава о једноме индивидууму.

Логичка одредба једнога појма посретством ума оснива се на једноме дисјунктивномоме силогизму у коме горња премиса садржи једну логичку поделу (поделу сфере једнога општега појма), доња премиса ограничава ову сферу на један део, а закључак овим делом одређује појам. Општи појам једнога реалитета уопште не може се *a priori* поделити, јер се без искуства не познају никакве одређене врсте реалитета које би се налазиле под оним родом. Дакле трансцендентална горња премиса потпуне одредбе свих ствари није ништа друго до претстава скупа свега реалитета; она није просто један појам који обухвата *под собом* све предикате према њиховом трансценденталном садржају, већ је један појам који их обухвата *у себи*, и потпуна одредба сваке ствари оснива се на ограничењу ове *целокупности* реалитета, пошто се понешто од њега припише ствари, а остало се из

¹⁾ У оригиналу знак „*“ стоји на крају претходне реченице. Виле је ставља овде где је у преводу.

^{*)} Посматрања и прорачунавања астронома научила су нас многоме што је досејно дивљења, али је у ствари најважније то, што су нам они открили попор *незнања* који људски ум не би могао без тих сазнања никада претставити као тако велики и размишљање о њему мора произвести једну велику промену у одредби крајњих циљева наше употребе ума.

ње искључи, што се слаже са или — или дисјунктивне горње премисе и са одредбом предмета помоћу једнога од чланова ове поделе у доњој премиси. Према томе она употреба ума којом он поставља за основу своје одредбе свих могућих ствари трансцендентални идеал јесте аналога оној употреби према којој он поступа у дисјунктивним силогизмима; то је био принцип који сам ја горе узео за основ систематске поделе идеја и по коме оне бивају произведене паралелно и сходно трима врстама силогизама.

Разуме се по себи, да ум ради овога свог циља, наиме да би себи претставио само нужну и потпуну одредбу ствари, не претпоставља егзистенцију једнога таквог бића које одговара идеалу, већ само његову идеју, да би из једнога неусловљеног тоталитета потпуне одредбе извео условљени тоталитет, то јест тоталитет онога што је ограничено. Дакле, идеал је за ум праслика (*prototypon*) свих ствари, које све скупа, као непотпуне копије (*ectypa*) узимају од њега материјал за своју могућност, и које приближујући му се више или мање, ипак су увек бескрајно далеко од њега.

Тако се дакле свака могућност ствари (синтезе разноврсности према њеноме садржају) сматра као изведена, а као основна сматра се једино могућност онога што обухвата у себи сав реалитет. Јер сва одрицања, (која су ипак једини предикати помоћу којих се све остало може разликовати од најреалнијег бића) јесу проста ограничења једнога већег и напоследку највишега реалитета, те дакле она претпостављају овај највиши реалитет и у своме су садржају од њега просто изведена. Сва разноврсност ствари јесте само један исто тако многоструки начин ограничавања појма највишега реалитета, који је њихов заједнички супстрат, каогод што су све фигуре могуће само као различни начини ограничавања бесконачнога простора. Отуда се предмет идеала ума који се налази само у њему назива *прабићем* (*ens originarium*); уколико пак изнад њега нема никаквог вишег бића, он се назива *највишим бићем* (*ens summum*), и уколико све као условљено стоји под њим, он се зове *биће свих бића* (*ens entium*). Али све ово не значи објективни однос једнога стварног предмета према другим стварима, већ однос *идеје према појмовима*, те нас оставља у потпуноме незнању о егзистенцији једнога бића које се тако одликује преимућством.

Пошто се не може рећи да се једно прабиће састоји из много изведених бића, јер свако од изведених бића претпоставља прабиће, те га дакле не може сачињавати, то ће морати идеал прабића да се замисли тако исто као прост.

Отуда, строго говорећи, извођење сваке друге могућности, из овога прабића неће се такође моћи сматрати као једно *ограничење* његовога највишега реалитета и тако рећи као његово *дељење*; јер тада би се прабиће сматрало као један прост агрегат изведених бића, што је према горњем немогуће, иако смо га ми у почетку, у првome непрерађеноме нацрту тако претставили. Шта више, највиши реалитет чинио би основ могућности свих

ствари као један *принцип*, а не као *скуп*, и разноврсност ствари не може се оснивати на ограничењу самога прабића, већ на његовој потпуној развићу, у које би спадала управо и цела наша чулност заједно са свим реалитетом у појави, не могући припадати идеји највишега бића као саставни део.

Ако ми сада ову нашу идеју, хипостазирајући је, подробније испитамо, онда ћемо моћи просто помоћу појма највишега реалитета да одредимо прабиће као једно биће које је једино, просто, довољно за све, вечно и т.д., једном речи, ми ћемо моћи да га одредимо у његовој неусловљеној потпуности помоћу свих предикамената. Појам једнога таквога бића јесте појам о Богу, схваћеном у трансценденталноме смислу, и тако је идеал чистога ума предмет једне трансценденталне *теологије*, као што сам горе показао.

Међутим, ова употреба трансценденталне идеје већ би прекорачила границе њеног опредељења и овлашћења. Јер ум је њу узео за основ потпуне одредбе ствари уопште само као *појам* целокупног реалитета, не захтевајући да је сав тај реалитет објективно дат и да сам сачињава једну ствар. Овај захтев јесте једна проста фикција, помоћу које ми уједињујемо и реализујемо у једноме идеалу, као једноме нарочитоме бићу, разноврсност наше идеје, за шта немамо никаквог овлашћења, шта више ни могућности да усвојимо једну такву хипотезу. Исто тако стоји ствар и са свима консеквенцијама, које произлазе из једног таквог идеала: њих се потпуна одредба ствари уопште, ради које је била нужна једино идеја, ништа не тиче и они немају никаква утицаја на њу.

Није довољно описати поступање нашега ума и његову диалектику, морамо тражити да откријемо и њене изворе, да би могли сам овај привид да објаснимо као један феномен разума, јер идеал о коме говоримо оснива се на једној природној идеји, а не просто произвољној. Отуда ја питам: како долази ум на то, да сматра сваку могућност ствари као изведену из једне једине могућности, која им лежи у основи, наиме из могућности највишег реалитета, па да онда претпостави као да се овај највиши реалитет садржи у једноме нарочитоме прабићу?

Одговор се намеће сам собом из онога што је речено у трансценденталној аналитици. Могућност предмета чула јесте један однос тих предмета према нашем мишљењу, у коме се нешто (наиме емпиријска форма) може замислити а priori, а оно пак што сачињава материју појаве, њен реалитет (оно што одговара осећају), то мора бити дато; без тога се реалитет појаве не би могао замислити, те се ни његова могућност не би могла претставити. Али један предмет чула може се потпуно одредити само, ако се упореди са свима предикатима појаве, па се помоћу њих претстави било потврдно било одречно. Али пошто оно што сачињава саму ствар (у појави), наиме реалитет, мора бити дато, без чега се он сам не би могао ни замислити, а оно пак у чему је дат реалитет свих појава, јесте искуство које је једно и које обухвата све: то се мора претпоставити да је материја за могућност

свих предмета чула дата у једној целини, на чијем се ограничавању једино може оснивати свака могућност емпириских предмета, њихова међусобна разлика и њихова потпуна одредба. Али нама у ствари не могу бити дати никакви други предмети, већ само предмети чула, и они нам нигде иначе не могу бити дати, већ само у контексту једнога могућег искуства, те према томе ниједна ствар није за нас један предмет, ако она не претпоставља целину свега емпирискога реалитета као услов своје могућности. Према једној природној илузији ми сад сматрамо то за један принцип, који мора да важи за све ствари уопште, док он управо важи само за оне предмете који су дати у појави као предмети наших чула. Према томе, ми ћемо, одбацујући ово ограничење, држати емпириски принцип наших појмова могућности ствари као појава за један трансцендентални принцип могућности ствари уопште.

Али, што ми затим хипостазирамо ову идеју о целини свега реалитета, то долази отуда, што ми дијалектички преобраћамо *дисрибутивно* јединство искуствене употребе разума у *колективно* јединство једне искуствене целине, и што у овој целини појаве замишљамо себи једну појединачну ствар која садржи у себи сав емпириски реалитет и која се затим, посредством већ споменуте трансценденталне субрепције, брка са појмом једне ствари која стоји на врхунцу могућности свих ствари за чију потпуну одредбу она даје реалне услове.*)

ТРЕЋИ ОТСЕК

трећег главног дела.

О доказима спекулативног ума на основу којих се изводи егзистенција највишега бића.

Без обзира на ову прешну потребу ума да претпостави неку ствар која би могла да послужи разуму као принцип за свестрану одредбу његових појмова, ипак он и сувише лако примећује идеални и фиктивни карактер једне такве претпоставке, а да би једино тиме био побуђен да одмах узме један прости производ свога мишљења за једно реално биће, ако не би био принуђен нечим другим да потражи место свога мировања негде у регресији која води од онога условљенога које је дато ка ономе што је условљено, које заиста није дато по себи и према своме простоме појму као реално, али које једино може да заврши низ услова који проистичу из његових принципа. То је природан пут којим

*) Овај идеал најреалијег бића, дакле, иако је у ствари једна проста претстава, прво бива *реализован* т.ј. начињен објектом, затим бива *хипостазиран*, напоследку посредством једне природне прогресије ума ка потпуности јединства, он бива шта више *персонифициран*, као што ћемо ускоро показати. У ствари регулативно јединство искуства не заснива се на самим појавама (на самој чулности), већ на уједињену њихове разноврсности наведеном помоћу разума (у једној аперцепцији), те се према томе чини да јединство највишега реалитета и потпуна одређивост (могућност) свих ствари леже у једном највишем разуму, те дакле у једној *интелигенцији*.

иде сваки људски ум, чак и најобичнији, иако не може сваки на њему да истраје. Он не полази од појмова, већ од обичнога искуства, те дакле узима за основ нешто егзистентно. Али ово земљиште тоне, ако не лежи на непокретној стени апсолутно нужнога. Сама пак ова стена апсолутно нужнога лебдеће без ослонца, ако још има празног простора изван ње и испод ње, и ако она сама не испуњава све, из чега излази да нема места ни за какво *зашто*, то ће рећи да је по реалитету бесконачна.

Ако постоји нека ствар, која му драго, онда се мора признати такс исто да постоји нека ствар *нужним начином*. Јер оно што је случајно, постоји само под условом неке друге ствари као свога узрока, а тај исти закључак важи и за овај узрок и тако даље све док се не дође до једнога узрока који није случајан и који управо због тога постоји без услова *нужним начином*. Такав је аргуменат, на коме ум заснива своју прогресију на прабићу.

Сада се ум обазире за појмом једнога бића коме приличи једно такво преимућство егзистенције, као што је неусловљена нужност, не толико да би из појма овога бића извео затим а priori његову егзистенцију (јер ако би се усудио да поступи тако, онда би могао да истражује само међу појмовима и не би му било потребно да узима за основ једну дату егзистенцију), већ само да би између свих појмова могућих ствари нашао онај појам који не садржи у себи ништа што противречи апсолутној нужности. Јер на основу првога закључка ум сматра већ да је доказано, да мора постојати нека апсолутно нужна ствар. Ако је он сада у стању да, осим једне ствари, одбаци све што се не слаже са овом нужношћу, онда је та ствар апсолутно нужно биће, па било да се може схватити његова нужност, то јест извести само из његовог појма, било да се не може схватити.

Оно биће чији појам садржи у себи „зато” за свако „зашто”, које нема никаквога недостатка ни у каквоме своме делу и ни у коме смислу, које служи за све као довољан услов, оно изгледа управо због тога да се слаже са апсолутном нужношћу, јер садржећи у себи све услове за све што је могуће, оно нема потребе ни за каквим условом и шта више није способно за услов; према томе оно, бар једним делом, удовољава појму безусловне нужности, у чему га не може заменили ни један други појам који, будући непотпун и имајући потребе за допуном, не показује на себи ни једну такву ознаку независности од свих даљих услова. Истина је, из овога се још не може са сигурношћу закључити, да све што не садржи у себи највиши и у сваком смислу потпуни услов мора због тога и само бити условљено у својој егзистенцији; али ипак такво биће нема на себи једину ознаку неусловљене егзистенције, на основу које ум јесте у стању, да помоћу једног појма а priori сазна неко биће као неусловљено.

Дакле појам једнога бића које је по реалитету највише, био би од свих појмова могућих ствари најподеснији за појам једнога безусловно нужнога бића и, премда оно не одговара пот-

пуно овоме појму, ипак ми не можемо бирати, већ смо принуђени да се држимо њега, јер егзистенцију једнога нужнога бића не смемо да одбацимо олако; а ако је признамо, ми пак у целој пољу могућности не можемо наћи ништа, што би могло с правом захтевати признање једног таквог преимућства у егзистенцији.

Такав је дакле природан пут људскога ума. Он се прво увери у егзистенцију *некога* нужнога бића. У њему он сазнаје једну неусловљену егзистенцију. Затим тражи појам онога што је независно од сваког услова и налази га у ономе што је само довољни услов за све друго, то ће рећи у ономе што у себи садржи сав реалитет. Али безгранично све јесте апсолутно јединство и садржи у себи појам једнога јединога, то јест највишега бића, те тако ум закључује, да највише биће као праснов свих ствари постоји апсолутно нужним начином.

Овоме појму не може се оспорити извесна ваљаност, ако је реч о *одлучивањима*, то ће рећи, ако једном признамо егзистенцију неког нужног бића, па се сложимо у томе, да се морамо одлучити у шта да га ставимо; јер у томе случају не можемо бирати боље, шта више тада немамо никаквог избора, већ смо принуђени да свој глас дамо апсолутноме јединству потпунога реалитета као произвору могућности. Али ако нас ништа не гони да се одлучимо, и ако би ми радије целу ствар оставили нерешену, док се не би одлучили на основу пуне тежине доказа, то ће рећи ако је стало само до тога да *оценимо* шта ми о овоме питању знамо, а шта само уображавамо да знамо, тада нам се горњи закључак не показује ни издалека у тако повољном облику, те му је потребна благодатност, која ће надокнадити недостатак његових оправданих признања.

Јер ако све ово што је изложено, признамо за тачно, наиме пре свега, да се из ма које дате егзистенције (свакако и из моје сопствене) може правилно извести егзистенција једнога безусловно нужнога бића, друго да ја морам једно биће које садржи сав реалитет, те дакле и сваки услов, да сматрам за апсолутно нужно биће и према томе да је на тај начин нађен појам оне ствари која је подесна за апсолутну нужност: ипак из тога не можемо закључити да појам једнога ограниченога бића које нема највиши реалитет стоји због тога у противречности са апсолутном нужношћу. Јер иако ја у његовоме појму не налазим неусловљеност коју целокупност услова већ садржи у себи, ипак из тога не могу закључити да његова егзистенција управо због тога мора бити условљена; каогод што у једноме хипотетичноме силогизму не могу рећи: где не постоји неки услов (овде наиме услов потпуности према појмовима), ту не постоји ни оно што је условљено. Шта више, остаће нам дозвољено да признамо тако исто и сва остала ограничена бића за безусловно нужна, иако њихову нужност не можемо извести из општега појма који о њима имамо. Али на овај начин овај аргуменат нам не прибавља ни најмањи појам о особинама једнога нужнога бића и не води ничему.

Ипак овај аргуменат задржава извесну важност и неки углед, који му се не може одмах одузети због тога што је објективно недовољан. Јер претпоставите да има обавеза које би у идеји ума биле потпуно тачне, али која би у примени на нас саме биле без икаквог реалитета, то ће рећи без икаквих мотивационих снага, ако не би претпоставили једно највише биће, које може да учини практичне законе утицајним и значајним: онда би ми такође били обавезни да се придржавамо појмова који, иако би могли бити објективно недовољни, ипак би према мерилу нашега ума били од највећег значаја, те ипак у поређењу са њима ми не сазнајемо ништа боље и ништа убедљивије. Дужност извршења избора учинила би овде крај неодлучности спекулације посредством једног практичног мотива; чак ум не би код самог себе, као најпопустљивијег судије, нашао никакво оправдање, ако се под утицајем јаких мотива, и поред свога непотпуног увиђања, не би придржавао ових принципа свога суда од којих бар ми не познајемо бољих.

Овај аргуменат, иако је у ствари трансценденталан, јер се заснива на унутрашњој недовољности онога што је случајно, ипак је тако прост и природан да задовољава и најобичнији људски разум, чим се он само једанпут са њим упозна. Ми видимо да се ствари мењају, да постају и престају; према томе оне, или бар њихова стања, морају имати неког узрока. Али о свакоме узроку, који икада може бити дат у искуству, опет се може поставити то исто питање. Према томе где можемо са највећим правом поставити *последњи* каузалитет, ако не онде где се налази *највиши* каузалитет, то ће рећи у оно биће, које првобитно садржи у себи довољан разлог за свако могуће дејство и чији појам такође врло лако постаје помоћу јединог његовог карактера једног савршенства које у себи све обухвата. Овај највиши узрок ми сад сматрамо за апсолутно нужан, јер налазимо да је неопходно потребно да се до њега успењемо, и не налазећи икаквог разлога да изнад њега идемо још и даље. Отуда ми видимо код свих народа да кроз њихово најзаслепљеније многобоштво за светли по нека искра монотеизма, до кога они нису дошли на основу размишљања и дубоких спекулација, већ само природним путем обичнога разума који се постепено просвећује.

Постоје само три доказа за егзистенцију Бога који се могу извести из спекулативнога ума.

Сви путеви којима се може поћи у овоме циљу или почињу са одређеним искуством и са нарочитом природом нашега чулнога света са којом нас искуство упознаје, па се одатле на основу закона каузалитета пењу наврше до највишега узрока који лежи изван света; или пак за искуствену полазну тачку узимају само једно неодређено искуство, или напоследку, апстрахујући од сваког искуства, изводе из простих појмова потпуно а priori егзистенцију једнога највишег узрока. Први доказ јесте *физикотеолошки*, други *космолошки*,

трећи је онтолошки доказ. Више доказа нема, нити их више може бити.

Ја ћу показати да ум ништа не постиже ни на првоме путу (емпирискоме), нити на другоме (трансценденталном), и да он узалуд размахује својим крилима, да би помоћу просте моћи спекулације изашао изван чулнога света. А што се тиче реда у коме се ови докази морају подвргнути испитивању, он ће бити управо супростан ономе реду којим иде ум, проширујући се постепено, и у који смо их ми првобитно ставили. Јер показаће се да, иако искуство даје први подстицај, ипак једино *штрансценденцијални појам* руководи ум у овом његовом стремљењу, и он одређује онај циљ који ум себи поставља у свима истраживањима те врсте. Према томе ја ћу почети са испитивањем трансценденталнога доказа, па ћу накнадно видети шта може прибављање емпирискога учинити за повећање његове доказне снаге.

ЧЕТВРТИ ОТСЕК

трећега главнога дела.

О немогућности једнога онтолошкога доказа за егзистенцију Бога.

Из онога што је досад речено лако се види, да је појам једнога апсолутно нужнога бића један чисти појам ума, то ће рећи једна проста идеја, чији објективни реалитет није нимало доказан тиме, што је она уму потребна; она само указује на једну, иако недостижну потпуност, те управо више служи томе да ограничи разум него да га прошири на нове предмете. Овде налазимо једну чудну и бесмислену ствар: док извођење ма које апсолутно нужне егзистенције из једне дате егзистенције изгледа тачно и нужно, дотле су ипак потпуно против нас сви услови разума који су му потребни за образовање једног појма о једној таквој нужности.

О *апсолутно нужноме* бићу говорило се у свима временима, али људи се притом нису толико трудили да схвате, да ли се једна таква ствар може замислити и како се може замаслити, већ су шта више хтели да докажу њену егзистенцију. Истина, дати једну номиналну дефиницију овога појма сасвим је лака ствар, наиме: он значи оно чије је небиће немогуће; али ми тиме не сазнајемо ништа више о оним условима, који чине немогућим да неегзистенцију једне ствари сматрамо за посве несхватљиву, а међутим ми управо те услове хоћемо знати, наиме хоћемо да знамо, да ли помоћу овог појма уопште нешто замишљамо или не. Јер ако се посредством речи: *неусловљено* одбаце сви они услови, који су разуму потребни, да би неку ствар сматрао за нужну, онда то још није довољно, да бих могао разумети да ли ја помоћу појма безусловно нужнога бића још замишљам неку ствар или можда не замишљам ништа.

Још нешто: мислило се да се овај појам, који је узет сасвим насумце и који је најзад постао потпуно уобичајен, објасни мно-

гим примерима, тако да је свако даље питање о његовој разумљивости изгледало апсолутно непотребно. Сваки став геометрије, н. пр.: један троугао има три угла, јесте апсолутно нужан; и тако се говорило о једноме предмету који лежи потпуно изван сфере нашега разума, као да се сасвим лепо разуме шта хоће овим појмом да се о њему каже.

Сви наведени примери без изузетка односе се на *судове*, а не на *ствари* и њихову егзистенцију. Међутим безусловљена нужност судова није апсолутна нужност ствари. Јер апсолутна нужност суда јесте само једна условљена нужност ствари или предиката у суду. Горњи став не значи да су три угла апсолутно нужна, већ утврђује да, под условом ако један троугао постоји (ако је дат), онда нужним начином постоје и три угла (у њему). При свем том ова логичка нужност изазива врло моћно илузију која се показује у томе, што ми, пошто смо образовали себи о некој ствари један појам а priori који је такав да, по нашем мишљењу, обухвата својим садржајем и њену егзистенцију, уображавамо да из тога можемо извести овај закључак: пошто објекту овога појма нужно припада егзистенција, то јест под условом, ако ја ставим ову ствар као дату (егзистентну), онда се и њена егзистенција ставља нужно (према правилу идеалитета), и према томе само то биће мора бити апсолутно нужно, пошто се његова егзистенција замкншла у једноме произвољно усвојеноме појму и под условом да ја његов предмет ставим.

Ако ја у једноме идеалноме суду уништим предикат, а субјекат задржим, онда произилази једна противречност, те ја услед тога тврдим: онај предикат припада нужно овоме субјекту. Али ако ја уништим субјекат заједно са предикатом, онда не произилази никаква противречност; јер тада не постоји више ништа чему би се могло противречити. Ставити један троугао, а при томе уништити његова три угла, то је противречно; али уништити троугао заједно са његова три угла, то није никаква противречност. Управо тако стоји ствар са појмом једнога апсолутно нужнога бића. Ако ви уништите његову егзистенцију, онда уништавате саму ствар са свима њеним предикатима; одакле онда може да произиђе противречност? Не постоји ништа спољашње, чему би се противречило, јер ствар не треба да буде споља нужна; по унутрашњости тако исто не, јер ви сте уништењем саме ствари уништили у исто време све што је унутрашње. Бог је свемоћан; то је један нужан суд. Свемоћ се не може уништити, ако ви ставите једно божанство, то јест једно бескрајно биће са чијим је појмом Бог иденитичан. Али ако ви кажете: *Бој не постоји*, онда није дата ни свемоћ, нити иједан други од његових предиката; јер они су сви уништени заједно са субјектом, и у тој мисли не показује се ни најмања противречност.

Дакле ви сте видели ово: ако ја уништим предикат једнога суда заједно са субјектом, онда отуда не може никада произаћи нека противречност, па било да је ма који предикат по среди. Стога вам не преостаје ништа друго, већ морате рећи: постоје

субјекти који се никако не могу уништити, који дакле морају остати. Али то би било исто као рећи: постоје апсолутно нужни субјекти; једна претпоставка у чију сам тачност ја управо сумњао и чију ми могућност ви хтедoste показати. Јер ја не могу да начиним себи ни најмањи појам о једној ствари која, и кад би се уништила заједно са свима својим предикатима, ипак би оставила за собом једну противречност, а без противречности ја на основу простих чистих појмова а priori немам никакве ознаке немогућности.

И поред свих ових општих закључака (од којих се нико не може уздржати), ви се борите против мене, указујући на један случај који претстављате као један искуствени доказ, па тврдите: да ипак постоји један појам, и то у истини само тај један појам, за који важи то, да неегзистенција или уништење његовога предмета садржи у себи противречност, а то је појам најреалијег бића. Ви тврдите да оно садржи у себи целокупан реалитет и да ви имате право сматрати једно такво биће за могуће (што ја за сада одобравам, премда појам који не противречи себи не доказује ниуколико могућност свога предмета.*) Целокупан реалитет пак обухвата и егзистенцију: дакле егзистенција лежи у појму једнога могућег. Ако се сад ова ствар уништи, онда се уништава унутрашња могућност ствари, а то је противречност.

Ја одговарам: Ви сте запали у једну противречност још онда, када сте унели појам егзистенције у појам једне ствари коју сте, било под којим скривеним именом, хтели да замислите једино у њеној могућности. Ако вам се то призна, онда сте привидно игру добили, али у ствари ви ништа нисте казали; јер ви сте учинили једну просту таутологију. Ја вас питам, да ли је став: *ова или она ствар* (коју вам признајем као могућу, ма која то ствар била) *еџистична*, да ли је, велим, овај став аналитичан или је синтетичан? Ако је аналитичан, онда ви помоћу егзистенције ствари не придајете ништа вашој мисли о ствари; али у томе случају: или би мисао која је у вама морала бити сама ствар, или сте претпоставили за једну егзистенцију да је саставни део могућности, па затим уверавате да сте из унутрашње могућности извели егзистенцију, а то је само једна бедна таутологија. Реч: реалитет која у појму ствари друкчије звучи, него егзистенција у појму предиката не помаже у решењу овог питања. Јер ако ви зовете реалитетом све што ставите (свеједно што стављате), онда сте ви, већ у појму субјеката, ставили и признали као реалну ту ствар са свима њеним предикатима; у предикату пак ви то само понављате. Напротив. ако ви признате, као што сваки разуман човек то мора

*) Појам је увек могућ, ако не противречи сам себи. У томе је логичка ознака могућности и њоме се предмет појма разликује од nihil negativum. Али присвештој такав појам може бити празан, ако се нарочито не докаже објективни реалитет синтезе помоћу које појам постаје; али то доказивање заснива се, као што је горе показано, увек на принципима могућег искуства, а не на принципу анализе (ставу противречности). То је једна опомена да не треба одмах закључивати од могућности (логичке) појмова на могућност (реалну) ствари.

признати, да је сваки егзистенцијални суд синтетичан, онда с каквим правом тврдите, да се предикат егзистенције не може уништити без противречности?, кад то преимућство припада само аналитичним судовима, чији се карактер управо у томе састоји.

Ја бих се заиста надао да ћу ову сумануту аргументацију лако уништити помоћу једне тачне одредбе појма егзистенције, само да нисам увидео да она илузија, која се састоји у бркању једнога логичкога предиката, са једним реалним предикатом (то јест са одредбом једне ствари), чини могућим свако обавештење. Као *логички предикат* може да послужи све што се хоће, шта више сам субјекат може да се предичира самоме себи; јер логика од свега садржаја апстрахује. Али *одредба* јесте један предикат који придолази поред појма субјекта и који га повећава. Према томе она се не може налазити већ у њему.

Биће очевидно није никакав реалан предикат, то ће рећи један појам о нечему што може придоћи уз појам једне ствари. Оно је само позиција једне ствари или извесних одредаба по себи. У логичној употреби *биће* је само копула једнога суда. Став: *Бог је свемоћан*, садржи два појма који имају своје објекте: Бог и свемоћ; речница: *је*, није још сама собом неки предикат већ она сама ставља предикат у однос према субјекту. Ако сад ја узмем субјекат (Бог) заједно са свима његовим предикатима (у које спада и свемоћ), па кажем: *Бог јесте* или један је Бог, онда ја не додајем појму Бог никакав нови предикат, већ само стављам субјекат по себи са свима његовим предикатима, и у исто време, заиста, и предмет који не одговара томе *појму*. Њих обоје морају садржати апсолутно једно те исто, те отуда не може уз појам који изражава само могућност да придође још нешто друго само због тога, што ја замишљам (помоћу израза: он јесте) његов предмет као апсолутно дат. И тако оно што је стварно не садржи у себи ништа више од онога што је само могуће. Сто реалних талира не садрже ништа више од сто могућих талира. Јер пошто ови могући талири значе појам, а они реални предмет и његову позицију по себи, онда, ако би овај предмет више садржао од оног појма, мој појам не би изражавао цео предмет, те према томе не би био његов адекватни појам. Али моје имовно стање је код сто реалних талира веће него код њиховог простог појма (то јест код њихове могућности). Јер у стварности предмет се не налази само аналитички у моме појму, већ придолази уз мој појам (који је једна одредба мога стања) синтетички, а овом егзистенцијом, изван мога појма, не повећавају се нимало ови замишљени сто талира.

Према томе ако ја замишљам једну ствар било помоћу ма којих предиката и помоћу ма коликог броја њиховог (чак у потпуној одредби), онда, ако додам још: ова ствар постоји, тиме не придолази ништа више уз ту ствар. Јер иначе не би постојало оно исто што сам у појму замишљао, већ нешто више од тога, те не бих могао рећи, да постоји управо предмет мога појма. Ако сада замислим у једној ствари све реалитете осим једнога, онда, ако кажем да постоји једна тако непотпуна ствар, тиме не придолази тој ствари онај реалитет који јој недостаје, већ

она постоји управо са истим nedostatком као што сам је замислио; иначе постојало би нешто друго, а не оно што сам замислио. Дакле ако замислим једно биће као највиши реалитет (без недостатка), онда још остаје питање: да ли оно постоји или не? Јер иако моме појму не недостаје ништа од могућега реалног садржаја, ипак у односу према моме целокупном стању мишљења, недостаје још једна ствар, наиме: да је сазнање онога објекта могуће тако исто а posteriori. И овде се показује тешкоћа која влада у овом питању. Кад би био у питању предмет чула, онда ја не бих могао да побркам егзистенцију ствари са простим појмом ствари. Јер помоћу појма предмет се замисља као сагласан само са општим условима једнога могућег емпирискога сазнања уопште, а помоћу егзистенције он се замисља као да се садржи у контексту целокупнога искуства; та заиста помоћу везе са садржајем целокупнога искуства појам предмета не повећава се ништа, али тим садржајем наше мишљење добија једно могуће опажање више. Напротив, ако хоћемо да замислимо егзистенцију сам опомоћу чисте категорије, онда није чудо што не можемо показати никакву ознаку, помоћу које је можемо разликовати од прсте могућности.

Према томе, нека наш појам о некоме предмету садржи што било и колико му драго, ипак ми морамо из њега изаћи, да би овоме предмету доделили егзистенцију. Код предмета чула то бива на основу везе са једним од мојих опажаја, сходно емпириским законима; али што се тиче објекта чистога мишљења, не постоји никакво средство сазнања њихове егзистенције, јер она би се морала сазнати потпуно а priori, међутим наша свест о свакој егзистенцији (било да она произилази непосредно из опажања, било из закључака који спајају нешто са опажајем) припада потпуно јединству искуства, те иако се егзистенција изван овога поља заиста не може огласити за апсолутно немогућу, ипак је она једна претпоставка коју не можемо ничим оправдати.

Појам о једноме највишем бићу јесте једна идеја која је у многим погледу врло корисна; али управо зато, што је она само идеја, она апсолутно није способна, да једино посредством ње проширимо наше сазнање у погледу онога што постоји. Она не може да прошири ни наше сазнање о могућности. Томе појму не може се оспорити аналитичка ознака једне могућности која се састоји у томе, што прсте позиције (реалитети) не производе никакву противречност; али пошто је веза свих реалних особина у једној страни једна синтеза, о чијој могућности ми а priori не можемо судити, јер нам реалитети нису дати специфично¹⁾ а и сад би се то десило, отуда не би произашао никакав суд, јер ер ознака могућности синтетичних сазнања мора се увек тражити само у искуству, у које пак не може спадати предмет једне идеје. Према томе славни Лајбниц апсолутно није успео у ономе чиме се он хвалио, наиме да је сазнао а priori могућности једнога тако узвишенога идеалнога бића.

¹⁾ Адибес место „специфично“ ставља „спекулативно“.

Према томе сав труд и сав рад на тако славноме онтолошкоме (картезијанскоме) доказу за егзистенцију једнога највишега бића из појмова пропали су узалуд, и заиста помоћу простих идеја један човек не би могао исто тако постати богатији у сазнању, као што један трговац не би могао постати богатији у новцу, ако би, ради побољшања свога стања, у својој готовини у каси прикачио неколико нула.

ПЕТИ ОТСЕК

трећега главнога дела.

О немогућности једнога космолошкога доказа за егзистенцију Бога.

Хтети извести из једне идеје, која је сасвим произвољно скицирана, егзистенцију онога предмета који њој одговара, то је било нешто сасвим неприродно и једно просто новачење сколастичкога оштроумња. У ствари никада се не би пошло овим путем, да предходно ум није осетио потребу да за егзистенцију уопште усвоји нешто нужно (при чему се може стати у пењању) и, пошто ова нужност мора да буде неусловљена и а priori извесна, да он није био принуђен да тражи један појам који би, по могућству, задовољио овај захтев и пружи потпуно а priori сазнање једне егзистенције. Веровало се да је овај појам нађен у идеји једнога најреалнијега бића и тако ова идеја би употребљена само ради одређенијег сазнања онога о чему се већ с друге стране беше стекло уверење да мора постојати наиме, ради сазнања нужнога бића. Међутим овај природни пут ума би прикривен, па уместо да се с тим појмом заврши, учињен је покушај, да се с њим почне, те да се из њега изведе нужност егзистенције, коју стварно он имађаше само да допуни. Отуда је произашао промашени онтолошки доказ, који није довољан ни са гледишта природнога здравог разума, ни са гледишта школског испитивања.

Космолошки доказ, који ћемо сад испитати, задржава везу апсолутне нужности са највишим реалитетом; али уместо да изводи, као онтолошки доказ, нужност у егзистенцији из највишега реалитета, он шта више изводи из унапред дате неусловљене нужности неког бића његов безгранични реалитет, и на тај начин бар, он поставља све на коловоз једнога закључивања, о коме не знам да ли је правилно или је софистичко, но које је барем природно, те које има највише убедљивости не само за обичан, већ и за спекулативан разум. И у истини оно даје очевидно за све доказе природне теологије прве принципе, којих се увек придржавало и којих ће се у будуће придржавати, па нека их улешшавају и прикривају како хоће. Овај доказ, који је Лајбниц звао такође доказ а *contingentia mundi*, ми ћемо сада изложити и проучити.

Он гласи овако: ако постоји ма која ствар, онда мора постојати и једно апсолутно нужно биће. Постојим бар ја сам; дакле постоји једно апсолутно нужно биће. Доња премиса садржи једно искуство; горња премиса изводи егзистенцију нужнога из једнога искуства уопште.* И тако овај доказ почиње управо са искуством, те дакле није изведен потпуно а priori или онтолошки, и пошто се предмет свега могућег искуства зове свет, то ће се он звати због тога космолошки доказ. Пошто он апстрахује и од сваке нарочите особине предмета искуства, особине помоћу које се овај свет може разликовати од сваког могућег света, то се он већ по своме називу разликује од физико-теолошког доказа, који се заснива на посматрањима нарочите особине овога нашег чулнога света.

Даље се овај доказ развија овако: нужно биће може да буде одређено само на један једини начин, то ће рећи оно може од свих могућих супротних предиката да буде одређено само једним од њих; према томе оно мора бити свестрано одређено својим појмом. Али могућан је само један једини појам о ствари који свестрано одређује ствар а priori, наиме појам *entis reallissimi*. Према томе појам најреалнијега бића јесте једини појам, помоћу кога се може замислити једно нужно биће, а то значи да једно највише биће постоји нужним начином.

У овоме космолошком доказу налазе се многи софистички главни ставови, те се чини као да је спекулативни ум уложио овде сву своју диалектичку вештину, да би произвео највећи могући диалектички привид. Међутим ми ћемо за тренутак оставити на страну испитивање тих софизама, да би само истакли једно лукавство ума, са којим он један стари аргуменат, прерушивши га у нову одећу, поставља као један нови аргуменат, и са којим се он позива на сагласност два сведока од којих је један сведок чистог ума, а онај други према своме уверењу јесте из искуства, док је у истини то онај први сведок који је само променио своје одело и глас, да би био сматран за другог сведока. Да би свој темељ положио сасвим сигурно, овај се доказ ослања на искуство, те тиме даје себи изглед, као да се разликује од онтолошкога доказа који се потпуно ослања само на чисте појмове а priori. Међутим космолошки доказ служи се овим искуством само, да би учинио један једини корак, наиме корак ка егзистенцији једнога нужнога бића уопште. Емпириски принцип доказа не може ништа казати какве особине има ово биће, те се ум потпуно растаје са њим и испитује иза све самих појмова, : какве особине мора да има једно апсолутно нужно биће, то јест која ствар међу свима могућим стварима садржи у себи услове који су потребни (*requisita*) за једну апсолутну нужност. Ум сада верује да се ови услови налазе

*) Овај закључак је и сувише познат, а да би било потребно да га овде подробно изложимо. Он се заснива на природном закону каузалитета који је вајно трансценденталан и који гласи: да све *што је случајно* има свој узрок који, ако је опет и он случајан, мора тако исто имати узрок, док се низ међусобно подређених узрока мора завршити код једнога апсолутно нужнога узрока без кога он не би био потпуно.

само и једино у појму једнога најреалнијег бића, па према томе закључује: оно и јесте апсолутно нужно биће. Међутим јасно је да се при томе претпоставља: да појам једнога бића највишега реалитета потпуно задовољава појам апсолутне нужности у егзистенцији, те да се апсолутна нужност може извести из појма највишег реалитета; а то је један став који је поставио онтолошки доказ. Дакле онтолошки доказ се усваја у космолошком доказу и узима се за његов основ, а то се међутим хтело избећи. У самој ствари, апсолутна нужност јесте једна егзистенција изведена из самих појмова. Ако ја сад кажем: појам *entis realissimi* јесте један такав појам, и то једини појам који је подесан за нужну егзистенцију и који је њој адекватан, онда морам признати да се нужна егзистенција може из њега извести. Према томе, такозвани космолошки доказ има доказне снаге само уколико се у њему обухвата онтолошки доказ који је из све самих појмова, а вајно искуство је сасвим бесциљно; оно је можда само ради тога да нас наведе на појам апсолутне нужности, а не да нам је покаже на некој одређеној ствари. Јер, чим ми себи поставимо тај циљ, одмах морамо напустити свако искуство и међу чистим појмовима тражити онај појам који садржи услове могућности једнога апсолутно нужнога бића. Али ако се на тај начин увиди само могућност једнога таквог бића, онда је доказана и његова егзистенција; јер то онда значи: међу свим оним што је могуће налази се једно биће које у себи садржи апсолутну нужност, то ће рећи, то биће постоји на апсолутно нужан начин.

Сви софизми у закључивању могу се открити најлакше, ако се изложе онако како се то чини у школи. Ево једног таквог излагања.

Ако је тачан овај став: свако апсолутно нужно биће јесте у исто време најреалније биће (тај став је *nervus probandi* космолошкога доказа), онда се он, као и сви потврдни судови мора моћи обрнути барем *per accidens*, те ће гласити: понека најреалнија бића јесу у исто време апсолутно нужна бића. Међутим, једно *ens realissimum* не разликује се ни у чему од неког другог таквог бића, те отуда оно што важи о *неким* бићима која се налазе под овим појмом, то важи и за *сва* та бића. Према томе ја ћу моћи (у овоме случају), извести *логично* обртање, то јест рећи: свако најреалније биће јесте једно нужно биће. И пошто је овај став одређен само из својих појмова а *priori*, то сам појам најреалнијег бића мора садржати у себи и његову апсолутну нужност; то је управо оно што је тврдио онтолошки доказ, а што је ипак узео за основ својих закључака, иако на прикривен начин.

Тако дакле овај други доказ који изводи спекулативни ум, да би доказао егзистенцију највишега бића, јесте не само погрешан као и први, већ му се мора замерити и то, што садржи у себи једну *ignoratio elenchii*, пошто нам обећава да ће нас повести једним новим путем, међутим после једног малог заобилажења, он нас опет враћа на стари пут који смо ми њега ради напустили.

Ја сам мало пре казао да се у овоме космолошкоме аргументу скрива једно читаво гнездо диалектичких претензија које се у трансценденталној критици лако може открити и разорити. Ја ћу их сада само навести, и читаоцу који је већ извежбан препустићу то, да може принципе дубље проучити и да их оповргне.

Ту се на пример налази 1) трансцендентални принцип по коме се из онога што је случајно закључује на један узрок. Овај принцип важи само за чулни свет, а изван њега он је шта више без икаквог смисла. Јер просто интелектуални појам о ономе што је случајно не може да произведе никакав синтетични став, као што је принцип каузалитета, а овај принцип има значења и примене само у чулном свету; међутим овде он би требао да послужи управо томе, да би се изишло изван чулнога света. 2) Принцип по коме се из немогућности једнога бесконачнога низа узрока који су дати у чулном свету изводи један први узрок; међутим принципи употребе ума не дају нам право да тај принцип применимо у искуству, а још мање да га можемо проширити изван искуства (докле се овај ланац никако не може протегнути). 3) Лажно задовољство самим собом које ум осећа поводом завршења овога низа и које долази отуда што ми, напослетку, одбацујемо сваки услов без кога није могућ никакав појам једне нужности, и, пошто се тада ништа више не може схватити, ми претпостављамо као да је то завршење нашега појма. 4) Бркање логичке могућности једнога појма о целокупном уједињеном реалитету (без унутрашње противречности) са трансценденталном могућношћу, којој је потребан један принцип исправности једне такве синтезе, а такав принцип опет може се односити само на поље могућега искуства, и т. д.

Трик космолошкога доказа има за циљ, само то да избегне онај доказ, који егзистенцију једнога нужнога бића хоће да изведе а priori из простих појмова и који би се морао извести онтолошки, а ми се зато осећамо потпуно неспособни. У томе циљу ми, уколико је то могуће, изводимо из једне стварне егзистенције (једнога искуства уопште) која је узета за основ, неки њен апсолутно нужни услов. Тада немамо потребе да објашњавамо могућност овога услова. Јер ако је доказано да он постоји онда је питање о његовој могућности сасвим излишно. Ако хоћемо ближе да одредимо природу овога нужнога бића, онда ми не тражимо оно што је довољно да би на основу његовога појма схватили нужност егзистенције, јер када би то могли, онда нам не би била потребна никаква емпириска претпоставка; не, ми тражимо само негативни услов (*conditio sine qua non*), без кога једно биће не би било апсолутно нужно. И заиста то би било могуће у свакој другој врсти закључака у којима се из једне дате последице изводи њен основ; међутим овде је по несрећи тај случај да се онај услов који захтева апсолутна нужност може наћи само у једноме јединоме бићу, које би услед тога морало у своје појму садржавати све оно што је потребно за апсолутну нужност и које према томе чини могућим да се на њу закључи а priori.

Другим речима, ја бих морао моћи извести и обрнут закључак, наиме: она ствар којој овај појам (највишега реалитета) припада јесте апсолутно нужна, а ако не могу тако закључити (што треба да признам ако хоћу да избегнем онтолошки доказ, онда сам насео и на моме новоме путу, те се налазим опет онде одакле сам пошао. Најзад појам највишега бића решава а priori сва она питања која се могу поставити с обзиром на унутрашње одредбе једне ствари, те је он услед тога један идеал коме нема равна, јер га општи појам у исто време одликује за разлику од свих могућих ствари као један индивидуум. Али на питање о својој сопственој егзистенцији он не даје одговор који задовољава, премда је до њега једино стало, те се на тражење онога који би, признавајући егзистенцију једнога нужног бића, хтео само да зна која се међу свима могућим стварима мора сматрати за нужно биће, не може одговорити: ова ствар овде то је нужно биће.

Може бити да ми имамо право *претпоставити* егзистенцију једнога бића које је савршено довољно као узрок за све могуће последице, те да тако олакшамо уму јединство експликативних принципа које он тражи. Међутим отићи тако далеко, па шта више тврдити да *једно такво биће постоји нужно*, то није више скромно исказивање једне допуштене хипотезе, већ дрско полагање права на аподиктичну извесност; јер у ствари ако смо уверени да знамо за неку ствар да је апсолутно нужна, онда и то наше знање о њој мора бити апсолутно нужно.

Цео проблем трансценденталнога идеала своди се на ово: или да се за апсолутну нужност нађе један појам, или да се за појам једне ствари утврди њена апсолутна нужност. Ако је могуће једно од тога двога, онда мора бити могуће и оно друго, јер ум сазнаје као апсолутно нужно само оно, што је нужно према своме појму. Али и једно и друго потпуно превазилазе све напоре које можемо учинити, да би у овој ствари *задовољили* наш разум, а тако исто и све наше покушаје, да га због ове његове немоћи умиримо.

Неусловљена нужност, која нам је, као последњи носилац свих ствари, тако неопходно потребна, јесте прави понор за људски ум. Чак и вечност, ма у каквим је језовитим и узвишеним сликама описивао један *Халер*, она ипак не чини на дух онај утисак вртоглавице; јер она само *мери* трајање ствари, али она их не *носи*. Није могуће отклонити од себе мисао, нити је могуће са њом се помирити, наиме да оно биће, које ми себи представљамо као највише од свих могућих бића, говори тако рећи само себи: ја битишем из вечности у вечност; изван мене не постоји ништа друго, већ само оно што је по мојој вољи ту; *али откуда сам ја?* Овде се почиње колебати све под нама, те највеће савршенство, попут најмањем, лебди без икаквог ослонца пред спекулативним умом, кога ништа не стаје да пусти да и једно као и друго ишчезну без икакве препреке.

Многе природне силе које испољавају своју егзистенцију у извесним дејствима остају неприступачне за наше проучавање, јер их ми помоћу посматрања не можемо довољно дубоко испитати. Транс-

цендентални објекат који лежи у основи појава, а са њим и оно што чини да наша чулност има ове последње услове, а не неке друге јесу и остају за нас необјашњиви; иако је сама ствар дата, само она ипак није објашњена. Али један идеал чистог ума не може се звати *необјашњивим* јер он нема ничим другим да правда свој реалитет, већ једино потребом нашега ума, да њим заврши свако синтетичко јединство. Према томе пошто он и није¹⁾ дат као предмет који се може замислити, то као такав не може бити у истоме смислу необјашњив; шта више он као проста идеја мора имати у уму своје седиште и ту наћи своје објашњење, те дакле бити објашњив; јер наш ум састоји се управо у томе, што можемо датг рачуна о свима нашим појмовима, мњењима и тврђењима било на основу објективних принципа или ако су они један прост привид, на основу субјективних принципа.

Откриће и објашњење диалектичкога привида у свима трансценденталним доказима за егзистенцију једнога нужног бића.

Оба досадања доказа били су изведени трансцендентално, т.ј. независно од емпириских принципа. Јер и ако космолошки доказ узима за основ једно искуство уопште, он ипак није изведен на основу ма које нарочите особине искуства, већ на основу чистих принципа ума у односу према једној егзистенцији која је дата помоћу емпириске свести уопште, па напушта шта више и то руководство, да би се ослонио на све саме чисте појмове. Шта је сада у овим трансценденталним доказима узрок привида који је диалектичан, али ипак природан; узрок који спаја појмове нужности и највишега реалитета и који реализира и хипостазира оно што ипак може бити само идеја? Који је узрок те неминовности, која чини да ми међу егзистентним стварима морамо претпоставити једно биће као нужно по себи, а да ипак са ужасом одступамо пред егзистенцијом једнога таквога бића као пред једним понором? И како ћемо постићи, да ум разуме сам себе у овом питању, па да из колебљивог стања једне несигурне и несталне сагласности доспе до мирног и поузданог сазнања?

Има једна ствар врло чудновата: чим наине претпоставимо да нешто постоји, онда не можемо избећи последицу из тога да такође има нечега што постоји нужним начином. Космолошки доказ оснива се на овоме сасвим природном (иако због тога још несигурном) закључку. С друге стране пак, могу ја претпоставити који било појам једне ствари, ја ипак налазим да никада не могу претставити егзистенцију те ствари као апсолутно нужну и да ми, било да постоји што му драго, ништа не смета да замислим његову неегзистенцију. Према томе ја заиста ради онога што постоји уопште морам претпоставити нешто нужно, али ја ниједну по-

¹⁾ Виле сматра да реч „nicht“ треба избрисати. То међутим не одговара смислу текста, што се види јасно кад се ова реченица упореди са претходном реченицом.

јединачну ствар не могу да замислим као нужну по себи. То значи: ја никада не могу да *завршим* прогресију ка условима егзистирања, а да не претпоставим једно нужно биће, али ја никада не могу да *почнем* са њим.

Ако ја ради ствари које постоје уопште морам да замислим нешто нужно, а при томе немам права да замислим ниједну ствар као нужну по себи, онда из тога неминовно излази да се нужност и случајност не морају тицати самих ствари, нити се на њих односити, јер би се иначе појавила једна противречност. Према томе ниједан од ових двају принципа није објективан, већ они могу бити само субјективни принципи ума, према којима ми морамо с једне стране да тражимо за све што је дато као егзистентно нешто што је нужно, т. ј. да не престанемо нигде иначе осим код једног објашњења а priori завршенога, с друге стране опет да никад не очекујемо ову завршеност, т. ј. да ништа емпириско не признамо као неусловљено, те да тако избегнемо свако даље објашњење. Узети у том смислу оба ова принципа могу врло лепо остати један поред другога, наиме као просто хеуристични и *регулативни* принципи који задовољавају само формални интерес ума. Јер заиста један од њих нам каже: ви треба да философирате о природи тако, као да за све што припада егзистенцији постоји један нужан први принцип само зато, да би у ваше сазнање унели синтетично јединство на тај начин, што идете за једном таквом идејом, наиме за једним уображеним највишим принципом. Други принцип пак опомиње нас да не признамо ниједну једину одредбу која се тиче егзистенције ствари за један такав највиши принцип, т. ј. као апсолутно нужну, већ да увек оставимо отворен пут ка даљем објашњењу, те да сваку од тих одредаба третирамо увек као условљену. Али ако ми све што се на стварима опажа морамо сматрати нужним начином као условљено, онда се тако исто ниједна ствар (која може бити емпириски дата), не може сматрати као апсолутно нужна.

Али из овога излази да ми апсолутно нужно биће морамо ставити *изван* света, пошто оно треба да служи само за принцип највећег могућег јединства појава као њихов највиши основ, и да ми до њега никада не можемо доспети у свету, пошто нам друго правило налаже да увек сматрамо све емпириске узроке јединства као изведене.

Философи старога доба сматраху сваку форму природе као случајну, а материју пак сходно суду обичнога ума као прасновну и нужну. Али да они нису посматрали материју с релативне тачке гледишта као супстрат појава, већ да су је посматрали *по себи* у њеној егзистенцији, онда би идеја апсолутне нужности намах ишчезла. Јер ништа не постоји што би апсолутно везивало ум за ову егзистенцију, већ је он може увек и без спора уништити у мислима. Али у мислима једино лежала је и апсолутна нужност. Према томе морао је при овоме уверењу да лежи у основи неки регулативан принцип. У ствари и јесу просторност и непродорност (који заједно чине појам материје) највиши емпириски принцип

јединства појава и овај принцип има на себи, уколико је емпи-
риски неусловљен, једну особину релативнога принципа. Међутим
пошто свака одредба материје која сачињава њен реалитет, па
дакле и непродорност јесте једно дејство (радња) која мора имати
свог узрока, те је према томе свагда изведена, то ипак материја
није згодна за идеју нужнога бића као принципа сваког изведеног
јединства. Пошто је свака њена реална особина као изведена сам
условљено нужна, те дакле може бити по себи уништена, а са
тим би била уништена и цела егзистенција материје, а ако се то
не би догодило, онда би ми највиши принцип јединства достигли
емпириски, што се забрањује другим регулативним принципом, то
излази: да материја и уопште оно што припада свету није по-
десно за идеју једнога нужнога прабрића као једнога простога
принципа највећег емпирискога јединства, већ да се он мора ста-
вити изван света, пошто ми појаве света и њихову егзистенцију
можемо увек спокојно извести из других појава, као да не постоји
никакво нужно биће, а ипак можемо тежити потпуности објашњења,
као да је претпостављено једно такво биће као један највиши
основ.

Према овим посматрањима идеал највишега бића није ништа
друго до један *регулативни принцип* ума, по коме сваку везу у
свету треба посматрати тако, као да она произилази из једнога
нужнога узрока који је апсолутно довољан, да би на њему засно-
вали правило једнога синтетичкога и, према општим законима,
нужнога јединства у објашњењу тих веза, а не значи тврђење
једне егзистенције која је по себи нужна. Али је у исто време
неизбежно да се овај формални принцип претстави посредством
трансценденталне субрепције као конститутиван, и да се ово једин-
ство схвати хипостатички. Јер као год што се простор, иако је он
само један принцип чулности, ипак сматра за једно апсолутно
нужно биће које постоји за себе, и за један предмет који је
а priori дат по себи, и то управо због тога што он у првом
реду чини могућим све облике који су само његова различита
ограничења, исто тако је сасвим природно ово: пошто се синте-
тичко јединство природе не може поставити за принцип емпириске
употребе нашега ума ни на који други начин, осим уколико уз-
мемо за основ идеју једнога најреалнијег бића, то се услед тога
ова идеја претставља као један реалан предмет, а овај предмет
опет, пошто је највиши услов, као нужан, те се дакле један *регу-
лативни принцип* претвара у један *конститутиван* принцип. Ова
субституција показује се у овоме: ако ја ово највише биће, које
је у односу према свету било апсолутно (безусловно) нужно, по-
сматрам као ствар по себи, то онда ова нужност није способна
ни за какав појам, те се према томе морала наћи у моме уму
само као формални услов мишљења, а не као материјални и
хипостатички услов егзистенције.

ШЕСТИ ОТСЕК

трећег главног дела.

О немогућности физикотеолошког доказа.

Ако ни појам о стварима уопште, нити искуство о некој *егзистенцији уојште* не могу прибавити оно што се захтева, онда преостаје само још да се питамо, да ли нам једно *одређено искуство*, те дакле да ли нам искуство о стварима садашњег света, њихова особина и њихов поредак не пружају неки доказ, на основу кога би задобили сигурно уверење у егзистенцију једнога највишега бића. Ми бисмо један такав доказ назвали *физикотеолошким*. Ако би и овај доказ био немогућ, онда није могуће извести из просто спекулативног ума никакав задовољавајући доказ за егзистенцију једнога бића, које би одговарало нашој трансценденталној идеји.

После свију горњих примедба може се одмах увидети, да се на ово питање може очекивати лак и јасан одговор. Јер како може икад бити дато искуство које би требало да буде адекватно једној идеји? Идеја се управо тиме одликује, што са њом никада не може да конгруира једно искуство. Трансцендентална идеја једнога прабића, које је нужно и апсолутно довољно, тако је огромно велика и тако је високо узвишена изнад свега емпирискога, које је увек условљено, да се с једне стране никада не може наћи у искуству довољно матерјала, да би се испунио један такав појам, а с друге стране се опет стално лута међу стварима које су условљене, тражећи узалуд оно што је неусловљено, о чему нам никакав закон ма које емпириске синтезе не даје никакав пример, нити ма и најмањи знак.

Кад би се највише биће налазило у овоме ланцу услова, онда би оно само било један члан њиховога низа, те као и сви нижи чланови којима је оно претпостављено, и оно би захтевало даље истраживање ради свога још вишега принципа. Ако пак хоћемо да одвојимо ово биће од овога ланца, и да га као једно просто интелигибилно биће не обухватамо у низ природних узрока, онда какав мост може да подигне ум, да би доспео до њега, кад су сви закони који воде од последица узроцима, и кад су чак свака синтеза и проширивање нашега сазнања уопште подешени само према могућем искуству, те дакле само према предметима чулног света, и само у односу према њима могу имати неко значење?

Свет који нам је дат у садашњем тренутку, било да га посматрамо у бесконачности простора или у његовој бескрајној дељивости, показује нам једно тако неизмерно поље разноврсности, реда, целисходности и лепоте, да сваки језик, чак према сазнањима која је наш слаби разум могао о томе прибавити, губи пред толиким и тако непрегледно великим чудима своју изразитост, сви бројеви своју моћ мерења, и чак наше мисли сваку одређеност, тако да се наш суд о целини мора растворити у једно немо, али у толико речитије дивљење. Свуда видимо један ланац

од последица и узрока, од циљева и средстава, свуда правилност у постајању и престајању и пошто ниједна ствар није сама од себе наступила у оно стање у коме се налази, то оно стално указује на неку другу ствар као на свој узрок, који опет са своје стране нужно изазива исто питање, тако да би на тај начин цео свемир морао потонути у понор ничега, ако се не би претпоставило неко биће, које би, постојећи само за себе и независно изван ове бесконачне случајне стварности, исту одржавало и, као узрок њенога порекла, зајемчавало њено трајање. Овај највиши узрок (с обзиром на све ствари света), како треба да га замислимо у његовој величини? Ми не познајемо свет у његовој целокупној садржини, а још мање можемо оценити његову величину, упоређујући га са свим оним што је могуће. Али пошто је нама с обзиром на каузалитет већ потребно једно последње и највише биће, шта нам онда смета да га према степену његовог савршенства не ставимо *изван свега што је могуће*? Ми то можемо лако учинити, иако заиста само помоћу нежне скице једнога апстрактнога појма, ако само претпоставимо у њему, као једној једноставној супстанцији, сконцентрисану сву могућу савршеност; овај појам удовољава захтеву нашега ума, што се тиче економије принципа, у себи не садржи никакву противречност, он чак служи проширивању употребе ума у области искуства, указујући му на ред и целисходност, и никада се не противи одлучно некоме искуству.

Овај доказ заслужује да се увек спомене с поштовањем. Он је најстарији, најјаснији и највише одговара обичноме људскоме уму. Он подстиче на проучавање природе, као год што он сам постаје из тога проучавања и од њега стално добија нове снаге. Он указује на циљеве и намере онде, где их наше посматрање не би могло открити само од себе, и проширује наше сазнање о природи, дајући нам за путовању једно нарочито јединство, чији принцип лежи изван природе. Ова сазнања пак дејствују опет повратно на свој узрок, наиме на идеју која их је изазвала, те појачавају нашу веру у једног највишег творца до једног недољивог убеђења.

Према томе хтети умањити углед овога доказа значило би не само хтели нешто неутешно, већ шта више нешто сасвим немогуће. Ум који се стално уздиже помоћу тако јаких доказа који, иако су само емпириски, стално расту у његовим рукама, не може никаквим сумњама суптилне и апстрактне спекулације да буде тако утучен, да се не би могао помоћу једнога погледа на чуда природе и на величанственост светске зграде пренути из сваке софистичке неодлучности, као из некога сна, па да се, идући од једне величине до друге, попне до највеће од свих величина, и да пењући се од онога што је условљено ка његовом услову, доспе до највишега и неусловљенога творца.

Међутим иако ми немамо ништа да приметимо против разумности и пробитачности све методе, већ је шта више можемо препоручити и поткрепити, ипак ми због тога не можемо одо-

бравати да она претендује на аподиктичку извесност и на једно одобравање за које не би била потребна ничија милост или туђа помоћ. Ако се догматички говор некога подругљивог софисте замени тоном умерености и скромности једнога веровања које је довољно ради умирења, а које ипак не захтева безусловну потчињеност, то никако не може шкодити доброј ствари. Ја према томе тврдим: физикотеолошки доказ никада не може да утврди сам егзистенцију једнога највишега бића, већ мора увек препустити онтолошкоме доказу (коме он служи само као увод), да он допуни овај недостатак, те дакле да онтолошки доказ садржи у себи *једино могући принцип доказивања* (уколико уопште постоји само један спекулативни доказ), који не може да мимоиђе никакав људски ум.

Главни моменти физикотеолошкога доказа јесу ови: 1) У свету се свуда налазе јасни знаци једнога поретка који је утврђен према одређеноме циљу, који је изведен са великом мудрошћу, и који чини једну целину која се не може описати ни по разноврсности њене садржине ни по бесконачној величини њеног обима. 2) Стварима у свету је овај целисходни поредак сасвим туђ, и припада им само случајно, т.ј. природа различних ствари не би могла сама помоћу толиких сагласних сретстава да се подудари са одређеним крајњим циљевима, да та средства није нарочито за то изабрао и подесио један разумни принцип реда, руководећи се идејама које леже у основи. 3) Према томе постоји један узвишени и мудри узрок (или више њих), који мора да буде узрок свега не само као једна природа, која је свемоћна и која слепо дејствује, помоћу *плодности*, већ као интелигенција помоћу *слободе*. 4) Јединство тога узрока може се извести из јединства узајамног односа делова света, посматрајући их као чланове једне вештачке грађевине, и то у области докле досеже наше посматрање са извесношћу, а изван ње са вероватношћу, сходно свима принципима аналогije.

Не желећи да се овде инатимо¹⁾ са природним умом око његовога закључка, у коме он на основу аналогije неких природних производа са оним што производи људска вештина, када она природу, вршећи над њом насиље, нагони да не дела према својим циљевима, већ да се потчини нашим циљевима, (на основу њихове сличности са кућама, лађама, сатовима), изводи да ће управо такав исти каузалитет, наиме разум и воља, чинити основ и саме природе, и у коме закључку он изводи унутрашњу могућност природе која слободно дејствује (која у првом реду чини могућом сваку вештину, а можда чак шта више и сам ум) још из неке друге, премда надчовечанске вештине, које закључивање не би могло да издржи најстрожију трансценденталну критику, ипак морамо признати, да ми, ако треба да именујемо *једном један узрок*, не можемо у тој ствари поступити сигурније, до ли по аналогiji са таквим целисходним творевинама чији су нам узроци

¹⁾ По Виндеу овај почетак става треба да гласи: „Не симпатичући...”

и њихово делање потпуно познати. Ум се не би могао пред самим собом оправдати када би прешао од каузалитета који познаје ка нејасним и неразумљивим експликативним принципима које не познаје.

Према овоме закључку целисходност и хармонија толиких појава у природи доказивале би само случајност форме, али не материје, т.ј. супстанције у свету. У ствари ради постизања овог другог циља било би још потребно да се може доказати: да ствари у свету не би, према општим законима, биле способне за такав поредак и хармонију, када не би, чак и *по својој сујстаници*, биле производ неке највише мудрости, а за то би били потребни сасвим другачији докази него што су докази, изведени на основу аналогича са људском вештином. Овај доказ могао би у најбољем случају да демонстрира једног *неимара света*, који би увек био веома ограничен ваљаношћу материјала који прерађује, али не и једног *творца света*, чијој би идеји било све потчињено; међутим то није ни најмање довољно за онај велики циљ који имамо у виду, наиме да докажемо једно прабитије које је апсолутно довољно за све. Ако смо хтели да докажемо случајност саме материје, онда бисмо морали прибећи некоме трансценденталноме аргуменуу, а то је управо овде требало избећи.

Дакле овај закључак полази од поретка и од целисходности који се свуда у свету могу посматрати, као од једног сасвим случајног устројства његовог, па изводи егзистенцију једнога узрока који је са њима у *сразмери*. Али појам овога узрока мора нам дати једно сасвим *одређено* сазнање о њему, те он може бити само појам о једноме бићу које поседује сву моћ, сву мудрост, и т. д., једном речи сву савршеност, као једно биће довољно за све. Јер предикати о моћи и изванредности, које су *врло велике*, задивљавајуће и неизмерне не дају нам никакав одређени појам и *не казује* нам заправо шта је ствар по себи, већ су то само релативне претставе о величини предмета који посматралац (света) упоређује са самим собом и са својом моћи схватања, те они испадају подједнако величајући, било да се увеличава предмет, било да се посматрачки субјекат у односу према њему смањује. Ако је реч о величини (савршенства) једне ствари уопште, онда нема никаквог одређеног појма осим оног који обухвата сву могућу савршеност, и само је целокупност (*omnitude*) реалитета у појму потпуно одређена.

Али ја се надам да нико не може за себе тврдити да је сазнао однос величине света који он посматра (како по обиму тако и по садржини) према свемоћи, однос поретка у свету према највишој мудрости, однос јединства света према апсолутноме јединству Творца и т. д. Према томе физикотеологија не може дати један одређени појам о највишем узроку света, те услед тога не може бити довољна за један принцип теологије који¹⁾ треба да чини основ религије.

¹⁾ По Ердману који место „welche“ ставља „welches“.

Прећи ка апсолутноме тоталитету на емпирискоме путу савршено је немогуће. Међутим то се ипак покушава у физикотеолошкоме доказу. Па које се сретство употребљава да би се прешло преко једне тако широке провале?

Пошто се доспело до дивљења величини, мудрости, моћи и т. д. Творца света, то се, не могући ићи даље, одједном напушта овај аргуменат, изведен на основу искуствених принципа доказивања, па се прелази на случајност света на коју се још одмах у почетку закључило на основу реда и целисходности у њему. Једино од ове случајности прелази се сад на егзистенцију једнога апсолутно нужног бића, само помоћу трансценденталних појмова, и од појма апсолутне нужности првога узрока прелази се на појам овога бића, који је потпуно одређен или који одређује, то ће рећи на један реалитет који обухвата све. Према томе физикотеолошки доказ је насао у своме предузећу, те у овој забуни прискочи изненада ка космолошком доказу, али пошто је овај доказ само прикривен онтолошки доказ, то он у ствари достиже свој циљ само помоћу чистог ума, иако је у почетку одрицао свако сретство са чистим умом, полагајући све на јасне доказе из искуства.

Према томе физикотеолози немају разлога да се тако надмено понашају према трансценденталном начину доказивања и да, уображавајући да су они видовити познаваоци природе, гледају на њега са висине као на мрежу од паучине испредену од мрачних занешењака. Јер да су само хтели да испитају сами себе, они би нашли да, пошто су превалили један добар део пута на земљишту природе и искуства, не приближивши се ипак нимало своме предмету који се чини испред њиховога ума, они одмах напуштају ово земљиште и прелазе у царство простих могућности, у коме се надају да се на крилима идеја приближе ономе што се беше измакло њиховоме целокупном емпириском проучавању. Верујући најзад да су се помоћу једнога тако снажнога скока дохватили чврстога земљишта, они распростиру сада већ одређени појам (до кога су дошли, не знајући ни сами како), преко целог поља стварања, те идеал, који је једино производ чистог ума, објашњавају, премда доста бедно и далеко испод достојанства његовога предмета, помоћу искуства, не признавајући да су до овога сазнања, или до ове претпоставке дошли другом стазом, а не стазом искуства.

Према томе у основи физикотеолошкога доказа лежи космолошки доказ, а основ овога космолошкога доказа чини онтолошки доказ о егзистенцији једнога прабића, као највишега бића, и пошто осим ова три пута ниједан више није отворен спекулативном уму, то је онтолошки доказ, који се састоји из све самих чистих појмова ума, једино могући доказ, ако је уопште могућ неки доказ за један став који је тако високо изнад сваке искуствене употребе разума.

СЕДМИ ОТСЕК

трећег главног дела.

Критика сваке теологије засноване на спекулативним принципима ума.

Ако ја под теологијом разумем сазнање прабића, она онда произлази или из чистог ума (*theologia rationalis*), или пак из откровења (*revelata*). Рационална теологија замишља свој предмет или просто помоћу чистог ума, посредством све самих трансценденталних појмова (*ens originarium, realissimum, ens entium*), и зове се **трансцендентална теологија**, или га замишља помоћу једног појма, који узима из природе (наше душе), као највишу интелигенцију, и морала би се звати **природна теологија**. Онај ко признаје само трансценденталну теологију зове се *деист*, а ко усваја и природну теологију зове се *теист*. Деиста признаје да ми у свакоме случају можемо сазнати егзистенцију једног прабића помоћу самог ума, али да је наш појам о њему само трансценденталан, наиме само појам њега као једног бића, које има целокупан реалитет, но који ми не можемо ближе одредити. Теиста тврди да је ум у стању да ближе одреди предмет по аналогији са природом, наиме као једно биће које својим разумом и својом слободом садржи у себи праоснов свих других ствари. Према томе деиста под тим бићем претставља себи један *узрок света* (да ли оно дејствује помоћу нужности своје природе или помоћу природе, то остаје неодлучено), а теиста једног *Творца света*.

Трансцендентална теологија или намерава да изведе егзистенцију прабића из једног искуства уопште (не одређујући ништа ближе о свету коме она припада), и зове се *космотеологија*, или мисли да сазна његово биће помоћу самих појмова, без најмање помоћи искуства, и зове се *онтотеологија*.

Природна теологија изводи особине и егзистенцију Творца света из особине, реда и јединства, који се показују у овоме свету, у коме се морају претпоставити две врсте каузалитета и њихова правила, наиме природа и слобода. Отуда се она пење од овога света ка највишој интелигенцији, или као принципу свега природног реда и савршенства, или као принципу свега моралног реда и савршенства. У првоме случају она се зове *физикотеологија*, у другоме *етикотеологија*.*)

Пошто се убичајило да се под појмом Бога не разуме само једна вечна природа која као корен ствари слепо дејствује, већ једно највише биће које треба да је створило свет својим разумом и својом слободом, и пошто нас једино овај појам интересује, то би се, строго узев, могла деисти одрећи свака вера у Бога, оста-

* Није реч о теолошком моралу, јер он садржи наравствене законе који претстављају егзистенцију једног највишег управитеља света, док етикотеологија међутим једно уверење у егзистенцију једног највишег бића које се заснива на наравственим законима¹⁾.

1) У 1. издању: „које је засновано на наравственим законима“.

вивши му само тврђење, по коме постоји само једно прабиће или највиши узрок. Међутим, пошто се нико, зато што се не усуђује да нешто тврди, не сме окривити да он то хоће да одриче, то је блажије и праведније рећи: *деиста* верује у једнога *Бога*, а *теиста* у једнога *живога Бога* (*summus intelligentiam*). Сада ћемо приступити истраживању могућих извора свих ових покушаја.

Ја ћу се овде задовољити тиме што ћу теориско сазнање да дефинишем као сазнање којим сазнајем оно што *јесте*, а практично као оно сазнање којим ја себи претстављам оно што *треба да буде*. Према томе теоријска употреба ума *јесте* она помоћу које ја *a priori* (као нужно) сазнајем да нешто *јесте*, а практична употреба је она, којом се *a priori* сазнаје оно што *треба да се деси*. Ако је сада несумњиво извесно: било да нешто *јесте*, било да *треба да се деси*, али да је оно ипак само условљено, онда за то може или неки одређени услов бити апсолутано нужан, или се он може претпоставити само као произвољан и случајан. У првом случају услов се постулира (*per thesın*), у другоме се супонира (*per hypothesis*). Пошто постоје практични закони, који су апсолутно нужни (морални), то, ако они нужним начином претпостављају неку егзистенцију као услов могућности своје *обавезне* снаге, онда се ова егзистенција због тога мора *постулирати*, јер се оно условљено, из кога се закључивањем изводи овај одређени услов, сазнаје и само *a priori* као апсолутно нужно. Ми ћемо доцније о моралним законима показати да они не само претпостављају егзистенцију једнога највишега бића, већ га они, пошто су у другоме смислу апсолутно нужни¹⁾ са правом постулирају, истина само са практичне тачке гледишта; за сада ћемо ово извођење оставити на страну.

Пошто се у случају када је реч само о ономе што *јесте* (не о ономе што *треба да је*), увек замишља оно условљено које нам је дато у искуству тако исто као случајно, то се услов који њему припада не може на основу њега сазнати као апсолутно нужан, већ он служи само као једна релативно нужна, или шта више као једна претпоставка која је потребна ради рационалног сазнања онога што је условљено, међутим по себи и *a priori* она је произвољна. Према томе ако се у теорискоме сазнању *треба да сазна* апсолутна нужност једне ствари, онда би се то могло десити само на основу појмова *a priori*, а не о њој као узроку неке егзистенције која је дата у искуству.

Једно теоријско сазнање *јесте спекулативно*, ако се односи на један предмет или на појмове о једноме предмету до кога се ни у једноме искуству не може доспети. Оно стоји насупрот *сазнању природе*, које се односи само на такве предмете или њихове предикате, који могу бити дати у једноме могућем искуству.

Принцип по коме закључујемо из онога што се дешава (од емпириски случајнога), као дејства, на његов узрок *јесте принцип*

¹⁾ По Вилеу овај став треба да гласи: „пошто је оно у другоме смислу апсолутно нужно.“

сознања природе, а не спекулативнога сазнања. Јер ако апстрахујемо од њега као принципа који у себи садржи услов могућега искуства уопште, па га, изоставивши све емпириско, хтедномо применити на оно што је уопште случајно, онда нема могућности да се један такав синтетични став оправда, и да схвати како ја могу да пређем од нечега што јесте ка нечему што је потпуно различито (што се назива узроком); шта више појам узрока, као и појам случајнога губе у таквој чисто спекулативној употреби свако значење чији се објективни реалитет може разумети *in concreto*.

Ако ми из егзистенције *ствари* у свету закључујемо на њихов узрок, онда то закључивање не спада у *природну* употребу ума, већ у његову *спекулативну* употребу, јер природна употреба ума не односи на неки узрок саме ствари (супстанције), већ само оно што се *дешава*, то јест њихова стања, посматрана као емпириски случајна; да је сама супстанција (материја) по својој егзистенцији случајна, то би тврђење морало бити једно просто спекулативно сазнање ума. Али ако би била реч само о форми света, о врсти спајања његових и о изменама у њему, а ја бих из тога хтео да закључим на један узрок који се потпуно разликује од света, онда би и то био један суд просто спекулативнога ума, јер његов предмет није никакав објекат једнога могућега искуства. Али тада би потпуно био одвојен од своје улоге принцип каузалитета, који важи само у границама поља искуства, а изван њих је без употребе, па чак без смисла.

Ја сада тврдим : да су сви покушаји једне чисто спекулативне употребе ума у питањима теологије савршено бесплодни и по својој унутрашњој вредности ништавни; да пак принципи његове природне употребе не воде никако ни до какве теологије, те дакле, ако не узмемо за основ моралне законе, или ако се не руководимо њима, онда не може бити ни речи о некој теологији ума. Јер сви синтетични принципи разума јесу по својој употреби иманентни, а за сазнање једнога највишега бића потребна је њихова трансцендентална употреба, за шта наш разум нипошто није погодан. Ако треба закон каузалитета који важи само за искуство да доведе до прабића, онда би и ово прабиће морало припадати ланцу предмета искуства. Али онда би и оно, као све појаве, било опет условљено. А ако би нам се и дозволило да прескочимо преко границе искуства помоћу динамичкога закона о односу последица према њиховим узроцима, какав би нам појам могао прибавити овај поступак? Свакако не појам о највишем бићу, јер искуство нам никада не показује највећу од свих могућих последица (која би сведочила о своме узроку). Ако би нам се дозволило да овај недостатак потпуног опредељења испунимо једном простом идејом највишег савршенства и прасновне нужности само због тога, да не би оставили никакву празнину у нашем уму, онда је то у истини једна милост која нам се чини, али то није право на које можемо полагати на основу једнога неодрживог доказа. Према томе, физикотеолошки доказ могао би можда да појача.

друге доказе (ако би они били могући), пошто он спаја спекулацију са опажањем; међутим сам за себе, он више припрема разум за теолошко сазнање, дајући му тога ради један ваљан и природан правац, него што би он *сам* могао да сврши посао.

Из овога се лепо види да трансцендентална питања дозвољавају само трансценденталне одговоре, т.ј. одговоре који се оснивају само на појмовима а priori без и најмање примесе из искуства. Међутим овде је питање очевидно синтетично, и захтева да се наше сазнање прошири изван свих граница искуства, то јест да се уздигне до егзистенције једнога бића, које треба да одговара нашој чистој идеји којом никада никакво искуство не може бити адекватно. Међутим на основу наших горњих доказа свако синтетичко сазнање а priori могуће је само на тај начин, што изражава формалне услове једнога могућег искуства, а сви принципи, по своме важењу јесу иманентни, т.ј. они се односе једино на предмете емпирискога сазнања или појаве. Према томе у погледу теологије једнога просто спекулативнога ума не може се ни од трансценденталне методе ништа очекивати.

Али и ако би неко радије хтео посумњати у све горње доказе аналитике, него се лишити поверења у снагу тако дуго употребљаваних доказа, ипак је немогуће да се он оглуши о мој позив у коме ја захтевам да нађе оправдање тога: на који начин и помоћу каквог надахнућа се он усуђује да прелети свако могуће искуство силом простих идеја. Ја бих молио да будем поштеђен од нових доказа или од поправљања старих доказа. Заиста, иако се овде нема велики избор, пошто се на крају крајева сви чисто спекулативни докази своде на један једини доказ, наиме на онтолошки, те се ја не морам бојати да ће ми догматички браниоци онога ума, независнога од чула, нарочито досађивати својом плодношћу; иако ја осим тога, не уображавајући због тога да сам нарочито борбен, нећу такође одбити зачикавање, да у сваком покушају те врсте откријем погрешку у закључивању и да тако осујетим његов циљ, ипак они, који су једном већ навикнути на догматички начин стицања уверења, никада неће напустити потпуно наду на бољу срећу, то ћу се ја држати јединога оправданог захтева: нека се помоћу општих разлога, изведених из природе људскога разума, као и из природе свих осталих извора сазнања, нађе оправдање начина на који се хоће да проширује своје сазнање потпуно а priori, и да се протегне до оне области, у којој није могуће никаквим искуством, те дакле никаквим сретством осигурати објективни релитет ма кога појма, који смо ми сами образовали. Ма како да је разум до овога појма дошао ипак се егзистенција његовога предмета не може наћи у њему аналитички, јер сазнање *егзистенције* објекта састоји се управо у томе, што је овај објекат стављен *изван мисли*, сам по себи. Међутим апсолутно је немогуће изаћи сам собом из једног појма, па, не придржавајући се емпирискога спајања (помоћу кога увек бивају дате само појаве), доспети до открића нових предмета и фантастичних бића.

Али и ако ум није у својој чисто спекулативној употреби ниуколико довољан за овај тако велики циљ, наиме да доспе до егзистенције једнога највишега бића, ипак је он у тој ствари утолико од велике користи, што ће сазнање о највишем бићу, у случају ако би се оно могло добити из неког другог извора, исправити, учинити га сагласним са самим собом и сваким интелигибилним циљем, и очистити га од свега што се не слаже са појмом о једноме прабићу, и од сваке примесе емпириских ограничења.

Према томе трансцендентална теологија, и поред свега тога што је недовољна, задржава за себе једну важну негативну употребу, она је наиме једна непрекидна цензура нашега ума, када се он бави само о чистим идејама, које управо због тога не дозвољавају никакву другу меру до трансценденталну. Заиста, ако би икада *претпоставка* једнога највишега и савршено довољнога бића као највише интелигенције неоспорно потврдила свој значај у некоме другом смислу, можда у практичном погледу, онда би било од највеће важности то, да се овај појам тачно одреди и са своје трансценденталне стране као појам једнога нужнога и најреалнијега бића, и да се из њега одстрани све што се противи највишем реалитету и што припада само појави (антропоморфизму у ширем смислу), и да се у исто време склоне с пута сва супротна тврђења, било да су то *атеистичка* или *деистичка* или *антропоморфистичка* тврђења. У једном таквом критичком испитивању то се лако може достићи, пошто они исти разлози, из којих произлази неспособност људскога ума у погледу егзистенције једнога таквога бића, јесу нужним начином довољни, да се докаже нетачност свакога противтврђења. Јер заиста како је могуће да се путем чисте спекулације ума сазна: да не постоји никакво највише биће као праснов свега, или да њему не припада ниједна од оних особина, које ми према њиховим последицама претстављамо себи као аналоге са динамичким реалитетима једнога мисленог бића, или да би се оне у овом последњем случају морале подврћи свима ограничењима које чулност неминовно натура оним интелигенцијама, које ми познајемо у искуству.

Према томе највише биће остаје за чисто спекулативну употребу ума само један идеал, али ипак *идеал који је без недостатака*, један појам који целокупно људско сазнање завршује и крунише, чији се објективни реалитет заиста не може доказати на овоме путу, али се исто тако на њему не може ни оповргнути; и када би постојала једна етикотеологија која овај недостатак може надокнадити, онда у том случају трансцендентална теологија, дотле само проблематична, може доказати да је неопходно потребна, и то помоћу одредбе свога појма и на основу непрекидне цензуре ума, кога често заводи чулност и који није увек у сагласности са својим сопственим идејама. Нужност, бесконачност, јединство, егзистенција изван света (не као душа света), вечност без услова времена, присуство свуда и на сваком месту без услова простора, свемоћ ит.д., то су све сами трансцендентални предикати, и отуда се њихов пречишћени појам, који је свакој теологији веома потребан, може добити само од трансценденталне теологије.

ПРИЛОГ

трансценденталној диалектици.

О регулативној употреби идеја чистог ума.

Резултат свих диалектичких покушаја чистог ума не само што потврђује оно што смо доказали у трансценденталној аналитици, наиме да су лажни и неосновани сви наши закључци који треба да нас одведу изван поља могућега искуства, он нас у исто време учи: да људски ум има при томе неку природну склоност да прекорачује ове границе; да су трансценденталне идеје за ум исто тако битне, као што су категорије за разум, премда с том разликом, што категорије воде истини, т.ј. подударању наших појмова са објектом, док идеје производе један прост, али неодољив привид, чијем завођењу једва можемо одолети и помоћу најстрожије критике.

Све оно што има основа у природи наших сила мора да буде целисходно и у сагласности са њиховом правилном употребом, само ако можемо предупредити један одређени неспоразум, и пронаћи правац који је својствен овим нашим силама. Према томе по свему се чини да ће трансценденталне идеје имати своју добру употребу, то јест *иманентну* употребу, иако оне, у случају ако се њихово значење препозна, па се оне буду узеле за појмове о реалним стварима, могу да буду у примени трансцендентне и управо због тога варљиве. У самој ствари не идеја по себи, већ само њена употреба може у погледу целокупнога могућег искуства бити или *трансцендентна* или *иманентна*, што ће зависити од тога, да ли је управљамо на неки предмет који њој вајно одговара, или је управљамо само уопште на употребу разума у односу на предмете о којима се он бави, и све погрешке субрепције морају се увек приписати недостатку у моћи суђења, а никако разуму или уму.

Ум се никада не односи непосредно на један предмет, већ само на разум и преко њега на своју сопствену емпириску употребу; према томе ум не *производи* никакве појмове (о објектима), већ их само *уређује* и даје им оно јединство које они могу имати у својој највећој могућој проширености, то јест у односу према тоталитету низова, који разум потпуно губи из вида, пошто пази само на ону везу, *помоћу* које свуда *достају* низови услова сходно појмовима. Према томе ум има за свој предмет само разум и његову целисходну примену; и као што разум помоћу својих појмова уједињује разноврсност у објекту, тако ум са своје стране уједињује разноврсност појмова помоћу идеја, стављајући за циљ радњи разума једно одређено колективно јединство, без чега би се оне огранчиле само на дистрибутивно јединство.

Према томе ја тврдим: трансценденталне идеје нису никада по својој примени конститутивне, тако да би на тај начин били дати појмови неких предмета, и да су оне, у случају ако се тако схвате, само софистички, (диалектички) појмови. Међутим, оне имају једну

изванредnu и неопходно нужну регулативну употребу, која се састоји у томе, што оне упућују разум ка једном одређеном циљу, с обзиром на који се линије праваца свих његових правила сливају у једну тачку, која, иако је само једна идеја (*focus imaginarius*), то јест једна тачка из које у ствари појмови разума не произилазе, пошто она лежи сасвим изван граница могућега искуства, ипак служи томе да им прибави највеће могуће јединство поред највеће проширености. Отуда заиста за нас произилази привид, као да су ове линије избиле¹⁾ из једнога предмета који лежи изван области сазнања које је могуће емпириски (као што се објекти виде иза површине огледала), али та илузија (која се ипак може спречити, да нас не вара), ипак је неопходно нужна, ако хоћемо, осим предмета који су нам пред очима, да видимо у исто време и оне предмете који леже далеко од њих иза наших леђа, т.ј. ако ми, у нашем случају, хоћемо да оспособимо разум да превазиђе свако дато искуство (сваки део целокупнога могућег искуства), те дакле да га оспособимо за највеће могуће и крајње проширење.

Ако прегледамо сазнања нашега разума у њиховом целом обиму, видећемо да *систематичност* сазнања, т.ј. њихова узајамна повезаност, заснована на једноме принципу, сачињава онај циљ који ум налаже, тежећи да га у њему оствари. Ово јединство ума увек претпоставља једну идеју, наиме идеју о форми једне целине сазнања, која целина претходи одређеноме сазнању делова и садржи у себи услове који су нужни, да би се за сваки део одредило а priori његово место и његов однос према осталим деловима. Према томе ова идеја постулира за сазнање разума потпуно јединство, на основу кога то сазнање не чини један просто случајни агрегат, већ један систем уређен према нужним законима. О овој идеји не може се заправо рећи да је она један појам о објекту, већ је она појам о потпуноме јединству ових појмова, уколико то јединство служи за правило разума. Такве појмове ума не узимамо из природе, већ шта више ми природи постављамо питања на основу тих идеја и сматрамо наше сазнање све дотле за непотпуно, доклегод није њима адекватно. Ми признајемо да се тешко могу наћи *чиста земља, чиста вода, чист ваздух* и т. д. Ипак су нам ти појмови потребни (који дакле, што се тиче потпуне чистоте, имају своје порекло само у уму), да бисмо могли тачно одредити онај удео који узима сваки од ових природних узрока у једној појави. На тај начин ми сводимо све материје на земљу (која претставља у неку руку просту тежину), на соли и на горљиве супстанције (као силе), најзад на воду и ваздух као на посреднике (тако рећи као на машине, посредством којих дејствују горе именоване материје), да бисмо, сходно идеји једнога механизма, објаснили хемиска дејства разних материја једних на друге. Јер и ако се у ствари не изражавамо тако, ипак се такав утицај ума на поделе природњака може врло лако приметити.

¹⁾ У оригиналу стоји „*εκκλυχεναι*“; превод према коректури Грила и У.

Ако је ум једна моћ, помоћу које се изводи оно што је посебно из онога што је опште, онда оно што је опште или је већ *по себи извесно* и дато, и у томе случају потребна је ради суб-сумције само *моћ суђења*, па је на тај начин нужно одређено оно што је посебно. Такву примену ума ја називам аподиктичном. Или пак оно што је опште бива само проблематички претпостављено, и чини једну просту идеју, онда оно што је посебно јесте извесно, али општноста правила за ту последицу јесте још један проблем. Тада се више посебних случајева, од којих су сви извесни, испитују у њиховоме односу према правилу, како би се видело да ли они не произлазе из њега, и у томе случају, ако, по изгледу, сви посебни случајеви који могу бити дати произлазе из њега, онда ми отуда закључујемо да правилу припада општноста, а из ње изводимо затим све случајеве који по себи нису дати. Такву примену ума ја ћу да назовем хипотетичном.

Хипотетичка примена ума, која се оснива на идејама које су узете за основ као проблематични појмови, није заправо *конститутивна*, наиме она није по својој природи таква да се из ње, судећи сасвим строго, може извести истинитост општих правила која су узета као хипотезе. У истини како можемо сазнати све могуће последице које, произлазећи из истог принципа који смо усвојили доказују његову општноста? Таква примена ума је само регулативна, то јест она има за циљ да унесе, уколико је то могуће, јединство у посебна сазнања и да на тај начин *приближи* правилу општноста.

Према томе хипотетичка примена ума односи се на систематско јединство сазнања разума, а ово јединство јесте *пробни камен истинитости* правила. Обрнуто пак систематско јединство (као проста идеја) јесте само и једино *пројектирано* јединство које се мора сматрати не као дато по себи, већ само као проблем; али оно служи томе, да би се нашао један принцип за разноврсну и посебну примену разума, и да би на тај начин упутио ову примену разума ка оним случајевима који нису дати, чинећи је сагласном са самом собом.

Међутим из овога се види једино то, да је систематско или рационално јединство разноврсних сазнања разума један логички принцип који има за циљ, да помоћу идеја помогне разуму онде, где он сам не може да успостави правила, и да у вези с тим за разноврсна правила разума прибави, уколико је могуће, сагласност под једним принципом (систематску), а тиме и узајамну повезаност. Што се тиче питања, да ли су предмети по својој особини, или да ли је разум по својој природи, разум који их као такве сазнаје, по себи одређен за систематско јединство, и да ли се ово систематско јединство може до извесног степена постулирати *a priori*, и без обзира на један такав интерес ума, те да се каже: сва могућа сазнања разума (и емпириска) имају рационално јединство, и стоје под заједничким принципима, из којих се она могу извести и поред њихове различности, то тврђење било би један *трансцендентални* принцип ума, који би систематско.

единство учинио не само субјективно и логички нужним, као методу, већ објективно нужним.

Ми ћемо то објаснити једним случајем примене ума. Међу различним врстама јединства, која се изводе помоћу појмова разума налази се такође и оно јединство каузалитета једне супстанције које се зове сила. Различне појаве једне исте супстанције показују на први поглед толико неједнакости, да се услед тога у почетку морају у њој претпоставити готово толико сила, колико се њених дејстава показује, као што су у човековој души осећај, сазнање, уобразиља, сећање, духовитост, моћ разликовања, задовољство, пожуда и т. д. Једна логичка максима налаже пре свега да се ова привидна разноврсност што је могуће више смањи на тај начин, што ће се упоређивањем открити скривени идентитет, па видети да ли није сећање уобразиља у вези са сазнањем, да ли нису духовитост и моћ разликовања можда разум и ум. Идеја о једној *основној сили*, чију егзистенцију логика никако не доказује, показује се у крајњој линији као проблем једног систематског претстављања разноврсних сила. Логички принцип ума захтева да се ово јединство што је могуће више спроведе, и у колико се више нађе за појаве једне или друге супстанције да су међу собом идентичне, утолико је вероватније да су оне само манифестације једне и исте силе, која се (компаративно) може звати њихова *основна сила*. Исто се тако поступа и са другим појавама.

И компаративне основне силе опет морају се упоређивати међу собом, те да се приближе једној јединој радикалној, т. ј. апсолутној основној сили на тај начин, што ће се открити оно у чему се оне подударају. Али ово рационално јединство јесте само хипотетично. При томе се не тврди да се једна таква сила у ствари мора наћи, већ да се она у интересу ума мора тражити, наиме у циљу да се успоставе извесни принципи за различна правила која могу бити дата у искуству, и да се на тај начин, гдегод је могуће, мора унети систематско јединство у сазнање.

Међутим ако се обрати пажња на трансценденталну примену разума, онда се показује да ова идеја о једној основној сили уопште није одређена само као проблем ради хипотетичке употребе, већ се издаје за објективно реалну, услед чега се постулира систематско јединство различних сила у једној супстанцији, и успоставља се један аподиктички принцип ума. У ствари чак да нисмо ни покушали тражити оно у чему се подударају различне силе, и шта више чак и да смо насели у свима покушајима да га нађемо, ми ипак претпостављамо да се једно такво њихово подударање мора наћи, и то не само, као у наведеноме случају, због јединства супстанције, већ ум чак и онде где се налазе многе иако до извесног степена једнородне супстанције, као код материје уопште, претпоставља систематско јединство разних сила, пошто посебни закони природе стоје под општијим законима, и пошто уштеда принципа није само један економски принцип ума, већ постаје унутрашњим законом природе.

У ствари није могуће увидети како може постојати један логички принцип рационалног јединства правила, ако се не би претпоставио један трансцендентални принцип, на основу кога се претпоставља а priori да је једно тако јединство нужно и да припада објектима. Јер заиста с каквим правом може ум у логичкој употреби да захтева од нас да разноврсне силе које нам природа показује третирамо тако, као да се у њима скрива неко јединство, и да то јединство изводимо, уколико је то могуће, из неке основне силе, ако би ум имао право претпоставити исто тако могућност, да су све силе разнородне, и да систематско јединство њиховога постајања није у складу са природом? У самој ствари ум би у томе случају поступао противно своме опредељењу, стављајући себи за циљ једну идеју која би потпуно противречила устројству природе. Исто тако није могуће рећи да је ум раније то јединство извео из случајних особина природе сходно својим принципима. Јер закон ума који захтева да се оно тражи јесте нужан, пошто ми без истога закона не би имали никаквог ума, а без ума никакву употребу разума која је у сагласности са самом собом, у недостатку пак такве употребе разума не бисмо имали никакве довољне ознаке за емпириску истинитост, те с обзиром на ову последњу ствар ми морамо за систематско јединство природе претпоставити да је нужно и да има објективно значење.

Ову трансценденталну претпоставку ми налазимо такође у принципима филозофа, где је скривена на један начин достојан дивљења, премда је они у њима нису увек распознали или је сами себи нису признали. Да све разноврсности појединачних ствари не искључују идентитет врсте, да се различне врсте могу третирати само као различне одредбе малог броја *родова*, а ови родови као различне одредбе још виших *класа* и т. д.; да се према томе мора тражити извесно систематско јединство свих могућих емпириских појмова уколико се они могу извести из виших и општијих појмова, то је једно школско правило или један логички принцип без кога не би била могућа никаква употреба ума, пошто ми можемо закључити од онога што је опште на оно што је посебно само утолико, уколико претпостављамо у основи опште особине ствари под којима стоје њихове посебне особине.

Међутим да се и у природи налази једна таква хармонија, то претпостављају филозофи у ономе школском правилу које гласи да без нужде не треба умножавати основна начела, т. ј. принципе (*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*). Тиме се казује да природа самих ствари пружа материјал за јединство ума и да нас привидна бесконачност разноврсности не сме задржати од претпоставке да се иза ње скрива јединство основних особина, из кога се разноврсност може извести само посредством већег броја детерминација. Премда је ово јединство само једна идеја, ипак је оно у свима временима тражено са таквим ватреним одушевљењем, да се више имало разлога да се жудња за њим ублажује, него да се постиче. Хемичари беху много учинили, када су успели да сведу све соли на два главна рода, на ацидне и ал-

кадне соли, али они покушаше да и ову разлику сматрају само као један варијетет или као различни начин испољавања једног и истог елемента. Различне врсте земље (из којих се састоји камење, и чак метали) хемичари су хтели свести постепено на три и најзад на два елемента. Али и тиме још незадовољни, они се нису могли одрећи претпоставке, да се иза тих варијетета скрива само један једини род, и да постоји за земље и за соли један заједнички принцип. Можда би неко био склон помислити, да је овај принцип само једно средство економичности ума, којим он хоће да уштеди себи што је могуће више труда, и да је један хипотетички покушај, који, ако успе, даје управо тим јединством вероватноће ономе експликативном принципу, који се претпоставља. Међутим један такав себичан циљ врло лако се може разликовати од идеје, на основу које сваки претпоставља да је ово рационално јединство у сагласности са самом природом, и да ум овде не богоради, већ наређује, иако не може да одреди границе овога јединства.

Када би међу појавама које се нама показују постојала једна тако велика разлика, не по форми (јер у томе погледу оне могу бити сличне једна другој), већ по садржини, то ће рећи у погледу разноврсности бића која постоје, тако да ни најоштрији људски разум не би могао, упоређујући их једне с другима, пронаћи међу њима ни најмању сличност (један случај који се заиста може замислити), онда апсолутно не би постојао логички закон родова, па чак ни какав појам рода, или никакав општи појам не би постојао, шта је ово *esse est percipi* или *non esse est non percipi* 'мисао је жељин овјолсоп ид ен ешиа' таквим појмовима. Према томе логички принцип родова, ако треба да буде примењен на природу (под којом ја разумем само оне предмете који нам могу бити дати), претпоставља један трансцендентални принцип, према коме се у разноврсности једнога могућег искуства нужним начином претпоставља једнородност (иако ми нисмо у стању да а priori одредимо њен степен), пошто би без ње били немогући икакви емпириски појмови, па дакле ни искуство.

Логичкоме принципу родова стоји на супрот један други принцип, наиме принцип *врста* који, и поред тога што ствари стоје у сагласности под истим родом, има потребе за њиховом разноврсношћу и разликом, и који налаже разуму да пази на ту разноврсност исто тако, као и на ону једнородност. Овај принцип (оштроумља или моћи разликовања) обуздава у великоме степену лакоумисленост првога принципа (духовитости), те им овде показује два опречна интереса: с једне стране интерес за *обим* (општности) у погледу родова, с друге стране интерес за *садржину* (одређеност) у погледу разноврсности врста, јер у првоме случају разум заиста замишља много под својим појмовима, у другоме случају пак замишља он утолико више у самим појмовима. Ова супротност интереса показује се у разлици метода мишљења код природњака, од којих неки (они који су првенствено склони спекулацији), будући тако рећи непријатељи разноврсности, траже увек јединство рода, а други (првенствено емпириске главе) теже непрестано томе, да распарчају природу на такву разноврсност, да би се готово

морала напустити нада, да ће се о појавама у природи моћи судити на основу општих принципа.

У основи ове последње методе природно-научнога мишљења лежи очигледно и један логички принцип, који има за циљ систематску потпуност свију сазнања; при томе ја, почињући са родом, силазим ка разноврсности која се под њим може налазити, те на тај начин тежим да проширим систем, каогод што у првоне случају, када се пењем ка роду, тежим да га упростим. Јер заиста каогод што се из простора који заузима материја не може видети докле њено делење може ићи, исто се тако из обима једнога појма који означаје један род не може видети докле се он може делити. Отуда сваки *род* захтева различне *врсте*, а ове опет различне *подврсте*, те пошто не постоји ниједна подврста која опет не би имала свој обим (обим као *conceptus communis*). то ум у своме целокупном проширењу захтева, да се не сматра ниједна врста као по себи последња, јер пошто је свака врста ипак један појам који садржи у себи само оно што је заједничко различним стварима, овај појам пак, не могући бити потпуно одређен, не може се услед тога односити непосредно на један индивидуум, те према томе мора увек обухватати под собом друге појмове, т.ј. подврсте. Овај закон спецификације могао би се изразити овако: *entium varietates non temere esse minuendas.*

Међутим лако се може видети да би и овај логички закон био без смисла и без примене, када се не би заснивао на једноме трансценденталноме *закону спецификације*. Овај закон заиста не захтева од ствари које могу бити предмети нашега сазнања једну реалну *бесконачност* њихових разлика, пошто логички принцип којим се тврди само *неодређеност* логичкога обима у погледу могуће поделе, не даје зато никаквог повода, али он ипак налаже разуму да под сваком врстом која нам се покаже тражи подврсте и за сваку разлику мање разлике. Јер заиста ако не би било никаквих *нижих* појмова, онда не би било ни *виших* појмова. Међутим разум сазнаје све само помоћу појмова. Према томе ма колико отишао далеко у подели, он ипак никада не сазнаје ништа помоћу простог опажања, већ увек опет помоћу *нижих* појмова. Сазнање појава у њиховој свестраној одређености (која је могућа само помоћу разума), захтева да се појмови разума непрекидно спецификују, и да се иде ка разликама које су још преостале, а од којих се апстраховало у појму врсте, а још више у појму рода.

Овај закон спецификације не може се такође извести из искуства, пошто искуство не може открити тако опсежне видике. Емпиријска спецификација ће ускоро застати у своме разликовању разноврсних ствари, ако се не придржава трансценденталнога закона спецификације, који њој претходи, као један принцип ума, захтевајући од ње да тражи такву разлику и да је ипак претпоставља, премда се она чулима не показује. Да би се открило да има абсорбних материја различитих врста (кречних и муријатичких материја), било је потребно претходно имати једно пра-

вило ума, које ставља разуму у задатак да тражи разлике, претпостављајући да је природа тако богата, да се оне могу у њој наслућивати. Јер заиста наш разум је могућ с једне стране само под претпоставком да у природи има разлика, као с друге стране под условом да су објекти у природи по себи једнородни, пошто управо она разноврсност која се обухвата под једним појмом омогућује примену тога појма и рад разума.

Према томе ум припрема разуму његово поље рада: 1) помоћу једнога принципа *једнородности* оних разноврсности које се налазе под вишим родовима, 2) помоћу принципа *варијетета* оне једнородности која се дели на ниже врсте, и да би употпунио систематско јединство он додаје 3) још један закон *афинитета* свих појмова, у коме се налаже једно континуирано прелажење од сваке врсте свакој другој врсти посредством постепенога повећавања разлике. Ове принципе ми можемо назвати принципима *хомогенитета*, *спецификације* и *континуитета* форама. Принцип континуитета произилази из сједињавања првих двају принципа, после пошто се систематска веза завршила у идеји како пењањем ка вишим родовима, тако и силажењем ка нижим врстама; јер тада су све разне врсте међу собом сродне, пошто оне све скупа произилазе из једнога јединога највишега рода на основу потпуне детерминације његове.

Систематско јединство, које је потчињено под ова три логичка принципа, можемо себи учинити очигледним на следећи начин. Ми можемо сваки појам да посматрамо као једну тачку, која, као становиште једнога посматраоца, има свој хоризонтат, т.ј. једну множину ствари, које се са ње могу претставити и тако рећи прегледати. У унутрашњости овога хоризонта мора се моћи показати једна бесконачна множина тачака, од којих опет свака има свој ужи хоризонтат, а то ће рећи да свака врста садржи у себи на основу принципа спецификације подврсте, и да се логички хоризонтат састоји само из ужих хоризоната (подврста), а не из тачака, које немају никаквог обима (из индивидуа). Међутим за различите хоризонте, т.ј. за родове које одређују толики појмови, можемо замислити један заједнички хоризонтат, са кога се они, као са једне централне тачке, сви скупа могу прегледати, и који претставља виши род; напоследку највиши род претставља општи и прави хоризонтат, који се одређује са гледишта највишега појма и који под собом обухвата сву разноврсност родова, врста и подврста.

До ове највише тачке гледишта мене доводи закон хомогенитета, а до свих нижих тачака гледишта и до њиховог највећег варијетета доводи ме закон спецификације. Али пошто на тај начин у целоме обиму свих могућих појмова не постоји никаква празнина, а изван тога обима не може се ништа наћи, то из претпоставке онога општега видокруга и његове потпуне поделе произилази овај принцип: *non datur vacuum formatum*, а то ће рећи да нема таквих различних праосновних и првих родова који би били тако рећи изоловани и одвојени једни од других (неким

празним међупростором), већ сви разноврсни радови јесу само поделе једног јединог и општег рода. Из овога принципа произилази непосредно овај став: *datur continuum formarum*, а то ће рећи, да се све различите врсте узајамно ограничавају, те не допуштају да се пређе од једне другој у једном скоку, већ се само преко свих мањих ступњева разлике може прећи од једне врсте до друге. Другим речима: нема никаквих врста или подврста, које би (у појму ума), биле једна другој најближе, већ се још увек могу наћи међуврсте, које се више разликују од прве и друге врсте, него што се разликују међу собом.

Према томе, први закон нас штити од тога, да не залутамо у разноврсности разних праосновних родова и указује нам на једнородност, а други пак закон ограничава ову нашу склоност ка једнообразности, и налаже нам да разликујемо подврсте пре него се са нашим општим појмом обратимо индивидуама. Трећи закон уједињује оба прва закона на тај начин, што прописује да и поред највеће разноврсности ипак постоји једнородност у облику постепеног прелаза од једне специје другој специји, у чему се показује нека врста њихове сродности са разним грамама уколико оне све скупа ничу из истог стабла.

Међутим овај логички закон *continui specierum (formarum logicarum)* претпоставља један трансцендентални закон (*lex continui in natura*) без кога би употреба разума била оним прописом само заведена, пошто би она можда кренула једним путем који је директно супротан природи. Према томе овај закон мора да се заснива на чистим трансценденталним принципима, а не на емпиријским. Јер у овом другом случају он би био постављен доцније, него системи; међутим у ствари систематичност природно-научног сазнања произилази у првом реду из тога закона. Исто тако се иза ових закона не скривају намере, да са њима треба извести једну пробу, сматрајући их за прости покушаје, иако нам заиста свако откриће такве везе у природи даје један јак разлог, да сматрамо хипотетички замишљено јединство као основано, те су према томе ови закони корисни и у томе погледу; већ се из њих јасно види да су економија првих узрока, разноврсност дејстава и једна сродност чланова природе која отуда произилази, по себи рационалне и у сагласности са природом. Према томе ови принципи имају значаја сами по себи, а не само као методички поступци.

Лако се пак увиђа да је овај континуитет форма једна проста идеја, за коју се не може у искуству наћи неки предмет који јој одговара. У *првој реду* због тога што су специје у природи стварно подељене, услед чега морају сачињавати један *quantum discretum*, те ако би постепени прогрес у сродности специја био континуиран, онда би између двеју датих врста морала постојати једна реална бесконачност међучланова, а то је немогуће. Осим тога због тога, што ни од овога закона не можемо чинити никакву одређену емпиријску примену, пошто се њоме не указује ни на какву ознаку сродности, по којој би могли знати где треба

и докле треба да тражимо степене разлике, већ се њиме само уопште каже, да их морамо тражити.

Ако ми сада наведене принципе испремештамо у њиховоме реду, да би их распоредили сходно њиховој *емпириској употреби*, онда би принципи систематског *јединства* стајали овако: *разноврсност, сродност и јединство*, при чему се сваки од тих појмова, као идеја; узима у највећем степену своје потпуности. Ум претпоставља сазнања разума која се примењују непосредно на искуство, па према идејама тражи у њима јединство које иде много даље, него што искуство може доспети. Она сродност у разноврсности, која, и поред разлике у њој, стоји под једним принципом јединства, не односи се само на ствари, већ много више на њихове просте особине и на њихове силе. Услед тога н. пр., ако су нам кретања планета дата у једноме (још не потпуно провереном) искуству као кружна, па ми у њима нађемо разлике, онда ми наслућујемо ове разлике у ономе што, мењајући круг према једноме сталноме закону, може га преко свих бесконачних међустепена преиначити у једно од оних оптицања, која одступају од круга, т. ј. кретања планета, која нису кругови, приближаваће се више или мање особинама круга и образоваће елипсе. Комете показују једну још већу разлику својих путања, пошто се оне чак и не враћају натраг по кругу. Али ми њима приписујемо параболно кретање које је ипак сродно са елипсом, и ако је дужа осовина елипсе врло велика, онда се она у свима нашим посматрањима не разликује од ње. На тај начин ми долазимо на основу оних принципа до јединства родова ових путања у њиховом облику, а тиме даље до јединства узрока свих закона њиховог кретања (до гравитације); затим, полазећи одатле, ми проширујемо наша освајања па такође покушавамо да на основу истога принципа објаснимо и све вариетете и сва привидна отступања од оних правила, напоследку додајемо чак и више него што искуство икада може потврдити, наиме ми, сходно тим правилима, замишљамо чак хиперболне путање комета у којима ова тела потпуно напуштају наш сунчани систем, па идући од сунца до сунца, уједињују у своме току удаљеније делове једнога за нас безграничнога светскога система који једна и иста сила одржава у целини.

Оно што је код ових принципа нарочито интересантно и о чему се ми овде једино бавимо јесте то, што изгледа да су они трансцендентални, и, премда ради извођења емпириске употребе ума садржи у себи само идеје, којима ова употреба може тако рећи само асимптотски да следује т.ј. само приближујући им се, не могући их никада достићи, ипак оне, као синтетични принципи, а priori имају једну вредност објективну, али неодређену и служе за правило могућега искуства, и што се заиста у преради искуства употребљавају са успехом као хеуристички принципи, а ипак се њихова трансцендентална дедукција не може извести пошто је она уопште немогућа у погледу идеја, као што је горе доказано.

Међу принципима разума ми смо у трансценденталној анализи разликовали *динамичке* принципе, као просте регулаторе *опажања*, од *математичких* принципа који су у погледу опажања конститутивни. Али и поред тога ови динамички закони су на сваки начин конститутивни у погледу *искуства*, пошто они *појмове*, без којих није могуће никакво искуство, чине а priori могућим. Међутим принципи чистог ума чак ни у погледу емпириских појмова не могу бити конститутивни, јер њима не може бити дата никаква шема чулности која им одговара, те према томе не могу имати никаквог предмета in concreto. Ако се ја сада одрекнем једне такве емпириске употребе тих принципа као конститутивних, на који начин ја ипак хоћу да им осигурам једну регулативну употребу, а с тим у вези и неку објективну вредност, и какво значење може да има та употреба.

Разум служи уму као његов предмет исто тако, као што чулност служи разуму као предмет. Задатак ума састоји се у томе, да учини систематским јединство свих могућих емпириских радњи разума као што је задатак разума да спаја помоћу појмова разноврсне појаве, и да их подводи под емпириске законе. И као што су радње разума без шемата чулности *неодређене*, исто тако је и *јединство ума* по себи *неодређено* како у погледу услова, под којима разум треба да систематски повеже своје појмове, тако и у погледу степена до кога он то треба да учини. Али премда се за потпуно систематско јединство свих појмова разума не може нигде у *опажању* наћи никаква шема, то ипак може и мора бити дато нешто аналого једној таквој шеми, а то је идеја максимума како поделе, тако уједињена сазнања разума под једним принципом. У ствари оно што је највеће, и што је апсолутно потпуно, могуће је замислити као *одређено*, пошто се притом изоставе сви услови који рестрингирају и који дају једну *неодређену* разноврсност. Према томе идеја ума јесте нешто аналого једној шеми чулности, само са том разликом, што примена појмова разума на шему ума није исто тако једно сазнање самога предмета (као при примени категорија на њихове чулне шемате), већ је само једно правило или принцип систематског јединства сваке употребе разума. Пошто сад сваки принцип који а priori зајемчава разуму потпуно јединство његове употребе важи такође, иако само индиректно, и о предметима искуства, то ће принципи чистог ума имати и у погледу ових предмета објективни реалитет, али не зато, да би на њима нешто *одредили*, већ само зато, да би показали методу, према којој емпирска и *одређена* употреба разума може да постане потпуно сагласном са самом собом, и то на тај начин, што ће се она, *што је могуће више*, довести у везу са принципом апсолутнога јединства, и што ће се из њега извести.

Све субјективне принципе, који су произашли не из особине објекта, већ из интереса ума у погледу неке *одређене* могуће савршености сазнања овога објекта, ја ћу назвати *максимама* ума. Тако постоје максиме спекулативнога ума које се заснивају једино на његовоме спекулативnome интересу, премда у ствари може изгледати, као да су оне објективни принципи.

Ако се чисто регулативни принципи сматрају за конститутивне, онда они као објективни принципи могу стајати у противречности један с другим, али ако се они посматрају само као *максиме*, онда не настаје никаква противречност међу њима, већ онда само различни интереси ума изазивају одступања у начину мишљења. У ствари ум има само један једини интерес, и сукоб међу његовим максимама састоји се само у разлици и узајамном ограничењу оних метода, којима овај његов интерес треба задовољити.

На тај начин код *једноћа* мислиоца може да преовлађује интересовање за *разноврсност* (сходно принципу спецификације), а код *другоћа* интересовање за *јединство* (сходно принципу агрегације). Сваки од њих уображава да свој суд узима из увиђања самог објекта, а у ствари он га заснива на већој или мањој склоности ка једноме од ових двају принципа, од којих се ни један не заснива на објективним разлозима, већ само на интересовању ума, те би се отуда пре могли назвати максимама, него принципима. Кад видим како се увиђавни људи препиру међу собом око карактеристике људи, животиња или биљака, па чак око карактеристике тела из минералнога царства, при чему н. пр. једни претпостављају да постоје нарочите народне особине које имају основа у претцима, или да постоје оштре и наследне разлике међу породицама, расама и т. д., док други међутим упорно остају при томе, да је природа у томе погледу створила апсолутно једнаке диспозиције, и да све разлике постају услед спољашњих случајности, онда треба само да уземем у обзир природу предмета, па да одмах схватим да је он и за једне и за друге сувише дубоко *скривен*, да би они могли говорити на основу увиђања природе објекта. У ствари овде је по среди само двоструки интерес ума, од којих једна партија узима, или само афектира да узима к срцу један од њих, а друга други те дакле по среди су само различне максиме, од којих се једна односи на разноврсност у природи, а друга на јединство у њој, које се максиме могу врло лепо ујединити, али док се год сматрају за објективна сазнања, оне не само изазивају сукобе, већ причињавају сметње које дуго задржавају истину, док се не пронађе једно срество, да се супротни интереси измире и да се на тај начин уму прибави задовољење.

Исто тако ствар стоји и са заступањем или оповргавањем онога чувенога закона о *непрекидним лествицама* створова, који је закон Лајбниц поставио, а Боне тако изврсно подупро, и који није ништа друго до примена принципа афинитета, који се заснива на интересу ума; јер посматрање природе и увиђање њенога устројства нису могли тај закон потврдити као једну објективну истину. Лествице таквих лествица, према томе како нам их искуство може показати, стоје и сувише далеко једне од других, и наше вајно мале разлике јесу обично у самој природи тако широке провале, да се са таквим опажањима не може рачунати као са циљевима природе (у првом реду због тога, што се при једној великој разноврсности ствари морају лако моћи наћи извесне

сличности и приближности). Међутим метода која захтева да се ред у природи истражује на основу једнога таквог принципа, и максима, по којој се један такав ред мора сматрати као заснован у једној природи у опште, премда остављајући неодређено где и докле он влада, сачињавају свакако изврсни и оправдани регулативни принцип ума; али тај регулативни принцип као такав иде много даље, да би се с њим могло изједначити искуство или посматрање, ипак он ништа не одређује, већ само показује искуству пут ка систематском јединству.

О крајњем циљу природне диалектике људскога ума.

Идеје чистога ума саме по себи не могу никада бити диалектичне, већ само њихова злоупотреба мора учинити да из њих постане један привид који нас обмањује. Ове идеје наиме произилазе из природе нашега ума, а није могуће да овај највиши суд свих права и свих претензија наше спекулације садржи у себи праосновне заблуде и софизме. Према томе може се претпоставити, да идеје имају у природноме устројству нашега ума своје корисно и целисходно опредељење. Међутим простачка руља софиста дере се, по своме обичају, на бесмисленост и на противречности, ругајући се влади, чије најважније планове није способна да схвати, и чијим благотворним утицајима она има да захвали не само за свој опстанак, већ шта више и за ону културу која ју је оспособила да је грди и осуђује.

Ми се не можемо послужити једним појмом а priori са поуздањем, а да нисмо извели његову трансценденталну дедукцију. Идеје чистога ума не допуштају, заиста, једну онакву дедукцију, као што је дедукција категорија. Али ако оне треба да имају ма и најмању, иако само неодређену објективну вредност, те да не претстављају само празне фикције (*entia rationis ratiocinantis*), онда на сваки начин мора да буде могућа нека њихова дедукција, па макар она далеко отступала од оне дедукције, која се може предузети с обзиром на категорије. Та дедукција чини завршан критички посао чистога ума, и ми ћемо њој сада приступити.

Постоји велика разлика у томе, да ли је нешто дато моме уму као један *предмет у њавом смислу речи*, или само као један *предмет у идеји*. У првоме случају моји појмови служе томе, да предмет одреде; у другоме случају пак ми у ствари имамо посла само са једном шемом, за коју није дат непосредно никакав предмет, чак ни хипотетички, већ која служи само за то, да би себи претставили друге предмете у њиховом систематском јединству посредством односа према тој идеји, те дакле на посредан начин. Тако ја за појам о једној највишој интелигенцији тврдим да је он једна проста идеја, т. ј. да се његов објективни реалитет не састоји у томе, што се он односи непосредно на неки предмет (јер ако га узмемо у томе значењу, ми не можемо оправдати његову објективну вредност), већ да је он само шема појма о једној ствари уопште, која је шема уређена према условима највећег јединства ума, и која служи само томе, да би смо

у емпириској употреби нашега ума добили највеће систематско јединство на тај начин, што поступамо тако, као да се предмет искуства може из уображенога предмета ове идеје извести као из свога основа или узрока. И тада се н. пр. има рећи, да се ствари у свету морају посматрати тако, *као да су своју егзистенцију добиле од једне највише интелигенције*. На тај начин идеја је заправо само један хеуристичан, а не остенсиван појам; она не показује какав је један предмет, већ показује како ми под његовим руковођством треба да *тражимо* својства и везу међу предметима искуства уопште. Отуда ако будемо могли доказати да три трансценденталне идеје (*психолошка, космолошка, и теолошка*), иако се не односе непосредно ни на какав предмет који им одговара, нити на његове *одредбе*, ипак оне, ако претпоставимо један такав *предмет у идеји*, воде сва правила емпириске употребе ума ка систематском јединству, и проширују стално искуствено сазнање, а никада му не могу противречити, онда је једна нужна *максима* ума то, да поступамо сходно таквим идејама. И у томе се састоји трансцендентална дедукција свих идеја спекулативнога ума, не као *конститутивних* принципа који би служили томе, да се наше сазнање прошири на већи број предмета, него што их искуство може дати, већ као *регулативних* принципа, који служе систематском јединству разноврсних емпириских сазнања уопште, која се помоћу њих у својим сопственим границама боље обрађују и усавршавају, него што би то било могуће помоћу саме употребе принципа разума, без помоћи тих идеја.

Хоћу да учиним ово још јаснијим. Придржавајући се тих идеја као принципа, ми ћемо *прво* (у психологији) под руковођством унутрашњег искуства повезати све појаве, све радње, све опажаје наше душе тако, *као да* је наша душа једна проста супстанција која, обдарена личним идентитетом, постоји перманентно (бар за време живота), док се међутим њена стања, у која стања тела спадају само као спољашњи услови, непрекидно мењају. Друго ми морамо (у космологији) трагати за условима како унутрашњих, тако и спољашњих појава природе у једноме истраживању које је такво, да се никада не може завршити, као да је по себи бесконачно, и као да у њему нема једног првог и највишег члана, премда ми због тога не споримо да изван свих појава постоје њихови чисто интелигибилни први основи, само их ипак никада не смемо ставити у везу са објашњењима природе, пошто их апсолутно не познајемо. *Треће* и последње ми морамо (што се тиче теологије) да посматрамо све што би уопште могло ући у спој могућег искуства тако, *као да* то искуство сачињава једно апсолутно јединство, али јединство које скроз и скроз зависно, и које је у границама чулнога света увек условљено, али у исто време ипак тако, *као да* скуп свих појава (сам чулни свет) има изван своје сфере један једини највиши основ, који је апсолутно довољан, наиме један тако рећи самостални праосновни и стваралачки ум, према коме ми сваку емпириску употребу *нашега* ума у њеном највећем проширењу

управљамо тако, као да су сами предмети произашли из оне праслике свакога ума. То значи: унутрашње појаве душе не треба изгодити из једне прости мисаоне супстанције, већ их треба изводити једне из других сходно идеји једнога простиога бића; не треба изводити ред у свету и његово систематско јединство из једне највише интелигенције, већ од идеје једнога највишега узрока треба узети правило, по коме се ум при везивању узрока за њихове последице најбоље може применити на његово сопствено задовољство.

Али ништа нам не стоји на путу да за ове идеје *претпоставимо* да су објективне, и да их хипостазирамо, узевши само космолошку идеју, код које ум, кад учини једну такву претпоставку, наилази на једну антиномију (психолошка и теолошка идеја не садрже тако шта у себи). Јер, заиста, у идејама се не налази никаква противречност. Па како би нам онда могао неко оспоравати њихов објективни реалитет, пошто он о њиховој могућности зна исто тако мало, да би их одрицао, колико и ми, да би их тврдили. Али ипак, да би се нешто претпоставило, није зато довољно да не стоје томе насупрот никакве позитивне сметње, и нама не може бити дозвољено да увидимо као реалне и одређене предмете прости фикције које превазилазе све наше појмове, иако не противрече ни једноме од њих, и то на просто поверење према спекулативном уму који радо свој посао завршује. Према томе идеје саме по себи не треба усвојити, већ њихов реалитет треба да важи као реалитет једне шеме регулативнога принципа за систематско јединство свега природнога сазнања, те дакле оне треба да буду постављене за основ само као нешто аналого реалним стварима, а не као реалне ствари по себи. Од предмета идеје ми отклањамо оне услове који ограничавају појам нашега разума, но који нам једино омогућују то, да можемо имати један одређени појам о ма којој ствари. На тај начин ми замишљамо нешто, о чему као о ствари по себи немамо никаквог појма, али чији однос према целој скупи појава ми ипак претстављамо себи као аналог ономе односу у коме стоје појаве једне према другима.

Према томе кад претпоставимо таква идеална бића, ми заправо не проширујемо наше сазнање изван објекта могућега искуства, већ проширујемо само емпириско јединство помоћу синтетичкога јединства, чију нам шему даје идеја, која према томе не важи као конститутивни принцип, већ само као регулативни. Јер заиста, што ми стављамо неку ствар која одговара идеји, нешто или реално биће, из тога не излази, да ми хоћемо да проширимо наше сазнање помоћу трансцендентних¹⁾ појмова; јер ово биће узима се за основ само у идеји, а не по себи, те дакле само ради тога, да би се изразило синтетичко јединство, које треба да нам служи као правило у емпириској употреби ума, остављајући пак нерешеним питање, шта је основ овога једин-

¹⁾ У 5. издању стоји: „трансценденталних“.

ства или унутрашња особина једнога таквога бића, на коме се то јединство заснива као на своме узроку.

Тако трансцендентални и једини одређени појам о Богу који добијамо од чисто спекулативнога ума јесте *деистички* у најстрожијем смислу речи. Другим речима: ум не утврђује ни саму објективну вредност једнога таквога појма, већ он даје само идеју о нечему, на чему емпириски реалитет, заснива своје највише и нужно јединство, а што ми можемо замислити само и једино по аналогiji са једном реалном супстанцијом која је према законима ума узрок свих ствари, ако се подухватимо да га по сваку цену замислимо као један нарочити предмет, а не волимо више да се одрекнемо од завршења свих услова мишљења, као нечега што превазилази људски разум, задовољивши се са простом идејом регулативнога принципа ума, но што се ипак не слаже са стремљењем ка једноме потпуноме систематском јединству наших сазнања, коме бар ум не поставља никакве границе.

Према томе ако ја претпоставим једно божанско биће, онда ја заиста немам ни најмањег појма нити о унутрашњој могућности његовог највишег савршенства, нити о нужности његове егзистенције, али ја тада ипак могу решити сва друга питања која се тичу онога што је случајно, те тако могу прибавити уму у његовој емпириској употреби највеће задовољење у погледу највећег јединства којје треба тражити, али не у погледу саме ове претпоставке. Из тога се јасно види ово: не од своје проницљивости, већ од свога спекулативнога интереса ум добија овлашћење, да пође од једне тачке која лежи тако високо изнад његове области, па да са ње посматра своје предмете у облику завршене целине.

Овде се сада при једној и истој претпоставци показује једна разлика у начину мишљења, која је прилично мала, али која је ипак у трансценденталној философији врло важна. Ја могу имати довољног разлога да претпоставим нешто као релативно (*suppositio relativa*), а да ипак немам овлашћења, да га претпоставим као апсолутно (*suppositio absoluta*). Та разлика нама се показује, ако имамо посла само са једним регулативним принципом, чију нужност по себи ми заиста познајемо, али не и извор те његове нужности, те ако тога ради ми претпоставимо један највиши узрок само у томе циљу, да би у толико одређеније замислили општност принципа, као н. пр. кад ја замислим себи једно биће као егзистентно, које одговора једној простој, и то трансценденталној идеји. У самој ствари ја не могу никада претпоставити егзистенцију ове ствари по себи, пошто за то нису довољни појмови, помоћу којих ја себи замишљам један предмет као одређен, и пошто су услови објективне вредности мојих појмова исључени самом идејом. Ако се појмови реалитета, супстанције, каузалитета, чак појмови нужности у егзистенцији примене изван оне употребе, којом они чине могућим емпириско сазнање, онда они немају значење, којим би се одређивао ма који објекат. Према томе они се заиста могу употребити ради објашњења могућности ствари у чулноме свету, али не и ради објашњења могућности *света*

као целине, јер такав принцип објашњења морао би лежати изван света, те дакле никако не би могао бити предмет једнога могућег искуства. Ипак ја могу претпоставити једно такво непојмљиво биће, један такав предмет једне прости идеје у односу према чулноме свету, иако не само по себи. Јер ако у основи највеће могуће емпирске употребе мога ума лежи једна идеја (систематски употпуњеног јединства, о коме ћу ускоро говорити), која се никада у искуству не може претставити адекватно, иако је неопходно нужна, да би се емпириско јединство приближило највећем могућем степену, онда ћу ја бити не само овлашћен, већ шта више принуђен да ту идеју реализирам, т. ј. да за њу поставим један реални предмет, али само у облику нечега уопште, које нешто ја по себи апсолутно не познајем, и коме ја само у односу према оном систематском јединству, као његовоме основу, приписујем такве особине које су аналоге појмовима разума у њиховој емпириској употреби. Према томе ја ћу по аналогiji са реалитетима у свету, са супстанцијама, са каузалитетом и нужношћу, моћи замислити једно биће које све ове особине поседује у највећем савршенству, па пошто се ова идеја заснива само на моме уму, то ћу ја моћи да замислим ово биће као *самостални ум*, који је посредством идеја о највећој хармонији и о највећем јединству узрок света као целине. При томе ја одстрањујем све услове који ограничавају идеју, само да би под заштитом једнога таквога праузрока учинио могућим систематско јединство разноврсности у свету као целини, а посредством тога јединства и највећу могућу емпириску употребу ума на тај начин, што ћу све везе посматрати тако, као да их је успоставио један највиши ум, од кога је наш ум једна бледа паслика. Ја дакле замишљајем себи ово највише биће само помоћу оних појмова који се могу применити једино у чулноме свету. Али пошто сам ја и ону трансценденталну претпоставку усвојио само и једино ради релативне употребе, наиме да бих од ње добио супстрат највећег могућег искуственог јединства, то ја сасвим лепо могу да замислим једно биће које разликујем од света помоћу оних особина, које припадају једино чулноме свету. Сазнати овај предмет моје идеје по ономе шта је он по себи, ја то не захтевам ни најмање, а немам ни права да то захтевам, јер за постизање тога циља ја немам апсолутно никаквих појмова, па и сами појмови реалитета, супстанције, каузалитете, шта више и појам нужности у егзистенцији сви они губе свако значење и постају празним речима без икакве садржине, ако се усудим да са њим изађем изван области чула. Ја себи замишљајем однос једнога бића које је мени апсолутно непознато према највећем систематском јединству света као целине само у томе циљу, да бих то биће учинио шемом регулативнога принципа највеће могуће емпирске употребе мога ума.

Ако сада бацимо наш поглед на трансцендентални предмет наше идеје, ми ћемо увидети да на основу појмова реалитета, супстанције, каузалитета ит.д., никако не можемо претпоставити да он постоји као ствар по себи, јер ови појмови немају ни најмање при-

мене на нешто, што се од чулнога света потпуно разликује. Према томе претпоставка коју чини ум о највишем бићу као највишем узроку замишља се само релативно, ради систематског јединства чулнога света, и она је једна проста ствар у идеји, о којој ми по ономе шта је она *по себи* немамо никаквог појма. Тиме нам постаје јасно, одкуда долази то, да нам је с обзиром на оно што је чулима дато као егзистентно заиста потребна идеја о једноме прабићу које је *по себи* *нужно*, а да о њему и његовој апсолутној *нужности* не можемо имати ни најмањег појма.

Сада смо у стању, да јасно претставимо резултат целе трансценденталне дијалектике, и да тачно одредимо крајњи циљ идеја чистог ума, које постају дијалектичким само услед неразумевања и неопрезности. Чисти ум у ствари има посла једино са самим собом, и не може се ни о чему другоме бавити, пошто њему не бивају дати предмети ради њиховог уједињавања у појам искуства, већ знања разума, ради њиховог уједињавања у појмове ума т. ј. ради јединства у једноме принципу. Јединство ума јесте јединство система, и ово систематско јединство нема за ум вредност једнога објективнога принципа, који га приводи предметима, већ субјективну вредност једне максиме, која га приводи сваком могућем емпириском сазнању предмета. Ипак оно систематско јединство које ум може дати емпириској употреби разума, не унапређује само њено проширење, већ уједно зајемчава и њену исправност. Према томе принцип једног систематског јединства има и објективне вредности, али само у неодређеном облику (*principium vagum*): не као конститутивни принцип, који би одређивао нешто у односу према њиховоме непосредном предмету, већ да би, као прост регулативни принцип и максима, унапређивао и осигуравао до бесконачности емпириску употребу ума, отварајући нове путеве који су разуму непознати, а не долазећи притом никад ни у најмањи сукоб са законима емпириске употребе.

Међутим ум не може да замисли ово систематско јединство, а да у исто време не даде својој идеји један предмет, али предмет који не може бити дат ни у каквом искуству; јер у искуству се никада не показује неки пример савршенства систематског јединства. Ово биће ума (*ens rationis ratiocinatae*) јесте у истини само једна проста идеја, те се не претпоставља апсолутно и само по себи као нешто реално, већ се само проблематички узима за основ (пошто до њега не можемо доспети никаквим појмовима разума), да бисмо сваку везу ствари у чулном свету могли посматрати тако, *као да* она има свој основ у овоме бићу ума; али ми то чинимо једино у томе циљу, да би на њему засновали систематско јединство, које је за ум неопходно, а које у свакоме погледу унапређује емпириско сазнање, и никада га не може ометати.

Значење ове идеје тумачи се наопако, ако се она сматра за тврђење или само за претпостављање једне реалне ствари, којој би се хтео приписати основ систематског устројства света. Шта више тиме се оставља потпуно нерешено питање, какве

особине има по себи његов основ, који је за наше појмове неприступачан, па се та идеја ставља само као једно становиште, са кога се само и једино може проширити оно јединство које је за ум од тако битне вредности, а за разум тако пробитачно. Једном речи: ова трансцендентална ствар јесте само шема онога регулативнога принципа, на основу кога ум, уколико то до њега зависи, разастире систематско јединство преко свега искуства.

Први објект једне такве идеје сачињавам ја сам, посматран само као природа (душа) која мисли. Ако ја хоћу да сазнам оне особине са којима једно мислено биће постоји по себи, онда се са тим питањем морам обратити на искуство, па чак ја ни једну категорију не могу да применим на тај предмет, ако њена шема није дата у чулноме опажању. Међутим ја на тај начин никада не доспевам до једнога систематскога јединства свих појава унутрашњег чула. Према томе место искуственога појма (о томе, шта је душа у стварности), који нас не може далеко одвести, ум узима појам емпирискога јединства свега мишљења, па, замишљајући ово јединство као апсолутно и прасовно, он чини из тога појма један појам ума (идеју) о једној простој супстанцији, која, будући по себи непроменљива (идентична, као личност), стоји у заједници са другим реалним стварима изван себе. Једном речи: појам емпирискога јединства свега мишљења ум чини појмом једне прости самосталне интелигенције. Међутим ум притом нема у виду ништа друго, већ само принципе систематског јединства у објашњењу појава душе који су нам потребни, да би могли све одредбе посматрати као да се налазе у једноме субјекту, да би све силе по могућству могли извести из једне једине основне силе, да бисмо све измене могли сматрати као да припадају стањима једнога и истог непроменљивог бића, и да бисмо све *појаве* у простору могли претставити као потпуно различне од аката мишљења. Простота супстанције и т.д. треба да служи само као шема за овај регулативни принцип, при чему се не претпоставља да је она реални основ душевних особина. У ствари ове особине могу се оснивати на сасвим другим принципима, које ми апсолутно не познајемо, осим тога, кад би ми и приписали души непосредно те особине, ми је ипак не би сазнали по себи помоћу тих предиката, пошто они сачињавају једну просту идеју, која се апсолутно не може претставити *in concreto*. Једна таква психолошка идеја може бити од користи само, ако се строго чувамо од тога, да је узмемо за нешто више, а не само за једну просту идеју, т. ј. само, ако јој припишемо значај за систематску употребу ума с обзиром на појаве наше душе. У ствари, у томе случају се ради објашњења онога, што припада само *унутрашњем чулу*, не примењују никакви емпириски закони материјалних појава, који су потпуно закони друге врсте; ту се не допуштају никакве летеће хипотезе о рађању, распадању и полигенези душа и т.д. Према томе посматрање овога предмета унутрашњег чула изводи се у потпуно чистом облику, у коме нема особина друге врсте, и испитивање ума управљено је на то, да се принципи објашњења у

овоме субјекту сведу, по могућству, на један једини принцип. А све то може се урадити најбоље, и шта више само и једино, посредством једне такве шеме, као да је тај субјекат неко реално биће. Психолошка идеја и не може ништа друго претстављати, већ само шему једнога регулативнога појма. Јер и кад бих само хтео питати, да ли је душа по себи спиритуелне природе, то питање не би имало апсолутно никаквог смисла, пошто једним таквим појмом ја негирам не само телесну природу, већ сваку природу уопште, т. ј. све предикате кога било могућега искуства, те дакле све оне услове, под којима се једино може замислити предмет за један такав појам, на основу чега се само и једино сме рећи да он има неког смисла.

Друга регулативна идеја чисто спекулативнога ума јесте појам света уопште. Природа је заправо једини дати објекат, с обзиром на који су уму потребни регулативни принципи. Ова природа је двострања: или је духовна или телесна. Али да бисмо схватили телесну природу у њеној унутрашњој могућности, то ће рећи да бисмо одредили примену категорија на њу, нама није потребна никаква идеја, т. ј. једна претстава која превазилази искуство. Уз то, у погледу телесне природе није могућа никаква идеја, пошто се ми у њој руководимо само чулним опажањем, те ту не стоји ствар као у психолошком основном појму (Ја) који садржи а priori неку одређену форму мишљења, наиме његово јединство. Према томе за чисти ум не преостаје нам ништа друго, до само природа уопште и потпуност услова у њој сходно једном принципу. Апсолутни тоталитет низова ових услова у извођењу њихових чланова јесте једна идеја, која се заиста никада не може потпуно реализирати у емпириској употреби ума, али која нам ипак служи за правило по коме ми треба да поступамо у томе погледу. У објашњењу датих појава (наиме у регресији или прогресији, ми треба да поступамо тако, као да је низ по себи бесконачан, т. ј. *in indefinitum*. Међутим онде где се сам ум сматра за узрок који детерминира (у слободи), наиме код практичних принципа, ми треба да поступамо тако, као да немамо пред собом један објекат чула, већ један објекат чистога разума, где се услови не могу више поставити у низ појава, већ изван њега, и где се низ стања може сматрати тако, као да је апсолутно отпочео (на основу неког интелигибилног узрока). Све то доказује да су космолошке идеје само и једино регулативни принципи, те да су далеко од тога, да би могле поставити, тако рећи конституитивно, реалну потпуност тих услова. Остала извођења о томе могу се наћи на своме месту, у отсеку о антиномији чистога ума.

Трећа идеја чистога ума која у себи садржи само једну релативну претпоставку једнога бића, као јединога и апсолутно довољнога узрока свих космолошких низова, јесте појам ума о *Богу*. Ми немамо ни најмањег разлога, да предмет ове идеје усвојимо безусловно (да *ја претпоставимо по себи*). Јер заиста шта нас може опуномоћити, или бар оправдати, да верујемо у

једно биће, које је апсолутно савршено и по својој природи апсолутно нужно, или да на основу простог појма о њему тврдимо да оно постоји по себи, ако то није сам свет, у односу према коме једино ова претпоставка може бити нужна. И ту се јасно показује да идеја тога бића, као и све спекулативне идеје, значи само и једино то, да нам ум налаже да посматрамо сваку везу у свету сходно принципима систематскога јединства, т. ј. као да су све везе скупа произишле из једног бића које обухвата све, као из свога највишега и апсолутно довољног узрока. Из тога је јасно, да ум притом може имати за циљ само и једино своје властито формално правило у проширивању своје емпирске употребе, а никако неко проширивање *изван свих граница емпирске употребе*. Према томе под овом идејом не скрива се никакав конститутивни принцип његове употребе која је управљена на могуће искуство.

Највише формално јединство које се једино заснива на појмовима ума јесте *целисходно* јединство ствари, и *спекулативни* интерес ума нагони нас да цео поредак у свету посматрамо тако, као да је он поникао из намера једнога највишега ума. Један такав принцип отвара заиста нашем уму у његовој примени у области искуства сасвим нове задатке: да уједињује ствари у свету сходно телеолошким законима, и да на тај начин доспе до највећег систематског јединства њиховог. Претпоставка једне највише интелигенције, као једнога узрока света као целине, иако заиста само у идеји, ипак може увек бити уму од користи, и никада му не може шкодити. Јер заиста, ако ми у погледу земљиног облика (који је округлао, а ипак нешто пљоснат*), у погледу планина, мора итд. унапред претпоставимо све саме мудре намере једнога творца, онда ми на томе путу можемо учинити масу открића. Ако се будемо придржавали ове претпоставке само као једнога *регулативнога* принципа, онда нам чак ни заблуда не може шкодити. У самој ствари из тога би могло произаћи само и једино то, да онде, где смо откривали једну телеолошку везу (*nexus finale*), наиђемо на једну везу која је просто механичка или физичка (*nexus effectivus*), у коме случају ми бивамо на тај начин лишавани једног јединства више, међутим јединство ума у његовој емпириској употреби остаје ипак неоштећено. Али ова недаћа не погађа сам закон у његовом општем телеолошком значењу. Јер заиста, ако би неки анатом и упао у заблуду, доводећи у везу са неким циљем један орган некога животињскога тела, за који се може јасно доказати да он не произилази из тога циља, то је ипак апсолутно немогуће у једноме таквоме случају доказати, да једно такво природно устројство, па било оно које му драго,

*) Препућеност, које произилази из кружног облика земље, довољно је познато. Па ипак мало њих знају да само њена спљоштеност, услед које она личи на сфероид, спречава да испупчења чврсте земље, или и мањих брегова који су постали услед землотреса, не померају непрекидно и у кратком времену земљину осовину, што би се десило, да није испупчење земље испод линије један тако чврст брег, да никакав потрес ма кога другога брега не може изменити његов однос према земљиној осовини. Па ипак ово мудро устројство ми објашњујемо без устезања на основу равнотеже земљине масе која је некада била течна.

нема апсолутно никаквог циља. Отуда и физиологија (лекара) проширује своје, иначе врло ограничено, емпириско сазнање о циљевима устројства једнога органскога тела на основу једнога принципа, који пружа искључиво чисти ум, и на основу њега смело претпоставља, уз истовремено одобравање свих разумних људи, да све у животињи има своју корист и свој одређени циљ. Али ова претпоставка, ако се схвати као конститутивна, ишла би много даље, него што се на основу досадањих посматрања сме чинити. Из тога се пак види, да је она само и једино регулативан принцип ума, који води ка највишем систематском јединству ума посредством идеје о финалној узрочности једнога највишега узрока света, и као да би он, у облику највише интелигенције, био узрок свега сходно најмудријем плану.

Али ако изгубимо из вида ову рестрикцију идеје на њену чисто регулативну употребу, онда ум почиње лутати на више начина, јер он тада напушта земљиште искуства на коме се морају налазити путокази за његов ход, па се вине изван тога искуственог земљишта ка ономе што је несхватљиво и што се не може испитати, те га на тој висини нужно спопадне вртоглавица, пошто увиђа да је на томе становишту потпуно одсечен од сваке примене која је у складу са искуством.

Ако се идеја о једном највишем бићу употреби не само регулативно, већ и (што је противно природи једне идеје) конститутивно, онда прва грешка која отуда произилази јесте лени ум (*ignava ratio**). Тим именом може се означити сваки принцип, на основу кога сматрамо своје проучавање природе, ма где то било, као потпуно завршено, услед чега се ум одаје спокојству, као да је свој посао апсолутно завршио. Према томе и сама психолошка идеја, ако је будемо употребили као конститутиван принцип ради објашњења појава наше душе, а затим чак и ради тога, да бисмо проширили наше сазнање о овоме објекту и ван искуства (стање душе после смрти), онда се то показује заиста као врло zgodно за ум, али се тиме потпуно квари и упропашћује свака природна примена ума, коју можемо од њега учинити, руководећи се искуством. Тако догматички спиритуалиста објашњава лично јединство, које кроз сву променљивост душевних стања остаје исто, на основу јединства супстанције која мисли, и коју он, како му се чини, опажа непосредно у овоме Ја; наше интересовање пак, које ми показујемо према оним стварима које треба да се десе тек после наше смрти, он објашњава на основу свести о нематеријалној природи нашега мисленог субјекта итд. И тако се он ослобађа тога, да истражује природу узрока ових наших унутрашњих појава на основу експликативних принципа фи-

* Тако су стари диалектичари називали један софизам који је гласио: Ако је твоја судбина таква, да ти треба да се излечиш од ове болести, онда ће се то десити, па било да позовеш лекара или не. Цицерон вели да је ова врста закључивања добила своје име отуда, што уму не остаје никаква улога у животу, ако се по њој поступа. Из тога разлога ја дајем исто име софистичкоме аргумену чистог ума.

зике на тај начин, што, тако рећи на основу декрета, неког трансценденталног ума, пролази поред иманентних извора сазнања у искуству. на корист своје удобности, али уз губитак свега сазнања. Ова штетна последица показује се још јасније код догматизма наше идеје о једној највишој интелигенцији и његовога лажнога заснивања теолошкога система природе (физикотеологија) на њој. У томе случају све циљеве који се у природи показују, и које смо често сами измислили, ми искоришћујемо само за то, да би испитивање узрока учинили себи сасма угодним, наиме: место да их тражимо у општим законима механизма материје, ми се позивамо на несхватљиву одлуку највише мудрости, и тада сматрамо да је труд ума завршен, ослободивши се његове примене, која стварно налази прави пут само онде, где нам га показују поредак у природи и низ промена које се дешавају на основу њених унутрашњих и општин закона. Ову грешку ми можемо избећи, ако не посматрамо са гледишта циљева само понеке делове природе, као н. пр. расподелу копна, његову структуру и својства и положаје планина, или пак само организацију у биљном и животињском царству, већ ако признамо *савршену оштност* овога систематског јединства природе у односу према идеји једне највише интелигенције. Јер у ствари ми тада узимамо за основ једну целисходност која је у сагласности са законима природе, од којих није независна ниједна њена творевина, премда је та целисходност за нас више или мање означена. Ми у томе случају имамо један регулативан принцип систематског јединства телеолошке везе, но коју ми ипак не одређујемо унапред, већ само у очекивању ње ми смемо истраживати физикомеханичке везе према општим законима. Јер заиста, принцип целисходног јединства може само на тај начин да проширује примену ума у погледу искуства, а да му ни у једном случају не науди.

Друга погрешка која произлази из погрешног тумачења тога принципа систематског јединства јесте погрешка изопаченога ума (*perversa ratio, ὁστροῦ πρότερου rationis*). Идеја систематскога јединства као регулативан принцип, требала би да служи само томе да у вези ствари тражимо то јединство према општим законима природе, и да, уколико се могадне на томе путу наћи штогод од тога јединства, можемо веровати да смо се утолико приближили потпуности њене употребе, иако се стварно она никада не може достићи. Место тога поступа се сасвим обрнуто, наиме: почиње се са тим, што се узима за основ реалитет једнога принципа целисходнога јединства као хипостазираног узрока,¹⁾ и што се појам једне такве највише интелигенције, пошто је по себи потпуно несхватљив, одређује антропоморфистички, па се онда насилно и диктаторски намећу природи циљеви, место да се, као што је у реду, траже путем физичкога проучавања. При томе, не само што теологија, која би требала да служи искључиво томе, да бисмо употпунили јединство природе према општим законима, сада у

¹⁾ Реч „узрока“ узме Ердман.

ствари дејствује у томе циљу, да то јединство разори, већ уз то и сам ум промаша свој циљ, наиме: да на основу општих закона из саме природе докаже егзистенцију једнога таквога интеллигентнога највишега узрока. Јер заиста, ако не можемо највећу целисходност претпоставити у природи а priori, тј. као да она сачињава суштину природе, онда како можемо сматрати да нам је постављено за циљ то, да је истражујемо, и да се на њеним степеницама приближујемо највишем савршенству једнога Творца, као савршенству које је нужно, те које се може сазнати а priori? Регулотивни принцип захтева да се систематско јединство узме као *јединство природе*, које се сазнаје не само емпириски, већ које се претпоставља а priori, иако још неодређено, у апсолутном смислу, те дакле као јединство које има основа у суштини самих ствари. Међутим ако ја унапред узмем за основ једно највише биће које успоставља ред, онда се тиме јединство природе у ствари уништава. Јер оно је тада случајно и природи ствари сасвим туђе, те не може да се сазна на основу општих закона природе. Услед тога се у доказивању јавља један круг, пошто се претпоставља оно што је заправо требало доказати.

Узети регулативни принцип систематскога јединства за један конститутиван принцип, и хипостазирати као узрок оно што се само у идеји поставља као основ једнообразне употребе, то значи само збуњивати ум. Испитивање природе иде својим путем, придржавајући се онога ланца узрока у природи који се заснива на њеним општим законима. Истина, природњак притом прибегава идеји једнога Творца, али не у циљу, да би извео из ње целисходност за којом он свуда трага, већ да би сазнао његову егзистенцију на основу ове целисходности која се тражи у суштини ствари у природи, а по могућству у суштини свих ствари уопште, те дакле да би је сазнао као апсолутно нужну. Било да он у овоме циљу успе или не, идеја остаје у сваком случају тачна, па ће тако исто и њена употреба остати тачна, ако се буде ограничила на услове једнога просто регулативнога принципа.

Потпуно целисходно јединство јесте савршенство (узето у апсолутном смислу). Ако га ми не нађемо у суштини ствари које сачињавају цео предмет искуства, тј. свега нашег сазнања које објективно важи, те дакле ако га не нађемо у општим и нужним законима природе, како можемо непосредно из њих да изведемо идеју о једноме највишем и апсолутно нужном савршенству једнога прабића у коме лежи порекло свега каузалитета? Највеће систематско јединство, те према томе највеће целисходно јединство, јесте школа и чак основ могућности највеће употребе људскога ума. Дакле идеја тога јединства јесте нераздвојно везана са суштином нашега ума. Према томе та иста идеја има за нас законодавни значај, и тако је сасвим природно да се претпостави један законодаван ум (*intellectus archetypus*) који њој одговара, и из кога се може извести целокупно систематско јединство природе, као из предмета нашега ума.

Ми смо поводом антиномије чистог ума казали да се сва питања која поставља чисти ум, безусловно морају моћи решити, и да оно извињавање са границама нашега сазнања, које је у многим питањима природне науке неизбежно и оправдано, ту не може бити допуштено, пошто нам се ту не постављају питања која се односе на природу ствари, већ питања која се односе на природу ума и то само на његово унутрашње устројство. Ово тврђење, које се на први поглед чини смело, сада ћемо моћи да потврдимо у погледу два питања према којима ум показује свој највећи интерес, и да на тај начин потпуно завршимо наша разматрања о диалектици чистог ума.

Ако се дакле постави питање (у погледу једне трансценденталне теологије*) *пре свега*: да ли постоји нешто, што се разликује од света и што у себи садржи основ поретка у свету и основ његове везе по општим законима, онда одговор на њега гласи: *без сумње*. Јер заиста свет је скуп појава, те дакле за њих мора да постоји ма који основ који је трансценденталан, т.ј. основ који само чисти разум може да замисли. Ако се *затим* постави питање: да ли је ово биће супстанција, супстанција највећег реалитета, да ли је нужна итд., онда ја одговарам, *да ово питање нема апсолутно никаквог смисла*. Јер све категорије помоћу којих ја могу покушати да створим себи један појам о једноме таквоме предмету јесу само и једино од емпириске употребе, те ако се не примене на објекте могућег искуства, т.ј. на чулни свет, онда оне немају апсолутно никаквог смисла. Изван области чулнога света оне значе само називе појмова, који се називи могу дозволити, но с помоћу којих се не може ништа да схвати. Ако се *на послетку* постави питање: да ли је могуће да ово биће које се разликује од света замислимо по *аналогији* са предметима искуства, онда одговор гласи: *на сваки начин*, али само као предмет у идеји, а не као предмет у стварности, наиме само утолико, уколико је оно један нама непознати супстрат систематског јединства, поретка и целисходности устројства света које ум мора да узме за регулативни принцип свога истраживања у природи. И нешто више, ми можемо без штете, и не излажући се прекорима, да дозволимо у овој идеји и извесне антропоморфизме који су корисни за дотични регулативни принцип. Јер у истини, то је вазда само једна идеја која се апсолутно не односи непосредно на неко биће које се разликује од света, већ се односи на регулативни принцип систематског јединства света, и то само посретством једне шеме тога јединства, то ће рећи једне највише интелигенције која га је произвела према својим мудрим циљевима. Ми на тај начин нисмо могли замислити шта је тај праоснов јединства света сам по себи,

*) Оно што сам још раније казао о психолошкој идеји и њеној нарочитој улози као принципа чисто регулативне употребе ума, то ме ослобађа дужности, да опширно објашњавам трансценденталну илузију, на основу које се систематско јединство целокупне разноврсности унутрашњег чула претставља хипостатички. Метода која би се при томе применила потпуно је слична оној методи које се критика придржавала у погледу теолошког идеала.

већ само како треба да употребимо њега, или шта више идеју о њему, у погледу систематске примене ума на ствари у свету.

Међутим на тај начин да ли ми можемо (наставиће се са питањима) усвојити једнога јединога, мудрога и свемогућег Творца света? *Без сваке сумње.* И не само да можемо, већ ми *морамо* претпоставити једног таквог Творца. Но у томе случају, да ли ипак ми не проширујемо наше сазнање изван области могућег искуства? *Никако.* Јер ми смо само претпоставили нешто, о чему немамо апсолутно никаквог појма шта је оно само по себи (један чисто трансцендентални предмет). Али у односу према систематскоме и целисходноме поретку у устројству света, који поредак ако проучавамо природу, морамо претпоставити, ми смо замислили оно нама непознато биће само *по аналогији*, са једном интелигенцијом (један емпириски појам), т.ј. ми смо га с обзиром на циљеве и на савршенство, који се на њему заснивају, снабдели управо са оним особинама, које према условима нашега ума могу у себи садржавати основ једнога таквога систематскога јединства. Према томе ова је идеја у односу према примени нашега ума у свету потпуно основана. Међутим ако бисмо ми њој приписали објективно значење у апсолутном смислу, онда бисмо заборавили да замишљамо само једно биће у идеји, пошто би у томе случају почели са једним основом, који се на основу посматрања света не може одредити, то би се на тај начин лишили могућности, да тај принцип примењујемо сходно емпириској употреби ума.

Али (питаће се даље), на тај начин могу ли ја ипак од појма и од претпоставке једнога највишега бића да чиним употребу у рационалном посматрању света? *Дакако.* Тога ради је заправо ум и узео за основ ову идеју. Не могу ли ја устројства која личе на циљеве да сматрам за намере, изводећи их из божанске воље, иако посретством нарочитих диспозиција које су у свету према њима подешене? Да, ви бисте могли и то учинити, али само под условом, да за вас буде свеједно, да ли ће неко рећи: божанска мудрост је све уредила тако ради својих највиших циљева, или пак: идеја о највишој мудрости јесте један регулатив у проучавању природе и један принцип њеног систематског и целисходног јединства, које се заснива на општим физичким законима, чак и онде где ми то јединство не опажамо. Другим речима, онде где ви то јединство опажете мора вам бити свеједно рећи: Бог је њега тако мудро желео, или пак: природа је њега тако мудро удесила. У самој ствари вама је управо највеће систематско и целисходно јединство, које ваш ум захтеваше да узме за основ као регулативни принцип, дало овлашћења да поставите као основ идеју о највишој интелигенцији као једну шему регулативнога принципа, те ви утолико имате потврде за оправданост своје идеје, уколико на основу тога принципа налазите целисходности у свету. Али пошто овај принцип не служи никаквом другом циљу до томе, да на основу њега тражимо нужно и највеће могуће јединство у природи, то ћемо заиста имати да захвалимо за ово јединство, уколико га будемо открили, идеји о

једноме највишем бићу. Међутим ове законе, с обзиром на које је идеја једино и узета за основ, ми нећемо моћи, а да не западнемо у противречност са самим собом, да мимоиђемо па да ову целисходност у природи сматрамо као случајну и као хиперфизичку по своје пореклу. Јер заиста ми нисмо били овлашћени да изнад природе претпоставимо једно биће таквих особина, већ смо само били овлашћени да узмемо за основ идеју о томе бићу, да бисмо посматрали појаве као да су повезане систематски једне са другима по аналогји са каузалном детерминацијом.

Управо тиме ми смо тако исто овлашћени да замислимо узрок света не само у форми једнога суптилнијега антропоморфизма (без кога се не би могло апсолутно ништа о њему замислити), наиме да га замислимо као једно биће које је обдарено разумом, љубављу и мржњом, исто тако једном њима сходном појудом и вољом, итд., већ и да му припишемо једно савршенство, које је бесконачно, и које према томе далеко превазилази оно савршенство, за чију претпоставку ми можемо добити овлашћење на основу емпирискога сазнања поретка у свету. Јер заиста, регулативни закон систематскога јединства хоће ово: ми треба да проучавамо природу тако, као да би се свуда у њој, до у бесконачност, могло поред највеће могуће разноврсности налазити систематско и целисходно јединство. Јер иако ћемо ми само мало од овог савршенства у свету назрети или открити, то га ипак према законитости нашега ума морамо свуда тражити и претпостављати, и у свакоме случају за нас мора бити од користи, а никада нам не може штетити, што ћемо се у проучавању природе управљати према томе принципу. Али из ове претставе о идеји једнога највишега Творца која је узета за основ види се јасно: да ја не узимам за основ егзистенцију једнога таквога бића и његово сазнање, већ само идеју о њему, те према томе ја заправо не изводим ништа из овога бића, већ само из његове идеје, т.ј. из природе ствари у свету, посматрајући их сходно једној таквој идеји. Исто тако изгледа да је нека, иако неразвијена свест о правој употреби овога појма нашега ума изазвала код филозофа свих времена један скроман и правилан начин изражавања, када они о мудрој збринчавању од стране природе и о божанској мудрости говоре као о изразима који имају исто значење, и кад, док је у питању само спекулативни ум, претпостављају први израз, пошто се њиме сузбија намера да тврдимо нешто више осим онога на шта имамо права, и с тим у вези, ограничава ум на његову особену област, на природу.

На тај начин чисти ум, за који упочетку веровасмо да нам ставља у изглед ништа мање, до сазнање онога што лежи изван граница искуства, садржи у себи, ако га правилно схватимо, само и једино регулативне принципе који нам заиста налажу да тражимо јединство које је веће од јединства до кога можемо доспети помоћу емпириске употребе разума, али који управо тиме, што циљ коме разум треба да се приближује, стављају тако далеко, доводе сагласност разума посретством систематског јединства до

највећег степена. Међутим ако погрешно схватимо те принципе, па их сматрамо за конститутивне принципе трансцендентног сазнања, онда они помоћу једног привида који заиста блиста, али ипак вара, производе празноверје и вајно сазнање, а с тим у вези и вечне противречности и спорове.

* * *

На тај начин свако људско сазнање почиње са опажајима, одатле иде ка појмовима и завршује се идејама. Премда оно има у погледу свих трију елемената спознајне изворе а priori, се на први поглед чине да ниподаштавају границе свега искуства, ипак се ми на основу једне потпуне критике уверавамо, да сваки ум у спекулативној примени не може никада да изађе са овим елементима изван области могућег искуства, и да се особена улога ове највише моћи сазнања састоји у томе, да се служи свима методама и свима принципима само у томе циљу, да би у природи трагао за оним што чини њену најинтимнију унутрашњост, сходно свима могућим принципима јединства, од којих је најважније јединство циљева, а никада пак у томе циљу, да би прелетео границе искуства, изван којих за нас постоји само и једино празан простор. Ми смо заиста у трансценденталној анализици, на основу критичкога испитивања свих ставова који могу да прошире наше сазнање изван реалнога искуства, стекли довољно уверење, да нас они могу одвести само и једино до могућег искуства, и ни до чега више. И кад људи не би били неповерљиви чак и према најјаснијим апстрактним и општим теоремама, и када их дражесни и привидни изгледи не би намамљивали, да одбацују принудност ових теорема, онда бисмо свакако могли да се ослободимо мучног саслушавања свих диалектичких сведока на које се позива један трансцендентални ум ради одбране својих претензија. Јер заиста ми смо још унапред са савршеном извесношћу знали, да су сва његова тврђења можда заиста и искрена, али да морају ипак бити апсолутно ништавна, јер се тичу једне врсте сазнања, које не може добити никада ни један човек. Међутим пошто ипак говору нема краја све дотле, док се не открије прави узрок привида, који чак и најумнијег човека може завести, и пошто разлучивање свега нашега трансцендентнога сазнања на његове елементе (као једно проучавање наше унутрашње природе), има само по себи не малу вредност, а за филозофа је шта више дужност, то је било не само нужно да се цео овај посао спекулативнога ума, иако узалудан, подробно проучи у његовим првим изворима. Осим тога, пошто диалектички привид овде обмањује не само у погледу суђења, већ и у погледу интереса који суђење за нас има, услед чега је примамљив и увек природан, па ће такав остати и у целој будућности, то је било корисно, да се тако рећи акта овога процеса детаљно разраде и оставе у архиву људскога ума, како би се предупредиле будуће заблуде те врсте.

КРИТИКА
ЧИСТОГА УМА.

II.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНА
ТЕОРИЈА О МЕТОДИ.

Ако посматрам скуп свих сазнања чистог и спекулативног ума, као једну зграду, о којој ми бар идеју имамо у себи, онда могу рећи ово: у трансценденталној теорији о елементима ми смо приближно оценили материјал и одредили за какву је зграду, какве висине и чврстине он подесан. У истини се показа ово: премда смо сањарили о једној кули, која би се дизала у небеса, ипак је залиха материјала била довољна само за једну кућу за становање, која је довољно пространа за наше послове у долинч искуства, и која је довољно висока, да би их могли прегледати; међутим оно смело предузеће морало је пропасти због недостатка материјала, не узимајући при том у озбир језиковне пометње услед којих се радници морадоше неизбежно развићи у питању о плану, и растури се по целој свету, да би зидали сваки за себе и сваки по своме нахођењу. Сада нас не интересује толико материјал, колико план зидања; добивши опомену, да не треба да се подухватамо једног произвољног и слепог нацрта, који би можда премашао све наше имање, а ипак не могући одустати од зидања једнога угодног стана, ми морамо да израдим план за једну зграду према залихи материјала који нам је дат, а који је план у исто време у складу са нашим потребама.

Према томе ја под трансценденталном теоријом о методи разумем одредбу формалних услова једног потпуног система чистог ума. У томе циљу ми ћемо се овде бавити о *дисциплини, канону, архитектоници* и најзад о *историји* чистог ума. Тако ћемо у трансценденталном погледу учинити оно, што се у школама покушава под именом једне практичне логике у погледу употребе разума уопште, али у чему се ту нема успеха. Јер пошто општа логика није ограничена ни на какву нарочиту врсту сазнања разума (н. пр. на чиста сазнања), нити на одређене предмете, то она, не зајмећи сазнање од других наука, не може да учини ништа више, већ само и једино да изложи значења за могуће методе, и техничке изразе којима се служимо у свима наукама за оно што је у њима од систематског значаја. На тај начин она упознаје ученика са именима, чија значења и примену он тек доцније треба да упозна.

ПРВИ ГЛАВНИ ДЕО трансценденталне теорије о методи.

Дисциплина чистога ума.

Судови који су негативни не само по својој логичкој форми, већ и по својој садржини, не стоје на нарочитој цени код људи при њиховој тежњи за сазнањем; шта више они се сматрају за суревњиве непријатеље нашега нагона за сазнањем, који непрестано тежи да се прошири, те је потребна заправо једна апологија, да бисмо их могли подносити, а много више, да би их марили и високо ценили.

Сви ставови, којигод се хоће, могу се заиста изразити *логички* у негативној форми; али с обзиром на садржину нашега сазнања уопште, наиме с обзиром на то, да ли се наше сазнање неким судом проширује или се сужава, негативни судови имају само ту специалну улогу, наиме да *спрече заблуду*. Отуда они негативни ставови, који треба да спрече неко лажно сазнање тамо, где заправо и није могућа никаква заблуда, јесу заиста врло истинити, али су зато празни, т.ј. не одговарају своме циљу, те су управо због тога врло често смешни, као што је н.пр. тврђење онога школскога говорника, да без војске Александар не би могао да освоји никакве земље.

Међутим, онде где су границе нашега могућег сазнања врло узане, потстрек ка суђењу велики, привид који се намеће врло варљив, и штета од заблуде знатна, ту једно *негативно* обавештење, које служи само томе, да нас заштити од заблуде, има много већег значаја, него нека позитивна поука, којом би наше сазнање могло да се увећа. Она *принуда*, којом се стална наклоност ка одступању од извесних правила ограничава, или се шта више искорењује, зове се *дисциплина*. Дисциплина се разликује од културе, која треба само да развије неку *навику*, не уништавајући притом неку другу навику која већ постоји. Према томе, на образовање једнога талента, који већ сам по себи тежи да се изрази, дисциплина ће утицати негативно,^{*)} а култура и доктрина вршиће на њега један позитиван утицај.

^{*)} Ја добро знам, да се у школском језику реч *дисциплина* обично употребљава као синоним речи обука. Међутим има много других случајева, у којима се брижљиво разликује први израз, узет у смислу *васпитања*, од другог изразица у смислу *поуке*, и сама природа ствари изискује, да се за ову разлику задрже једини подесни изрази, те ја желим да се реч дисциплина употребљава увек само и једино у негативном значењу.

Сваки ће лако признати, да је за темпераменат, а тако исто и за таленте, који често себи допуштају радо слободно и неограничено кретање (као што су уобразиља и духовитост), потребна у извесном погледу дисциплина. Али да је за сам ум, коме је управо дужност, да свима другим тежњама приписује дисциплину, потребна једна таква дисциплина, то ће свакако изгледати чудновато; и заиста он је једно такво понижење досада избегао управо због тога, што с обзиром на свечани и озбиљни изглед, са којим ум иступа, нико није могао помислити, да се он може лакомислено служити фикцијама место појмовима и речима место стварима.

Уму у његовој емпириској употреби није потребна никаква критика, пошто су ту његови принципи стално под контролом искуства; ни у математици није потребна критика ума, пошто се појмови математике одмах морају претставити у чистој опажању *in concreto*, чиме се ускоро уочава све што је неосновано и произвољно. Међутим, онде где ни емпириско, нити чисто опажање не одржавају ум на потпуно видљивоме колосеку, а то је у његовој трансценденталној примени, у којој се он служи само појмовима, ту је њему у тој мери потребна једна дисциплина, која ће спутавати његову наклоност ка проширивању изван граница могућег искуства, и задржавати га од свих испада и заблуда, да цела философија чистог ума има за свој циљ само ову негативну корист. Против појединих заблуда можемо се борити посретством *цензуре*, а против њихових узрока посретством критике. Али ако ми негде, као у чистој уму, наиђемо на читав систем обмана и опсена, које су међу собом повезане и под заједничким принципима уједињене, онда је у томе случају, изгледа, потребно једно сасвим ново, и то негативно законодавство, које ће на основу природе ума и предмета његове чисте употребе успоставити под именом једне *дисциплине*, један, тако рећи, систем опрезности и самоконтроле, пред којим ће ишчезнути сваки лажни и софистички привид, јер ће се одмах морати показати, и поред свих својих улепшавања.

Треба пак приметити, да ћу ја у овој другој главној делу трансценденталне критике применити дисциплину не на садржај, већ само на методу сазнања из чистог ума. Ону прву дужност ја сам испунио већ у трансценденталној теорији о елементима. Али употреба ума, било да се примени ма на који предмет, има толико сличнога у самој себи, а ипак у исто време, уколико треба да је трансцендентална, тако се битно разликује од сваке друге употребе, да се без опомена једне негативне теорије, која садржи дисциплину нарочито за тај циљ, не могу избећи заблуде које нужним начином морају произаћи из једне невеште примене таквих метода, које су свуда иначе у складу са умом, само не у овој случају.

ПРВИ ОТСЕК

Првога главнога дела.

Дисциплина чистога ума у догматичкој употреби.

Математика нам пружа најлепши пример о томе, како се чисти ум срећно проширује сам собом и без икакве помоћи искуства. Примери су заразни, нарочито за једну и исту моћ која, природно, ласка себи, да ће и у другим случајевима имати ону исту срећу, која јој је у једноме случају већ била пала у део. Отуда се чисти ум нада, да ће се и у трансценденталној употреби моћи исто такс срећно и темељно проширивати, као што му је у математици пошло за руком, ако само и у њој примени ону исту методу, којој му је у математици била тако корисна. Према томе, нама је много стало до тога, да знамо, да ли је метода долажења до аподиктичне извесности, која се метода назива математичком, истоветна са оном методом, којом се таква иста извесност тражи у философији, и која би се ту морала звати *догматичком*.

Философско сазнање јесте *сазнање ума из појмова*, математичко сазнање јесте сазнање из *конструкције* појмова. *Конструисати* пак један појам значи претставити а priori онај опажај који му одговара. Према томе, за конструкцију једнога појма потребно је једно *неемпириско* опажање, које је услед тога, као опажај, један *појединачан* објекат, но које као конструкција једнога појма (једне опште претставе) ипак мора да изрази у претстави општност за све могуће опажаје који потпадају под исти појам. Тако ја конструишем један троугао на тај начин, што предмет, који овоме појму одговара, претставим, или помоћу саме уобразиље у чистој опажању, или сходно њему на хартији у емпириској опажању, али у оба случаја потпуно а priori, не узимајући пример за то ни из каквога искуства. Појединачна нацртана фигура јесте емпиријска, а ипак служи томе, да изрази појам без штете по његову општност, јер код овога емпирискога опажања, увек се пази на радњу конструкције појма, за који су многе одредбе, као н.пр. величина страна и углова, сасвим споредне, те се према томе апстрахују од тих разлика које не мењају појам троугла.

Према томе битна разлика ове две врсте сазнања ума састоји се у овој форми, а не заснива се на разлици њихове материје или њихових предмета. Они који мисле да се философија разликује од математике по томе, што је објекат философије *квалитет*, а објекат математике *квантитет*, узимају последицу за узрок. Форма математичког сазнања јесте узрок тога, што се оно може односити само на квантитете. Јер заиста, само појам о величинама може се конструисати, т. ј. претпоставити а priori у опажању, док се квалитети могу изложити само и једино у емпиријском опажању. Отуда је рационално сазнање о њима могуће само помоћу појмова. Тако онај опажај који би одговарао појму ре-

литета, ми можемо узети само и једино из искуства, а никада га не можемо прибавити а priori из себе, и пре емпирске свести о њему. Конусни облик можемо претставити у опажању само на основу појма, без икакве помоћи искуства, међутим боја тога конуса мора да буде претходно дата у некоме искуству. Појам узрока уопште ја не могу да изразим у опажању друкчије, већ само посредством примера, који ми пружа искуство, и т.д. Уосталом философија се бави исто тако о величинама, као и математика на пр. о тоталитету, бесконачности и т.д. Математика, опет бави се тако исто о разлици линија и површина, као простора, који се разликују по квалитету, и тако исто она се бави о континуитету простора као једноме његовоме квалитету. Али премда философија и математика имају у таквим случајевима један и исти предмет, ипак је начин на који се ум о њему бави сасвим друкчији у философији, него у математици. Философија се држи само општих појмова, док математика са самим појмовима не може да учини ништа, те одмах хита опажању у коме посматра појам *in concreto* али не емпириски, већ тек у једноме таквом опажању који она излаже а priori, т.ј. који је конструисала, а у коме оно што произилази из општих услова конструкције мора да има опште важење и за објекат конструисаног појма.

Дајте једноме философу појам троугла, па га замолите, да на свој начин одреди у каквоме односу стоји збир углова у троуглу према правој углу. Он има само и једино појам о једној фигури која је ограничена трима правим линијама, и у овој фигури појам о три угла. Философ може о овоме појму размишљати колико му је драго, он ипак неће пронаћи ништа ново. Он ће моћи да аналише и да учини јасним појам праве линије, или појам угла, или појам броја три, али до других особина, које у овим појмовима не леже, он притом неће доћи. Међутим нека се ових питања подухвати геометар. Он ће одмах почети са конструисањем троугла. Знајући да два прва угла износе толико, колико сви упоредни углови који се могу повући из једне тачке на једној правој, он ће продужити једну страну свога троугла, и добиће два упоредна угла, чији збир износи два права. Затим ће спољашњи угао поделити на тај начин, што ће са супротном страном троугла повући једну паралелну линију, па ће видети да је добио један спољашњи упоредни угао, који је једнак са једним унутрашњим углом и т. д. На тај начин геометар, руководећи се стално опажањем, долази посредством једнога ланца од закључака до једнога потпуно јаснога и у исто време општега решења проблема.

Али математика не конструише само величине (*quanta*) као што се чини у геометрији, већ и чисту величину (*quantitatem*), као што се чини у алгебри, при чему она потпуно апстрахује од природе предмета који треба замислити према једноме таквоме појму. При томе она себи одабере неко означење за све конструкције величина у опште (бројева), као што су сабирање, одузимање и т. д., извлачење корена. Пошто је затим значи-

ла и општи појам величина према њиховим различним односи-
ма, она онда излаже у опажању, на основу извесних општих
правила, сваку операцију помоћу које се величина производи и
мења. Кад једну величину треба поделити другом, она комби-
нује њихове карактере према форми која означаје делење ит.д.,
те тако помоћу једне симболичке конструкције, каогод и гео-
метрија помоћу једне остенсивне или геометриске конструкци-
је (самих објеката), доспева тамо, куда дискурсивно сазнање ни-
када не би могло доспети посреством самих појмова.

Шта може да буде узрок разлике ових положаја, у којима
се налазе ова два вештака у умовању, од којих се један служи
само појмовима, док други прибегава опажајима које он прет-
ставља према појмовима? Овај узрок је на основу горе изложе-
них трансценденталних учења јасан. Овде није реч о аналитич-
ним ставовима који се могу добити простом анализом појмо-
ва (у томе би философ био, без сумње, у преимућству над сво-
јим супарником), већ је реч о синтетичним ставовима, и то о
таквим синтетичним ставовима који треба да се сазнају а priori.
Јер заиста, није потребно да ја видим оно што стварно зами-
шљам у своје појму троугла (то није ништа друго до проста
дефиниција); шта више ја треба да изађем из овог појма, да
бих дошао до особина које не леже у њему, а које му ипак
припадају. Међутим то није могуће друкчије, већ само тако што
ћу одредити свој предмет или према условима емпириског опа-
жања или према условима чистог опажања. У првом случају ја
бих добио само један емпириски став (мерењем његових углова),
који није ни општи, а још мање нужан, а о таквим ставовима
није реч. Други поступак међутим јесте математичка конструк-
ција, и то у овоме случају то је геометричка конструкција, помо-
ћу које ја у једноме чистоме опажању domeћем исто тако, као и
у емпириском опажању, једну разноврсност, која припада шеми
једнога троугла уопште, те дакле његовоме појму, чиме се сва-
како морају конструисати¹⁾ општи синтетички ставови.

Ја бих дакле о троуглу узалуд философирао, т. ј. дискур-
сивно размишљао; тиме се не бих ни најмање помагао од де-
финиције, којом сам заправо требао да почнем. Постоји заиста
и једна трансцендентална синтеза из све самих појмова, која
опет полази за руком само философу; но она се тиче само једне
ствари уопште и услова, под којима опажај те ствари може при-
падати искуству. Међутим у математичким проблемима није реч
о томе, нити уопште о егзистенцији већ је реч о особинама пред-
мета самих по себи, уколико су оне у вези са појмом тих предмета.

На наведеним примерима ми смо само хтели да покажемо јас-
но, колика разлика постоји између дискурсивне употребе ума
сходно психизму и његове интуитивне употребе помоћу конструк-
ције појмова. Сада је, разуме се, питање: шта је узрок ове дво-

¹⁾ Ердман место речи „конструисати“, које у тексту нема, domeће речи „могу сазнати“.

струке употребе ума, и по којим условима можемо познати, да ли се обавља само прва или уједно и друга његова употреба.

Све наше сазнање односи се на крају крајева на могуће опажаје, пошто само помоћу њих бива дат један предмет. Један појам а priori (један емпириски појам) или већ у себи садржи један чист опажај, и у томе случају он се може конструисати, или пак он у себи садржи само синтезу могућих опажаја који нису дати а priori, и у томе случају помоћу њега се може судити синтетички и а priori, али само дискурсивно према појмовима, а никако интуитивно помоћу конструкције појмова.

Међутим од свих опажаја а priori није дат ниједан други, осим просте форме појава: простора и времена; и један појам о њима, као *quantis* може се претставити а priori у опажању, т. ј. може се конструисати или истовремено са њиховим квалитетом (њиховим обликом), или пак само у њиховом квантитету (проста синтеза једнородне разноврсности) помоћу броја. Али материја појава, посредством које су нам *ствари* дате у простору и времену, може се претставити само у опажању, те дакле а posteriori. Једини појам, који овај емпириски садржај појава претставља а priori јесте појам *ствари* уопште, и синтетичко сазнање а priori овога појма не може дати ништа друго, већ само просто правило синтезе онога што опажање може дати а posteriori, а никада нам не може дати а priori опажај реалнога предмета, пошто он нужним начином мора бити емпириски.

Синтетични ставови, који се односе на *ствари* уопште које се не могу опажати а priori, јесу трансцендентални. Према томе трансцендентални ставови никада не могу бити дати посретством конструкције појмова, већ само према појмовима а priori. Они садрже у себи само правило, по коме у искуству треба тражити извесно синтетичко јединство онога, што се не може а priori претставити у опажању. Међутим ниједан од својих појмова ни у једном случају они не могу изразити а priori, већ то постижу само а posteriori, посретством искуства, које је у право тек на основу тих синтетичних принципа могуће.

Ако о једноме појму треба судити синтетички, онда морамо отићи изван овога појма, па прибећи једноме опажању, у коме је он дат. Јер заиста, ако бисмо ми остали код онога, што се садржи у појму, онда би суд био само аналитичан, те дакле он би био само једно објашњење мисли по ономе, што се у њој стварно налази. Међутим ја могу да пређем од појма ка чистом или емпириском опажају, који томе појму одговара, да бих га посматрао у њему *in concreto* и да бих сазнао а priori или а posteriori оно што припада његовоме предмету. У првоме случају ми бисмо имали рационално и математичко сазнање посредством конструкције појма, а у другом случају ми бисмо имали просто емпириско (механичко) сазнање, које никада не може дати нужне и аподиктичне ставове. Тако бих ја могао да раз-

лучујем мој емпириски појам о злату, а да притом не добијем ништа друго, већ само то, што ћу просто моћи да пребројим све оно што стварно замишљам у овој речи, услед чега заиста настаје у моме сазнању неко логичко побољшање, али се моје сазнање тиме нити повећава нити умножава. Међутим ако ја узмем материју која се под тим именом јавља, па са њом спојим разне опажаје, онда добијам од њих разне синтетичне ставове, но који су заиста емпириски. Математички појам једнога троугла ја бих конструисао, т. ј. претставио бих га а priori у опажању, те бих на тај начин добио једно синтетичко сазнање, али које је рационално. Али ако је мени дат трансцендентални појам реалитета супстанције, силе и т. д., онда он не означаје нити неки емпириски опажај, нити неки чисти опажај, већ само и једино синтезу емпиријских опажаја (који не могу бити дати а priori), те дакле, пошто синтеза не може да дође а priori до опажаја који томе појму одговара, то из њега не може да произађе никакав синтетичан став који одређује, већ само један принцип синтезе*) могућих емпиријских опажаја. Према томе један трансцендентални став јесте једно синтетично сазнање ума у самим појмовима, те је дакле дискурсиван, пошто је тек на основу њега могуће свако синтетичко јединство емпиријског сазнања, а посредством њега не бива дат никакав опажај а priori.

И тако постоје две врсте употребе ума, које и поред своје сличности која се састоји у томе, што њихово сазнање јесте опште и по својој пореклу а priori ипак јесу у својој даљој развоју врло различне, и то због тога, што се у појави, помоћу које нам бивају дати сви предмети, налазе два дела: форма опажања (простор и време), која се потпуно а priori може сазнати и одредити, и материја (оно што је физичко), или садржај, који значи једно нешто што се налази у простору и времену, те дакле што садржи егзистенцију и што одговара осећају. Што се тиче садржаја који може бити дат на одређени начин само и једино емпиријски, ми о њему можемо имати а priori само неодређене појмове синтезе могућих осећаја, уколико они припадају јединству аперцепције (у једноме могућем искуству). Што се тиче форме опажања, ми можемо наше појмове о њој да одредимо а priori у опажању на тај начин, што стварамо себи помоћу једнообразне синтезе у простору и времену саме предмете, посматрајући их само као quanta. Она прва употреба ума зови се употреба ума у појмовима; у њој ми можемо чинити само и једино то, да појаве подводимо под појмове према њиховој реалној садржини, у погледу које¹⁾ оне могу бити одређене само

*) Помоћу појма узрока ја стварно излазим из појма о једноме догађају (о ономе што се дешава), али не идем опажају који претставља појам узрока in concreto, већ временским условима опште који би се у искуству могли наћи на основу појма узрока. Ја дакле поступајем просто према појмовима, а не могу поступати помоћу конструкције појмова, јер је појам једно правило синтезе опажаја који нису чисти опажаји, те не могу бити дати а priori.

¹⁾ По Ердману место „darauf“, треба да стоји „dadurch“, те би овај став гласио: „На који начин оне и т. д.“

емпириски, то јест а posteriori (али сходно оним појмовима као правилима једне емпириске синтезе). Ова друга употреба ума састоји се у конструисању појмова; у њој појмови, пошто се већ односе на једно опажање а priori, могу да буду дати управо због тога у чистом опажању као одређени а priori и без икаквих data Испитати све оно што јесте (као ствар у простору или у времену), да бисмо знали, да ли је и уколико је оно један quantum да ли се у њему претставља нека егзистенција, или осуство егзистенције, уколико је то нешто (што испуњава простор и време) први супстрат или проста одредба, да ли се односи према нечему другоме као према узроку или као према последици, и најзад да ли је изоловано или стоји у узајамној зависности са другим, једном речи испитати могућност ове егзистенције, њену стварност и нужност, или њихове супротности: све то спада у *употребу ума* у појмовима, и онда се зове *философска* употреба ума. Међутим одредити а priori један опажај у простору (облик), делити време (трајање), или просто сазнати оно што је опште у синтези једне и исте ствари у времену и простору, у величину једнога опажаја опште (број), која отуда произилази: то је једна *операција ума* у конструисању појмова и зове се *математичка* операција ума.

Велики успех који ум постиже посреством математике, доводи нас сасвим природно на претпоставку, да ће, ако не математика, онда њена метода имати успеха и изван домена величина, пошто она све своје појмове своди на опажаје, које може дати а priori, чинићи се на тај начин тако рећи господарем природе; међутим својим дискурсивним појмовима чиста философија барата са природи, не могући учинити, да се реалитет тих појмова опазе а priori, те да их на тај начин провери. Мајсторима у овој вештини није, изгледа, недостајало самопоуздање, кадгод су се латили овога посла, при чему је публика полагала велике наде у њихову умешност. Пошто они једва ако су икада философирали о својој математици (један тежак посао!), то им није ни на памет пала специфична разлика између једне и друге употребе ума. Вулгарна и емпириски употребљена правила, која они позајмљују од обичнога ума, важе за њих место аксиома. Њих се ништа не тиче откуда су им појмови простора и времена о којима се они баве (као о јединим елементарним квантитетима), а изгледа им исто тако некорисно, да испитују порекло чистих појмова разума, а с тим у вези и обим њиховога важења; за њих је главно, да се тим појмовима служе. У свему томе они поступају како треба, све док не прекораче границе које су им одређене, наиме границе *природе*. Иначе они неприметно набасају из поља чулности у несигурну област чистих, и чак трансценденталних појмова, на којој се нити може стајати нити пливати (*instabilis tellus, in nabilis unda*) те на којој могу учинити само несигурне кораке, од којих време не поштеди ни најмањи траг, међутим у математици њихов ход изграђује

један широки пут, на који може поћи са поуздањем и најдоцније поколење.

Пошто смо поставили себи у дужност, да тачно и са извесношћу одредимо границе чистог ума у трансценденталној употреби, док се међутим ово његово стремљење одликује тиме, што се и поред најјаснијих и најстрожијих опомена стално завањава надом, да ће, пре потпуног напуштања своје намере, доспети изван граница искуства у дражесне пределе интелектуалнога, то је нужно подићи тако рећи и последњи лангет једне фантастичне наде, и показати, да примена математичке методе у овој врсти сазнања не може да буде ни од какве користи, осим те, да се открију још јасније његове слабе стране; да су према томе геометрија и философија, премда се у природној науци узајамно помажу, ипак потпуно различне, те да једна од њих никада не сме у своме поступању подражавати ону другу у њеноме поступању.

Темељна ваљаност математике заснива се на дефиницијама, аксиомама, демонстрацијама. Ја ћу се задовољити тиме, да покажем, да философија не може ниједан од ових елемената у смислу у коме их узима математика, нити да прибави, нити да подражава; да геометар, примењујући своју методу у философији, може да произведе само и једино куле од карата, а да философ својом методом може да изазове у математици само једно брбљање. Међутим задатак философије састоји се управо у томе, да одреди границе сазнања, те чак ни математичар, ако само његов таленат није једностран и по својој природи ограничен на његов фах, не може да одбаци опомене философије, нити да преко њих пређе.

1. С дефиницијама. *Дефинисати*, као што сам израз показује, значи, строго узев, само изложити*) просто и подробно појам једне ствари у њеним границама. Сходно томе захтеву, један *емпириски* појам не може се дефинисати, већ се може само *еквилицирати*. Јер заиста, пошто ми у емпириском појму имамо само неколико ознака неке врсте предмета из чулности, то никада не знамо сигурно, да ли се под овом речи, која означава један и исти предмет, не замишља у једном случају више његових ознака а у другоме случају мање. Тако, неки могу замишљати у појму злата осим тежине, боје и чврстине, још и то, да злато не рђа, док други можда не знају ништа о тој његовој особини. Ми се служимо извесним ознакама само догле, док налазимо, да су оне довољне за разликовање; нова посматрања пак чине да неке ознаке отпадну, а друге да придођу, тако да појам никада не стоји међу сигурним границама. А чему би могло и служити то, да се један такав појам дефинише, пошто ми,

*) *Подробност* се састоји у јасности и потпуности ознака: *границе* значи тачност која се састоји у томе, да се не дају више ознака, већ само колико је пуно за потпуност појма; *просто* пак значи, да ова одредба граница није ниоудкуд изведена, те да не потребује још неког доказа, што би вајну дефиницију учинило неспособном да стоји на челу свих судова о једноме предмету,

ако је н. пр. реч о води и њеним особинама, не остајемо при ономе што се замишља под речи вода, већ приступамо опитима, и реч са оно мало ознака, које су у вези са њом, сачињава само наименовање једне ствари, а не и њен појам, тако да вајна дефиниција није ништа друго до ли одредба речи. На другоме месту опет тако исто је, строго говорећи, немогуће дефинисати ниједан појам који је дат а priori, н. пр. појам супстанције, појам узрока, права, правичности и т. д. Јер заиста, да је јасна претстава једнога (још у нејасној форми) датога појма развијена потпуно, ја у то могу бити сигуран само у томе случају, ако знам да је она адекватна предмету. Али пошто појам предмета, уколико нам је дат, може да садржи у себи много нејасних претстава, које ми при анализи превиђамо, премда их у пракси стално употребљавамо, то ће исцрпност анализе мога појма увек остати сумњива, те се на основу многих згодних примера може учинити само *вероватном*, а никако и *аподиктички* извесном. Место израза дефиниција, ја бих радије употребио израз *експозиција*, који је по своме карактеру опрезнији, и под њим критичар може докле да призна дефиницију, сумњајући ипак у неколико у њену потпуност. Према томе пошто се не могу дефинисати нити емпириски појмови, нити појмови који су дати а priori, то преостају само још произвољно замишљени појмови, на којима се ова вештина може да опроба. У таквом случају ја свакако могу да дефинишем свој појам; јер заиста, ја на сваки начин морам знати шта сам хтео да замислим, пошто сам намерно створио свој појам, и нисам га добио нити од природе мога разума, нити од искуства; ипак ја при томе не могу рећи, да сам на тај начин дефинисао неки стварни предмет. Јер заиста, ако појам зависи од емпириских услова, као н. пр. појам сата на лађама, онда нити предмет нити његова могућност још нису дати посредством овога произвољнога појма; на основу тога појма ја не знам чак ни то, да ли уопште њему одговара неки предмет, те се моје објашњење пре може назвати *декларацијом* (мога пројекта), него дефиницијом једнога предмета. На тај начин као подесни за дефинисање преостали би још само они појмови, који у себи садрже произвољну синтезу, која се може конструисати а priori; према томе дефиниције постоје само у математици. У самој ствари онај предмет који математика замишља, она га изражава а priori у опажању, и тај предмет очевидно не може садржати у себи нити више нити мање од појма, пошто је појам с предмету био дат првобитно посредством објашњења, т. ј. тако да објашњење није ниоудкуд изведено. Немачки језик има за појмове *експозиција*, *експликација*, *декларација* и *дефиниција* само један термин: објашњење; отуда морамо неколико попустити у строгости захтева, у коме смо најиме философским објашњењима ускратили почасно име дефиниција, па ћемо ову целу примедбу ограничити на ово: философске дефиниције јесу само експликације датих појмова, а математичке дефиниције јесу конструкције првобитно формираних појмова. Философске дефиниције по-

стају само анализом (чија потпуност није аподиктички извесна), а математичке дефиниције постају синтезом, те дакле оне производе сам појам, докле га филозофске само *објашњавају*. Из тога следује:

а) да се у философији не сме иначе подражавати математици, па почињати са дефиницијама, осим само ради простих покушаја. Јер, заиста, пошто су филозофске дефиниције анализе датих појмова, то ови појмови, премда још у нејасној форми, долазе унапред, те непотпуна њихова експозиција долази пре потпуно, при чему ми из неколиких ознака, које смо добили помоћу једне још непотпуне анализе, можемо извести још неке ознаке, пре него дођемо до потпуне експозиције, т. ј. до дефиниције. Једном речи: у философији треба дефиниција, као потпуна јасност, да дође на крају, а не у почетку.*) Напротив у математици пре дефиниције ми немамо никаквог појма, пошто појам тек постаје помоћу дефиниције. Према томе математика мора, и она увек може да почне са дефиницијом.

б) Математичке дефиниције не могу никада бити лажне. Јер заиста, пошто у математици појам тек из дефиниције постаје, то он у себи садржи само оно, што дефиниција хоће да се њиме замисли. Али премда у математичким дефиницијама не може у погледу садржине бити ничега нетачнога, ипак се каткад, иако врло ретко, може да погрешити у форми (у коју се она облачи), најме у погледу прецизности. Тако, обична дефиниција кружне линије: *круг је крива линија, чије су све тачке подједнако удаљене од једне тачке (средишне тачке)*, садржи у себи ту погрешку, што је у њу без нужде уплетен појам *крив*. Јер заиста, мора да постоји једна нарочита теорема која се изводи из дефиниције, и која се лако може доказати, а то је: свака линија, чије су све тачке подједнако удаљене од једне једине тачке (ниједан њен део није праз), јесте крива. Међутим, аналитичне дефиниције могу да буду лажне на више начина; или на тај начин, што уносе у себе ознаке којих у појму стварно нема, или по томе што нису потпуне, а то чини суштину једне дефиниције, пошто ми у потпуност своје анализе не можемо бити апсолутно сигурни. Због тога се метода дефинисања у математици не може подражавати у философији.

2. О аксиомама. Аксиоме јесу синтетични ставови а priori, уколико су они непосредно извесни. Међутим један појам не може се са другим појмом спојити синтетички, а ипак непосредно, јер, да бисмо могли изаћи из једнога појма, за то нам је по-

*) Философија обилује погрешним дефиницијама, нарочито таквим, које заиста садрже у себи елементе за дефиницију, али још не у потпуности. Ако ми са једним појмом не бисмо ништа могли почети, пре него га дефинишемо, онда би са сваком философирањем стојало врло рђаво. Али пошто се и од елемента (анализе), уколико их је нађено, може чинити добра и сигурна употреба, то се врло корисно могу употребити и непотпуне дефиниције, т. ј. ставови који заправо још нису дефиниције, али су иначе истинити, и претстављају приближне дефиниције. У математици дефиниције се односе *ad esse*, у философији *ad melius esse*. Доћи до дефиниција, то је пријатно, али често врло тешко. Тако правници још траже дефиницију за свој појам о праву.

требно неко треће сазнање које ће посредовати. А пошто је философија само сазнање ума посреством појмова, то се у њој никада неће наћи један принцип који би заслужио, да се назове аксиомом. Међутим математика је способна за аксиоме, пошто помоћу конструкције појмова она може у опажању предмета да споји његове предикате а priori и непосредно, као н. пр. у тврђењу, да три тачке увек леже у једној равни. Напротив један синтетични принцип из све самих појмова, као н. пр. став: све што се догађа има свој узрок, не може никада да буде непосредно изван, пошто морам да потражим у искуству нешто треће, наиме услов времене одредбе, и не могу један такав принцип да сазнам непосредно само из појмова. Према томе дискурсивни принципи јесу сасвим друкчији, него што су интуитивни принципи, т. ј. аксиоме. Дискурсивни принципи захтевају још и једну дедукцију, док се аксиоме потпуно могу ње лишити; и пошто су интуитивни принципи управо због тога евидентни, што са философским принципима, и поред све њихове извесности, не може да буде случај, то су синтетични принципи чистог и трансценденталног ума бескрајно далеко од тога, да буду тако очигледни (кас што се то обично упорно тврди), као што је став: *два пута два јесте четири*. Заиста у аналитици, при постављању табеле принципа чистог разума, ја сам споменуо и извесне аксиоме опажања (датости у опажању); али ипак принцип који је тамо наведен није сам био аксиом, већ је послужио само томе, да би се показао принцип могућности аксиома уопште, а он сам јесте само принцип из појмова. Јер заиста у трансценденталној философији мора да се покаже шта више, како је могућа математика. Према томе философија нема никаквих аксиома, и никада не сме да прописује своје принципе а priori као апсолутне, већ се мора потрудити, да своје право на њих оправда посреством једне њихове темељне дедукције.

3. О демонстрацијама. Само један аподиктички доказ, уколико је по својој карактеру интуитиван, може се назвати демонстрацијом. Искуство нам заиста показује оно што јесте, али не и то, да оно не може друкчије бити. Отуда емпириски принципи доказа не могу прибавити никакав аподиктички доказ. А из појмова а priori, (у дискурсивном сазнању) не може се никада добити интуитивна извесност, т. ј. евиденција, баш и када би суд био аподиктички изван. Према томе демонстрације постоје само у математици, пошто она изводи своје сазнање не из појмова, већ из њихове конструкције, т. ј. из опажања, који може да буд: дат а priori, као нешто што појмовима одговара. Чак и операција алгебре са њеним једначинама, из којих она посреством дедукције изналази истину заједно са доказом, представља собом, иако не геометријску конструкцију, ипак једну симболичку конструкцију, у којој се појмови, а нарочито појмови величина, изражавају помоћу знакова у опажању, те се тако, без обзира на хеуристичку страну те методе, сви закључци обезбеђују од погрешака на тај начин, што се сваки од њих ставља,

тако рећи, испред очију. Међутим философско сазнање лишено је овога преимућства, јер оно мора оно што је опште увек посматрати *in abstracto* (помоћу појмова), док математика оно што је опште може да посматра *in concreto* (у појединачном опажају), па ипак посреством чисте претставе а *priori*, при чему се свака омашка може запазити. Према томе прву врсту доказа ја бих назвао *акроматичким* (дискурсивним) доказима, јер се они изводе само посреством чистих речи (предмета у мислима), а не *демонстрацијама*, које се, као што показује сама реч, изводе у спажају предмета.

Иа свега тога следује, да философији, већ по њеној природи, не приличи, да се, нарочито у области чистог ума, понаша догматички, нити да се украшава титулама и одличјима математике пошто она не спада у ред математичких наука, премда се до душе може са разлогом надати, да ће се са њима сјединити у братској љубави. Све те празне претензије никада се не могу остварити у њој, онз шта више морају изменити њен циљ и упутити је, да открије илузије разума који превиђа своје границе, и да посреством довољног објашњења наших појмова ограничи самспоуздање спекулације на скромно, али темељно сазнање саме себе. Према томе у својим трансценденталним опитима ум неће гледати напред са таквим поуздањем, као кад би њиме пређени пут водио право ка циљу, и на премисе од којих је пошао неће моћи да рачуна тако сигурно, да не би имао потребе, да се чешће осврне и припази, да ли се у току закључивања нису показале грешке, које су биле превиђене у принципима, и које чине нужним то, да се принципи или боље одреде или да се потпуно измене.

Све аподиктичне ставове (било да се они могу доказати, било да су непосредно извесни), ја делим на *догмате* и на *математе*. Један синтетичан став, добијен непосредно из појмова, јесте једна *догма*, међутим један синтетичан став, добијен помоћу конструкције појмова, јесте једна *матема*. Аналитични судови не дају нам заправо више сазнања о предмету, већ само онолико колико у себи садржи наш појам о њему, јер они не проширују сазнање о појму субјекта, већ га само објашњавају. Отуда се они не могу звати догме у правом смислу речи (тај термин могао би се можда превести речју *теорем*). Али од поменутих двеју врста синтетичних ставова а *priori*, могу, према уобичајеном начину говора, носити то име само они ставови, који припадају философскоме сазнању, док ставове геометрије и аритметике тешко да би неко назвао догмама. Према томе овај начин говора потврђује наше објашњење, по коме се само судови из појмова могу називати догмама, а не и судови из конструкције појмова.

Цео чисти ум у својој чисто спекулативној употреби не садржи ни један једини синтетичан суд, добијен непосредно из појмова. Јер заиста, посреством идеје он, као што смо показали, није способан да произведе никакве синтетичне судове, који би имали објективно важење; а посреством појмова разума он заиста

поставља сигурне принципе, али ипак не из појмова непосредно, већ увек само индиректно, посредством односа ових појмова према нечему сасвим случајноме, наиме према *могућем искуству*, ако се претпостави искуство (нешто као предмет могућих искустава), онда су они на сваки начин аподиктички извесни, али се по себи (непосредно) не могу сазнати а priori. Тако став све што се дешава има узрока, нико не може да увиди како ваљо на основу самих појмова који су у њему дати. Отуда он није догма, премда се са једне друге тачке гредишта, наиме у јединој области своје могуће употребе, т. ј. у области искуства, може доказати сасвим лепо и аподиктички. Али, премда се мора доказати, он се зове *Принцип*, а не *теорем*, пошто се он одликује тиме, што пре свега чини могућим основ свога доказа, наиме искуство, и увек се мора при њему претпоставити.

Ако у спекулативној употреби чистога ума такође и по садржини нема никаквих догми, онда свака *догматичка* метода, било да је позајмљена од математичара, било да је самостално изображена, није за њега подесна. Јер, заиста, ова метода само прикрива грешке и заблуде, и обмањује философију, чији се прави циљ састоји у томе, да све кораке ума покаже у најјаснијој светлости. При свем томе метода философије може увек да буде *систематска*. У самој ствари наш ум (субјективно узев) јесте и сам један систем, ипак у својој истој употреби, посредством простих појмова, он је само систем испитивања сходно принципима јединства, за које само *искуство* може дати материјал. Али овде се не може ништа рећи о методи која је својствена трансценденталној философији, пошто се ми на овоме месту бавимо само о критици наших моћи, како бисмо сазнали, да ли ми уопште можемо задати, и колико високу зграду можемо саградити из овог материјала, којим располажемо (из чистих појмова) а priori.

ДРУГИ ОТСЕК

првога главнога дела.

Дисциплина чистога ума у односу према његовој полемичкој употреби.

Ум мора у свима својим предузећима да подвргне себе критици, и никаквом забраном не може да наруши њену слободу, а да не нашкоди самоме себи, и да на себе не навуче штетна подозрења. Ту нема ничега тако важнога по својој користи, ничега тако светога, што би се могло ослободити овога испитивачкога и оцењивачкога претреса, за који не постоји никакав ауторитет личности. На тој слободи заснива се шта више егзистенција ума, пошто ум нема никакве диктаторске власти, већ се његове одлуке увек заснивају на сагласности слободних грађана, од којих сваки мора моћи без устезања изразити разлоге своје сумње, и шта више своје veto.

Али премда ум никада не може избећи критику, он ипак нема увек разлога да од ње *страхује*. У својој догматичкој употреби (не математичкој) чисти ум није толико свестан тога, да се најтачније придржава својих највиших закона, да се не би морао, пред критичким оком једнога вишега ума који суди, појавити са страхом и уз потпуно одбацавање сваке узурпирани догматичке власти.

Али ствар стоји сасвим друкчије, када ум нема посла са цензуром судије, већ са претенсијама свога суграђанина, па треба само да се брани од њих. У самој ствари и ове претенсије хоће да буду догматичке, ако не у форми тврђења, као оне прве, то у форми одрицања, и отуда је сада могуће једно оправдање *κατ' ἀνθρώπων* које осигурава од сваке опасности, и прибавља право на један посед, који не треба да страхује од туђих претенсија, премда сам не може да буде доказан на задовољавајући начин *κατ' ἀλλόθεν*.

Под полемичком употребом чистог ума ја разумем одбрану његових ставова од догматичких одрицања тих ставова. Овде није стало до тога, да ли можда и његова тврђења не би могла бити лажна, већ само до тога, да нико не може супротно тврђење поставити са аподиктичком извесношћу (или само са већом вероватношћу). Јер заиста ми у томе случају ипак не у прављамо нашим поседом ни по чијој милости, ако о њему имамо једну тапију, иако непотпуну, а притом је апсолутно сигурно, да нико не може никада доказати илегалност овога поседа.

Жалосна је то ствар и поражавајућа, да постоји уопште једна антитетика чистог ума, и да ум, који претставља највиши суд по свима споровима, може да западне у сукоб са самим собом. Ми смо горе заиста имали пред собом једну такву привидну антитетику, али се показало, да се она заснива на једноме погрешном схватању, које се састоји у томе, што се, сходно општој предрасуди, појаве узимају за саме ствари по себи, па се затим захтева апсолутна потпуност њихове синтезе у овом или у оном облику (а она није могућа ни у једном од њих), а то се од појава апсолутно не може очекивати. Према томе нека ствар из *противречност ума* са самим собом није тада постојала код ставова: низ појава *датих њо себи* има један апсолутно први почетак, и: овај низ јесте апсолутно и *сам њо себи* без сваког почетка; јер заиста оба ова става могу сасвим лепо постојати један поред другог, пошто појаве по својој егзистенцији (као појаве) *саме њо себи* нису ништа, т. ј. оне су нешто противречно, и отуда таква њихова претпоставка повлачи за собом природним начином противречне последице.

Али ми не можемо наћи неко слично погрешно схватање, те ни спор ума не можемо решити на исти начин а онда, ако би неко тврдио са теистима: *Постоји једно највише биће*, а томе насупрот неки други са атеистима: *не Постоји никакво највише биће*; или ако би у психологији једни тврдили: све што мисли

јесте једно апсолутно перманентно јединство, те се према томе разликује од сваког материјалног јединства које је пролазно, а томе насупрот други би претпостављали: душа није иматеријално јединство, те не може чинити изузетак од онога што је пролазно. Јер заиста, у овим случајевима предмет, који је у питању, слободан је од свега што је њему туђе и што противречи његовој природи, и разум овде има посла само са *стварима по себи*, а не са појавама. Према томе овде би се заиста могао наћи један стварни сукоб, ако би само чисти ум могао у прилог негативне стране рећи нешто, што би било слично основу једнога тврђења. Јер заиста, што се тиче критике основа доказа онога који догматички тврди, она се критичару догматизма¹⁾ може сасвим лепо признати, а да се притом ипак не напусте ови ставови, који бар имају интерес ума на својој страни, на шта се противна страна не може позвати.

Изванредни и умни људи (н. пр. Сулцер), осећајући слабост досадањих доказа, изражавали су често пута мишљење, по коме се можемо надати, да ће се једном још пронаћи евидентне демонстрације за два кардинална става нашега чистог ума: постоји Бог, постоји загробни живот. Ја то мишљење не делим, и шта више сигуран сам, да се то неће никада десити. Јер заиста, одакле ум може узети основ за таква синтетична тврђења, која се не односе на предмете искуства и на његову унутрашњу могућност. Али тако исто је аподиктички сигурно, да се никада неће јавити неки човек, који ће *супротна* учења моћи да тврди ма и са најмањом вероватношћу, а камо ли догматички. Јер заиста, пошто би он своја тврђења могао да докаже само помоћу чистог ума, то би се морао подухватити да докаже да су једно највише биће, и један субјекат, који у нама мисли, *немогући* као чисте интелигенције. Међутим одакле би он узео она сазнања која му дају право, да о стварима изван свега могућег искуства суди на тај начин синтетички. Отуда ми можемо бити сасвим без бриге, да ће нам супротно тврђење икад неко доказати; према томе нама апсолутно није потребно, да се враћамо на школске доказе, већ мирно можемо усвојити оне ставове, који се потпуно слажу са спекулативним интересом нашега ума у емпиријској употреби, и који осим тога претстављају једина средства измиренога спекулативнога интереса са практичним. За противника (који се овде не може посматрати само као критичар) ми имамо у приправности наше поп *liquet*, које га мора неизоставно збуњити, док ми њему не бранимо да ту примедбу окрене против нас, пошто ми стално имамо при руци субјективну максиму, која противнику недостаје нужним начином, а под чијом заштитом ми можемо да посматрамо мирно и равнодушно све његове ударце у ваздух.

Према томе, не постоји заправо никаква антитетика чистог ума. Јер заиста, једино поприште за њене борбе могло би се

¹⁾ Речи „критичару догматизма“ умеће Ердман; у тексту стоји место њих „дему“.

тражити у области чисте теологије и психологије. Међутим ово земљиште не може да носи ниједног борца у његовој целој опреми, и са оружјем кога би се требало бојати. Он може иступити само са ругањем или са самохвалисањем, а на то се човек може смејати као на детињарије. Ова утешна примедба понова улева уму храброст; иначе на шта би се он могао ослонити, ако би он сам, који је позван да отклања све заблуде, био сам у себи расточен, не могући се надати миру и мирноме поседу.

Све што сама природа уреди добро је за ма који циљ. Чак и отрови служе томе, да се савладају други отрови, који постају у соковима нашега сопственога тела, те се отуда морају налазити у свакој потпуној збирци лекова (у апотеци). Примедбе против уверења и таштине нашега просто спекулативнога ума, произилазе из саме природе тога истога ума, и према томе морају имати своје корисно опредељење и циљ, које не треба занемарити. Зашто је провиђење неке предмете, иако они стоје у вези са нашим највишим интересом, поставило на такву висину, да их ми само у једноме нејасноме и за нас саме сумњивоме опажању можемо наћи, чиме се наше љубопитство више раздражује, него што се задовољава? Да ли је корисно усуђивати се при таквим изгледима на дрска тврђења? То је бар сумњиво, а можда и штетно. Али у сваком случају и без сваке сумње корисно је дати и испитивачкоме и критичкоме уму пуну слободу, како би се он без икаквих сметњи могао бавити својим интересом, који он унапређује како у случају, ако ограничава своја сазнања, тако у случају, ако их проширује, који интерес међутим у свакоме случају страда, ако се буду мешале туђе руке, да би управиле ум ка наметнутим циљевима, противно његовоме природном опредељењу.

Према томе пустите свога противника, да говори само у име ума, и побијајте га само оружјем ума. Што се тиче добра (практичнога интереса), будите без бриге, пошто оно у једноме чисто спекулативноме спору никада не долази у обзир. У томе случају спор открива само и једино једну антиномију ума, која, пошто има основа у самој природи ума, мора да буде саслушана и испитана. Посматрајући предмет ума са две разне тачке гледишта, овај спор усавршава ум, и исправља његово суђење на тај начин, што га ограничава. Спорним се овде показује не *ствар*, већ *тон*. Јер заиста вама остаје на расположењу доста срестава, да можете говорити језик чврсте *вере*, језик оправдан и пред најстрожијим умом, чак и кад сте језик науке морали напустити.

Ако би хладнокрвнога *Давида Јума*, који је тако рећи створен за уравнотежено суђење, неко запито: шта вас је покренуло, да подкопате на основу трудно пронађених разлога сумње за човека тако корисно и утешно уверење у то, да је сазнање његовога ума способно за тврђење највишега бића и за одређени појам о њему, онда би он одговорио: ништа, већ само намера, да унапредим ум у његовоме самопознавању, а у исто време и једно негодовање против насиља, које се врши над умом

на тај начин, што се он злоупотребљава и у исто време омета, да слободно призна своје слабости, које примећује при испитивању самога себе. Међутим ако *Пристлију*, који је одан једино принципима *емпириске* употребе ума, и који је противан свакој трансценденталној спекулацији, поставите питање: какве је он мотиве имао за то, да разруши таква два стуба сваке религије, као што су слобода и бесмртност наше душе (нада у будући живот јесте за њега само очекивање чуда васкрсења), онда ће он, који је и сам један побожан и ватрени учитељ религије, моћи одговорити само и једино ово: интерес ума, коме ми на тај начин наносимо штете, ако хоћемо да изузмемо извесне предмете од закона материјалне природе, јединих закона, које можемо тачно сазнати и одредити. Било би неправедно нападати Пристлиа, који је умео да измири своје парадоксно тврђење са циљем религије, и томе добронамерноме човеку нанети бол за то, што се не може да снађе, чим се удаљио из области природне науке. Али са истом благонаклоношћу треба се понашати према Јуму, чије су намере тако исто добре, и чији је морални карактер био беспрекоран, али који није могао напустити¹⁾ апстрактну спекулацију, пошто је с правом сматрао, да њен предмет лежи сасвим изван граница природне науке у пољу чистих идеја.

Шта сада треба чинити, нарочито с обзиром на опасност која отуда, како изгледа, грози општем добру? Нема природније, нити боље одлуке од оне, коју треба да донесете у овој ствари. Пустите само те људе нека раде свој посао; ако они покажу таленат, ако покажу дубока и нова открића, једном речи, ако буду показали ум, онда ће у свакоме случају од тога имати користи сам ум. Ако се будете латили других срестава, осим срестава слободнога ума, ако будете викали због велеиздаје, ако узбуном, као на гашење пожара, сакупите масу, која се у тим финим питањима ништа не разуме, онда ћете доћи у смешан положај. Јер заиста сада није реч о томе, шта је за опште добро корисно или штетно, већ само о томе, докле може отићи ум у својој спекулацији, која апстрахује од сваког интереса, и о томе, да ли је уопште могуће полагати нешто на ову спекулацију, или је напротив боље потпуно је напустити у практичној области. Дакле, уместо да размахујете мачем, боље је да са сигурног седишта критике мирно посматрате ову борбу, која је за борце мучна, а за вас забавна, и која ће, завршивши се сигурно без крви, морати испасти врло корисна за ваше сазнање. Јер заиста било би врло бесмислено очекивати од ума објашњења, а ипак му унапред прописивати, на коју страну он нунжим начином мора да стане. Осим тога ум се већ сам од себе у том степену обуздава и држи у границама самим умом, да ви апсолутно немате потребе, да мобилишете стражу, и да грађанску снагу иставите против оне странке, чија вам превласт изгледа опасна.

¹⁾ Виле сматра да место „напустити“ треба да стоји „допустити“.

И за сам ум је врло потребна једна таква борба, и било би желети да је она била вођена раније, и уз неограничено допуштење за јавност. У томе би се случају у толико раније развила једна зрела критика, при чијој појави морају саме од себе отпасти све ове свађе, пошто би противници увидели своју заслепленост и своје предрасуде које су их подвајале.

У људској природи постоји нека неискреност, која на крају крајева, као уосталом и све оно што долази од природе, мора садржати у себи неку предодређеност за добре циљеве; наиме ја мислим на склоност људи, да прикривају своја права расположења, а да показују друга, која се сматрају за добра и похвална. Сасвим је сигурно, да су се људи, благодарећи тој склоности, да скривају своју праву природу, и да себи дају бољи изглед, не само *цивилизovali*, већ су се постепено до извесне мере и *морализирали*, јер пошто нико није могао да изобличи маску пристојности, поштења и наравствености, то је сваки налазио за себе школу поправљања у оним вајним примерима праве доброте који су га окружавали. Ипак ова склоност човекова, да показује бољим него што је, и да испољава расположења којих нема, служи тако рећи само *привремено* томе, да га изведе из суровости, и да учини да он усвоји испрва бар *манир* доброга које познаје, а после тога, пошто већ једном прави принципи буду развијени, и пошто буду прешли у начин мишљења, она лажност мораће да се постепено снажно искорењује, јер она иначе квари срце и чини да добра расположења не могу проклијати међу коровом лепога привида.

Жао ми је, што ту исту неискреност, претварање и лицемерство примећујем чак и у исказима спекулативнога мишљења, премда овде људима ништа не смета да отворено признају своје мисли, као што и јесте у реду, и премда овде од лажливости немају никакве користи. Јер заиста шта може бити штетније за сазнање истине од тога, што ми чак и просте мисли саопштавамо један другоме у изопаченој форми, што прикривамо сумње које се у нама јављају против наших сопствених тврђења, или што дајемо изглед евиденције доказима који не задовољавају ни нас саме? Али доклегод ове потајне зађевице имају узрока у личној сујети људи (што је стално случај са спекулативним судовима, који немају неког нарочитог интереса, и који се не могу лако доказати са аподиктичном извесношћу), њима ће се уз *одобравање јавности* противстављати сујета других људи, и на крају крајева ствари ће добити онај исход, до кога би чиста савест и искреност довеле, иако много раније. Али ако широка јавност уображава да довитљиве софисте подкопавају саме темеље општега благостања, онда је не само паметно, већ је допуштено, и шта више похвално, да се доброј ствари притекне у помоћ и привидним доказима, него да се њеним противницима призна и то преимућство, које би имали над нама, ако бисмо у нашем говору ударили тон просто практичног уверења, и ако бисмо признали, да нам недостаје спекулативна и аподиктичка извесност. Али ја бих

ипак рекао да у свету нема ничега што би се теже могло довести у склад са намером одбране једне добре ствари, него што су лукавство, претворност и превара. Да у оцени принципа ума у чистој спекулацији све мора да се ради поштено, то је најмање, што се може захтевати. Али да је било могуће рачунати са сигурношћу и са тим најмањим, онда би спор спекулативнога ума поводом најважнијих питања о Богу, бесмртности (душе) и слободи или био већ давно решен, или би се ускоро завршио. Тако чистота савести стоји често у обрнутој размери према доброту саме ствари, а добра ствар има можда више искрених и поштених противника, него бранилаца.

Ја за читаоце претпостављам, да они не желе да се једна добра ствар брани на рђав начин. С обзиром на такве читаоце сматрам да је на основу наших принципа критике одлучено, да, ако се не пази на оно што јесте, већ на оно што треба да буде, онда по тим питањима не може да постоји никаква полемика чистога ума. Јер заиста, како се могу две личности препирати о једној ствари, чији реалитет не може ни једна од њих да изложи у једном стварном или могућем искуству, већ само умују о њеној идеји, како би из ње произвели нешто више од идеје, наиме реалитет самога предмета? На који би начин они могли решити спор, кад ни један од њих не може да учини своју ствар непосредно схватљивом и извесном, већ само може да нападне ствар свога противника, и да је оповргне? Јер заиста, таква је судбина свих тврђења чистога ума; пошто она прелази изван услова свега могућег искуства, изван којих се не може нигде наћи никакав докуменат истине, али се при том ипак морају служити законима разума, који су одређени само за искуствену употребу, и без којих се у синтетичкоме мишљењу не може учинити ни један корак напред, то она стално показују противнику своје слабе стране, и свако од њих може искористити за себе слабе стране свога противника.

Критика чистога ума може се сматрати за суд, који је надлежан за све његове спорове. Јер заиста у те спорове, пошто се они односе непосредно на објекте, она се не меша, већ је одређена само за то, да уопште одреди и оцени права ума на основу првих принципа његова устројства.

Без ове критике ум се налази тако рећи у природном стању, те својим тврђењима и својим претенсијама не може да прибави значење, или да их осигура, на други начин, већ само посредством *ratio*. Међутим критика, доносећи све своје одлуке на основу главних правила свога сопственог устава, чији ауторитет нико не може да стави у сумњу, прибавља нам спокојство правнога стања, у коме ми не можемо решавати наше спорове друкчије, већ само у форми судскога процеса. У природном стању ума спорови се завршавају *йобедом*, којом се хвале обе парничне стране, и после које најчешће настаје један посве несигуран мир, који нам зајемчава само интервенција неке више власти. У правном стању пак ствар се завршује једном *сентенцијом*, која, продревши до самог извора свих спорова, мора да заснује један вечити мир. Сами бескрајни спорови просто

догматичкога ума приморавају нас на крају крајева, да потражимо себи спокојства у каквој било критици самог тога ума, и у једном законодавству, које се ослања на њега. Тако Хобес тврди: стање природе јесте једно стање неправде и насиља, те га нужним начином треба напустити, да би се подчинили сили закона, који нашу слободу ограничава само зато, да би могла постојати у истом времену са слободом сваког другог човека, и да управо на тај начин буде у складу са општим благостањем.

Али у ове слободе спада и та слобода, да своје мисли, своје сумње које сами не можемо решити, смео изложити јавној оцени, а да због тога не будемо оглашени за немирне и опасне грађане. Та слобода потиче већ из прасовног права људскога ума, који не признаје никаквог другог судију, већ само општи људски ум, у коме сваки има право гласа, и пошто од овог ума зависи сваки напредак, за који смо ми према нашем стању способни, то нам је једно такво право свето, и нико нам га несме ограничавати. Исто тако је врло непаметно, извесна смела тврђења, или извесне несмотрене нападе на ствари, које већ признаје највећи и најбољи део људи, извикати за опасне; то значи придавати им значај који они не могу имати. Кад чујем да се неки умнији човек труди, да оповргне слободу човекове воље, наду на будући живот, и егзистенцију Бога, онда ја зажелим да прочитам његову књигу, пошто од његовога талента очекујем, да ће проширити моје знање. Ја већ унапред знам савршено сигурно, да он није решио ни један од набројаних проблема, и то не по томе, што бих уображавао, да ја располажем неоспорним доказима за ове важне ставове, већ по томе, што ме трансцендентална критика, откривши сав посед нашега чистог ума, уверила како у то, да је ум апсолутно неспособан да у овој области поставља позитивна тврђења, тако и у то, да он исто тако, и још мање није у стању, да на та питања даде негативне одговоре. Јер заиста, одакле вајни слободни мислилац може позајмити, н. пр. своје сазнање, да не постоји никакво највише биће? Овај став лежи изван области могућега искуства, и управо због тога изван граница свакога људског сазнања. Догматичкога браниоце добре ствари против овог непријатеља, ја небих уопште читао, пошто унапред знам, да ће он нападати на вајне доказе противника само за то, да би утро пуг за своје сопствене привидне доказе; осим тога једна свакодневна илузија не пружа толико материјала за нове примедбе, као једна необична и оштроумно измишљена. Противник религије будући догматичар на свој начин, може дати користан материјал за моју критику, и послужити као повод за исправљање неких њених принципа, а да се с његове стране не морам ничега бојати.

Али омладину, која је поверена академској настави, треба опоменути, да се причува од таквих списа, и да се уздржи од прераног сазнања тако опасних ставова дотле, док не сазри њихова моћ суђења, или шта више, док она учења која хоћемо у њу да усадимо не буду ухватила чврст корен, како би се могла снажно одупрети свима супротним учењима, ма откуд она долазила.

Ако би се у проблемима чистог ума морало остати при догматичкој методи, и ако би борба са противницима била посве полемичка, т.ј. таква, да би се ми морали упуштати у борбу, наоружавши се доказима за супротна тврђења, онда би у томе случају било заиста врло корисно за *дани тренутак*, премда у исто време узалудно и некорисно за *будућа времена*, да се ум омладине стави за извесно време под туторство, и да се бар за то време заштити од искушења. Али ако јој доцније, било услед љубопитства, било услед моде тога времена, буду дошли до руку такви списи, да ли ће оно уверење из младости моћи да се одржи? Онај који са собом доноси само и једино догматичко оружје, да би одбио нападе свога противника, и који не уме да открије скривену диалектику, која лежи исто тако у њему као и у његовом противнику, тај види само да се једни привидни докази, који имају драж новине, сучељавају са другим привидним доказима који тог преимућства немају, и који шта више изазивају у њему сумњу, да је њима заведена лаковерност младости. Он сматра да не може боље доказати, да је изашао из детињства, до на тај начин што ће се оглушити о оне добронамерне опомене, те, навикнут на догматизам, он ће похлепно пити отров, који догматички разорава његове принципе.

У академској настави треба да произађе нешто, директно супротнo ономе што се овде препоручује, али, разуме се, само под претпоставком темељнога проучавања критике чистог ума. Јер заиста, да би млад човек што је могуће раније применио њене принципе, и да би показао њихову тачност при објашњењу највећег диалектичког привида, то је апсолутно потребно, да се они напади, који су тако страшни за догматизам, управе против његовога заиста још нејаког, али ипак критиком просвећенога ума, и да се тако подстакне на покушај, да на светлости принципа критике проучи неоснована тврђења противника, редом једно за другим. За њега неће бити тешко, да их претвори у прах и пепео, и на тај начин он ће рано осетити, да га његове снаге потпуно осигуравају од штетних илузија ове врсте, које ће на крају крајева изгубити за њега сваку драж. Заиста, они исти ударци, који руше зграду противника, морају бити исто тако погубљени за његово сопствено спекулативно здање, ако би случајно зајалео да га подиже; ипак он може бити потпуно безбрижан у томе погледу, јер нема потребе да у таквим здањима станује, пошто се пред њим открива изглед на практичну област, у којој се он може надати, да ће наћи чвршће земљиште, да би на њему подигао свој умни и спасоносни систем.

На тај начин у области чистог ума не постоји никаква полемика у правом смислу те речи. Обе противничке стране размахују по ваздуху борећи се са својим сенкама: јер оне излазе изван области природе, тамо, где за њихове догматичке замке нема ничега, што би се могло ухватити и држати. Оне се могу борити врло угодно: сенке, које оне расецају, у трен ока понова срашћују, као јунаци у Валхали, да би се понова увесељавале борбама без крви.

Исто тако не постоји никаква дозвољена скептичка употреба чистoga ума, која би се могла назвати принципом *неутралитета* при свима његовим споровима. Раздражити ум против самога себе, дати му оружје за обе противничке стране, па затим спокојно и подругљиво посматрати његову огорчену борбу, то са догматичке тачке гледишта не чини добар утисак, већ показује на себи изглед једнога злурадога и пакосног карактера. Али кад посматрамо непобедиму заслепљеност и разметљивост софиста, које никаква критика не може да умери, онда нам заиста не остаје друго средство до то, да разметљивости једне странке противставимо другу странку, која се ослања на истим правима, да би ум, зачудивши се отпорности једнога непријатеља, могао посумњати у своје претензије, и поклонити пажњу критици. Али остати потпуно код тих сумња, па увереност у своје незнање и признавање његово хтети препоручити не само као један лек против догматичке надмености, већ у исто време и као средство завршења борбе ума са самим собом, то је сасвим узалудно и не служи циљу, да се за ум прибави спокојство мира, већ у најбољу руку може послужити само као средство, да се ум пробуди из свога слаткога догматичкога сна, како би своје стање подвргао брижљивом испитивању. Али пошто овај скептички начин, на који се можемо извући из ове неприлике ума, претставља тако рећи краћи пут, на коме можемо доћи до трајног спокојства у философији, или бар, пошто је он онај широки друм, којим радо полазе они, који подругљивим презирањем свега испитивања ове врсте желе себи дати изглед философа, то налазим да је потребно, да овај начин мишљења претставим у његовој правој светлости.

О немогућности да се чисти ум, који је у несугласици са самим собом, задовољи са скептицизмом.

Свест о моме незнању (ако се ово незнање није показало у исто време као нужно), место да приведе крају моја испитивања, јесте у ствари прави узрок који их изазива. Све незнање јесте или незнање ствари или незнање опредељења и граница нашега сазнања. Ако је незнање само случајно, онда ме оно мора побудити, да у првоме случају *догматички* истражујем ствари (предмете), а у другоме случају, да *критички* испитујем границе мога могућег сазнања. Ако се пак моје незнање покаже као потпуно нужно те ме услед тога ослобађа сваког даљег истраживања, онда се то не може доказати емпириски, на основу *посматрања*, већ једино критички, на основу објашњења првих извора нашега сазнања. Према томе одредити границе нашега ума могуће је само на основу принципа а priori, а то ограничење ума, које има карактер само једног неодређеног знања за незнање које се не може никада потпуно одстранити, може да буде утврђено тако исто и а posteriori, на основу тога, што у сваком сазнању преостају још многе ствари које треба сазнати. Прво сазнање свога незнања, које је могуће само посретством

критике самога ума јесте, према томе, *наука*, а друго сазнање свога незнања јесте само опажање, о коме је немогуће рећи, докле досежу закључци, који се из њега изводе. Ако ја себи преставим површину земље (сходно чулном изгледу) као један тањир, онда не могу знати докле се она простира. Међутим, искуство ми показује, да ја, кудагод се кренем, свуда видим око себе простор, по коме бих могао ићи даље. На тај начин ја сазнајем границе мога реалнога познавања земље, али не и границе свега могућег земљописа. Али ако сам дошао до сазнања, да је земља једна кугла, и да је њена површина површина једне кугле, онда могу на основу једног њеног малог дела, н.пр. на основу величине једног њеног степена, да сазнам тачно, и на основу принципа а priori, њен пречник, а посредством пречника и све границе земље, т.ј. њену површину; те, иако немам знања о предметима који се налазе на тој површини, ја ипак познајем њен обим, њену величину и њене границе.

Скуп свих могућих предмета нашега сазнања чини нам се као једна равна површина, која има свој привидни хоризонт, наиме оно што обухвата њен цели обим, и што смо ми назвали појмом ума о безусловноме тоталитету. Емпириски доћи до ове међе немогуће је, а сви покушаји, да се она одреди а priori на основу некога принципа, показали су се као узалудни. Па ипак сва питања нашега чистог ума односе се на оно што лежи изван овога хоризонта, или у сваком случају на његовој граничној линији.

Чувени Давид Јум био је један од тих географа људскога ума, и он мишљаше да је сва она питања довољно решио на тај начин, што их је пребацио изван хоризонта, који он међутим није могао одредити. Он се беше у првome реду задржао код принципа узрочности, и сасвим је тачно¹⁾ приметио, да се истинитост овога принципа, (иа чак ни објективна вредност дејствујућег узрока уопште) не заснива ни на каквом увиђању, то ће рећи ни на каквом сазнању а priori и да отуда значај овога закона не лежи у нужности, већ само у његовој општој употребљивости у току искуства, те дакле у субјективној нужности која отуда произилази, а коју он назва навиком. Из тога, што наш ум није у стању, да употреби овај принцип изван области свега искуства, Јум изводи да су ништавне све претензије ума уопште, да превазиђе област емпирискога сазнања.

Подвргавати факта ума испитивању, а према нахођењу и порицању, тако поступање можемо назвати *цензуром* ума. Очеvidно је, да ова цензура неизбежно доводи до *сумње* у сваку трансцендентну употребу принципа. Ипак то је тек други корак, који још ниуколико не завршује дело. Први корак у стварима чистог ума, који карактерише његово детињство, јесте *догматизам*. Мало пре споменути други корак, јесте *скептицизам*; он сведочи²⁾ о опрезно-

¹⁾ Виле мисли да треба да стоји „негачно“. Јер, примећује он, иначе би Кант одобравао учење Јумово, које горе побија и против кога је, може се рећи, цела његова Критика управљена. Б. Ердман мисли да треба да остане како гласи текст, само да треба нагласити речи „сазнању а priori“.

²⁾ У 1. издању: „он показује опрезност.“

сти моћи суђења, коју је искуство усавршило. Сада је пак потребан још један трећи корак, који припада само једној сазрелој и мужевној моћи суђења, чији основ чини максиме које су сигурне и у својој општности проверене; тај корак састоји се у томе, да се подвргну оцени не факта, већ сам ум у целој његовој способности и ваљаности за сазнања а priori. То није цензура, већ критика ума; њом се не само наслућују, већ се на основу принципа доказују не само међе, већ одређене границе ума, не само незнање у овој или оној области, већ незнање у свима могућим питањима једне нарочите врсте. Према томе скептицизам је једно опоравилиште за људски ум, на коме он може да размишља о своме догматичком лутању, и да себи створи једну скицу о пределу у коме се налази, како би могао свој даљи пут изабрати са већом сигурношћу, али он није неко место за стални боравак; такво место може се наћи само у потпуној извесности било сазнања самих предмета, било сазнања оних граница, у којима је затворено наше целокупно сазнање о предметима.

Наш ум није, рецимо, нека равница, чије је простирање неодређено, и чије се међе могу сазнати само у општим цртама; шта више њега треба упоредити са једном сфером, чији се полупречник може израчунати из кривине лука на њеној површини (из природе синтетичних ставова а priori), из чега се даље са сигурношћу могу извести њена запремина и њена површина. Изван ове сфере (области искуства) за ум нема објеката; чак и питања о таквим вајним предметима тичу се само субјективних принципа свестране одредбе оних односа, који се могу појавити међу појмовима разума у границама ове сфере.

Ми заиста поседујемо синтетична сазнања а priori, као што доказују принципи разума који антиципирају искуство. Ако неко није у стању да схвати могућност таквих сазнања, он у почетку може да посумња, да ли се она стварно налазе у нама а priori; али он још нема права да у томе гледа њихову немогућност, позивајући се само на силе разума, нити може да огласи за ништавне све оне кораке, које ум чини, руководећи се њима. Он само може рећи: кад бисмо увидели у чему је њихово порекло и њихова истинитост, онда бисмо могли одредити обим и границе нашега ума, а пре него се то учини, сва тврђења ума јесу само слепа нагађања. На тај начин била би сасвим на месту свеопшта сумња у сваку догматичку философију која иде својим путем без критике самога ума; али због тога се не би могло уму одрицати свако корачање напред, ако би оно било припремљено и осигурано бољим принципима. Јер заиста сви појмови, и чак сва питања која нам поставља чист ум, не леже у искуству, већ опет само у уму, те се отуда морају моћи решити, и у њиховом важењу или неважењу схватити. Тако исто ми немамо права да ове проблеме, сматрајући да се њихово решење састоји у одредби природе ствари, одбацимо, и да се уздржимо од њиховог даљег проучавања под изговором наше неспособности; јер заиста ове идеје је произвео сам ум у своме крилу, те је услед тога

обавезан, да положи рачун о њиховоме важењу или диалектичком привиду.

Свако скептичко полемисање јесте опет управљено само против догматичара, који, не сумњајући у своје основне објективне принципе, т.ј. не подвргавајући их критици, охоло продужује свој пут; циљ тога скептичког полемисања састоји се само у томе, да би се његови планови променили, и да би се он довео до самосазнања. Само по себи пак оно ништа не одлучује о томе, шта знамо, а шта не можемо знати. Сви промашени догматички покушаји јесу факта, и свакако је корисно подврћи их цензури. Али тиме се ништа не одлучује о очекивањима ума, да ће у својим будућим напорима имати више успеха, нити о његовим претензијама у томе погледу; према томе сама цензура не може привести крају спор о правима људскога ума.

Пошто је Јум можда најдуховитији од свих скептичара, и пошто је несумњиво његова скептичка метода имала најјачег утицаја на буђење темељног проучавања ума, то је вредно труда, да изложим, уколико то одговара моме циљу, ток његових закључака, и заблуде једнога тако умнога и уваженога мужа, заблуде које су се ипак зачеле на путу истине.

Јум је можда мислио, премда ту своју мисао није никада потпуно развио, да ми у једној врсти наших судова излазимо изван нашега појма о предмету. Такве судове ја сам назвао *синтетичним*. Како ја могу да изађем посредством искуства из мога појма који већ имам, у томе нема ничега неразумљивога. Само искуство јесте једна таква синтеза опажаја, која мој појам, који сам добио на основу једног опажаја, повећава посредством других опажаја, који придолазе. Међутим ми смо уверени, да можемо тако исто а priori изаћи из нашега појма, и проширити наше сазнање. Ми то покушавамо учинити или посредством чистога разума у односу према ономе, што у крајњој линији може бити објекат искуства, или пак посредством чистога ума у односу према таквим особинама ствари, или у односу према егзистенцији таквих предмета, који никада не могу бити дати у искуству. Наш скептичар није разликовао ове две врсте судова, што је ипак требао учинити, те је сматрао за апсолутно немогуће, да се појмови повећавају сами собом, и да се наш разум (заједно са умом) тако рећи расплођава сам од себе, а да не буде оплођен од стране искуства; на тај начин он је све принципе ума а priori сматрао за фиктивне, мислећи да су они само и једино навике које произилазе из искуства и његових закона, те да су према томе просто емпириска, т.ј. по себи случајна правила, којима ми приписујемо једну вајну нужност и општност. Али да би доказао овај свој чудновати став, он се беше позвао на опште признати принцип односа између узрока и последице. Пошто никаква способност разума не може да нас одведе од појма о једној ствари ка егзистенцији неке друге ствари, која би тим појмом била дата на један општи и нужни начин, то он мишљаше да отуда може закључити, да осим искуства ми ничега немамо, што би могло наш

појам проширити, и што би нам давало права на такве судове, који се а priori проширују сами собом. Да ће сунчева светлост, падајући на восак, учинити да се он растопи, док ће иловачу на тај исти начин учинити тврђом, то никакав разум не може да погоди на основу оних појмова које смо пре тога имали о тим стварима, нити може на то закључити на основу закона, већ само на основу искуства можемо један такав закон пронаћи. Међутим ми смо у трансценденталној логици видели, да, иако никада не можемо изаћи *непосредно* изван садржине датога нам појма, ми ипак можемо закон везе једне ствари са другим стварима да сазнамо потпуно а priori, премда у односу према нечем трећем, на име у односу према *моћућем* искуству. По томе, ако се восак, који је претходно био тврд, топи, онда ја а priori могу знати, да је морало претходити нешто (н.пр. сунчева топлота), после чега ово топлење долази по једноме сталноме закону, премда ја без искуства не бих могао сазнати *на одређени начин* а priori нити узрок на основу последице, нити последицу на основу узрока. Према томс Јум је из случајности наше одредбе сходне закону погрешно закључио на случајност самога закона, и излагање из појма о једној ствари (што бива а priori, и што сачињава објективни реалитет тога појма), он је побркао са синтезом предмета реалнога искуства, која је заиста увек емпириска. На тај начин Јум је принцип афинитета, који у разуму има свој извор и који изражава нужну везу, учинио правилом асоцијације, која се налази само у репродуктивној фантазији и која може показивати само случајне везе, никако и објективне.

Али скептичке заблуде овога иначе изванредно оштроумнога мислиоца, произашле су у првome реду из једнога недостатка, који је он са свима догматичарима заједно делио, на име из тога, што није систематски прегледао све врсте синтеза, које разум производи а priori. У томе случају он би нашао да је н.пр. *принцип перманенције*, да овде не спомињемо друге принципе, један такав принцип, који исто тако антиципира искуство, као и принцип узрочности. На тај начин он би могао повући одређене границе и чистоме разуму, који се проширује а priori, као и чистоме уму. Међутим пошто он само *стешњава* наш разум, не *одређујући његове границе*, и само изазива једно опште неповерење, не дајући нам одређено сазнање о ономе што ми принципјелно не можемо знати; пошто он, даље, неке принципе разума подвргава цензури, а не ставља на вагу критике овај разум с обзиром на његову целокупну моћ, и пошто он, оспоравајући разуму оно у чему он заиста не може успети, иде даље, па му одриче сваку моћ априорног проширивања, премда није подвргао оцени целу ову моћ: то се и њему дешава оно што руши увек сваки скептицизам, на име да се сумња и у њега самог, пошто се његове примедбе оснивају само на случајним чињеницама, а не на принципима, који би могли учинити, да се нужним начином одрекнемс права на догматичка учења.

Пошто Јум даље не признаје никакву разлику између оправданих захтева разума и диалектичких претензија ума, против којих су ипак углавном управљени његови напади, то ум, чији се особени замах тиме ниуколико не искорењује, већ само омета, осећа да простор за његово проширивање није затворен, те отуда, иако овде онде наседне, он ипак не може да буде потпуно одвраћен од својих покушаја. Јер заиста, кад неко буде нападнут, он се још боље оружа за одбрану, и све се тврдоглавије напреже, да би продро са својим захтевима. Међутим потпуна оцена наше моћи и уверење које нам се тиме намеће, наиме да сигурно поседујемо једну малу својину, иако су више претензије неосноване, отстрањује сваки спор, и побуђује нас, да се у миру задовољимо са овим ограниченим, али неоспорним поседом.

За некритичног догматичара, који није премерио сферу свога разума, те према томе није на основу принципа одредио границе свога могућег сазнања, те отуда не зна унапред шта може достићи, па то хоће да пронађе просто помоћу покушаја, ови скептички нападаји јесу не само опасни, већ шта више погибелни. Јер заиста, ако он буде ухваћен у једноме јединоме тврђењу које не може да оправда, а чији привид он не може да утврди на основу принципа, онда долазе у сумњу сва његова тврђења, ма како да су иначе убедљива.

На тај начин скептичар јесте васпитач, који догматичког мислиоца припрема за једну здраву критику разума и самога ума. Ако се за њу оспособи, он нема да се боји никаквих нападаја више, пошто ће он у томе случају разликовати свој посед од онога поседа који лежи изван његових граница, и на који он не полаже право, те отуда због њега не може да буде уплетен ни у какве спорове. И тако скептичка метода није довољна за проблеме ума, али служи као *припремно вежбање*, да би ојачала опрезност ума и да би се истакла права средства, која га могу обезбедити у његовим оправданим поседима.

ТРЕЋИ ОТСЕК

првога главнога дела.

Дисциплина чистога ума у погледу хипотеза.

Пошто на основу критике нашега ума знамо на крају крајева то, да ми у чистој и спекулативној употреби ума, у ствари, не можемо ништа знати, зар нам она онда не отвара утолико шире поље за *хипотезе*, јер, ако ништа не можемо тврдити, онда нам је допуштено, да стварамо фикције и да изражавамо субјективна мњења?

Ако уобразиља не треба да *сањари*, већ да ствара под строгим надзором ума, она онда мора да се ослања на нешто апсолутно извесно, а што није произвољно измишљено, нити претставља неко субјективно мњење, наиме она мора да се ослања на *моћност* самога предмета. У томе случају дозвољено је да у питању

о реалитету овога предмета прибегнемо субјективноме мњењу. А ово субјективно мњење, да не би било неосновано, мора се довести у везу, као са принципом објашњења, са оним што је реално дато, и што је према томе извесно; такво мњење назива се *хипотезом*.

Пошто ми о могућности динамичке везе не можемо себи направити а priori, никакав појам, и категорије¹⁾ чистога разума не служе за то, да би се она измислила, већ само за то, да би је разумели, кад се буде у искуству нашао, то ми нисмо у стању да сходно овим категоријама измислимо ниједан предмет у некој новој особини, која се не може емпириски показати, и да га²⁾ узмемо за основ једне допуштене хипотезе; то би значило подметати уму празне фикције место појмове о стварима. Отуда није допуштено измишљавати неке нове просте силе, н.пр. разум који је у стању да без чула опажа свој предмет, или неку привлачну силу³⁾ која дејствује без сваког додира, или неку нову врсту супстанција, н.пр. супстанције које би се могле налазити у простору без непродорности, те према томе није допуштено измишљати никакву заједницу супстанција, која би се потпуно разликовала од заједнице коју нам искуство показује, никакво друкчије присуство осим присуства у простору, нити какво трајање друкчије од трајања у времену. Једном речи, наш ум само може да употреби услове могућег искуства као услове могућности ствари; никако пак не може да ствара себи друге могућности потпуно независно од искуства, јер такви појмови, премда без противречности, ипак би били и без предмета.

Појмови ума, као што је речено, јесу просте идеје, и заиста за њих нема никаквог предмета ни у каквом искуству, ипак то не значи, да оне означају предмете који су фиктивни, а који се у исто време сматрају за могуће. Они се замишљају само проблематички, како би се у односу према њима (као хеуристичким фикцијама) поставили регулативни принципи систематске примене разума у области искуства. Ако се апстрахује од ове њихове примене, онда су они просте фикције, чија се могућност не може доказати, и који се по томе не могу узети за основ објашњења реалних појава посредством хипотезе. *Замислити* душу, као просту супстанцију, то је потпуно допуштено, како би се, сходно тој идеји, као принцип нашег проучавања унутрашњих појава душе, могло поставити потпуно и нужно јединство свих душевних снага, иако се оно *in concreto* не може сазнати. Међутим *претпоставити* да душа постоји као проста супстанција (један трансцендентан појам), то би био један став, који се не само не би могао доказати, (као што је случај са многим физичким хипо-

1) У тексту једнина; овде множина према Форлендеру.

2) У тексту место „га“ које се односи на предмет, стоји „је“, које се односи на особину. Превод по Ердману.

3) Б. Ердман ставља место „Anziehungskraft“ термин „Ausdehnungskraft“; Мелен пак „Zurückstossungskraft“. Према Кантовим прекритичким учењима, простор је резултат дејства одбојних и привлачних сила. Отуда ове коректуре нису оправдане.

тезама већ би био потпуно произвољан и неоснован, пошто оно што је просто не може бити дато ни у коме искуству, и, ако се овде под супстанцијом разумемо перманентни објекат чулног опажања, онда се могућност једне *просте појаве* апсолутно не може увидети. Ми немамо никаквог умом образложеног права да у облику свога мњења претпоставимо егзистенцију просто интелигибилних бића, или интелигибилне особине ствари из чулнога света, премда их исто тако не можемо на основу неког вајно бољег увиђања ни одрицати (пошто немамо никаквих појмова ни о њиховој могућности, ни о њиховој немогућности).

Ради објашњења датих појава не могу се наводити никакве друге ствари, и никакви други експликативни принципи осим оних, који сходно већ познатим законима појава стоје у вези са датим појавама. Према томе, једна *трансцендентална хипотеза*, у којој би се ради објашњења ствари у природи употребила једна чиста идеја ума, не би претстављала никакво објашњење, пошто би у томе случају оно, што на основу познатих емпириских принципа не разумемо довољно, објашњавали посредством нечега, о чему заправо не разумемо апсолутно ништа. Принцип једне такве хипотезе служио би заправо само за то, да се ум задовољи, а не за унапређење примене разума у погледу предмета. Поредак и целисходност у природи морају се објаснити опет из природних узрока и сходно природним законима, и овде се чак и најсмелије хипотезе, само ако су по своме карактеру физичке, могу пре подносити, него хиперфизичке хипотезе, т.ј. него позивање на једног божанског Творца, који се претпоставља ради тога циља. Јер заиста, прећи одједном преко свих узрока, чији реалитет, бар у њиховој могућности, можемо сазнати посредством продужења искуства, како бисмо се одмарали у једној простој идеји, која је за ум врло угодна, то би био принцип лењога ума (*ignava ratio*). А што се тиче апсолутнога тоталитета основа објашњења у низу узрока, то питање не може чинити никакву сметњу у погледу објеката у свету, јер, пошто су ови објекти само појаве, то се на њима не може очекивати ништа савршено у синтези низова¹⁾ услова.

Према томе трансценденталне хипотезе спекулативне употребе ума и слобода, да се у накнаду недостатка физичких основа објашњења служимо хиперфизичким основима, никако се не могу допустити, и то делом зато, што се ум на тај начин ни мало не унапређује, већ се шта више прекида сваки пут за његову даљу примену, а делом зато, што би та слобода на крају крајева лишила ум свих плодова обделавања његовог особеног земљишта, наиме искуства. Јер заиста, ако нам објашњење природе буде овде онде тешко, онда ми стално имамо при руци један трансцендентни основ објашњења, који нас ослобађа истраживања, и наша испитивања не завршују се увиђањем, већ апсолутном несхватљивошћу једнога принципа, који је већ унапред замишљен тако, да у себи мора садржати појам апсолутно првога принципа.

1) У 5. издању јединица: „низ“

Други услов усвајања једне хипотезе састоји се у томе, да она буде довољна за то, да се из ње могу а priori одредити последице које су дате. Ако је ради тога циља потребно да се прибегне помоћним хипотезама, онда се јавља подозрење, да су оне просте шимере, пошто је за сваку од њих саму по себи потребно такво исто оправдање, које је било потребно за мисао која је узета за основ, и према томе оне не могу дати никакво ваљано сведочанство. Ако се претпостави егзистенција бескрајно савршенога узрока, онда заиста не оскудевамо у основима објашњења све целисходности, поретка и величине, који се налазе у свету; ипак с обзиром на одступања од целисходности и с обзиром на зла, која се, бар са гледишта наших појмова, показују у свету, потребне су за ту хипотезу друге помоћне хипотезе, да би је могли спасти од замерака. Ако се против просте самосталности људске душе, која се претпоставља као основ душевних појава, истакну, с обзиром на сродност њених појава са променама материје (рашћење и пропадање), тешкоће, онда се морају узети у помоћ нове хипотезе, које заиста нису без вероватности, али су ипак без икакве потврде, осим оне које могу добити од оног мњења, које је узето за њихов главни принцип, а које ипак оне треба да потврде.

Ако тврђења ума, која смо овде навели за пример (бестелесно јединство душе и егзистенција највишег бића) треба да важе као а priori доказане догме, а не као хипотезе, тада о њима не може овде бити говора. У једноме таквоме случају треба се постарати, како би доказивање њих имало карактер аподиктичке извесности демонстративнога доказа. Хтеги учинити реалитет таквих идеја само *вероватним*, то је исто тако једна бесмислена намера, као кад би неко хтео да докаже један став геометрије, само као вероватан. Ум, ослобођен од искуства, може да сазна све или а priori, и са нужношћу, или не може да сазна апсолутно ништа. Отуда његово суђење никада није субјективно мњење, већ се увек састоји или у уздржавању од сваког суда, или у аподиктичкој извесности. Мњења и вероватни судови о ономе што припада стварима могу се исказивати само као основи објашњења онога што је стварно дато, или као последице, које према емпириским законима произилазе из онога што се као стварно претпоставља; према томе они се могу односити само на низ предмета у искуству. *Исказивати мњења* о стварима изван те области, значи истс што и играти се мислима, осим ако би се о једноме несигурноме путу суђења веровало, да се на њему случајно може наћи истина.

Иако у чисто спекулативним питањима чистог ума нема места ни за какве хипотезе, да би смо на њима могли заснивати ставове, ипак се оне могу сасвим лепо допустити, да бисмо ове ставове посредством њих могли бранити, т.ј. оне се не могу допустити у догматичкој употреби, већ само у полемичкој. Под одбраном ја не разумем умножавање доказа за наше тврђење, већ само осујећивање вајних знања противника, која би могла да

оштете став који смо поставили. Али сви синтетични ставови чистог ума имају ту особеност, што, иако онај који тврди реалитет извесних идеја, никада не зна толико, да би овај свој став могао учинити извесним, ипак с друге стране ни његов противник не зна ништа више, да би могао утврдити супротно учење. Судбина људскога ума једнака је за обе стране у спекулативноме сазнању и ту је проприште борби, које се никада не свршавају. Међутим доцније ће се показати, да у погледу *ипрактичне употребе* ум ипак има право, да претпостави нешто што никада не би имало права да без довољних разлога претпостави на пољу чисте спекулације, пошто све такве претпоставке шкоде савршености спекулације, која се практичнога интереса ништа не тиче. И тако ум има на практичноме пољу један посед који не мора да оправдава, а ради чијег оправдања он у ствари не би могао да наведе никакав доказ. Према томе противник треба да доказује. Али пошто противник, који хоће да докаже неегзистенцију спорнога предмета, зна о њему исто тако мало, као и онај који тврди његову егзистенцију, то је у овоме случају преимућство на страни онога, који учи нешто као практички нужну претпоставку (*melior est conditio possidentis*). У ствари њему је допуштено, да се у циљу нужне самоодбране послужи ради заштите добре ствари оним истим средствима, којима се непријатељ служи противу ње, наиме да прибегне хипотезама, које не служе томе, да би појачале доказ, већ само томе, да би се показало да противник зна сувише мало о спорноме предмету, да би се могао похвалити да је са спекулативне тачке гледишта у преимућству над нама.

Према томе у области чистог ума хипотезе су допуштене само као ратно оружје: не за то, да би се на њима засновало неко право, већ само за то, да би се оно заштитило. Али ми овде морамо противника тражити увек у нама самимима, пошто спекулативни ум у својој трансценденталној примени *сам њо себи* има диалектичан карактер. Примедбе, којих би се могли бојати, леже у нама самимима. Ми их морамо потражити као права која су стара, али која никада не застаревају, да бисмо на њиховом уништењу засновали један вечити мир. Спољашњи мир јесте само привидан. Мора да се уништи сама клица непријатељства која лежи у природи људскога ума. Али на који је начин можемо искоренити, ако јој не будемо дали слободе, чак шта више и хране, како би нам се помоћу корова, који из ње поникне, показала, те да је затим са кореном уништимо? Према томе размишљајте сами о примедбама, на које још ниједан противник није дошао, и шта више позајмите му оружје или му уступите најповољније место, какво он само пожелети може. При томе се немате ничега бојати, али се можете надати, да ћете себи прибавити један посед, који у будуће неће никада бити изложен нападима.

У састав вашег потпунога наоружања улазе дакле и хипотезе чистог ума, које, иако су само оружја од олова (пошто нису очеличена никаквим законом искуства), ипак оне имају исту

такву силу, какву имају она оружја којима би се противу вас могао послужити неки ваш противник. Према томе, ако се противу ваш претпоставке (учињене не у спекулативноме циљу, већ у неком другом), претпоставке наиме, да постоји душа, која је по својој природи иматеријална, и која није подложна никаквој телесној променљивости, истакне то, да искуство ипак доказује, како изгледа, да и развијање и разграњавање наших душевних снага претстављају само разне модификације наших органа, у томе случају ви бисте могли јачину тога доказа да ослабите на тај начин, што ћете претпоставити, да је наше тело само једна основна појава са којим, као са својим условом, стоји у вези у садашњем стању (у животу) целокупна чулност, а с њом заједно и мишљење. Одвајање од тела значи крај ове чулне употребе ваше спознајне силе, и почетак њене интелектуалне употребе. Према томе тело не би било узрок мишљења, већ само један његов услов који га ограничава; отуда бисмо могли сматрати, да се њиме усавршава чулни и анимални живот, али да се утолико више њиме омета чист и спиритуални живот, те зависност прве форме живота од телесних органа ништа не би доказивала о зависности целог живота од стања наших органа. Али ви бисте могли ићи још и даље, па изнајзрити сасвим нове сумње, које или још нису истакнуте, или још нису довољно спроведене.

Случајност рађања, које код човека, као и код створова, лишених ума, зависи од прилике, а осим тога често пута од исхране, од режима, његових ћуди и циљева, шта више, често пута и од греха, претставља једну велику тешкоћу за оно мишљење, по коме један створ, чији је живот почео под тако незнатним условима, и који потпуно зависи од нас, треба да буде вечан. Што се тиче трајања целог рода (овде на земљи), ова тешкоћа у погледу њега има мало значаја, пошто случај у ономе што је појединачно, ипак може да стоји под једним правилом целине; међутим у погледу сваке индивидуе од тако незнатних узрока очекивати једно тако силно дејство, то изгледа у сваком случају врло сумњиво. Ипак против тога ви бисте могли да истакнете једну трансценденталну хипотезу: да је управо цео живот само интелигибилан, да није изложен никаквим променама времена, и да нити са рођењем није почео, нити ће са смрћу да се заврши; да је овоземаљски живот само једна појава, т. ј. једна чулна претстава, о чистоме духовноме животу, и да је цео чулни свет само једна проста слика, која пред нашом садањом свешћу лебди, те подобно сну нема сама по себи никаквог реалитета; да ако бисмо хтели да видимо ствари и нас саме онакве какви смо *по себи*, ми бисмо увидели да се налазимо у једноме свету духовних природа, и да наша реална заједница са њима нити почиње са рађањем, нити ће се завршити са телесном смрћу (пошто су рађање и смрт само појаве) и т. д.

Иако о свему томе, што смо на хипотетичан начин истакли, ради одбране од противничких напада, ми апсолутно ништа не знамо, нити ми то озбиљно тврдимо, и премда то чак није ни

идеја ума, већ само један ради одбране измишљени *појам*, ипак ми при томе поступамо у сагласности са умом: у самој ствари ми своје противнику, који уображава да је исцрпео све могућности, док он међутим погрешно узима недостатак емпириских услова као доказ апсолутне немогућности онога у шта ми верујемо, показујемо само то, да он на основу простих закона искуства исто тако не може да обухвати цело поље могућих ствари по себи, као што ни ми нисмо у стању, да на оправдан начин за наш ум задобијемо ишта изван искуства. О ономе, који таква хипотетичка одбранбена средства окреће противу претензија једнога противника који дрско одриче, не треба мислити, да он та мњења хоће да учини својим правим уверењима. Чим је сузбио догматичке предрасуде, он их напушта. Јер заиста, ма како изгледало скромно и умерено понашање онога, који се према туђим тврђењима држи уздржљиво и негативно, ипак, ако он својим примедбама придаје значај доказа за супротно учење, у томе случају таква претензија показује тако исто охолост и надменост, као кад би се он ставио на страну оне странке, која поставља позитивна учења.

Из овога се види, да у спекулативној употреби ума хипотезе немају неки значај мњења по себи, већ само у односу према супротним трансценденталним претензијама. Јер заиста, распрострањено принципа могућега искуства на могућност ствари уопште јесте исто тако трансцендентно, као и тврђење објективног реалитета оних појмова, чији се предмети могу наћи само изван граница свакога могућега искуства. Оно о чему чисти ум суди асерторички или мора бити нужно (као и све што ум сазнаје), или не значи апсолутно ништа. Према томе чисти ум у ствари не садржи у себи никаквих мњења. Поменуте хипотезе јесу само проблематички судови, који у крајњој линији не могу бити оповргнуте, иако оне тако исто не могу бити ничим доказане. Према томе оне су само чиста¹⁾ приватна мњења, али којих се ми ипак не можемо лишити због скрупула (чак ради унутрашњег мира) које се у нама буде. У тој форми треба их задржати и брижљиво их сачувати од тога, да се не би појавиле као ставови који су по себи сигурни, и који имају апсолутно важење, и да не би угушиле ум функцијама и илузијама.

ЧЕТВРТИ ОТСЕК

првога главнога дела.

Дисциплина чистога ума у односу према његовим доказима.

Докази трансценденталних синтетичних ставова имају за разлику од свих других доказа синтетичнога сазнања а priori ту особеност, што се ум у њима посредством својих појмова не може

¹⁾ Према Хартенштајну, који место речи „keine“ ставља реч „reine“.

обратити непосредно предмету, већ претходно мора да докаже објективно важење тих појмова и могућност њихове синтезе а priori. То правило није само нужно ради опрезности, већ се тиче суштине и могућности самих тих доказа. Ако ја треба да изађем а priori изван једнога појма о предмету, онда то не могу да учиним без једнога упутника који се налази изван тога појма. У математици тај упутник моје синтезе претставља опажање а priori, и у њој се сви закључци могу извести непосредно на основу чистога опажања. У трансценденталноме сазнању, уколико онс има посла само са појмовима разума, улогу овога упутника игра могуће искуство. При томе, доказ не показује, да дати појам (н.пр. појам о ономе што се дешава) води непосредно ка другоме појму (појму узрока), јер такав прелаз значио би један скок, који се не би могао оправдати; већ такав доказ показује, да само искуство, т.ј. да и сам објекат искуства не би био могућ без једне такве везе. Према томе доказ би морао у исто време показати, како можемо синтетички и а priori доспети до неког сазнања о стварима, које се сазнање не налази у појму тих ствари. Ако се на то не пази, онда докази, попут води која изиђе из својих обала, јуре бесно и бесциљно тамо, куда их случајно скрене замах скривених асоцијација. Привидност уверења, која се заснива на субјективним узроцима асоцијације, и која се сматра за сазнање једнога природнога афинитета, не може да се одржи насупрот сумњи, која се природно мора јавити поводом тако смелих поступака. Отуда су сви покушаји, чињени да се став довољног разлога докаже, остали, према општем признању познавалаца, без успеха; и пре него се појавила трансцендентална критика, философи су, пошто овај принцип ипак нису могли напустити, више волели да се упорно позивају на здрав људски разум (а то прибежиште показује увек, да се ствар ума налази у очајноме положају), него да чине нове покушаје са догматичким доказима.

Али ако став, који треба доказати, претставља једно тврђење чистога ума, и ако ја шта више хоћу да изађем изван мојих искуствених појмова, само посредством идеја, онда би тај доказ утолико више морао садржавати у себи оправдање једног таквог акта синтезе (ако би он иначе био могућ), као нужни услов своје доказне снаге. Стога ма како да се вајни доказ просте природе наше мислене супстанције, заснивајући се на јединству аперцепције, показује као вероватан, ипак се против њега неминовно оставља ова сумња: пошто апсолутна простота није заправо никакав појам који се може ставити у непосредан однос према неком опажају, већ се мора извести само посредством закључивања, као идеја, то је немогуће схватити, на који начин проста свест која се садржи, или се бар може садржати у свакоме мишљењу, може, иако је она у томе смислу једна проста претстава, привести ка свести и сазнању једне ствари, у којој се искључиво може налазити мишљење. Јер заиста, ако ја претставим себи силу мога тела у кретању, онда оно у томе погледу јесте за

мене апсолутно јединство, и моја претстава о њему показује се као проста. Отуда ја ову претставу могу да изразим посредством кретања једне тачке, пошто волумен тога тела не игра при том никакву улогу, услед чега се, не смањујући силу, може замислити произвољно мали, па дакле и такав као да се налази у једној тачки. Ипак ја отуда нећу закључити да се, ако је мени дата само покретачка сила једнога тела, то тело може замислити као проста супстанција, и то због тога, што његова претстава, апстрахујући од сваке величине, јесте проста. На тај начин ја откривам један паралогизам, пошто се простота у апстракцији потпуно разликује од простоте у објекту, и пошто Ја, које у апстрактном смислу не садржи у себи никакву разноврсност, може у смислу објекта, у коме смислу оно означавају саму душу, да буде један врло компликован појам, то јест може означавати и *под собом* обухватати многе ствари. Али да би се овај паралогизам могао унапред наслутити (пошто се без једног таквог предходног наслућивања никада не би у нама појавила сумња против доказа), то је апсолутно нужно, да се стално има при руци један критеријум могућности таквих синтетичних ставова, који треба да доказују више, него што нам искуство може дати; тај критеријум састоји се у томе, што се доказ не изводи непосредно у односу према предикату који се тражи, већ тек посредом једнога принципа, који чини да се наш дати појам а priori може проширити до идеје и реализирати. Ако будемо увек тако опрезни, ако пре покушаја доказа мудро размислимо о томе, на који начин и са каквим се правом можемо надати једноме таквом проширивању помоћу чистог ума, и одакле можемо у таквоме случају узети ова знања, која се не могу развити из појмова, нити се могу антиципирати у односу према могућем искуству, онда можемо себи уштедети многе тешке, али у исто време бесплодне напоре, пошто нећемо од ума очекивати ништа што превазилази његову моћ, или што ћемо подврћи дисциплини опрезности ум, који се при наступима своје спекулативне тежње за проширивање не може лако ограничити.

Према томе прво правило гласи овако: не треба да покушавате никакве трансценденталне доказе, пре него размислите и не нађете оправдања томе, одакле хоћете узети оне принципе, на којима намеравате засновати те доказе, и са каквим правом ви можете очекивати од њих успешне закључке. Ако су то принципи разума (н. пр. принцип узрочности), онда је узалудно да желите помоћу њих доспети до идеја чистог ума, пошто они важе само за предмете могућег искуства. А ако то треба да су принципи из чистог ума, онда је опет сваки такав труд узалудан. Јер заиста ум садржи у себи принципе, али, као објективни принципи, они су сви скупа диалектичког карактера, и могу имати значаја само као регулативни принципи систематски уједињене примене ума у искуству. Ако су пак такви вајни докази већ ту, онда наспрот њиховој варљивој убедљивости иставите поп *l'quiet* ваше сазреле моћи суђења; и премда још не мо-

жете открити њихову варљивост, ви ипак имате потпуно право да захтевате дедукцију принципа, који су у њима употребљени; ако су ови принципи произашли из чистог ума, онда вам њихова дедукција никада не може бити прибављена. На тај начин ви немате потребе, да се бавите развијањем и обарањем сваке неосноване илузије, већ на основу пресуде критичкога ума, који захтева законе, ви можете одједанпут да одбаците целу диалектику, која је пуна софизама.

Друга особеност трансценденталних доказа састоји се у томе, што се за сваки трансцендентални став може наћи само један *једини* доказ. Ако ја треба да закључујем не на основу појмова, већ на основу опажања које појму одговара, па било да је то једно чисто опажање, као у математици, или емпириско опажање, као у природној науци, онда то опажање које лежи у основи даје мени разноврстан материјал за синтетичке ставове, који материјал ја могу спајати на више начина, и, полазећи од разних тачака, доћи разним путевима до истога става.

Међутим сваки трансцендентални став полази само од једнога појма и изражава¹⁾ синтетички услов могућности објекта сходно томе појму. Према томе основ доказа може бити само један, пошто осим полазног појма нема ничега више, чиме би предмет могао бити одређен, и стога доказ може у себи садржати само одредбу предмета уопште, сходно томе појму, који је тако исто један. На пример став: све што се догађа има узрока, ми смо у трансценденталној аналитици извели из јединог услова објективне могућности појма о догађању уопште, наиме из тога, што би било немогуће да се један догађај одреди у времену, наиме да се тај догађај одреди као нешто што припада искуству, ако он не стоји под једним таквим диалектичким правилом. То је уједно и једино могући основ доказа, пошто претстављени догађај има објективно важење, т. ј. истинитост само услед тога, што се предмет за појам одређује посредством закона узрочности. Заиста, чињени су и други покушаји, да се овај принцип докаже, на пр. да се изведе из појма случајности; али, ако посматрамо овај доказ пажљиво, ми налазимо као ознаку случајности само и једино *догађање*, т. ј. егзистенцију којој предходи неегзистенција предмета, и на тај начин опет се враћамо на исти горњи основ доказа. Ако треба да докажемо став: све што мисли јесте просто биће, онда се ми задржавамо не код разноврсности у мишљењу, већ остајемо само код појма *Ја*, који је прост, и на који се односи свако мишљење. Исто тако стоји ствар са трансценденталним доказом егзистенције Бога, који се заснива само на узајамној вези појма, о најреалнијем бићу и појма о нужном бићу, и нигде се иначе не може тражити.

Ова критичка опомена веома упрошћава критику свих тврђења ума. Где ум изводи свој посао само посредством појмова,

¹⁾ Грчко ставља реч „setzt = ставља“, место „sagt“, како стоји у тексту.

ту је могућ само један једини доказ, ако је он уопште могућ. Отуда ако видите да догматичар наступа са десет доказа, онда можете бити уверени, да он стварно нема ни једног доказа. Јер заиста, ако би он имао један доказ, који би (као што у питањима чистога ума мора да буде) доказивао на аподиктичан начин, онда зашто би му били потребни остали докази? Његов је циљ исти, као и циљ онога адвоката у парламенту: један је аргуменат за овога, а други за онога члана парламента, како би искористио слабост својих судија, који, не улазећи дубље у ствар, и желећи ослободити се што пре, лађају се онога што им прво падне у очи, па према томе одлучују.

Треће правило које важи за чист ум, када је он у трансценденталном доказивању подвргнут дисциплини, гласи: никада докази ума не смеју бити *апагошки*, већ увек *остенсивни*. Непосредан или остенсиван доказ у свакој врсти сазнања јесте онај доказ, који са уверењем у истинитост везује у исто време знање за изворе те истинитости; међутим апагошки доказ може заиста да произведе извесност, али не и схватљивост истине, у погледу везе те истине са принципима њене могућности. Отуда апагошки докази јесу пре помоћна средства у нужди, а не метод који би одговарао свима циљевима ума. Али у поређењу са непосредним доказима, они су ипак у преимућству по томе, што у сваком случају противречност показује више јасности у претстави, него и најбоља веза, и на тај начин они се више приближују очигледности демонстрације.

Прави узрок примене апагошких доказа у разним наукама састоји се у следећем. Ако су принципи, из којих неко знање треба извести, врло разноврсни или су врло дубоко скривени, онда се ми питамо, да ли се то знање не може пронаћи на основу својих последица. Но *modus ponens* који истинитост једног сазнања изводи из истинитости његових последица, био би допуштен само у томе случају, ако би све могуће последице из тога сазнања биле истините; јер, у томе случају за ове последице могућ је само један једини принцип, који је према томе истинит принцип. Али овај метод није изводљив, пошто не лежи у нашој моћи, да увидимо све могуће последице ма кога усвојенога става; ипак се од тих доказа чини употреба, премда, разуме се, са извесном обазривошћу, када наине треба нешто доказати само као хипотезу, при чему се признаје закључак по аналогији, који се састоји у овој претпоставци: ако се толике последице, које су уопште испитане, подударају са једним усвојеним принципом, онда ће се са њим подударати и све друге последице. Због тога се никада једна хипотеза не може на тај начин преобратити у демонстративно доказану истину. Међутим *modus tollens* један од закључака ума, у којима се из последица изводе принципи, даје не само врло строге, већ и особито лаке доказе. Јер заиста, ако из једнога става добијемо само једну једину лажну последицу, онда је сам тај став лажан. Према томе, место да у једноме остенсивноме доказу пређемо

цео низ принципа, који може да доведе до истинитости овога сазнања посредством потпуног увиђања његове могућности, довољно је наћи да је само једна последица из супротнога става лажна, и тада се сам тај супротни став показује као лажан, а став који смо хтели доказати као истинит.

Али апагошки метод доказивања може се дозволити само у оним наукама, у којима није могуће, да се субјективна страна наших претстава *подметне* место њихове објективне стране, т. ј. место знања за оно што се налази на предмету. Где је пак ово подметање у обичају, ту се мора чешће пута догодити, да један суд, који чини супротност неког става, противречи само субјективним условима мишљења, а не предмету, или се пак може догодити, да оба става противрече један другоме само под једним субјективним условом, који се погрешно сматра за објективан, те, пошто је услов лажан, то оба става могу бити лажна, тако да је немогуће из лажности једнога става извести истинитост другога става.

У математици ово подметање није могуће; отуда апагошки докази у њој јесу на своме месту. У природној науци, пошто се у њој све заснива на емпириским опажајима, може се ово подметање избећи често пута посредством упоређивања многих посматрања; ипак је у њој апагошко доказивање у многим погледу без значаја. Међутим сви трансцендентални покушаји чистога ума чине се у области правога медиума диалектичког привида, т. ј. у области онога што је субјективно, а што се уму показује или чак намеће у његовим премисама као нешто објективно. Отуда овде, што се тиче синтетичних ставова, није никако дозвољено, да се тврђења оправдавају посредством оповргавања њихове супротности. Јер заиста, ово оповргавање или значи просто претстављање сукоба између супротног мњења и субјективних услова поимања посредством нашега ума, а то нам још не даје право, да због тога одбацимо саму ствар (као што н. пр. безусловну нужност у egzистенцији једнога бића ми апсолутно не можемо схватити, и отуда се ова наша немогућност, *субјективно* узев, с правом опире свакоме спекулативnome доказу једног нужног највишег бића, али се не опире с правом и могућности једнога таквога прабића *по себи*); или пак обе стране, како они који тврде тако и они који одричу, обманути једним трансценденталним привидом, полазе од једнога немогућег појма о предмету, и тада се јавља правило: *non entis nulla sunt praedicata*, т. ј. лажно је обоје: како оно што се о предмету тврди, тако и оно што се о њему одриче, те дакле апагошки, посредством оповргавања супротности, не може се доћи до сазнања истине. Тако н. пр., ако претпоставимо да је чулни свет дат *по себи* у своме тоталитету, онда је нетачно, да он по простору мора бити или бесконачан или коначан и ограничен, јер оба ова става јесу лажна. Јер заиста, појаве (које су прости претставе), а које би ипак биле дате *по себи* (као објекти), јесу нешто немогуће, и бесконачност ове уображене целине била би за-

иста безусловна, али би противречила (пошто је све на појавама условљено) безусловној одређености величине, која се ипак претпоставља у томе појму.

Апагошки метод доказивања јесте она права опсена, која је увек заводила обожаваоце солидности наших догматичара; он је тако рећи онај шампион, који хоће да докаже част и неоспорно право своје странке на тај начин, што се показује готов да се ухвати у коштац са сваким, ко би у њих посумњао, премда такво самоуверење ништа не доприноси самој ствари, већ само показује респективну јачину противника, па и то само на страни онога који врши напад. Гледаоци, видевши да сваки од бораца бива по реду час победилац, час побеђени, често почињу сумњати у сам објекат спора. Ипак они за то немају разлога, и довољно је довикнути им: *non defensoribus istis tempus eget*. Сваки мора да брани своју ствар на основу једног оправданог доказа, изведеног посредством трансценденталне дедукције принципа, т. ј. непосредно, те да се види шта могу навести у своју корист догматичке претензије ума. Јер заиста ако се противник догматичара ослања на субјективне принципе, онда је заиста лако опсвргнути га, али то нема никакве користи за догматичара, који се обично исто тако ослања на субјективне принципе, те га његов противник исто тако може притерати у теснац. Али ако обе странке буду поступале само по методи непосредног доказивања, онда оне или саме примећују тешкоћу или чак немогућност образложења својих тврђења, па ће на крају крајева моћи да се позову само на право застарелости, или ће критика лако открити догматички привид и чисти ум нагнати, да у спекулативној примени напусти своје претеране претензије, и да се повуче у границе своје специјалне области, наиме у границе области практичних принципа.

ДРУГИ ГЛАВНИ ДЕО

трансценденталне теорије о методи.

Канон чистог ума.

Понижавајућа је то ствар за људски ум, што он у својој чистој употреби ништа не постиже, и што му је шта више потребна једна дисциплина, која би обуздавала његове изгреде, и која би га штитила од илузија које отуда произилазе. Али с друге стране њега подиже и улева му самопоуздање тај факат, што ову дисциплину мора и може да изводи он сам, не признавајући изнад себе неку другу цензуру, а тако исто и тај факат, што оне границе, које он својој спекулативној употреби мора да постави, ограничавају у исто време софистичке претензије свакога противника, тако да све што би за њега могло још преостати од његових некадањих претераних захтева, може бити осигурано против свих противничких напада. Према томе највећа, а можда и једина корист од сваке философије чистог ума јесте са-

мо негативна; јер заиста та философија не служи као органон за проширивање нашега сазнања, већ као дисциплина за одређивање његових граница, и место да открива истине, она чини ту скромну услугу, што спречава заблуде.

Ипак мора да постоји ма где неки извор позитивних сазнања, која припадају области чистог ума, и која можда само услед некога неспоразума изазивају заблуде, а у ствари чине прави циљ коме ум стреми. Јер у противноме случају, коме би узроку могли приписати неутољиву жељу ума, да по сваку цену стане чврстом ногом ма где изван граница искуства? Он наслућује предмете, који за њега претстављају велики интерес. Он полази путем прости спекулације, да би им се приближио; ипак ти предмети беже испред њега. Вероватно је, да се можемо надати бољој срећи ума на јединоме путу који је још за њега преостао, наиме на путу *практичне* употребе.

Под каноним ја разумем скуп принципа а *prigori* за правилну примену извесних моћи сазнања. Тако сшшта логика у своме аналитичкоме делу јесте канон за разум и ум уопште, али само са формалне стране, пошто она апстрахује од сваке садржине. Тако трансцендентална аналитика јесте канон за чисти *разум*, пошто је само он способан за истинита синтетична сазнања а *prigori*. Где је пак немогућа правилна употреба једне моћи сазнања, ту нема никаквог канона. Из свих досад изведених доказа јасно је, да је свако синтетично сазнање чистог ума у његовој спекулативној употреби апсолутно немогуће. Према томе не постоји никакав канон за спекулативну употребу ума (пошто је та његова примена посве диалектичког карактера), и сва трансцендентална логика јесте у томе погледу само дисциплина. Према томе ако уопште постоји нека правилна употреба чистог ума, за коју у томе случају мора да постоји *канон*, онда се тај канон неће односити на спекулативну употребу ума, већ на *његову практичну употребу*, коју ми сада хоћемо да испитамо.

ПРВИ ОТСЕК

канона чистог ума.

О крајњем циљу чисте употребе нашега ума.

Ум по својој природи тежи да изађе изван искуства, и да се у чистој употреби и посретством самих идеја вине до крајњих граница свега сазнања, па, пошто доврши свој круг, да се умири тек у једној систематској целини која постоји за себе. Да ли се сад ова тежња оснива само на спекулативном интересу, или шта више само и једино на његовом практичном интересу?

Ја ћу сада оставити на страну успех ума у спекулативном погледу, и расматраћу само оне проблеме, чије решење претставља његов крајњи циљ, независно од тога, да ли га он постиже или не, и с обзиром на који циљ сви остали циљеви имају само вредност срестава. Ови највиши циљеви морају према при-

роди ума да сачињавају јединство, те да заједно унапређују онај интерес човечанства, који није подређен никаквом вишем интересу.

Крајњи циљ, на који је на крају крајева управљена спекулација ума у трансценденталној употреби, тиче се три предмета: слободе воље, бесмртности душе и егзистенције Бога. Према сва три ова проблема чисто спекулативан интерес ума јесте врло слаб, и тешко да би он ради тога интереса узео на себе један такав посао трансценденталног испитивања, скопчан са толиким тешкоћама, пошто се од свих открића, која би се притом учинила, не може учинити никаква употреба, корисна *in concreto* т. ј. у проучавању природе. Може воља да је и слободна, ипак се то може тичати само интелигибилног узрока нашега хтења. Што се тиче феномена изражавања воље, т. ј. поступака, то, сходно једној основној, непроменљивој максими, без које не можемо вршити никакву употребу ума у искуству, они морају бити објашњени исто тако, као и све остале појаве у природи, наиме на основу њених непроменљивих закона. Друго, могуће је да се и спиритуелна природа душе може сазнати (а са њом и њена бесмртност), ипак се на њој не може заснивати ни објашњење појава земаљскога живота, ни објашњење особених својстава будућег живота, јер наш појам о бестелесном бићу јесте просто негативан, те ни најмање не проширује наше сазнање, нити даје материјал за ваљане закључке, већ само за празна сањарења, која пак философија не признаје. Треће, и кад би егзистенција једне највише интелигенције била доказана, ми бисмо заиста на основу ње могли схватити целисходност у устројству света и његов поредак уопште, али ни у ком случају не бисмо имали права да из ње изводимо ма коју нарочиту форму устројства и поретка, или да смело закључимо на њих тамо, где се они не опајају, јер нужно правило спекулативне употребе ума захтева, да не мимоилазимо природне узроке, и да не напуштамо оно што сазнајемо на основу искуства, па да оно за шта знамо изводимо из нечега, што потпуно премаша све наше сазнање. Једном речи ова три става остаће заувек за спекулативни ум трансцендентни, и неће имати никакав иманентни значај, т. ј. за предмете искуства, те да би за нас били на неки начин корисни, већ посматрани по себи, они претстављају резултат сасвим узалудних, а притом веома тешких напора нашега ума.

Према томе ако нам ова три кардинална става нису нимало потребна за сазнање, а наш ум их ипак упорно препоручује, то ће се њихов значај вероватно тичати само *практичне* области.

У практичну област спада све оно, што је могуће посредством слободе. Али ако су услови упражњавања наше слободе по своме карактеру емпириски, онда ум може притом играти само регулативну улогу, и служити само за то, да би успоставио јединство емпириских закона. Тако н. пр. у учењу о мудрости спајање свих циљева, које нам наши нагони постављају, у један

циљ, у циљ *блаженства*, сачињава заједно са саглашавањем средстава за постизање тога циља сав посао ума, који због тога може да прибави само *иpаtматичке* законе слободног поступања ради остварења циљева које нам чула препоручују, те према томе не може прибавити никакве чисте законе, одређене потпуно а priori. Напротив чисти практични закони, чији циљ ум поставља потпуно а priori, и који нису емпириски условљени, већ налажу апсолутно, такви закони били би продукти чистог ума. Такви су пак *морални* закони; према томе само се они односе на практичну употребу чистог ума, и за њих је могућ један канон.

Дакле сва опрема ума у ономе послу, који се може назвати чистом философијом, јесте у ствари само ради она три поменута проблема. Ови проблеми опет имају свој даљи циљ, наиме да одреде, *шта треба чинити*, ако је воља слободна, ако постоји Бог и будући свет. Пошто се то односи на наше понашање према највишем циљу, то крајња намера природе, која нас је при устројству нашега ума мудро збринула, јесте управљена заправо само на морал.

Пошто узимамо у посматрање један предмет, који је туђ*) трансценденталној философији, то је потребна опрезност, да не бисмо залутали у детаље и нарушили јединство система, а с друге стране, да не бисмо о овоме новом материјалу казали сувише мало и занемарили јасност и убедљивост. Ја се надам да ћу и једно и друго избећи на тај начин, што ћу се држати што је могуће чвршће трансценденталне стране проблема, остављајући притом сасвим на страну оно што би могло припадати психолошкој, т. ј. емпириској области.

Овде треба пре свега приметити, да ћу се ја засад служити појмом слободе само у практичном смислу, а трансцендентално значење тога појма, које се не може претпоставити емпириски као принцип објашњења појава, већ које и само чини један проблем ума, остављам овде на страну, као већ раније свршену ствар. Воља је по своме карактеру чисто *животињска* (*arbitrium brutum*), ако је могу детерминирати само чулни нагони, т. ј. *патошки*. Међутим она воља која може бити детерминирана независно од чулних нагона, те дакле мотивима које само ум претставља, зове се *слободна воља* (*arbitrium liberum*), и све што је с њом у вези, било као принцип, било као последица, назива се *практичним*. Практична слобода може да се докаже на основу искуства. Јер заиста човекову вољу не детерминира само оно што дражи, т. ј. што непосредно афицира наша чула, већ ми имамо моћ, да посредством претстава о ономе, што је тек доцније корисно одн. штетно, савлађујемо утиске који драже наше чулне по-

*) Сви практични појмови односе се на предмете допадања и недопадања, т. ј. на предмете задовољства и незадовољства, те дакле бар посредно на предмете нашега осећања. Али пошто осећање није снага претстављања ствари, већ лежи изван свеукупне спознајне снаге, то елементи наших судова, уколико се односе на задовољство и незадовољство, припадају практичној философији, а не трансценденталној која се бави само о чистим сазнањима а priori.

жуде; а ова размишљања о томе, шта треба желети с обзиром на наше целокупно стање, т. ј. о томе шта је добро и корисно, оснивају се на уму. Отуда ум поставља и такве законе који имају карактер императива, т. ј. објективних закона слободе, и који исказују шта треба да се деси, иако се оно можда никада не дешава; по томе се они разликују од природних закона који важе само за оно што се дешава; због тога се закони слободе називају практичним законима.

Да ли сам ум у овим својим актима, у којима он прописује законе, не бива опет детерминиран неким другим утицајима, и да ли се оно, што се у односу према чулним нагонима назива слободом, не показује опет с обзиром на више и даље дејствујуће узроке само као природа, то питање нас се не тиче у практичној области, у којој се ми уму обраћамо у првome реду ради *Иройиса* за понашање, већ је то једно чисто спекулативно питање, те га можемо оставити на страну, доклегод је у питању оно што треба чинити и оно што не треба чинити. И тако ми на основу искуства сазнајемо слободу као један од природних узрока, наиме као каузалитет ума у детерминирању воље, док међутим трансцендентална слобода захтева независност самог овог ума (у погледу његовог каузалитета, да започне један низ појава) од свих одређујућих узрока чулног света; у томе смислу она изгледа да стоји у противречности са природним законом, то јест са сваким могућим искуством, и отуда остаје као један проблем. Ипак за ум у његовој практичној примени овај проблем не постоји; према томе у канону чистог ума ми имамо посла само са два питања, која се тичу практичног интереса чистог ума, и у односу према којима мора да буде могућ један канон његове примене. Та питања гласе: постоји ли Бог?, постоји ли будући живот? Питање о трансценденталној слободи тиче се само спекулативног знања, и ми га можемо потпуно оставити на страну, пошто је оно за нас сасвим споредно, кад је у питању практично гледиште, и пошто се о њему може наћи довољно у антиномији чистог ума.

ДРУГИ ОТСЕК канона чистог ума.

О идеалу највишега добра, као принципу који детерминира крајњи циљ чистог ума.

Ум у својој спекулативној употреби водио нас је кроз област искуства, и пошто у њој нигде није нашао потпуно задовољење, то је он отуда прешао ка спекулативним идејама, које су нас опет на крају крајева вратиле у искуство, и тако су оствариле свој циљ на један заиста користан начин, али који је потпуно противан нашем очекивању. Сада нам остаје да учинимо још један покушај, наиме да видимо, да ли се у практичној употреби може наћи чисти ум, да ли он у њој води идејама, које постижу:

највише циљеве чистог ума које мало пре наведосмо, и према томе да ли нам он са гледишта свога практичног интереса не би могао дати оно, што нам је са спекулативног гледишта потпуно ускратио.

Сви интереси мога ума (и спекулативни и практични) садрже се у ова три питања:

1. *Шта моћу да знам?*
2. *Шта треба да чиним?*
3. *Чему моћу да се надам?*

Прво питање јесте чисто спекулативно. Ми смо (ласкам себи) исцрпili све могуће одговоре на њега, и најзад смо нашли такав одговор, са којим се ум заиста мора помирити, и са којим има разлога бити задовољан, ако се не обазире на практичну област, али од она два велика циља, на које је заправо сва пажња чистог ума управљена, ми смо притом остали тако удаљени, као да смо се одмах у почетку ради личне угодности уздржали од овога посла. У свакоме случају, ако је реч о сазнању, онда смо бар то сигурно и коначно утврдили, да нам оно у погледу она два питања никада неће бити додељено.

Друго питање јесте чисто практично. Као такво оно заиста може припадати чистој уму, али у томе случају оно није трансцендентално, већ морално, услед чега се наша критика по себи не може бавити о њему.

Треће питање, наиме питање о томе, чему могу да се надам, ако вршим оно што треба да чиним, јесте у исто време и практично и теориско, тако да његова практична страна служи као руководник за решење теориског питања и, ако оно даље одмакне, за решење спекулативног питања. Јер заиста свако *надање* односи се на блаженство, и оно за практичан живот и за морални закон јесте оно исто, што је знање и природан закон за теориско сазнање ствари. *Надање* води на крају крајева до закључка, да нешто (што одређује крајњи могући циљ) *постоји*, *пошто треба нешто да се догоди*, а знање води закључку, да нешто *постоји* (што дејствује као највиши узрок), *пошто се нешто дешава*.

Блаженство значи задовољење свих наших склоности (и extensive у погледу њихове разноврсности, и intensive што се тиче степена њиховог, и protensive у односу на трајање). Практични закон, који има за циљ *блаженство*, ја називам прогматичким (правилном мудрости); а закон, уколико постоји такав закон, који има за циљ само и једино то, да се *удостојимо блаженства*, ја називам моралним законом (законом наравствености). Прагматички закон саветује нам, шта треба да чинимо, ако хоћемо да будемо блажени, а морални закон нам наређује, како треба да се понашамо, да бисмо се удостојили блаженства. Прагматички закон оснива се на емпијским принципима, пошто без помоћи искуства ја не могу знати ни своје склоности које треба да се

задовоље, нити природне узроке који их могу задовољити. Морални закон апстрахује од склоности и од природних средстава њиховог задовољења, па посматра само слободу једнога мисленог бића уопште и оне нужне услове, под којима једино она стоји у сагласности са расподелом блаженства сходно принципима, и према томе може се у крајњој линији заснивати на простим идејама, и сазнати а priori.

Ја признајем, да стварно постоје чисти морални закони, који потпуно а priori (без обзира на емпирске мотиве, т. ј. на блаженство) детерминирају делање, т. ј. примену слободе једнога мисленог бића уопште, и да ови закони наређују *безусловно* (а не само хипотетички под претпоставком других емпиријских услова), услед чега су у свакоме погледу нужни. Ја имам право признати овај став, позивајући се не само на доказе најславнијих моралиста, већ и на морални суд свакога човека, ако он хоће један такав закон да замисли јасно.

И тако чисти ум садржи у себи, заиста не у својој спекулативној, већ у некој практичној, то ће рећи моралној примени принципе *моћности искуства*, наиме таквих аката, који би се *могли* наћи у историји човека сходно моралним прописима. Јер заиста, пошто ум налаже да такви акти треба да се изврше, то се они морају моћи извршити, и према томе мора да буде могућа једна нарочита врста систематског јединства, наиме морално јединство, док међутим систематско јединство природе сходно *спекулативним принципима ума* није могло бити доказано, пошто ум заиста има каузалитета у односу према слободи уопште, али не и у односу према целокупној природи, те морални принципи ума могу заиста да производе слободне акте, али природни закони не. На тај начин принципи чистог ума имају објективни реалитет у његовој практичној, а нарочито у његовој моралној употреби.

Свет, уколико би он стојао у сагласности са свима моралним законима (какав он може бити сходно слободи умних бића, и какав треба да буде сходно нужним законима морала), ја називам моралним светом. Пошто ми притом апстрахујемо од свих услова (циљева), и чак од свих сметњи моралитета (од слабости или изопачености људске природе), то се овај свет замишља само као интелегибилан. Према томе он је у томе смислу само идеја, али ипак практична идеја, која заиста може и треба да има утицаја на чулни свет, како би га довела у што већи склад са овом идејом. Отуда идеја моралног света има објективни реалитет не у томе смислу, као кад би се она односила на предмет неког интелегибилног опажања (какве предмете ми не можемо замислити), већ у томе смислу, што се она односи на чулни свет, али као на предмет чистог ума у његовој практичној употреби и као на *corpus mysticum* умних бића, уколико њихова слободна воља под условом моралних закона има сама по себи свестрано систематско јединство у односу према самој себи, и у односу према свакој другој слободи.

И такс одговор на прво од она два питања чистог ума, која се тичаху практичног интереса, гласи: *чини оно, чиме ћеш се удостојити блаженства*. Друго пак питање гласи: ако се ја тако владам, да нисам недостојан блаженства, онда како се могу надати да ћу услед тога у њему учествовати? Ради одговора на ово питање ваља знати, да ли принципи чистог ума, који а priori прописују закон, спајају и ову наду нужним начином са њим.

Отуда ја тврдим ово: каогод што су морални закони сходно уму у његовој *практичној* примени нужни, исто тако је сходно уму у његовој *теоријској* примени нужно претпоставити, да сваки има разлога надати се блаженству у оној мери, у којој се својим владањем удостојио њега, и да је према томе систем морала нераздножно везан са блаженством, али само у идеји чистог ума.

У интелигибилном, т. ј. моралноме свету, у чијем појму ми апстрахујемо од свих сметњи моралитета (од склоности), може се замислити као нужан један такав систем блаженства, који је са моралитетом везан пропорционално, пошто би сама слобода, коју морални закони делом покрећу, а делом ограничавају, била узрок општега блаженства, и према томе сама мислена бића, руководећи се таквим принципима, била би творци своје трајне среће, и у исто време среће других. Ипак овај систем морала који награђује сам себе, јесте само једна идеја, чије остварење зависи од тога услова, што би *сваки вршио* оно, што треба да чини, т. ј. што би се све радње мислених бића обављале тако, као да произилазе из једне највише воље, која обухвата у себи и под собом све појединачне воље. Али пошто морални закон остаје обавезан за сваку употребу слободе сваког појединца, и кад се остали не би придржавали овог закона, онда нити природа ствари у свету, нити каузалитет самих аката и њихов однос према моралу не одређују, у коме ће односу стајати последице тих аката према блаженству, те, ако се претпостави само природа, онда поменута нужна веза између наде у срећу и непрекидне тежње човекове, да се ње удостоји, не може се сазнати умом, већ се може очекивати само у томе случају, ако признамо да постоји један *највиши ум*, који влада сходно моралним законима, и који је у исто време, узрок природе.

Идеју једне такве интелигенције, у којој морално најсавршенија воља у вези са највишим блаженством сачињава узрок свега блаженства у свету, уколико оно стоји у тачном односу са моралом (као удостојеношћу за срећу), ја називам *идеалом највишега добра*. Према томе чисти ум може да нађе основ практички нужног спајања оба елемента највишег изведеног добра, наиме једног интелигибилног, т. ј. моралног света, само у идеалу највишег *праосновног добра*. Пошто ми посредством ума морамо замислити нужним начином као да припадамо једном таквом свету, према нам чула показују само један свет појава, то морамо претпоставити, да је интелигибилни свет последица нашега владања у чулноме свету, и пошто у чулноме свету такве везе између мо-

ралног закона и блаженства нема, то морамо признати, да је интелегибилни свет наш будући свет. Према томе Бог и будући живот јесу две претпоставке које се према принципима чистог ума не могу одвојити од обавезе коју нам намеће тај исти ум.

Наравственост сама по себи образује један систем, а блаженство само уколико је расподељено тачно према моралитету, иначе не. Али то је могуће само у интелегибилном свету, под једним мудрим створитељем и управитељем. Ум се осећа принуђен или да претпостави једног таквог створитеља заједно са животом у једноме таквоме свету, који ми морамо сматрати за будући свет, или да моралне законе сматра за празне шимере, пошто би без те претпоставке морало отпасти њихово нужно дејство, које сам ум за њих везује. Отуда сваки сматра моралне законе за *зайовести*, што они не би могли бити, кад са својим правилом не би спајали а priori прикладне последице, и дакле кад не би садржали у себи *обећања* и *претње*. Али они и то не могу чинити, ако не би имали основа у једноме нужном бићу, као највишем добру, које једино може омогућити једно такво целисходно јединство.

Свет, уколико ми у њему пазимо само на мислена бића и на њихову узајамну повезаност, сходно моралним законима под управом највишега добра, Лајбниц је назвао *царством милости*, и разликовао га је од *царства природе*, у коме су та бића заиста потчињена моралним законима, али у коме она очекују од свога владања само и једино такве последице, које следују из тока природе нашега чулнога света. Према томе идеја, сходно којој ми себе сматрамо за становнике царства милости, у коме нас очекује свако блаженство, уколико нисмо ограничили свој удео у њему, учинивши се недостојним среће, то је једна практички нужна идеја ума.

Практички закони, уколико они у исто време постају субјективни основима радњи, т. ј. субјективним принципима, зову се *максиме*. *Оцењивање* наравствености у погледу њене чистоте и њених последица обавља се сходно *идејама* а *вршење* њених закона обавља се сходно *максимама*.

Нужно је да се наш цео живот подчини наравственим максимама, али то је немогуће, ако са моралним законом, који је само једна идеја, ум не веже један дејствујући узрок, који чини, да наше владање по моралном закону има, било у овоме животу или у неком другом, један исход који тачно одговара нашим највишим циљевима. Према томе без Бога и без једнога света коме се надамо, а који је засад невидљив, прекрасне идеје наравствености јесу заиста предмети допадања и дивљења, али не и мотиви одлучивања и делања, пошто не испуњавају цео циљ који је за свако мислено биће природан, и нужен и а priori одређен тим истим чистим умом.

Само блаженство апсолутно није потпуно добро са гледишта нашега ума. Он га не одобрава (ма како га ми по својој склоности желели), уколико оно није спојено са нашом досто-

јеношћу да будемо срећни, т. ј. са нашим моралним владањем. Али с друге стране сама наравственост и са њом сама наша удостојеност да будемо срећни не чине још ниуколико потпуно добро. За употпуњавање добра нужно је да се онај, који је својим владањем заслужио блаженство, може надати, да ће у њему учествовати. Чак и ум, који је слободан од свих посебних циљева, и који се не обазире на неки свој интерес, ако би био постављен на место једнога бића, које би имало да дели другим бићима свеукупно блаженство, не може да суди друкчије; јер заиста у практичној идеји обе ове ствари битно су везане једна са другом, премда на тај начин, што првобитно етичка савест као услов омогућује учествовање у блаженству, а не омогућује, обрнуто, изглед на блаженство етичку савест. Јер у овоме последњем случају дотична личност не би била по својој карактеру морална, и дакле не би била достојна потпуног блаженства, за које ум не признаје никаквих других ограничења осим оних, која произилазе из нашег сопственог неморалног владања.

Према томе само блаженство, које стоји у тачној пропорцији са наравственошћу мислених бића, којом се она удостојавају њега, сачињава највише добро једнога света, у који се ми на сваки начин морамо пренети према прописима чистога, али практичнога ума, и који је у ствари по својој карактеру интелигибилан, пошто нам чулни свет не обећава, што се тиче природе ствари по себи, неко такво систематско јединство циљева, а реалитет тога јединства може се заснивати само и једино на претпоставци једног највишег праосновног добра, при чему самостални ум, снабдевен свемоћи једног највишег узрока, заснива, одржава и остварује, сходно најсавршенијој целисходности, свеопшти поредак ствари, иако је овај поредак дубоко скривен од нас у чулноме свету.

Ова морална теологија има над спекулативном теологијом то специјално преимућство, што нас она неизоставно води до појма о једноме *јединственоме, најсавршенијем и мисленом* прабићу, на које нам спекулативна теологија не може на основу објективних разлога ни да *укаже*, а камо ли да нас у њега *увери*. Јер заиста нити у трансценденталној, нити у природној теологији, ма како нас ум у њима далеко водио, ми не налазимо ни један озбиљнији разлог, да можемо претпоставити само једно јединствено биће, за које бисмо имали довољно разлога, да га ставимо изнад свих природних узрока, и да ове природне узроке учинимо од њега зависним у свему. Напротив, ако ми са гледишта моралнога јединства, као нужнога закона света, испитамо узрок који једино може овоме закону дати њему прикладно дејство, те дакле и силу која је за нас обавезна, онда морамо претпоставити да постоји једна јединствена највиша воља, која све ове законе обухвата у себи. Јер заиста, како бисмо међу различитим вољама могли, наћи савршено јединство њихових циљева? Ова воља мора да буде свемоћна, како би њој била потчињена цела природа и однос природе према наравствениости у свету; свезнајућа, како би познавала најскривенију унутрашњост, карактера и његову етичку вред-

ност, свуда присутна, како би била у непосредној близини сваке потребе, која захтева оно што је најбоље за свет; вечна, како ни у коме времену не би недостајала ова сагласност између природе и слободе ит.д.

Али ово систематско јединство циљева у свету интелигенција, који се заиста као проста природа може назвати само чулним светом али као систем слободе он се може назвати интелигибилним т.ј. моралним светом (*regnum gratiae*) то јединство води такође неизоставно до целисходног јединства свих ствари, које према општим законима природе сачињавају ову велику целину, као год што се оно само заснива на општим законима морала и уједињује практични ум са спекулативним умом. Свет се мора претставити као да је поникао из једне идеје, ако он треба да стоји у сагласности са оном употребом ума, без које бисмо ми сами себе сматрали за недостојне ума, наиме са моралном употребом његовом, која се потпуно заснива на идеји највишега добра. На тај начин целокупно проучавање природе почиње да се формира у смислу једнога система циљева, и у своје највишем развићу постаје физикотеологијом. А физикотеологија, пошто она почиње са наравственим поретком, као јединством, које се заснива на суштини слободе, а није случајно у-постављено садашњим заповестима, своди целисходност у природи на принципе, који морају бити а priori нераздвојно везани са унутрашњом могућношћу ствари; на тај начин она доводи до *трансценденталне теологије*, која идеал највишега онтолошког савршенства узима за принцип систематског јединства, који спаја све ствари сходно општим и нужним законима природе, пошто све оне имају своје порекло, у апсолутној нужности једнога јединственога прабића.

Какву *употребу* можемо чинити од нашега разума, чак и у односу према искуству, ако пред собом немамо циљева? Највиши циљеви пак јесу циљеви моралитета, а са њима нас може упознати само чисти ум. Али снабдевени овим циљевима и под њиховим руковођењем ми можемо чак од сазнања природе чинити целисходну употребу у односу према сазнању само онде, где је сама природа успоставила целисходно јединство. Јер заиста, без тога ми сами не бисмо имали никаквог ума, пошто би нам за њега недостајале школа и култура посредством предмета, који би давали материјал за такве појмове. Али оно целисходно јединство на које смо прво указали јесте нужно и заснива се на самој суштини воље, према томе друго јединство, које у себи садржи услов примене првога *in concreto* мора бити тако исто; и тако трансцендентално проширивање сазнања нашега ума сачињавало би не узрок, већ само дејство практичне целисходности, коју нам чисти ум намеће.

Отуда и у историји људскога ума налазимо, да пре него су морални појмови били довољно пречишћени и одређени, и пре него се систематско јединство увидело према њима, и притом на основу нужних принципа, дотле сазнање природе и чак један виши ступањ културе ума у неким другим наукама могаху про-

известити с једне стране само грубе и неодређене појмове о божанству, а с друге стране остављаху иза себе чудну равнодушност према овоме питању уопште. Једна значајнија прерада моралних идеја, коју је учинио нужном у највећем степену чисти морални закон наше религије, скренула је пажњу ума на тај предмет посредством интереса који је она изазвала према њему; без икаквог садејства од стране природно-научног сазнања, а тако и од стране правилних и поузданих трансценденталних сазнања (којих је увек недостајало), ипак су те моралне идеје произвеле један појам о божанству, који ми сада сматрамо за тачан, не зато, што нас је спекулативни ум уверио у његову тачност, већ зато, што он стоји у потпуној сагласности са моралним принципима ума. И тако на крају крајева ипак само чистоме уму, али само у његовој практичној употреби, припада та заслуга, што он спаја са нашим највишим интересом једно сазнање, о коме чиста спекулација може само да сањари, али не и да га утврди, и на тај начин чини га, ако не демонстративном догмом, оно једном претпоставком која је за његове битне циљеве апсолутно нужна.

Али када практични ум буде доспео до ове високе тачке, наиме до појма једног јединственог прабића, као највишег добра, онда он нема права да поступа као да се уздигао изнад свих емпиријских услова његове примене, и као да је доспео до непосредног сазнања нових предмета, па да, полазећи од тога појма, изводи из њега саме моралне законе. У самој ствари нарочито *унутрашња* практична нужност тих закона довела нас је до претпоставке једног самосталног узрока или мудрог управитеља света, како би овим законима дала ефекат; отуда их ми после тога не можемо опет сматрати за случајне и изведене из просте воље, а особито из једне такве воље, о којој не бисмо имали никаквог појма, да га нисмо образовали сходно оним законима. Уколико практични ум има право да нас води, ми ћемо радње сматрати за обавезне не због тога, што су оне заповести Бога, већ ћемо их због тога сматрати за заповести Бога, што смо по својој унутрашњости обавезни да их вршимо. Ми ћемо проучавати слободу под целисходним јединством које је сходно принципима ума, и само утолико сматраћемо себе у сагласности са Божјом вољом, уколико сматрамо за светињу морални закон, коме нас учи ум на основу природе самих наших поступака, и сматраћемо да само на тај начин служимо њему, што на нама и на другима унапређујемо оно, што је за свет најбоље. Према томе морална теологија јесте само од иманентне примене, наиме ради испуњења нашег опредељења у овоме свету, које се састоји у нашем прилагођавању систему свих циљева, а не ради тога, да бисмо занесењачки или чак грешно напустили руковођење једног ума који поставља моралне законе за добар живот, те да такав начин живота вежемо непосредно за идеју највишег бића, што би значило трансцендентну употребу, која пак мора, каогод и употреба чисте спекулације, да изопачи и осујети последње циљеве ума.

ТРЕЋИ ОТСЕК

канона чистогa ума.

О мњењу, знању и вери.

Признавати један суд за истинит, то је један процес, који се обавља у нашем разуму, и који се може заснивати на објективним принципима, али који претпоставља исто тако и субјективне узроке у духу онога који суди. Ако овај процес важи за свакога, бар уколико он има ума, онда је његов принцип објективно довољан, и у томе случају он се зове *убеђење*. Ако он има свој принцип само у особенеме својству субјекта, онда се он зове *веровање*.

Веровање јесте један прост привид, пошто се принцип суда, који лежи само у субјекту, сматра за објективан. Отуда један такав суд у своме значењу јесте само индивидуалан, и признавање његове истинитости не може се саопштити. Међутим истина се заснива на подударности са објектом, у односу према коме, дакле, судови свакога разума морају се слагати међу собом (*consentientia uni tertio consentiunt inter se*). Према томе спољашњи критеријум за оцену тога, да ли је једно признавање истинитости убеђење или просто веровање, лежи у могућности, да се оно саопшти и да се увиди да важи за ум свакога човека; јер у томе случају бар се може слутити, да ће се принцип сагласности свих судова, и поред међусобне разлике субјеката, заснивати на заједничком принципу, наиме на објекту, са којим ће се услед тога сви субјекти слагати, и на тај начин доказати истинитост суда.

Према томе веровање се заиста не може од убеђења разликовати субјективно, ако субјекат посматра признавање истинитости само као појаву свога сопственога духа; али покушати, да ли они разлози, који важе за нас, неће имати тај исти утицај и на ум других, то служи као сретство, иако само субјективно, ако не за то, да се произведе убеђење, оно бар за то, да би се открило просто индивидуално важење суда, т.ј. оно у њему што је просто веровање.

Ако ми осим тога можемо анализати субјективне *узроке* суда, које сматрамо за његове објективне *разлоге*, и да на тај начин објаснимо варљиво веровање као један процес у нашем духу, а да нам тога ради није потребна особина субјекта, онда ми изобличавамо привид, те нас он неће више обмањивати, иако ће нас и даље доводити донекле у искушење, ако субјективни узрок привида стоји у вези са нашом природом.

Ја могу *тврдити*, т. ј. изговорити један суд, који ће важити за свакога, само и једино оно, што производи убеђење. Веровање ја могу задржати за себе, ако ми оно годи, али не могу и не треба да хоћу, да оно осим за мене важи и за друге.

Признавање истинитости, или субјективно важење суда има у односу према убеђењу (које у исто време важи објективно)

ова три ступња: *мњење*, *вера* и *знање*. Мњење је једно признавање истинитости, праћено свешћу о томе, да је оно недовољно и са субјективне и са објективне тачке гледишта. Ако је признавање истинитости довољно само са субјективне тачке гледишта, а посматрано са објективног гледишта оно се у исто време сматра за недовољно, онда се оно зове *вера*. Напослетку оно признавање истинитости, које је и са субјективног и са објективног гледишта довољно, зове се *знање*. Оно што је субјективно довољно зове се *убеђење* (за мене самога), а оно што је објективно довољно зове се *извесност* (за свакога). Ја се нећу задржавати код објашњавања тако разумљивих појмова.

Ја се никада не смем усудити да образујем једно *мњење*, ако немам бар неко *знање*, посредством кога један суд, који је по себи само проблематичан, добија са истином једну везу, која је, према непотпуна, ипак нешто више од произвољног уображења. Осим тога закон једне такве везе мора бити изврстан. Јер ако ја и у односу према томе закону имам само *мњење*, онда је све то само игра уобразиље, немајући никаквог односа према истини. У судовима чистог ума *мњења* нису никако дозвољена. Јер заиста, пошто се такви судови не ослањају на емпиријске основе, већ морају бити сазнати а priori, услед чега све у њима мора бити нужно, то принцип њихове везе захтева општност и нужност, т. ј. потпуну извесност, иначе они немају ничега што води истини. Отуда је бесмислено у чистој математици исказивати *мњења*; ту треба или знати или се од сваког суда уздржати. Исто тако ствар стоји са принципима наравствености, где се не смемо усудити на један поступак само на основу *мњења* да је једна ствар дозвољена, већ то морамо знати.

У трансценденталној употреби ума пак *мњење* се заиста сувише мало цени, а *знање* опет сувише много. Према томе у чисто спекулативноме циљу ми овде не можемо постављати судове; јер заиста субјективни основи признавања истинитости суда, способни да произведу веру, не заслужују никакво одобравање у спекулативним питањима, пошто се они без икакве емпиријске потпоре не могу одржати, нити се могу у истој мери саопштити другима.

Међутим теориски недовољно признавање истинитости суда може се назвати вером само са *практичне тачке гледишта*. Ово практично гледиште или је гледиште *умешности* или гледиште *наравствености*; прво гледиште односи се на случајне и произвољне циљеве, а друго на посве нужне.

Ако је једном један циљ постављен, онда су услови његовог остварења хипотетички нужни. Ова нужност је субјективна, али она је ипак само релативно довољна, ако ја не познајем никакве друге услове, под којима би се циљ могао постићи; али она је безусловно и за свакога довољна, ако ја сигурно знам, да нико не може познати друге циљеве, који воде постављеноме циљу. У првоме случају моја претпоставка и признавање истинитости извесних услова јесте само једна случајна вера, а у другоме

случају нужна. Лекар мора да учини нешто за болесника, који се налази у опасности, али не познавајући болест, он ће посматрати њене симптоме, и, ако не нађе ништа друго, он ће донети суд, да је по среди јектика. Његова вера чак у његовом сопственом суду јесте по своме карактеру случајна, други би можда боље оценио болест. Такву случајну веру, од које се полази у стварној употреби срестава за извесне радње, ја називам *прагматичком вером*.

Обичан критеријум, по коме се проверава, да ли је оно што неко тврди просто веровање или бар субјективно убеђење, т. ј. чврста вера, јесте *опклада*. Често пута неки човек изговара своје ставове са тако поузданим и непоколебљивим пркосом, да се чини, као да се апсолутно не боји заблуде. Али опклада га доводи у забуну. Понекад се покаже, да он заиста има довољно уверења, које се по вредности може оценити једним дукатом, али не и са десет дуката. Јер код једног он још и ризикује, али кад су у питању десет дуката, он тек онда примећује оно, што мало пре није запазио, наиме да је ипак могуће да се преварио. Ако претставимо себи у мислима, да у опклади треба да ставимо на коцку срећу целог нашег живота, онда триумфални тон нашега тврђења почиње да се спушта, ми постајемо бојажљиви, и тек тада откривамо да наша вера није тако велика. На тај начин прагматичка вера има само један степен који, према разлици интереса који је притом у питању, може да буде велики или мали.

Иако у односу према неким објектима ништа не можемо предузети, тако да је наше признавање истинитости суда о њима чисто теориског карактера, ипак ми у неким случајевима можемо у мислима схватити и претставити према њима неко предузеће, за које, како нам се чини, имамо довољно основа, ако би само било неког средства, да утврдимо истинитост ствари; на тај начин у чисто теориским судовима постоји нешто *аналога практическим судовима*; за те случајеве признавања истинитости судава згодна је реч *вера*, и ми такву веру можемо назвати *доктриналном вером*. Ја бих се опкладио у све што имам, да бар на једној од планета које видимо постоје становници, кад би било могуће да се то провери на основу неког искуства. Отуда ја велим да мисао о егзистенцији становника других светова није само просто мњење, већ чврста вера (ради чије тачности ја бих ризиковао многе благодети живота).

Ми сад морамо признати, да учење о егзистенцији Бога јесте само доктринална вера. Јер заиста, иако мени у теориском сазнању света не стоји на *расположењу* ништа, што нужно претпоставља ову мисао као услов мојих објашњења појава у свету, већ сам шта више обавезан, да се својим умом служим тако, као да је све само природа, ипак је целисходно јединство један тако важан услов примене ума на природу, да га ја никако не могу мимоићи, утолико мање што ми га искуство показује у многим примерима. Али за ово јединство ја не познајем никакав други услов, који би га учинио за мене путовођом у проучава-

њу природе, осим претпоставке, да је нека највиша интелигенција унела такав поредак у природу сходно најпапетнијим циљевима. Према томе претпоставити једнога мудрог створитеља света, да бисмо имали један путоказ у проучавању природе, то је услов једнога заиста случајнога, али ипак доста важнога циља. Исход мојих испитивања веома често потврђује употребљивост ове претпоставке, и против ње се не могу навести никакви убедљиви разлози, те ако бих казао и сувише мало, већ се и са овог теориског становишта може рећи, да ја чврсто верујем у Бога; али у томе случају ова вера ипак није у строгом смислу практична, већ се мора назвати доктриналном вером, коју *теологија* природе (физикотеологија) мора нужно да произведе. Са гледишта ове исте философије, узимајући у обзир изванредне дарове, којима је снабдевена људска природа, и краткоћу живота, која је тако мало у складу са њима, могу се наћи тако исто довољни разлози за доктриналну веру у будући живот човекове душе.

Реч вера јесте у таквим случајевима израз скромности у *објективном* смислу, али у исто време израз чврстине веровања у *субјективном* смислу. Ако бих ја чисто теориско признавање истинитости назвао овде само хипотезом, коју бих имао право усвојити, онда бих се већ показивао, као да о особини узрока света и о другоме свету имам више знања, него што га у ствари могу показати; јер заиста, да бих могао нешто усвојити ма само као хипотезу, ја бар о особинама његовим морам имати толико знања, да бих могао себи створити фикцију не о *његовом* појму, већ само о *његовој* *егзистенцији*. Али реч вера односи се само на руковођење које ми пружа једна идеја, и на субјективни утицај који она врши на унапређивање радњи мога ума, што ме за њу везује, иако нисам у стању, да са спекулативне тачке гледишта дам о њој рачуна.

Али чисто доктринална вера има нечега несигурнога у себи; често нас тешкоће, које се налазе у спекулацији, одвраћају од ње, иако се ми неминовно увек поново враћамо њој.

Сасвим друкчије ствар стоји са *моралном вером*. Јер ту је апсолутно нужно да се нешто деси, наиме да се ја у свему придржавам моралног закона. Овде је циљ неминовно утврђен, и према моме целокупном увиђању могућан је само један једини услов, под којим овај циљ стоји у вези са свима циљевима скупа, и на тај начин добија практично важење, а то је претпоставка, да постоје Бог и један будући свет. Ја знам савршено сигурно да нико не познаје друге услове, под којима је могуће ово јединство циљева под моралним законом. Али пошто је морални пропис у исто време моја максима (као што захтева ум), то ћу ја неизоставно веровати у егзистенцију Бога и у један будући живот, и сигуран сам, да ме у овој вери ништа не може поколебати, пошто би тиме били оповргнути моји морални принципи, којих

се ја не могу одрећи, а да у својим рођеним очима не изгледам достојан презирања.

На тај начин, после осујећења свих честољубивих циљева ума који лута изван граница свега искуства, нама преостаје довољно, тако да ми имамо разлога да са тим са практичне тачке гледишта будемо задовољни. Нико се наравно не може похвалити, да *зна* да постоји Бог и будући живот; јер ако то зна, онда је он управо онај човек, кога сам ја одавно тражио. Све знање (ако се оно тиче једнога предмета чистог ума) може се саопштити, и према томе ја се могу надати, да ће се учењем тога човека моје сазнање огромно проширити. Не, ово убеђење не претставља *логичку* извесност, већ *моралну*, и пошто се оно заснива на субјективним принципима (етичке савести), то ја не могу рећи: са *моралнога* становишта сигурно је да постоји Бог и т. д., већ само могу рећи: *ја сам морално убеђен*, да Бог постоји. То ће рећи: вера у једнога Бога и у други свет тако је уткана у моју етичку савест, да ја исто тако не страхујем за то, да ће ми та вера бити одузета, као што се не бојим да ћу изгубити моју етичку савест.

Једино што притом изазива сумњу јесте то, што се ова вера ума заснива на претпоставци етичких савести. Ако од те претпоставке апстрахујемо, па узмемо једнога човека који би био потпуно равнодушан према моралним законима, онда у томе случају питање које ум поставља јесте само један проблем за спекулацију, и она се тада може заиста помагати јаким разлозима по аналогији, али не и таквим разлозима којима би се и најупорнија сумња морала потчинити.*) Али не постоји ниједан човек који се не интересује овим питањима. Јер ако би неки човек и био, услед недостатка добре нарави, равнодушан према моралним питањима, ипак и у томе случају преостаје довољно, како би се код њега изазвао *страх* од божанског бића и будућег живота. Јер заиста, за то је довољно само то, да он не може стећи *убеђење*, да не постоје такво биће и будући живот; а за то убеђење, пошто би се оно морало оправдати чистим умом, т. ј. аподиктички, он мора доказати немогућност и Бога и будућег живота, а тога се сигурно не може подухватити ниједан уман човек. То би била једна негативна вера, која заиста не би могла произвести моралитет и добре нарави, али би могла учинити нешто томе аналого, наиме могла би моћно спречити избијање злих нарави.

Али, рећи ће се, зар је то све што чисти ум постиже, откривајући нове видике изван граница искуства? Ништа више,

*) Човеков дух има (као што верујем, да је то случај код сваког мисленог бића) по природи својој морални интерес, према он није недељив и у пракци надмоћан. Ојачајте и увећајте овај интерес, и ви ћете видети да је ум утолико ученији и просвећенији, да са спекулативним интересом измири практични интерес. Али ако се одмах у почетку или на по пута не побринете за то, да људе учините добрим, онда их такође никада нећете учинити људима који искрено верују.

осим два правила симбола вере? То би могао постићи и обичан разум, не призивајући у помоћ философе.¹⁾

Ја нећу овде да хвалим услугу, коју је философија учинила људскоме уму напорним трудом своје критике, чак под претпоставком да ће се она по резултату показати чисто негативна; о томе ће бити још нешто говора у следећем отсеку, али зар ви захтевате, да једно сазнање које се тиче свих људи, треба да превазилази силе обичнога разума, па да вам га тек философи морају открити? Управо то што ви замерате јесте најбоља потврда досадањих тврђења, јер тиме се открива оно, што се раније није могло предвидети, наиме да се природи, у погледу онога што свима људима без разлике лежи на срцу, не може да пребаци никаква пристрасност при подели њених дарова, и да нас у погледу битних циљева људске природе највиша философија не може одвести даље, него што то чини она светлост којом је она обдарила и најобичнији људски разум.

ТРЕЋИ ГЛАВНИ ДЕО

трансценденталне теорије о методи.

Архитектоника чистог ума.

Под *архитектоником* ја разумем вештину система. Пошто тек систематско јединство чини обично сазнање науком, т. ј. из простог агрегата сазнања чини један систем, то је архитектоника учење о научној²⁾ страни нашега сазнања уопште, услед чега нужним начином спада у методологију.

Под *управом ума* наша сазнања уопште морају сачињавати не расподију, већ систем, пошто она само у систему могу битне циљеве ума потпомоћи и унапредити. Под *системом* пак ја разумем јединство разноврсних сазнања, потчињених једној идеји. Ова идеја јесте појам ума о форми једне целине, уколико се тим појмом одређује а priori како обим разноврсности, тако и узајамни положај њених делова. Према томе научни појам ума садржи у себи циљ и форму целине која циљу одговара. Јединство циља, према коме се односе сви делови целине, и у чијој идеји сви делови стоје и у међусобним односима, чини да се ниједан део не може изгубити из вида, ако се познају остали делови, и да ту нема места ниједном случајном додавању, или ниједној неодређеној величини савршености која нема своје а priori одређене границе. Целина је према томе расчлањена (*articulatio*), а не набацана на гомилу (*coacervatio*) она доиста може да расте изнутра (*per intus susceptionem*), али не споља (*per appositionem*) слично животињскоме телу, чије рашћење не домеће

¹⁾ У 1. издању једнина.

²⁾ По Валентинеру треба да стоји: „о научном појму ума“.

ниједан орган, већ, не мењајући пропорцију, сваки орган чини ради његових циљева јачим и бољим.

Идеји је ради њеног остварења потребна једна *шема*, т. ј. једна разноврсност делова и њихов поредак, који су битни, и који су а priori одређени према принципу циља. Шема која није израђена према једној идеји, т. ј. према главном циљу ума, већ емпириски, т. ј. према циљевима који се случајно показују (чији се број не може унапред знати), даје нам *техничко* јединство, међутим шема која произилази само из једне идеје (где ум поставља циљеве а priori а не очекује их емпириски) заснива *архитектонско* јединство. Оно што ми називамо науком не може постати технички, на основу сличности разноврсних делова, или на основу случајне примене сазнања in concreto у разним спољашњим сврхама, већ архитектонски, на основу сродности делова и њихове зависности од једног највишег унутрашњег циља, који пре свега целину чини могућом; шема науке мора садржати у себи скицу *моноподјата* целине и њену поделу на делове према идеји, т. ј. а priori, и разликовати је од свих других система сигурно и на основу принципа.

Нико не покушава да заснује једну науку, а да притом не пође од једне идеје. Али при изради те науке шема, па чак и дефиниција коју он даје одмах у почетку о својој науци, одговарају врло ретко његовој идеји; јер идеја лежи у уму као нека клица, у којој су сви делови још доста увијени и тако скривени, да се једва микроскопски могу распознати. Услед тога све науке, пошто су оне изображене са гледишта неког општег интереса, морају се објаснити и одредити не према опису који њихов оснивач даје о њима, већ према идеји, за коју се, на основу природног јединства делова, које је он сакупио уједно, налази да има основа у саме уму. При томе се често показује, да оснивач науке, а често и његови најдоцнији следбеници лутају око једне идеје, коју сами себи нису могли учинити јасном, те услед тога нису могли одредити особени садржај, артикулацију (систематско јединство) и границе своје науке.

Жалосно је то, што тек пошто смо дуго, вођени једном идејом која је скривена у нама, скупљали рапсодиски многа сазнања која се према њој односе као материјал за грађу, и, шта више, пошто смо их дуго времена скупљали уједно, жалосно је дакле, што нам је тек тада могуће, да угледамо идеју у јаснијој светлости, и да архитектонски скицирамо једну целину према циљевима ума. Системи изгледа да су постали, подобно црвима, посредством једне *generatio aequivoca* из једне просте гомиле сакупљених појмова: у почетку крњи, они су се са временом употпунили. Међутим сви системи имали су своју шему, као једну примитивну клицу, у уму који се развија сам од себе, те због тога не само што је сваки од њих по себи артикулисан према једној идеји, већ су и сви они целисходно повезани у систему људскога сазнања једни за друге, као чланови једне целине, те допштају једну архитектонику свега људскога сазнања, која би

у садашњем времену, када је већ толики материјал сакупљен, или се може узети из рушевина старих разорених зграда, не само била могућа, већ не би била ни тако тешка. Ми ћемо се овде ограничити на то, да завршимо наше дело, наиме да скицирамо само *архитектонику* свега сазнања које произилази из *чистога ума*, и почећемо од оне тачке, у којој се општи корен наше моћи сазнања рачва и истерује два стабла, од којих је једно *ум*. Али ја под умом разумем овде целокупну вишу моћ сазнања, те рационално стављам насупротив емпирискоме.

Ако апстрахујем од сваке садржине сазнања, посматраног објективно, онда је свако сазнање, субјективно узев, или историско или рационално. Историско сазнање јесте *cognitio ex datis*, а рационално *cognitio ex principiis*. Нека је неко сазнање провобитно дато ма од куда, ипак је оно код онога, ко га поседује, историско, ако га он сазнаје само у томе степену и утолико, уколико му је оно однекуд дато, па било да га је он добио на основу непосредног искуства, или из причања, или пак посредством наставе (у општим сазнањима). Отуда онај, ко је научио један систем философије, н. пр. систем Волфове философије, тај, премда има у глави све принципе, дефиниције и доказе, заједно са поделом целокупног учења, те би их све могао на прсте избројати, ипак он има само и једино потпуно историско сазнање Волфове философије: он зна и суди само утолико, уколико му је било дато. Ако му оповргнете једну дефиницију, он не зна одакле треба да узме другу. Он се изобразио према туђем уму, али моћ подражавања није моћ стварања, т. ј. његово сазнање није поникло из ума, те иако је, објективно узев, било свакако рационално, ипак је, субјективно узев, само историско. Такав човек је добро схватио и запамтио, т. ј. научио, те претставља гипсани отисак једнога живог човека. Сазнања, која и са објективног гледишта јесу сазнања ума (т. ј. која у почетку могу поникнути само из сопственог ума човековог), могу носити ово име и у субјективном смислу само тада, ако су црпена из општих извора ума, из којих може произаћи критика, па чак и одбацивање научнога, а то ће рећи из принципа.

Све сазнање ума добија се или из појмова, или из конструкције појмова; прво се зове философско, а друго математичко. О њиховој унутрашњој разлици ја сам говорио већ у првој главном делу. Према томе једно сазнање може, објективно узев, да буде философско, а да је ипак, субјективно узев, историско, као што је то случај са највећим бројем ученика, и са свима онима, који никада не превазиђу оно што су научили у школи, те целог века остају ученици. Ипак је чудновато то, што математичко сазнање, ма како да је задобијено, ипак се и са субјективног становишта може сматрати за сазнање ума, те ту нема оне разлике коју смо утврдили код философског сазнања. Узрок тога јесте у томе, што извори сазнања из којих учитељ једино може црпети леже само и једино у битним и правим принципима ума, и према томе ученик их не може узети, нити

евентуелно оповргнути ни на коме другом месту, и то заиста због тога, што се употреба ума у математици обавља само *in concreto* премда ипак а *priori* наиме на чистим и због тога незаводљивим опажајима, те искључује сваку обману и заблуду. Према томе од свих наука ума (априорних наука) може се учити само математика, а философија никада (осим историски); што се тиче ума, могуће је у најбољу руку учити се само философирању.

Систем свега философског сазнања јесте *философија*. Ми је морамо узети у објективномоме смислу, ако под њом разумемо критички образац свих покушаја философирања, образац који треба да служи за оцењивање сваке субјективне философије, чија је зграда често тако разнолика и променљива по своме облику. На тај начин философија јесте проста идеја о једној могућој науци, која *in concreto* нигде није дата, али којој се ми на разним путевима покушавамо приближити, све док не буде откривена једина у чулности врло зарасла стаза, и док нам не пође за руком да копију, која досад није успела, учинимо, уколико је то човеку досуђено, једнаком праслици. Све дотле не постоји ни једна философија која се може учити; јер заиста где је та философија, код кога се она налази, и по чему је можемо познати? Учити се може само философирање, т. ј. на неким покушајима који постоје вежбати таленат ума у примени његових општих принципа, ипак задржавајући притом право ума, да саме те покушаје испита у њиховим изворима те да их или потврди или одбаци.

Све дотле пак појам философије јесте само један *школски појам*, наиме појам о једноме систему сазнања, које се као наука само тражи, не имајући притом за циљ нешто друго, осим систематског јединства овога знања, т. ј. *логичко* савршенство сазнања. Али постоји још један *светски појам conceptus cosmicus* који је увек лежао у основи овога термина, а нарочито кад је био тако рећи персонифициран, и претстављен у идеалу *философа* као један образац. У томе смислу философија јесте наука о односу свега сазнања према битним циљевима људскога ума (*teologia rationis humanae*), и философ није вештак, већ законодавац људскога ума. Назвати себе философом у томе смислу, и показивати се једнаким ономе обрасцу, који постоји само у идеји, то би било и сувише самохвалисаво.

Математичар, природњак, логичар, ма како сјајне успехе имали они први у сазнању ума, а овај последњи у философском сазнању, ипак они могу бити само вештаци ума. Постоји још један идеал учитеља, који све ове научаре уједињује, и њих искоришћује као оруђа, да би унапредио битне циљеве људскога ума. Само тога учитеља морали бисмо назвати философом; али пошто таквог учитеља нигде нема, а идеја његова законодавства налази се свуда у уму свакога човека, то ћемо се ми држати искључиво ове идеје, и одредићемо ближе, какво систематско је-

динство прописује философија с гледишта циљева сходно овоме светскоме појму.*)

Битни циљеви нису због тога још највиши циљеви; могућан је (при савршеном систематском јединству ума) само један једини највиши циљ. Према томе међу битним циљевима постоји крајњи циљ и подређени циљеви; ови подређени циљеви одnose се према крајњем циљу као његова средства. Крајњи циљ није ништа друго, до потпуно опредељење човеково, и философија о томе крајњем циљу зове се философија морала. С обзиром на то преимућство философије морала над свима другим радњама ума, стари су под именом философа подразумевали увек у првом реду моралисту; чак и данас спољашњи изглед чини, да некога, ако влада умом над самим собом, називају по извесној аналогји, философом, и поред његовог ограниченог знања.

Законодавство људскога ума (философија) има два предмета: природу и слободу, и према томе садржи у себи како природни, тако и морални закон, и то спочетка у два посебна философска система, а најзад у једном једином философском систему. Философија природе односи се на све оно што *јесте*, а философија морала само на оно што *треба да буде*.

Свака философија пак *јесте* или сазнање из чистог ума, или сазнање ума из емпириских принципа. Прва се назива чистом, а друга емпириском философијом.

Философија чистог ума *јесте* или *проједевтика* (припремно увежбавање), која испитује моћ ума у односу према целокупном чистом сазнању а *ргіогі* и зове се *критика*, или је пак та философија систем чистог ума (наука), т. ј. целокупно (истинито као и лажно) философско сазнање из чистог ума у систематској вези, и зове се *метафизика*; премда се овим именом може назвати цела чиста философија, подразумевајући ту и критику, како бисмо обухватили уједно и испитивање свега што се може сазнати а *ргіогі* као и излагање онога што сачињава један систем чистих философских сазнања ове врсте, а што се разликује од сваке емпириске, као и од сваке математичке употребе ума.

Метафизика се дели на метафизику *сјекулативне* употребе чистог ума и на метафизику *практичне* употребе чистог ума, и према томе бива или *метафизиком природе* или *метафизиком обичаја*. Она прва садржи у себи све чисте принципе ума из простих појмова (дакле са искључењем математике) *теорискога* сазнања свих ствари, ова друга садржи у себи принципе који одређују а *ргіогі* и чине нужним оно што треба *чинити*, одн. од чега се треба *уздржати*. Моралитет *јесте* једина законитост поступака, која се може извести из принципа потпуно а *ргіогі*. Отуда метафизика *наравствености јесте*, правилно говорећи, чисти морал, чији

*) Светски појам значи овде онај појам који се односи на оно што интересује свакога; отуда ја одређујем циљ једне науке сходно *школским појмовима*, ако је сматрам само као једно оспособљавање за неке произвољне циљеве.

основ никако не може чинити антропологија (никакав емпириски услов). Метафизиком у *ужем смислу* сматра се обично метафизика спекулативнога ума; али уколико учење о чистоме моралу ипак сачињава нарочито стабло људскога, и то философскога сазнања из чистог ума, то ћемо ми онај назив задржати и за њега, премда ћемо га оставити настрану, пошто нема везе са нашим *садашњим* циљем.

Огромно је важно *издвојити* једна од других она сазнања, која се разликују по своме роду и по своме пореклу, и брижљиво предупредити, да се не помешају са другим сазнањима, са којима су у примени обично везана. Оно што чине хемичари, анализирајући материје, оно што чине математичари у своме чистом учењу о величинама, то у знатно већој мери мора чинити философ, како би могао са сигурношћу одредити удео, вредност, утицај и особеност једне врсте сазнања у многострукој употреби разума. Отуда људски ум, од када је почео мислити, или, боље рећи, размишљати, никада није могао бити без једне метафизике, али је ипак никада није могао изложити у облику довољно очишћеном од свега што је њој туђе. Идеја једне такве науке толико је стара, колико и спекулативни ум човеков; а који ум не спекулира или на школски или на популаран начин? Међутим мора се признати, да разлика двају елемената нашега сазнања, од којих су једни потпуно *a priori* у нашој власти, док су други могли бити узети само *a posteriori* из искуства, није била довољно јасна чак и за професионалне мислиоце, и отуда се никада није могло доћи до одређене разграничености нарочитих врста сазнања, то јест није могла постати права идеја једне науке, о којој се људски ум бавио тако дуго и тако много. Када се метафизика називала науком о првим принципима људскога сазнања, онда се притом није имала у виду једна нарочита врста сазнања, већ само један степен његове општности, чиме се према томе оно није могло јасно разликовати од емпирискога сазнања, пошто су и међу емпириским принципима неки општији и услед тога виши од других; у низу једне такве хиерархије (у којој се не разликује оно што се сазнаје потпуно *a priori* од онога што се сазнаје само *a posteriori*) где би се могла повући она гранична линија, која би одвајала *први део* и највише чланове од *последњег дела* и подређених чланова? Шта би се рекло на то, ако би се у рачунању времена епохе света могле означити само на тај начин, што би се поделиле на прва столећа и на потоња столећа? Тада би се поставило питање: да ли у ред првих спадају и пето, десето и т. д. столеће? Исто тако ја постављам питање: спада ли појам распростраотога у метафизику? Ви одговарате: да! Е, али онда и појам тела спада ту? — Да! И појам течнога тела? И ви западате у забуну, јер ако будемо и даље тако наставили, онда ће све спадати у метафизику. Из тога се јасно види, да се границе једне науке не могу одредити само на основу ступња подређености (појединачнога под општим); у нашем случају оне могу бити повучене на основу потпуне раз-

народности сазнања и разлике његовога порекла. С друге стране било је још нешто, што је замрачило основну идеју метафизике, а то је, што она као сазнање а priori показује извесну сличност са математиком; што се тиче њиховог порекла а priori, оне су заиста сродне. Али што се тиче врсте сазнања из појмова, каква је у философији, и врсте сазнања из конструкције појмова, какво је у математици, то јест што се тиче разлике између философског и математичког сазнања, ту се показује једна тако одлучна разнородност, да се заиста она тако рећи увек осећала, али се никако није могла свести на јасне критерије. Отуда, пошто сами философи беху грешили у развијању идеје својих наука, то њихово разрађивање није могло имати одређени циљ и сигуран правац; услед произвољно израђеног плана своје науке, философи не знађаху којим путем треба ићи, и налазећи се у сталној међусобној свађи око открића, која сваки од њих приписиваше своме начину истраживања, они прво учинише своју науку омрзнутом од других, а најзад је шта више омрзнуше и они сами.

Целокупно чисто сазнање а priori благодарећи нарочито моћи сазнања из које оно произилази, чини једно нарочито јединство, и метафизика јесте она философија, која треба чисто сазнање а priori да изложи у томе систематском јединству. Спекулативни део те философије, који је ово име нарочито присвојио, наиме онај део философије који ми називамо *метафизиком Природе*, и који на основу појмова а priori испитује све оно што јесте (не оно, што треба да буде), дели се на следећи начин.

Метафизика у ужем смислу те речи састоји се из *трансценденталне философије* и из *физиологије* чистог ума. Права посматра само разум и ум у систему свих појмова и принципа, који се односе на предмете уопште, а при томе не претпоставља објекте који би били *дати* (онтологија); друга од њих посматра *Природу*, т. ј. целокупност датих предмета (било да су они дати чулима, или, ако се хоће, некој другој врсти опажања), и према томе сачињава *физиологију* (иако само рационалну физиологију). Употреба ума у овом рационалном посматрању природе јесте или физичка или хиперфизичка, или, тачније говорећи, или *иманентна* или *трансцендентна*. Прва се односи на природу, уколико њено сазнање може бити примењено у искуству (*in concreto*), а друга се односи на ону везу предмета искуства, која превазилази свако искуство. Отуда ова *трансцендентна* физиологија има за свој предмет или *унутрашњу* или *свољашњу* везу, од којих и једна и друга превазилазе могуће искуство; прва јесте физиологија целокупне природе, т. ј. *трансцендентално сазнање свега*, а друга јесте физиологија везе целокупне природе са једним бићем које стоји изнад природе, т. ј. *трансцендентално сазнање Бога*.

Напротив иманентна физиологија посматра природу као целокупност свих чулних предмета, те дакле онако, како нам је она дата, али само сходно оним условима а priori под којима

нам она уопште може бити дата. Постоје само две врсте њених предмета: 1. предмети спољашњег чула, т. ј. њихова целокупност, у којој се састоји *телесна природа*, 2. предмет унутрашњег чула, душа и сходно основним појмовима о њој уопште *мислена природа*. Метафизика телесне природе зове се *физика*, али пошто она треба да садржи у себи само принципе сазнања природе а priori то је она *рационална физика*. Метафизика мислене природе зове се психологија, и из наведеног узрока под тим именом треба овде разумети само *рационално сазнање о њој*.

Према томе цео систем метафизике састоји се из четири главна дела: 1) *онтологије*, 2) *рационалне физиологије*, 3) *рационалне космологије*, 4) *рационалне теологије*. Други део, наиме учење чистог ума о природи, садржи у себи два одељка: *phisica rationalis* и *psvchologia*¹⁾ *rationalis*.

Праосновна идеја философије чистог ума сама прописује ову поделу; према томе она је сходно битним циљевима ума *архитектонска*, а не само *техничка*, т. ј. не заснива се на случајно примећеним сродностима и тако рећи на добру срећу, већ је непроменљива и има законодавни значај. Ипак се притом налазе неколико тачака, које изазивају сумњу, и које би могле да ослабе уверење у законитост те поделе.

Пре свега, како могу да очекујем сазнање а priori т.ј. метафизику о предметима који су дати нашим чулима, који се дакле сазнају а posteriori? Како је могуће, да се природа ствари сазна на основу принципа а priori, и да се дође до једне *рационалне физиологије*? Одговор гласи: ми узимамо из искуства само и једино оно, што је нужно, да би себи дали један објекат спољашњег или унутрашњег чула; прво постижемо посредством простог појма материје (непродорне, мртве просторности), а ово друго посредством појма о мисленом бићу (у емпириској, унутрашњој претстави: ја мислим). Ипак у целој метафизици, која се бави о тим предметима, ми се потпуно морамо уздржати од свих емпириских принципа, који би осим појма додали још неко искуство, како би на основу њега судили нешто о тим предметима.

Друго: где остаје *емпириска психологија*, која је одувек потврђивала своје место у метафизици, и од које је у нашим временима метафизика очекивала толике услуге за своја објашњења, пошто је напустила наду, да ће нешто ваљано испословати путем а priori? Ја одговарам: она прелази у ону област, у коју

¹⁾ Не треба мислити, да под тим именом ја разумем оно, што се обично зове *phisica generalis*, и што сачињава пре математику природе, него њену философију. Јер заиста; метафизика природе потпуно се издваја од математике, и не може ни изближе толико проширити наше сазнање, као математика, али је она ипак врло важна у погледу критике чистог сазнања разума у опште које треба применити на природу; без ове критике чак математичари усвајајући неке уобичајене појмове, а који су у ствари ипак метафизички, неприметно су оптеретили природну науку хипотезама, које пред једном критиком ових принципа ишчежавају, без икакве штете по примену математике у овој области (у којој је она савршено неопходна).

мора да се пренесе права (емпириска) природна наука, наиме у област *примењене* философије, за коју чиста философија садржи у себи принципе а *rigor*, те са њом заиста стоји у вези, али се са њом не сме помешати. Према томе емпириска психологија мора потпуно да се прогна из метафизике, и она је потпуно искључена из ове науке већ њеном идејом. Ипак сходно школскоме обичају мораће јој се још и сад дозволити једно мешање у метафизици (премда само у форми епизоде), и то из економских разлога, пошто она још није толико богата, да би могла сама сачињавати једну науку, а ипак је и сувише важна, да би се могла сасвим одбацити, или пак прикључити некој другој науци, са којом би имала још мање сродности, него са метафизиком. Према томе она је један странац, који само дотле ужива гостопримство, докле не буде могао да се усели у свој сопствени стан у једној исцрпној антропологији (пандану емпириском учењу о природи).

То је дакле општа идеја метафизике, од које се упочетку очекивало више, него што се од ње смело тражити, те се извесно време уљуљкивало у пријатним очекивањима, и која је најзад доживела опште презирање, када су се у нади преварили. Из целокупног тока наше критике читалац је свакако стекао довољно уверење, да метафизика, иако не може чинити темељ религије, ипак мора остати њена заштитница, и да се људски ум, који је по основној тенденцији своје природе диалектичан, не може лишити једне такве науке која га обуздава и помоћу једног научног и потпуно јасног самосазнања задржава од пустошења, која би иначе како у моралу тако и у религији неминуно починио један спекулативни ум, који није потчињен закону. Према томе читалац може бити сигуран, ма како грубо и презриво поступали према метафизици они који знају да цене једну науку само по њеним случајним дејствима, а не по њеној природи, да ће се човек стално враћати њој као љубавници са којом се завадио, јер, пошто су овде у питању битни циљеви, то ум мора да ради без одмора или на задобијању темељних истина или на побијању признатих истина које већ постоје.

Према томе метафизика, и то како метафизика природе, тако и метафизика морала, а нарочито критика ума, који се усуђује летети својим сопственим крилима, критика, која претходи као *припрема* (пропедевтика), оне само сачињавају заправо философију у правом смислу те речи. Ова философија своди све на мудрост, али путем науке, јединим путем, који кад се једном утре никада не зарашћује, нити допушта икаква лутања. Математика, природна наука, чак и емпириско сазнање о човеку имају велику вредност као средства за циљеве који су највећим делом случајни, а ако оне на крају крајева постану средствима за нужне и битне циљеве човечанства, онда се то постиже само и једино посредством једног сазнања ума које произилази из самих појмова, а оно, нека се зове како било, није ништа друго до метафизика.

Управо због тога метафизика претставља неопходно завршење свеукупне *културе* људскога ума, које је неопходно чак и тада, ако оставимо на страну њен утицај, као науке, на извесне одређене циљеве. Јер заиста, она посматра ум у његовим елементима и највишим максимама, који морају лежати у основи *моћућности* неких наука, и *примени* свих наука. Метафизика, као чиста спекулација, више служи томе, да предупреди заблуде, него да прошири сазнање, али то не умањује њену вредност, већ јој шта више подиже достојанство и углед, као цензури која осигурава општи поредак, слогу и благостање у свету наука, и спречава да се оне у своме смелом и плодном раду удаље од главнога циља, од опште среће.

ЧЕТВРТИ ГЛАВНИ ДЕО

трансценденталне теорије о методи.

Историја чистога ума.

Овај наслов овде означаје само једно место које у систему преостаје, и које ће морати доцније да се потпуни. Ја ћу се задовољити тиме, да са чисто трансценденталне тачке гледишта, наиме са гледишта природе чистога ума, бацим један летимичан поглед на целину његових досадањих творевина, која заиста показује моме оку зграде, али у све самим рушевинама.

Интересантно је, иако према природи ствари друкчије није могло бити, да су људи у доба детињства философије почињали оним, чиме би ми сада радије хтели да завршимо, наиме сазнањем Бога и проучавањем наде у будући свет, или чак особине тога света. Ма како да су били груби они религиозни појмови, који су поникли из старих обичаја који беху преостали из доба дивљаштва народа, то ипак није спречило просвећеније људе, да се посвете слободном испитивању овога предмета, при чему су лако увидели, да осим доброг владања у животу нема темељнијега, нити сигурнијега начина на који човек може угодити невидљивој сили која влада светом, како би бар у једноме другоме свету могао бити срећан. Отуда су теологија и морал били два покретача или, тачније, две тачке стремљења за сва апстрактна испитивања ума, којима су се доцније од тада били посвећивали. Нарочито је теологија постепено увела спекулативни ум у та испитивања, која су доцније под именом метафизике постала тако славним.

Ја сада нећу да постављам разлике између појединих времена, у којима се извршила ова или она промена у метафизици, већ ћу само у једној интимној скици да изложим оне разлике идеје, које су изазвале најглавније револуције у њој. И ја налазим да постоји један троструки циљ, ради кога су се изводиле најзнатније промене на овој борбеној арени.

1. *Што се тиче предмета* свих наших сазнања ума, једни философи били су само *сензуалисте*, а други само *интелектуалисте*. *Епикур* се може назвати најважнијим философом чулности, а *Плато* најважнијим претставником интелектуализма. Иако је ова разлика међу школама врло суптилна, ипак је она поникла још у најстаријим временима, и дуго се одржавала без прекида. Сензуалисте су тврдили: једино у предметима чула лежи стварност, а све остало јесте фикција; напротив интелектуалисте говораху: у чулима лежи само и једино привид, а истину сазнаје само разум. Ипак сензуалисте нису због тога одрицали реалитет појмовима разума, само што је он, по њима, *биологички*, а по интелектуалистима *мистички*. Први су претпостављали *интелектуалне појмове*, али су признавали само чулне *предмете*, а ови други настојали су на томе, да су прави предмети по своме карактеру само *интелигибилни*, па су признавали *једно ошјавање* чистог разума, који је слободан од сваке чулности, која га, по њиховом мишљењу, само збуњује.

2. *Што се тиче порекла* сазнања чистог ума, питање је у томе, да ли оно постаје из искуства, или пак независно од искуства има свој извор у уму. *Аристотело* се може сматрати као глава *емпиричара*, а *Плато* као глава *ноолога*. *Локе*, који је у новијем времену пошао за Аристотелом, и *Лајбниц*, који је пошао за Платоном (иако на довољном одстојању од његовог мистичног система), ипак нису могли да реше овај спор. У свакоме случају Епикур поступао са гледишта свога сензуалистичког система много доследније (пошто у својим закључцима никада није прекорачио границе искуства), него Аристотело и Локе (а нарочито овај последњи), који, пошто је извео из искуства све појмове и принципе, иде у њиховој примени тако далеко, па тврди, да се егзистенција Бога и бесмртност душе (иако оба ова предмета леже сасвим изван граница могућег искуства) могу доказати исто тако евидентно, као и свака математичка теорема.

3. *У погледу методе*. Ако једно поступање треба назвати методом, онда се оно мора изводити сходно принципима. Методе, које данас владају у тој области природног сазнања, могу се поделити у *натуралистичке* и *научне*. *Натуралиста* чистог ума поставља себи за принцип то, да обичан ум без помоћи науке (здрав ум, како га он назива) може у најузвишенијим питањима, која сачињавају задатак метафизике, да постигне више, него спекулација. Он дакле тврди, да се величина и даљина месеца могу одредити мерењем од ока много сигурније, него ли околишним путем математике. То је проста мизологија, сведена на принципе, и, што је најгоре, то је просто запостављање свих вештачких средстава, која су као *права метода* за проширивање сазнања, постала славним. Што се тиче оних натуралиста који тако мисле услед недостатка образовања, њима се са разлогом не може ништа замерити. Они иду за обичним умом, не поносећи се својим незнањем, као методом, која треба да садржи у себи тајну, како се црпе истина из дубоког бунара Де-

мокритовог. *Anod sapio, satis est mihi, non ego curo esse quod Arcesilas aegumnosique Solones.* Овај стих Персијев јесте њихова девиза, са којом они могу задовољно живети и у љубави, не брињући се о науци, и не ометајући њен рад.

Што се тиче следбеника *научне* методе, они имају да бирају између *догматичкој* и *скептичкој* пута, али у сваком случају они су обавезани, да поступају *систематски*. Кад овде наведем славнога *Волфа* за претставника првог пута, а *Давида Јума* за претставника другог пута, онда са гледишта мога садањег циља могу остале да не спомињем. Једино *критички* пут јесте још отворен. Ако је читалац имао воље и стрпљења, да са мнош у друштву пређе овај пут, то он сада може судити, да ли се, ако жели да са своје стране допринесе нешто томе, да се ова путања учини царским друмом, не би могло оно, у чему многа столећа нису могла успети, постићи још пре истека садањег задовољење у оним питањима, о којима се он увек бавио, али све досад без успеха.

ДОДАТЦИ
ИЗ ИЗДАЊА ОД 1787 ГОДИНЕ.

ДОДАТАК I.

ДРУГИ ОТСЕК

дедукције чистих појмова разума.

О принципима а priori могућности искуства.

Потпуно је противречно и немогуће доказати, да један појам постаје а priori, и да се односи на један предмет, премда он сам не улази у појам могућег искуства, нити се састоји из елемената могућег искуства. Јер заиста, у томе случају он не би имао никакве садржине, пошто му не би одговарало никакво опажање, јер опажања уопште, преко којих нам предмети могу бити дати, сачињавају поље или сву целокупност предмета могућег искуства. Један појам а priori који се не би односио на могуће искуство, био би само логичка форма за један појам, али не и сам појам, у коме би се нешто замишљало.

Према томе, ако постоје чисти појмови а priori онда заиста они не могу садржати у себи ништа емпириско, али ипак они морају бити чисти услови а priori могућег искуства, на коме се једино може оснивати њихов објективни реалитет.

Отуда, ако се хоће да зна, како су могући чисти појмови разума, онда мора да се испита, који су то услови а priori, од којих зависи могућност искуства, и који леже њему у основи, кад се апстрахује од свега емпирискога на појмовима. Један појам, који би овај формални и објективни услов искуства изражавао на један општи и задовољавајући начин, звао би се чист појам разума. Ако ја већ имам чисте појмове, онда могу да замислим предмете који су можда немогући, а можда су по себи могући, али који не могу бити дати ни у каквом искуству, јер у вези тих појмова може да буде изостављено нешто, што нужним начином спада у услове могућег искуства (појам једнога духа), или стога што се чисти појмови разума могу даље протегнути, него што искуство може да обухвати (као појам о Богу). Међутим елементи свих сазнања а priori, чак и произвољних и бесмислених фикција, иако не могу да се добију из искуства (пошто иначе не би били сазнања а priori), ипак они морају у сваком случају да садрже у себи чисте услове а priori могућег искуства и његовога предмета, пошто се иначе помоћу њих не само

ништа не би могло замислити, већ ни они сами без датих чињеница не би могли да постану у мишљењу.

Ове појмове пак, који а priori садрже чисто мишљење, које улази у састав свакога искуства, ми налазимо у категоријама, и, ако можемо доказати, да се једино помоћу њих може да замисли један предмет, онда би то већ била њихова довољна дедукција и оправдање њихове објективне вредности. Међутим пошто у таквом мишљењу учествује осим моћи мишљења још нешто више, наиме разум, а пошто је и за сам разум као једну моћ сазнања која треба да се односи на објекте, потребно једно објашњење, то пре свега морамо да проучимо субјективне изворе који сачињавају основ а priori могућности искуства, и то не у њиховим емпириским, већ у њиховим трансценденталним особинама.

Кад би свака појединачна претстава била сасвим туђа другим претставама, кад би била тако рећи изолована и одвојена од осталих претстава, онда у томе случају никада не би постало тако нешто, као што је сазнање, пошто је сазнање једна целина претстава које су утврђене и повезане. Према томе, ако ја припишем чулу једну синопсију због тога, што оно у своме опажању садржи једну разноврсност, онда тој синопсији увек одговара једна синтеза, и *рецептивитет* може да учини сазнање могућим само у вези са *спонтанитетом*. Овај спонтанитет пак чини основ троструке синтезе, које се нужно јављају у свакоме искуству: наиме синтезе *аирехензије* претстава као модификација свести у опажању, синтезе *репродукције* ових претстава у фантазији и синтезе њихове *рекогниције* у појму. Ове форме синтеза опет указују на три субјективна извора сазнања, који чине могућим и сам разум, а посредством разума и целокупно искуство, као један емпириски предикат његов.

Претходна напомена.

Дедукција категорија спојена је са толиким тешкоћама, и нагони нас да продремо тако дубоко у прве принципе могућности нашега сазнања уопште, да сам ја, да бих избегао опширност једне потпуне теорије, а да ипак ништа не занемарим у једноме тако нужном испитивању, нашао да је паметније да у следеће четири нумере читаоца више припремим, него што му изложим потпуно учење, па да тек у наредном, трећем отсеку, систематски претставим објашњење ових елемената разума. Услед тога се читалац дотле неће застрашити нејасношћу, која је у почетку неизбежна на једноме путу на који досад ничија нога није крочила, али која ће, као што се надам, бити потпуно одстрањена у поменутоме отсеку.

1.

О синтези апрехензије у опажању.

Наше претставе могу произлазити из кога било извора: било да су постале под утицајем спољашњих ствари, или на основу унутрашњих узрока, било да се образују а priori или емпириски као појаве, оне ипак као модификације свести припадају унутрашњем чулу, а сва наша сазнања као такве модификације стоје на крају крајева под формалним условима унутрашњег чула, наиме под временом, у коме она сва скупа морају да се доведу у ред, да се споје и поставе у односе. Ова општа напомена мора да служи као основ свих даљих излагања.

Свако опажање садржи у себи једну разноврсност, која се као таква ипак не би претстављала, када дух у сукцесији утисака не би разликовао време; јер заиста, као садржај који се налази у једноме тренутку, свака претстава може бити само и једино апсолутно јединство. Међутим да би из ове разноврсности постало јединство опажања (као у претстави простора), потребно је да се прво ова разноврсност пређе појединачно у сукцесији, па затим да се обухвати уједно; ту радњу ја називам *синтезом апрехензије*, пошто је она управљена непосредно на опажање, које заиста пружа једну разноврсност, али без помоћи једне синтезе која се притом јавља, оно не може да произведе ту разноврсност као такву, и у исто време као обухваћену у једној претстави.

Ова синтеза апрехензије мора се изводити тако исто и а priori, т.ј. и у односима према претставама које нису емпириске. Јер без ње ми не бисмо могли имати а priori ни претставе простора, ни претставе времена, пошто ове претставе могу постати само помоћу синтезе оне разноврсности коју пружа чулност у својој прасновном рецептивитету. Према томе ми имамо једну *чисту* синтезу апрехензије.

2.

О синтези репродукције у фантазији.

Постоји један закон, који је заиста просто искуствен, а по коме се претставе које су често долазиле једна за другом, или су једна другу пратиле, најпосле узајамно удружују, и на тај начин ступају у једну везу, на основу које једна од тих претстава може и без присуства предмета омогућити прелаз свести ка другој претстави, сходно једноме сталном правилу. Али овај закон репродукције претпоставља, да саме појаве подлежу стварно једноме таквоме правилу, и да се у разноврсности њихових претстава налази извесна сукцесија, или коегзистенција, које одговарају извесним правилима; јер без тога никада наша емпиријска уобразиља не би добила прилике, да чини нешто што је у складу са њеном моћи, она би према томе остала скривена у унутрашњости духа, као једна мртва, и нама непозната моћ. Ако би цинобер био час црвен, час црн, час лак, час тежак; ако би се човек претварао

час у овај, час у онај животињски облик; ако би поље једног истог дана било покривено час плодовима, час ледом и снегом, онда моја емпириска уобразиља никада не би добила прилике, да са претставом црвене боје добије у мислима тежак цинобер; или, кад би се једна реч придавала час овој, час оној ствари, или кад би се једна ствар звала час овако, час онако, а да у томе не влада неко правило коме подлежу појаве већ саме од себе, онда се никаква емпириска синтеза репродукције не би могла обавити.

Према томе мора да постоји нешто што саму ову репродукцију појава чини на тај начин могућом, што служи као принцип а priori њеног нужног синтетичког јединства. У то се брзо уверавамо, ако само помислимо, да појаве нису ствари по себи, већ да су проста игра наших претстава, које се опет свODE на крају крајева на одредбе унутрашњег чула. Ако сад можемо доказати, да чак и наше најчистије претставе а priori прибављају сазнање само утолико, уколико у себи садрже једну такву везу разноврсности, која омогућује општу синтезу репродукције, онда је и ова синтеза уобразиље, пре сваког искуства, заснована на принципима а priori те мора да се претпостави једна њена чисто трансцендентална синтеза, која сама служи као основ могућности свега искуства (пошто искуство нужним начином претпоставља репродукцибилитет појава). Јер заиста, кад хоћу да повучем у мислима једну линију, или да замислим време од једног подна до другог, или пак само да претставим изврстан број, онда је заиста јасно, да ја нужним начином морам прво ове претставе да схватим у мислима једну за другом. Јер заиста, ако бих ја стално губио из вида претходећу претставу (прве делове линије, претходеће делове времена, или јединице претстављене једна за другом), те је не бих репродуковао при прелажењу ка следећим претставама, онда никада не би могла да постане једна цела претстава, нити иједна од напред именованих мисли, па чак шта више ни најчистије и најосновније претставе о простору и времену.

Према томе синтеза апрехензије јесте неразднојно везана са синтезом репродукције. И пошто синтеза апрехензије¹⁾ сачињава трансцендентални принцип могућности свега сазнања уопште (не само емпирискога, већ и чистог а priori), то репродуктивна синтеза уобразиље спада у трансценденталне радње духа, те ћемо с обзиром на њих и ову моћ назвати трансценденталном моћи уобразиље.

¹⁾ Вајхингер мисли да претходна реченица треба да гласи: „Према томе синтеза репродукције јесте неразднојно везана са синтезом апрехензије“. У томе случају би ова друга реченица почињала овако: „И пошто синтеза репродукције и т. д.“, у коме би случају она била јаснија.

3.

О синтези рекогниције у појму.

Ако не бисмо имали свести о томе, да је оно што мислимо истоветно са оним што смо мислили тренутак пре, онда би узалуд била свака репродукција у низу претстава. Свака претстава у садањем стању била би једна нова претстава, која не би улазила у састав онога акта, помоћу кога је требала да буде произведена постепено, те њена разноврсност не би сачињавала једну целину, пошто би јој недостајало оно јединство, које јој може прибавити једино свест. Ако ја при бројању заборавам да сам јединице, које ми сада лебде пред очима, постепено додавао једну другој, онда на основу овог сукцесивног додавања јединице јединици, ја не бих могао сазнати постајање множине, па дакле ни број, пошто се појам броја састоји искључиво у свести о овоме јединству синтезе.

Реч појам могла би нам већ сама собом дати повода за ову примедбу, пошто *само* и *једино* ова свест уједињује у једну претставу разноврсност која је постепено дата у опажању, па затим репродукована. Ова свест може често да буде слаба, тако да је ми везујемо са произвођењем претставе не у самом акту, т. ј. не непосредно, већ само у његовој последици. Али и без обзира на ове разлике, ипак мора да се нађе увек нека свест, иако јој недостаје нарочито велика јасност; иначе су без ње потпуно немогући појмови, а са њима и сазнање објеката.

Овде је потребно да се споразумемо још о томе, шта заправо означаје израз предмет претстава. Ми смо горе казали да су појаве само и једино чулне претставе, које се и по себи морају сматрати само као такве, а не као предмети (изван моћи претстављања). Па на шта се мисли, кад се говори о предмету који одговара сазнању, и који се према томе разликује од њега? Лако се може увидети, да се овај предмет мора замислити као нешто уопште = x , пошто ми осим нашег сазнања немамо ништа, што би њему насупрот могли да ставимо, као нешто што му одговара.

Ми пак налазимо да је наша мисао о односу свега према његовоме предмету у неку руку нужна; предмет се наиме сматра као нешто што се опире томе, да наша сазнања буду произвољна и неодређена, и што захтева, да су она на неки начин одређена а priori, пошто наша сазнања, уколико се морају односити на један предмет, она се морају нужним начином и међу собом слагати у њиховоме односу према томе предмету, т. ј. морају имати оно јединство које сачињава појам о једноме предмету.

Али пошто ми имамо посла само са разноврсношћу наших претстава, а оно x које им одговара (предмет), пошто се разликује од свих наших претстава, није за нас ништа, то је јасно, да јединство које чини предмет нужним може бити само и једино формално јединство свести. Отуда ми кажемо: ми сазна-

јемо предмет у томе случају, ако смо у разноврсности опажања произвели синтетичко јединство. Али ово синтетичко јединство није могуће, ако се опажање није могло произвести, посредством једне такве функције синтезе, сходно једноме правилу, које репродукцију разноврсности чини а priori нужном, а појам, у коме се ова разноврсност уједињује, могућим. Тако ми замишљамо себи троугао онда као предмет, кад имамо свест о спајању трију правих линија сходно једноме правилу, по коме у свако доба један такав опажај може бити образован. Ово *јединство правила* одређује сваку разноврсност аперцепције, и ограничава је на услове који чине могућим јединство аперцепције; појам тога јединства и јесте претстава о предмету = x , који ја замишљам посредством предиката једнога троугла.

Свако сазнање захтева један појам, па ма како да је он несавршен и нејасан. Појам је по својој форми увек нешто опште, и служи као правило. Тако појам тела, благодарећи јединству разноврсности која се замишља посредством њега, служи као правило за наше сазнање спољашњих појава. Али он може да буде правило за опажања само на тај начин, што у датим појавама претставља нужну репродукцију њихове разноврсности, то јест синтетичко јединство у свести о њима. Тако н. пр. при опажању нечега изван нас, појам тела чини нужном претставу простора, а са њом и претставу непродорности, облика и т. д.

У основи сваке нужности лежи увек један трансценденталан услов. Према томе мора се наћи један трансценденталан основ јединства свести у синтези разноврсности свих наших опажања, па дакле и трансцендентални основ појмова о објектима уопште, а услед тога и свих предмета искуства; без тога трансценденталног основа не би било могуће да замислимо за наша опажања ма који предмет, пошто предмет није ништа више, већ нешто о чему појам изражава једну такву нужност синтезе.

Овај прасновни и трансцендентални услов јесте само и једино *трансцендентална аперцепција*. Свест о самоме себи, према одредбама нашега стања при унутрашњем опажању, јесте чисто емпириска, у свакоме тренутку променљива; у овој реци унутрашњих појава не може да постоји никакво Ја које стоји или остаје; та свест о самоме себи обично се назива *унутрашњим чулом*, или *емпириском аперцепцијом*. Оно што нужним начином мора да се претстави као нумерички истоветно, то не може на основу емпириских чињеница да се замисли као такво. Мора да постоји један услов који свакоме искуству предходи, и чини га могућим; ово искуство треба да прибави значење једној таквој трансценденталној претпоставци.

И заиста у нама нису могућа никаква сазнања, никаква њихова узајамна веза и јединство, без онога јединства свести које предходи свима чињеницама опажања, и у односу према коме једино свака претстава о предметима јесте могућа. Ову чисту, прасновну, непроменљиву свест хоћу да назовем *трансценденталном аперцепцијом*. Да она то име заслужује јасно је из

тога, што је чак и најчистије објективно јединство појмова а priori (простор и време), могуће само на основу односа датих опажања према њој. Према томе нумеричко јединство ове аперцепције лежи исто тако а priori у основи свих појмова, као што разноврсност простора и времена леже у основи свих опажања чулности.

Али управо ово трансцендентално јединство аперцепције чини из свих могућих појава, које уопште могу постојати заједно у једноме искуству, једну заједницу, везујући све ове претставе сходно законима. Јер заиста ово јединство свести не би било могуће, ако дух не би могао да буде у сазнању разноврсности свестан истоветности функције, којом је он¹⁾ синтетички спаја у једноме сазнању. Према томе прасновна и нужна свест о истоветности нашега Ја јесте у исто време свест о једноме исто тако нужном јединству синтезе свих појава сходно појмовима, т. ј. сходно правилима, која све појаве не само чине таквима, да се нужно могу репродуковати, већ на тај начин одређују за њихова опажања предмет, т. ј. појам о нечему у чему су појаве нужним начином повезане међу собом. Јер заиста свест не би могла да замисли истоветност саме себе у разноврсности својих претстава, и то а priori, када не би имала пред очима истоветност своје радње, која сваку синтезу апрехензије (која је емпијска) подвргава једноме трансценденталноме јединству и чини њену везу могућом сходно правилима а priori. Сада ћемо моћи да одредимо правилније наш појам²⁾ о једноме *предмету уопште*. Све претставе, као претставе, имају свој предмет, и са своје стране опет могу бити предмети других претстава. Једини предмети који нам могу бити дати непосредно јесу појаве, а оно у њима, што се односи непосредно на предмет, зове се опажање. Ипак ове појаве нису ствари по себи, већ само претставе, које са своје стране опет имају свој предмет, који ми према томе не можемо опажати, услед чега би се могао звати неемпијски, т. ј. трансцендентални предмет = x.

Чист појам о овоме трансценденталноме предмету (који је заиста увек исто = x у свима нашим сазнањима) јесте оно, што је једино у стању да прибави свима нашим емпијским појмовима уопште однос према једноме предмету, т. ј. објективни реалитет. Али овај појам не може да садржи у себи никакво одређено опажање, те се према томе може односити само и једино на оно јединство, које се мора налазити у разноврсности сазнања, уколико ова разноврсност стоји у односу према једноме предмету. Али овај однос није ништа друго до нужно јединство свести, те према томе и јединство синтезе разноврсности посредством заједничке функције духа, која везује ову разноврс-

1) У тексту стоји „Sie“. Ердман мисли: Sie—die Einheit der Apprehension (јединство апрехензије). Виле ставља „es“ место „sie“, те би се односило на „das Gemüth“ (дух), као што је преведено.

2) У тексту стоји: „паша појмове“, јединца према Адикесу.

ност у једну претставу. Пошто ово јединство мора да се сматра као а priori нужно (јер би иначе сазнање било без предмета), то ће се и однос на један трансцендентални предмет, т. ј. објективни реалитет нашега емпирискога сазнања заснивати на трансценденталноме закону, по коме: све појаве, уколико посредством њих треба да нам буду дати предмети, морају да стоје под правилима а priori синтетичкога јединства предмета, на основу којих правила једино јесте могућ њихов однос у емпириском опажању; то ће рећи: у искуству појаве морају стајати исто тако под условима нужнога јединства аперцепције, као што у простом опажању стоје под формалним условима простора и времена, и да је свако сазнање могуће тек на основу оних услова нужног јединства аперцепције.

4.

Претходно објашњење могућности категорија као сазнања а priori.

Постоји само једно искуство у коме се сви опажаји могу претставити: као да се налазе у општој и законској вези; исто тако, као што постоје само један простор и једно време у коме се налазе све форме појава и сви односи бића и небића. Када се говори о различним искуствима, онда се у ствари имају у виду само различни опажаји, уколико они припадају једноме и истоме општем искуству. Опште и синтетичко јединство опажаја сачињава управо форму искуства, и искуство није ништа друго до синтетичко јединство опажаја изведено сходно појмовима.

Јединство синтезе, које се оснива на емпириским појмовима, било би сасвим случајно, и када се ови емпириски појмови не би заснивали на једноме трансценденталноме принципу јединства онда би се могло десити, да наша душа буде испуњена једним хаосом од појава, а да ипак из њих никада не постане искуство. Тада би се изгубио сваки однос сазнања према предметима, пошто би сазнању недостајала веза која се изводи сходно општим и нужним законима; према томе оно би било опажање без мисли, али никада не сазнање, те дакле оно би за нас било тако рећи ништа.

Услови а priori једнога могућега искуства уопште јесу у исто време услови могућности предмета искуства. Ја сада тврдим: горе наведене категорије нису ништа друго до *услови мишљења за могуће искуство, као год што простор и време садрже у себи услове опажања* за то исто искуство. Према томе категорије јесу основни појмови, на основу којих ми замисљамо за појаве објекте уопште, и по томе оне имају а priori објективно значење; то и јесте оно, што смо заправо хтели да сазнамо.

Међутим могућност ових категорија, и шта више њихова нужност заснивају се на односу у коме целокупна чулност, а са њом и све могуће појаве стоје према прасовној аперцепцији, у којој

све мора нужним начином да се саобрази условима општега јединства самосвести, т. ј. мора да се подчини општим функцијама синтезе, наиме синтезе изведене сходно појмовима, пошто само у њој аперцепција може да докаже а priori своју општу и нужну истоветност. Тако појам узрока није ништа друго до синтеза (онога, што следује у времену, са другим појавама) изведена сходно појмовима, и без таквога јединства, које се ослања на правило а priori и које подвргава себи појаве, не би било могуће потпуно и опште, то јест нужно јединство свести у разноврсности опажаја. Али у томе случају опажаји не би припадали никаквом искуству, те не би имали објекта, и били би само једна слепа игра претстава, т. ј. били би нешто ниже од сна.

Према томе сви покушаји који се чине, да се ови чисти појмови разума изведу из искуства, те да им се призна једно само емпириско порекло, јесу апсолутно некорисни и узалудни. Ја нећу да спомињем ништа о томе, што н. пр. појам узрока садржи у себи карактер нужности коју не може дати никакво искуство, које нам заиста показује, да после једне појаве обично долази нешто друго, али нам не показује, да оно нужним начином мора доћи после ње, нити да се из њега, као из услова, може а priori и уопште извести једна последица. Међутим оно емпириско правило асоцијације које се мора претпоставити као опште, кадгод се тврди, да је све у низу догађаја тако подчињено правилима, да се никада не може догодити нека ствар, којој не предходи нека друга ствар, која стално долази после ње, то правило асоцијације, као закон природе, на чему се оно оснива, питам ја, и како је могућа сама ова асоцијација? Основ могућности асоцијације разноврсности, уколико се он¹⁾ лежи у објекту, зове се афинитет разноврсности. Према томе ја питам, како ви себи објашњавате потпуни афинитет појава (на основу кога појаве стоје под сталним законима, и морају подпадати под њих)?

На основу мојих принципа овај афинитет јесте потпуно разумљив. Све могуће појаве припадају, као претставе, целој могућој самосвести. Али овој самосвести, као једној трансценденталној претстави, припада нераздвојно и а priori сигурно нумеричка истоветност, пошто без посретства ове праосновне аперцепције ништа не може да уђе у сазнање. Пошто ова истоветност мора нужним начином да уђе у синтезу сваке разноврсности појава, уколико она треба да постане емпириским сазнањем, то су појаве подчињене условима а priori са којима њихова синтеза (апрехензије) мора да буде у потпуном складу. Претстава о једном општем услову, сходно коме се може поставити ма која разноврсност (дакле не на један исти начин), зове се *правило*; она ће се звати *закон*, ако се сходно њој једна разноврсност мора ставити. Према томе све појаве стоје у потпуној узајамној вези сходно нужним законима, те дакле налазе се у једноме транс-

¹⁾ По Ердману, који место „es“ ставља „er“.

цендендалноме афинитету, из кога *емпириски* афинитет произилази као његова проста последица.

Да се природа мора управљати према нашем субјективном принципу аперцепције, и шта више да од њега мора зависити у својој законитости, то заиста звучи врло чудно и бесмислено. Међутим ако се узме у обзир то, да ова природа по себи јесте само и једино скуп појава, те дакле да није никаква ствар по себи, већ само једна множина претстава у свести, онда се не треба чудити томе, што само у основној моћи свега нашега сазнања, наиме у трансцендендалној аперцепцији, можемо видети природу у ономе јединству, због кога се она једино може назвати објектом свега могућега искуства, т. ј. природом, и што ми управо због тога и можемо сазнати ово јединство а priori, те дакле као нужно, чега би се морали одрећи, када би природа била дата *по себи*, независно од првих извора нашега мишљења. У томе случају ја не бих знао, откуда бисмо могли узети синтетичне ставове једнога таквога општег јединства природе; тада бисмо их морали узети од предмета саме природе, али пошто би се то могло десити само посредством искуства, то би се отуда могло извести само једно случајно јединство, које ни изближе не достиже ону нужну везу, која се има у виду, када се говори о природи.

ТРЕЋИ ОТСЕК

Дедукције чистих појмова разума.

О односу разума према предметима уопште и о могућности њиховог сазнања а priori.

Сада ћемо да изложимо уједно и у вези оно, што смо у прошлости отсеку изложили одвојено и посебице. Постоје три субјективна извора сазнања, на којима се заснива могућност једнога искуства уопште, као и сазнање његових предмета: *чуло*, *уобразиља* и *аперцепција*. Сваки од ових извора може се посматрати као емпириски, наиме у примени на дате појаве, али сви они јесу тако исто елементи или принципи а priori, који чине могућом и саму ту емпириску примену. *Чуло* претставља емпириски појаве у *опажању*, *уобразиља* у *асоцијацији* (и репродукцији), *аперцепцији* у *рекогницији*, т. ј. у *емпириској свести* о истоветности ових репродуктивних претстава са појавама, помоћу којих су оне биле дате.

Међутим а priori лежи у основи свих опажаја чисто опажање (а ако их посматрамо као претставе, онда у основи опажаја лежи форма унутрашњег опажања, време), у основи асоцијације чиста синтеза уобразиље, и у основи емпириске свести чиста аперцепција, т. ј. потпуна истоветност нас самих у свима могућим претставама.

Ако хоћемо да истражујемо унутрашњи принцип ове везе претстава све дотле, док не продремо до оне тачке, у коју се

оне све морају стећи, да тек у њој добију јединство сазнања за једно могуће искуство, онда морамо почети од чисте аперцепције. Сви опажаји нису за нас ништа, и не тичу нас се апсолутно ништа, ако не могу да буду примљени у свест, па било да у њу утичу непосредно или посредно; сазнање је могуће само на основу тога. Потпуне истоветности нас самих у погледу свих претстава које икада могу припадати нашем сазнању, ми смо а priori свесни, као нужнога услова могућности свих претстава (јер оне претстављају нешто у мени само на тај начин, што са свима осталим претставама¹⁾ припадају једној свести, те дакле у њој се бар морају моћи спојити). Овај принцип важи а priori, и може се звати *трансцендентални принцип јединства* целокупне разноврсности наших претстава (те дакле и претстава у опажању). Али јединство разноврсности у једноме субјекту јесте синтетично; према томе чиста аперцепција даје један принцип синтетичног јединства разноврсности у сваком могућем опажању.*)

Али ово синтетичко јединство претпоставља једну синтезу, или је у себи обухвата, те, ако то синтетичко јединство треба да је а priori нужно, онда и ова синтеза мора да буде синтеза а priori. Према томе трансцендентално јединство аперцепције односи се према чистој синтези уобразиље, као према једноме услову а priori могућности свега састављања разноврсности у једно сазнање. Међутим а priori може постати само *продуктивна синтеза уобразиље*, пошто се *репродуктивна* синтеза оснива на условима искуства. Према томе принцип нужнога јединства чисте (продуктивне) синтезе уобразиље јесте пре аперцепције основ могућности свега сазнања, нарочито искуства.

Синтезу разноврсности у уобразиљи ми називамо трансценденталном, ако се она без разлике опажања односи а priori само и једино на везу разноврсности, а јединство ове синтезе назива се трансценденталним, ако се оно у односу према прасновном јединству аперцепције претставља као а priori нужно. Пошто

¹⁾ По Ердману, који место „*allem*“ ставља „*allen*“.

*) Треба обратити пажњу на овај став, пошто је он од великог значаја. Све претставе имају један нужан однос према једној могућој емпириској свести; јер кад оне тај однос не би имале, и када би било потпуно немогуће, да ми тога односа postanемо свесни, онда би то значило толико исто, као кад оне не би ни постојале. Али свака емпиријска свест има један нужан однос према једној трансценденталној свести (која предходи свакоме посебноме искуству), наиме према свести о мени самоме, као прасновној аперцепцији. Према томе апсолутно је нужно, да у коме сазнању свака свест припада једној свести (о мени самоме). Овде постоји једно синтетичко јединство разноврсности (свести), које се сазнаје а priori и које даје принцип за синтетичне ставове а priori, који се односе на исто мишљење, управо тако, као што простор и време дају принцип за такве исте синтетичне ставове, који се односе на форму простог опажања. Синтетички став, по коме све разноврсне *емпиријске свести* морају бити повезане у једној јединој самосвести, јесте апсолутно први и синтетички принцип нашега мишљења уопште. Али не треба изгубити из вида, да проста претстава Ја у односу према свима другим претставама (чије колективно јединство она чини могућим) јесте трансцендентална свест. Ова претстава може бити јасна (емпиријска свест) или нејасна, до тога нам овде није стало, па ни до њеног реалитета, већ до тога, што се могућност логичке форме свега сазнања заснива нужним начином на односу према овој аперцепцији, као једној моћи.

основно јединство аперцепције лежи у основи могућности свега сазнања, то трансцендентално јединство синтезе уобразиље јесте чиста форма свега могућег сазнања, те, према томе, помоћу ње се морају претставити а priori сви предмети могућег искуства.

Јединство аперцепције у односу према синтези уобразиље јесте разум, а то исто јединство, уколико се односи на трансценденталну синтезу уобразиље, јесте чисти разум. Према томе у разуму постоје чиста сазнања а priori која у себи садрже нужно јединство чисте синтезе уобразиље у односу према свима могућим појавама. То су категорије, т. ј. чисти појмови разума. Према томе човекова емпириска моћ сазнања садржи нужним начином у себи разум, који се, премда само посредством опажања и његове синтезе у уобразиљи, односи на све предмете чула, и под којим услед тога стоје све појаве, као датости за једно могуће искуство. Пошто овај однос појава према могућем искуству има тако исто карактер нужности (јер у противном случају ми посредством појава не би добијали никакво сазнање, те нас се оне не би ништа тицале), то отуда излази да је чисти разум, посредством категорија, један формални и синтетични принцип свих искустава, и да појаве *нужним* начином стоје у односу према разуму.

Сада ћемо да изложимо ову нужну везу разума са појавама посредством категорија, и у томе циљу почећемо одоздо, наиме од онога што је емпириско. Прво што нам је дато јесте појава, која, ако је спојена са свешћу, зове се опажај (без односа према једној свести, бар према могућој свести, појава не би могла никада постати за нас предметом сазнања, према томе она за нас не би била ништа, и пошто по себи нема никаквог реалитета, већ постоји само у сазнању, то она у томе случају уопште не би постојала). Али пошто свака појава садржи у себи једну разноврсност, то јест у свести се налазе разни опажаји по себи растурени и одвојени један од другог, то је потребна једна веза њихова, коју они у самоме чулу не могу имати. Према томе у нама постоји једна активна моћ синтезирања, те разноврсности, коју ми називамо уобразиљом; њену радњу, изведену непосредно на опажајима, ја називам апрехензијом.*)

Међутим јасно је, да чак ни ова апрехензија сама за себе не би произвела никакву слику, нити какву везу утисака, када не би постојао један субјективни принцип, који чини да се један опажај, од кога је свест прешла ка другоме опажају, обнови и придружи уз следеће опажаје, и да на тај начин изложи целе низове опажаја, т. ј. када не би постојала једна репродуктивна моћ уобразиље, која је тако исто само емпирискога карактера.

*) Да је уобразиља један нужни саставни део самога опажаја, на то није досад мислио још ниједан психолог. То долази делом отуда, што се ова моћ ограничавала само на репродукције, а делом отуда, што се мислило да наша чула утиске не само дају већ да их шта више спајају и да производе слике предмета, док је међутим ва то без сумње потребно, осим пријемчивости за утиске, још нешто више, а то је функција синтезе утисака.

Али пошто међу претставама не би постала никаква одређена веза, ако би се оне међусобно репродуковале, без разлике, онако како се заједно јављају, услед чега би постало само једно њихово гомилање, те дакле не би било никаквог сазнања, то њихова репродукција мора да има једно правило, по коме се једна претстава радије спаја у уобразиљи са овом, него са неком другом претставом. Овај субјективни и *емпириски* принцип репродукције сходно правилима зове се *асоцијација* претстава.

Међутим ако ово јединство асоцијације не би имало још један објективни принцип на основу кога не би било могуће,¹⁾ да уобразиља апрехендира појаве друкчије, осим под условом једнога могућег синтетичкога јединства ове апрехензије, онда би и то било сасвим случајно, што су претставе такве да могу ступити у састав људскога сазнања. Јер заиста, и када би ми притом имали способност асоцирања опажаја, ипак би по себи било сасвим неодређено, да ли су и опажаји такви да се могу асоцирати; и у случају, да они нису такви, била би могућа једна маса опажаја, па и једна цела чулност, у којој би се могло налазити много емпириске свести у моме духу, али би она била подвојена, и не би улазила у састав моје свести о мени самоме, а то је немогуће. Јер ја само услед тога могу поводом сваког опажаја рећи, да сам га свестан, што све опажаје убрајам у једну свест (праосновну аперцепцију). Према томе мора да постоји један објективни принцип, т. ј. принцип који се може увидети а priori пре свих емпириских закона уобразиље, а на коме се заснива могућност, шта више нужност једног закона који се протеже на све појаве, и по коме се наиме све појаве морају сматрати као такве чулне датости, које се по себи могу асоцирати, и које стоје под правилима општег спајања у репродукцији. Овај објективни принцип свих асоцијација појава ја зовем њихов *афинитет*. Али ми га можемо наћи само и једино у принципу јединства аперцепције у погледу свих сазнања која треба да припадају мени. Према овоме принципу апсолутно је потребно да све појаве уђу у свест, или да буду апрехендиране тако, да би се подударале са јединством аперцепције, а то би било немогуће без синтетичкога јединства у њиховој вези, која је према томе тако исто објективно нужна.

Према томе објективно јединство сваке (емпириске) свести у једној свести (у праосновној аперцепцији) јесте нужни услов чак шта више сваког могућег опажаја, и афинитет свих појава (блиски или даљи) јесте нужна последица једне синтезе у уобразиљи која је а priori заснована на правилима.

И тако је уобразиља једна моћ синтезе а priori због чега је ми зовемо продуктивна уобразиља. Уколико она у погледу целокупне разноврсности у појави има за циљ само и једино нужно јединство у њеној синтези, то се ово јединство може назвати

¹⁾ По Ваихингеру овај став треба да гласи: „Међутим, тако да би било могуће, да уобразиља апрехендира појаве друкчије, а не само . . .“

трансценденталном функцијом уобразиље. Отуда је заиста чудновато, али се ипак из досадањег излагања довољно јасно види, да је само помоћу ове трансценденталне функције уобразиље могућ и сам афинитет појава, а са њим заједно и асоцијација, посредством ове назад и репродукција по законима, то ће рећи само искуство; јер без те трансценденталне функције не би се никакви појмови о предметима слили у једно искуство.

Јер заиста, *Ја* (чисте аперцепције) које стоји и остаје, сачињава корелат свих наших претстава, у колико их само можемо бити свесни, и сва свест припада исто тако једној чистој аперцепцији која све обухвата, каогод што свако чулно опажање, као претстава, припада једноме чистоме унутрашњем опажању, наиме времену. Ова аперцепција пак мора да се придружи чистој уобразиљи, те да њену функцију учини интелектуалном. Јер синтеза уобразиље, премда а priori изведена, ипак је по себи увек чулна, пошто она спаја разноврсност само тако, како се ова јавна у опажању, н. пр. облик троугла. Међутим појмови који припадају разуму моћи ће да постану на основу односа разноврсности према јединству аперцепције, али само посредством уобразиље у њеном односу према чулном опажању.

Ми дакле имамо једну чисту уобразиљу, као основну моћ човекове душе, и она лежи а priori у основи свега сазнања. Помоћу ње ми доводимо у везу разноврсност опажања с једне стране са условом нужнога јединства чисте аперцепције с друге стране. Обе најкрајње тачке, наиме чулност и разум, морају да стоје у нужној вези посредством ове трансценденталне функције уобразиље, пошто би иначе оне заиста давале појаве, али никакво и предмете једнога емпирискога сазнања, то јест никакво искуство. Реално искуство које се састоји из апрехензије, асоцијације (репродукције), назад из рекогниције појава садржи у овој последњој и највишој моћи (чисто емпириских елемената искуства) појмове, који чине могућим формално јединство искуства, а са њим и целокупно објективно важење (истинитост) емпириског сазнања. Ови принципи рекогниције разноврсности, уколико се она тичу само и једино форме једнога искуства уопште, јесу оне категорије. На њима се дакле заснива целокупно формално јединство у синтези уобразиље, а посредством њега и формално јединство емпириске употребе уобразиље (у рекогницији, репродукцији, асоцијацији, апрехензији), и тако наниже до појава, пошто појаве само помоћу оних елемената могу да припадају сазнању, и нашој свести уопште, то јест нама самима.

Према томе поредак и правилност код појава, које називамо *природом*, уносимо ми сами у њих, и да их ми или природа наше свести није унела у појаве, ми их ту не би могли наћи. Јер заиста ово јединство природе треба да је нужно, т. ј. а priori извесно јединство везе појава. Али на који би начин ми могли да произведемо једно синтетичко јединство а priori, када се у праосновним изворима сазнања у нашој свести не би налазили а priori субјективни принципи таквога јединства, и када ти суб-

јективни услови не би у исто време важили објективно, пошто су они субјективни принципи, на основу којих уопште један објекат у искуству може сазнати.

Ми смо горе дефинисали разум на више начина: као спонтанитет (насупротив рецептивитету чулности), као моћ мишљења, или као моћ образовања појмова, или као моћ суђења; све ове дефиниције, посматране изближе, излазе на једно. Сада можемо карактерисати разум као моћ *Правила*. Ова ознака јесте плоднија и дубље задире у његову суштину. Чулност нам даје форме (опажања), а разум правила. Разум је стално запослен тиме, да прегледа појаве са циљем, да би на њима открио неко правило. Правила, уколико су објективна¹⁾ (т.ј. уколико нужно улазе у састав сазнања предмета), зову се закони. Иако ми сазнајемо многе законе помоћу искуства, ипак су они само специјалне одредбе још виших закона, међу којима највиши (под којима стоје сви остали закони), произилазе а priori из самога разума, а нису узети из искуства, већ шта више прибављају појавама њихову законитост, те управо на тај начин чине искуство могућим. Према томе разум није само моћ, којом се, упоређујући појаве, постављају себи правила; он сам јесте законодавство за природу, т. ј. без разума природе уопште не би било, т. ј. не би било синтетичког јединства разноврсности појава сходно правилима (пошто појаве као такве не могу постојати изван нас, већ постоје само у нашој чулности).²⁾ Али чулност,³⁾ као предмет сазнања у нашем искуству, заједно са свим оним што се у њој може налазити, могућа је само у јединству аперцепције. А ово само јединство аперцепције јесте трансцендентални принцип нужне законитости свих појава у искуству. Ово исто јединство аперцепције јесте у односу према једној разноврсности претставе (наиме да би се ова разноврсност одредила, полазећи од једне једине претставе) правило, а моћ која даје правила јесте разум. И тако све појаве, као могућа искуства, леже исто тако у разуму а priori, добијајући од њега своју формалну могућност, као што оне, као проста опажања, леже у чулности, која их чини могућим у њиховој форми.

Ма како претерано, и ма како бесмислено звучало, кад се каже: сам разум јесте извор закона природе, па дакле и формалнога јединства природе, ипак је једно такво тврђење тачно, и стоји у сагласности са предметом, наиме са искуством. Заиста, емпириски закони као такви не могу никако водити своје порекло из чистога разума исто тако, као што се ни неизмерна разноврсност појава не може довољно схватити на основу чисте форме чулнога опажања. Али ипак сви емпириски закони јесу само нарочите одредбе чистих закона разума; стојећи под чистим за-

¹⁾ У ручном примерку стоји: „Правила, уколико она дефинишу егзистенцију као нулну“.

²⁾ Заграде стављене према Ваихингеру.

³⁾ У тексту стоји: „Diese“ т.ј. чулност. Ваихингер мисли да треба да стоји: „Jene“, т.ј. природа.

конима разума и у сагласности са њиховом нормом, емпириски закони тек постају могућим, а и појаве добијају на тај исти начин законску форму; на исти начин све појаве, без обзира на разлике у њиховој емпириској форми, морају ипак бити увек у сагласности са условима чисте форме чулности.

Чисти разум дакле јесте у категоријама закон синтетичког јединства свих појава, и он тек тиме и у првом реду чини искуство у његовој форми могућим. У трансценденталној дедукцији категорија, ми нисмо имали да учинимо ништа више, до ли да објаснимо овај однос разума према чулности, а посредством чулности и његов однос према свима предметима искуства, те дакле да објаснимо објективно важење чистих појмова разума а priori и да на тај начин утврдимо њихово порекло и њихову истинитост.

Општа претстава о тачности и о јединој могућности ове дедукције чистих појмова разума.

Када би предмети, о којима се наше сазнање бави, били ствари по себи, онда ми о њима не би могли да имамо никакве појмове а priori. Јер заиста откуда би могли да добијемо те појмове? Ако бисмо их добили од објекта (да не испитујемо овде још једанпут, како би нам у томе случају објекат могао бити познат), онда би наши појмови били просто емпириски, а никако појмови а priori. А ако би те појмове узели из нас самих, онда оно што је само у нама не може да одреди својство једнога предмета, који се разликује од наших претстава, т. ј. оно не може да буде разлог тога, зашто треба да постоји једна ствар којој припада тако нешто, као што је оно, што се налази у нашим мислима, те зашто шта више није свака ова претстава празна. Међутим ако ми имамо посла само и једино са појавама, онда је не само могуће, већ је и нужно, да извесни појмови а priori долазе пре емпириског сазнања предмета. Јер заиста као појаве, они сачињавају један предмет, који се налази само у нама, пошто се једна проста модификација наше чулности не налази изван нас. Чак и ова претстава: да све појаве, дакле да сви предмети о којима се ми можемо бавити, јесу сви скупа у мени, т. ј. јесу одредбе мога истоветнога Ја, чак и та претстава изражава опште јединство појава као нужно у једној и истој аперцепцији. А у овоме јединству могуће свести састоји се такође форма свега сазнања о предметима (форму, посредством које се разноврсност замишља као да припада једноме објекту). Према томе начин, на који разноврсност чулне претставе (опажања) припада једној свести, долази пре сваког сазнања предмета као његова интелектуална форма, па и сам сачињава једно формално сазнање а priori свих предмета опште, уколико се они замишљају (категорије). Синтеза ових предмета посредством чисте уобразиље, јединство свих претстава у односу према праосновној аперцепцији, долазе пре сваког емпириског сазнања. Према томе чисти појмови разума јесу могу-

ћи а priori, а у односу према искуству они су шта више нужни само зато, што наше сазнање има посла само и једино са појавама, чија могућност лежи у нама самима, и чија се веза и јединство (у претстави једнога предмета) налазе само у нама, услед чега они морају долазити пре сваког искуства, и чинити га тек могућим у његовој форми. И по томе принципу, који је од свих једино могућ, изведена је наша дедукција категорија.

ДОДАТАК II.¹⁾

ПРВИ ПАРАЛОГИЗАМ: СУПСТАНЦИЈАЛИТЕТА

Оно чија је претстава *ајсолутни субјекат* наших судова, те се услед тога не може употребити као одредба једне друге ствари, јесте **супстанција**.

Ја као једно биће које мисли јесам *ајсолутни субјекат* свих мојих могућих судова, и ова претстава о мени самоме не може се употребити као предикат ма које друге ствари.

Према томе ја као биће које мисли (душа) јесам **супстанција**.

Критика првога паралогизма чисте психологије.

У аналитичкоме делу трансценденталне логике, ми смо показали да чисте категорије (а међу њима и категорија супстанције), немају по себи апсолутно никакво објективно значење, ако под њих није постављено једно опажање, на чију се разноврсност оне, као функције синтетичкога јединства, могу применити. Без тога оне су само функције једнога суда без садржине. О свакој ствари уопште ја могу рећи да је она супстанција, уколико је разликујем од простих предиката и одредаба ствари. У сваком нашем мишљењу пак *Ја* јесте субјекат, коме припадају мисли само као одредбе, те ово *Ја* не може да се употреби. Према томе сваки мора да сматра самога себе нужним начином као супстанцију, а мишљење само као акциденције своје егзистенције и као одредбе свога стања.

Па какву употребу ја могу да чиним од овога појма супстанције? Ја ни у ком случају не могу из њега закључити, да ја као биће које мисли *Перзистирам* за себе самога, и да природним путем *нити постајем* нити *престајем*. Међутим појам о супстанцијалитету мога субјекта који мисли може ми послужити само тога ради, иначе бих га се могао потпуно лишити.

Да би се ове особине могле извести просто из чисте категорије супстанције, за то нам не достају толике ствари, да ми шта више морамо узети за основ перманентност једнога датога предмета из искуства, ако на њега хоћемо да применимо емпириски употребљив појам *супстанције*. Међутим код нашега става

¹⁾ Види приредбу, ¹⁾, на стр. 210.

ми нисмо узели за основ никакво искуство, већ смо закључили једино из појма односа који сва мишљења имају према Ја као ономе заједничкоме субјекту, коме она припадају. Перманентност тога субјекта ми не бисмо могли утврдити на основу никаквог сигурног посматрања, чак и када би то хтели. Јер заиста Ја се налази у свима мислима. Али са претставом о њему није везан никакав опажај, на основу кога би се Ја могло разликовати од других предмета опажања. Дакле иако се заиста може приметити да се претстава о Ја јавља увек у свакоме мишљењу, ипак ми не примећујемо да је Ја један опажај који стоји и остаје, и у коме би се мисли измењивале (као нешто што пролази).

Из овога следује: да нам први закључак ума у трансценденталној психологији открива само једно назови ново сазнање, издавајући стални логички субјекат мишљења за сазнање реалнога субјекта инхеренције, о коме немамо, нити можемо имати ни најмањег сазнања, јер само и једино свест може учинити све претставе мислима, и према томе само у њој, као трансценденталноме субјекту, морају се налазити сви наши опажаји; и да ми, изван овог логичког значења Ја, немамо никаквог сазнања о субјекту по себи, који као супстрат лежи у основи овој мисли, као и свима мислима. Међутим став: *душа је супстанција*, може се потпуно признати, ако само ми признамо, да нас овај појам не води ни корак даље, и да не служи као основ ни једном од обичних закључака вајне рационалне психологије, као н. пр. закључку, да душа при свима променама непрекидно траје, па чак и после смрти човекове, другим речима, ако само признамо да тај појам означаје само једну супстанцију у идеји, а не у реалности.

Други паралолизам: симплицитета.

Она ствар, чија се радња никада не може сматрати као резултат удружених дејстава многих ствари, јесте проста.

Душа, или Ја које мисли јесте једна таква ствар.

Према томе и т. д.

То је Ахилес свих диалектичких закључака, а не проста софистичка игра коју измишља неки догматичар, да би својим тврђењима дао једну пролазну јасност, тај закључак шта више изгледа способан, да издржи најоштрију критику, и да остане и после најсавеснијег проучавања. Ево њега.

Свака *сложена* супстанција јесте агрегат многих супстанција, а делање једне сложене супстанције, или оно што њој као таквој припада, јесте агрегат многих делања или акциденција, које су раздвојене између многих супстанција. И заиста једно дејство, које произилази из садејства многих супстанција које делају, могуће је само у том случају, ако је оно просто једно спољашње дејство (као што на пр. кретање једнога тела претставља удружено кретање свих његових делова). Међутим друкчије ствар стоји са мислима, као унутрашњим акциденцијама које припадају једноме свесноме бићу. Ако би у истини мишљење припадало јед-

ној сложеној ствари, онда би сваки део ствари садржао у себи један део мисли, а тек сви делови ствари скупа садржали би у себи целу мисао. Међутим то је противречност. Јер пошто претставе које су између различитих бића раздвојене (н. пр. поједине речи једнога стиха) не сачињавају никада једну целу мисао (један стих), то мисао никада не може припадати једној сложеној ствари као таквој. Према томе мисао је могућа само у једној супстанцији која није агрегат из многих супстанција, те дакле која је апсолутно проста *).

Такозвани *pergus probandi* овога аргумента лежи у овоме ставу: ако многе претставе треба да сачињавају једну мисао, онда се оне морају садржати у апсолутноме јединству субјекта који мисли. Међутим нико не може да изведе овај став из појмова. Јер да би у томе успео, како би он заправо требао да започне? Овај став: једна мисао може бити само дејство апсолутнога јединства бића које мисли, не може да се сматра као аналитичан. Јединство мисли која се састоји из многих престава јесте по своме карактеру колективно, те се према самим појмовима, може односити како на колективно јединство супстанција које при томе садејствују (као што кретање једнога тела престава сложене кретање свих његових делова), тако и на апсолутно јединство субјекта. Према томе на основу принципа идентитета није могуће увидети нужност претпоставке једне прете супстанције као носиоца једне сложене мисли. А да се тај исти став може сазнати синтетички, и потпуно а priori из све самих појмова, да то тврђење брани неће се усудити нико, ко разумје принцип могућности синтетичких ставова а priori, како смо га ми горе изложили.

Исто тако је немогуће извести из искуства ово нужно јединство субјекта, као услова могућности сваке мисли. На основу искуства не сазнаје се никаква нужност, осим тога, што појам апсолутнога јединства стоји високо изнад његове области. Па одакле добијамо овај став, на који се ослања цео психолошки закључак ума?

Кад хоћемо да претставимо себи једно биће које мисли, ми морамо очевидно поставити себе на његово место, и на тај начин заменити објекат о коме хоћемо размишљати својим сопственим субјектом (што није случај ни у коме другом испитивању). Исто тако је очевидно, да је нама потребно апсолутно јединство субјекта за једну мисао само зато, јер се иначе не би могло рећи: ја замишљам (разноврсност у једној претстави). Јер заиста, мада би се целина мисли могла поделити и раздвојити међу многе субјекте, то ипак субјективно ја не може бити подељено и раздвојено, и ми ипак њега претпостављамо код сваког мишљења,

*) Врло лако је дати овоме доказу уобичајену школску прецизност форме. Међутим за мој циљ довољно је да изложим, разумје се на популаран начин, само прост основ доказа.

Према томе као у прошломе паралогизму, исто тако и овде формални став аперцепције: *Ја мислим*, остаје једини основ, на основу кога се рационална психологија усуђује проширивати своје сазнање. Овај став заиста није никакво искуство, већ он претставља форму аперцепције која свакоме искуству припада и предходи. Ипак се он у односу према једноме могућем сазнању уопште мора увек сматрати само као његов *чисто субјективни услов*, који ми немамо права учинити условом могућности једнога сазнања предмета, наиме једним појмом о свесноме бићу уопште, само и једино на основу тога, што ми то биће не можемо себи претставити, а да наместо сваког другог интелigentног бића не ставимо сами себе са формулом наше свести.

Простота мога бића (као душе) у ствари се и не изводи из става: *Ја мислим*, већ се она већ садржи у свакој мисли. Став: *Ја сам једно биће*, мора да се сматра као непосредни израз аперцепције, каогод што је вајни закључак Картезијев: *cogito ergo sum*, у ствари туатолошки, пошто се реалитет изражава непосредно у *cogito (sum cogitans)*. *Ја сам једно биће*, тај став значи само и једино, да ова претстава: *Ја*, не обухвата у себи никакву разноврсност, и да је она апсолутно (премда само логичко) јединство.

Према томе овај тако чувени психолошки доказ заснива се једино на недељивој јединству једне претставе, јединству које само управља глаголом у погледу једнога јединога лица. Очевидно је пак, да оно *Ја* које припада мислима означаје субјекат инхеренције само трансцендентално, тако да ми не примећујемо никакве његове особине, и уопште не знамо ништа о њему, нити га познајемо. Тај субјекат значи нешто уопште (трансцендентални субјекат), чија претстава мора да буде на сваки начин проста управо због тога, што је оно посве неодређено, каогод што свакако ништа не може бити претстављено на неки простији начин, него помоћу појма једнога простог нечега. Али простота претставе о једноме субјекту није због тога неко сазнање простоте самога субјекта, јер ми потпуно апстрахујемо од његових особина, када га означајемо једино изразом *Ја*, који је потпуно без садржаја (и који *ја* могу применити на сваки субјекат).

Сигурно је то, да ми посредством *Ја* замишљамо увек једно апсолутно, иако само логичко јединство субјекта (простоту), али то не значи, да ми на тај начин сазнајемо реалну простоту свога субјекта. Ми наиме знамо да став: *Ја сам супстанција*, изражава само и једино чисту категорију, од које *ја* не могу да учиним *in concreto* никакву употребу (емпириску). Исто тако *ја* могу рећи: *Ја сам једна проста супстанција*, т. ј. супстанција чија претстава не садржи у себи никада неку синтезу разноврсности. Али овај појам, или пак овај став не даје нам никакво сазнање о мени саме, као о једноме предмету искуства, пошто се у њему појам супстанције употребљава само као функција синтезе, без субсумираног опажања, те дакле без објекта, и пошто услед тога он важи само о услову нашега сазнања, а не о некоме предмету

који може бити дат. Учинимо сада један покушај о могућој применљивости овога става.

Сваки мора признати да тврђење о простој природи душе има само утолико неке вредности, уколико ја на тај начин могу да разликујем овај субјекат од сваке материје, и да га према томе изузнем од оне пролазности којој увек материја подлеже. Горњи став и јесте нарочито подешен за ову употребу, услед чега се често пута овако изражава: душа није телесна. Ако ја сада могоднем показати, да се овај став, и ако се њему као кардиналном ставу рационалне психологије буде, у његовоме чистоме значењу једнога простога суда ума (из чистих категорија), признала свака објективна вредност (све што мисли јесте проста супстанција), ипак ни најмање не може употребити у погледу питања о разнородности или сродности душе са материјом, онда ће то значити толико исто, као и да сам ово вајно психолошко сазнање бацио у поље оних простих идеја, којима недостаје у реалитету објективне примене.

У трансценденталној естетици ми смо неоспорно доказали, да су тела просте појаве нашега спољашњег чула, а да нису ствари по себи. На основу тога ми имамо права рећи, да наш мислени субјекат није телесан, што значи: пошто га претстављамо као предмет унутрашњег чула, то он, уколико мисли, не може да буде предмет спољашњих чула, т. ј. не може да буде никаква појава у простору. А то опет значи: међу спољашњим појавама нама никада не могу бити дата мислена бића као таква, или: ми не можемо споља опажати њихове мисли, њихову свест, њихове жеље и т. д., пошто све то припада унутрашњем чулу. Овај аргуменат изгледа у ствари природан и популаран. Чак га је и обичан разум изгледа одувек уочио, услед чега су људи врло рано почели сматрати душе као бића потпуно различна од тела.

Међутим иако простирање, непродорност, сложеност и кретање, укратко, иако све појаве спољашњих чула не могу бити, нити у себи садржати ни мисли, ни осећања, ни жеље, ни одлучивања, пошто они не могу бити никада предмети спољашњег опажања, то би ипак оно нешто што лежи у основи спољашњих појава, и што афицира наша чула на тај начин, да ми добијамо претставе о простору, материји, облику и т. д., могло бити, посматрајући га као ноуменон (или боље као трансцендентални предмет), и субјекат мишљења, иако ми на основу начина на који оно афицира наша спољашња чула не добијамо никакво опажање претстава, воље и т. д., већ само о простору и његовим одредбама. Али то нешто није распрострањено, није непродорно, није сложено, пошто се сви ови предикати односе само на чулност и њено опажање, уколико нас такви (нама иначе непознати) објекти афицирају. Међутим ови изрази не казују какав је то предмет по себи, већ они само значе, да се њему, ако га посматрамо као таквог, без његовог односа према спољашњем чулу, не могу приписати ови предикати спољашњих појава. Напротив предикати унутрашњег чула, претставе и мисли, не противрече му.

Према томе ми не можемо људску душу, чак и кад јој признамо простоту, да у погледу њеног супстрата, довољно разликујемо од материје, ако материју сматрамо (као што и треба), само као појаву.

Када би материја била једна ствар по себи, онда би се она као једно сложено биће потпуно разликовала од душе као једног простог бића. Међутим материја је само спољашња појава, чији се супстрат не сазнаје посредством никаквих предиката, који могу бити дати. Услед тога ја могу сасвим лепо претпоставити да је овај супстрат по себи прост, премда он посредством начина, на који афицира наша чула, производи у нама опажање просторности, те дакле сложености, и да се према томе у супстанцији којој у односу према нашем спољашњем чулу припада просторност, налазе по себи мисли које се посредством њеног унутрашњег чула могу сасвим претставити. На тај начин може оно, што се у једноме погледу зове телесним, да буде у исто време у неком другом погледу једно свесно биће, чије мисли ми заиста не можемо опажати, али ипак знаке тих његових мисли можемо опажати у појави. У томе случају отпала би претпоставка, по којој само душе (као нарочите врсте супстанција) мисле. Шта више тада би се, као обично, тврдило да људи мисле, т.ј. да она иста ствар која је, као спољашња појава, просторна, јесте по својој унутрашњости (по себи) субјекат који није сложен, већ који је прост, и који мисли.

Али и не упуштајући се у такве хипотезе, могуће је уопште приметити ово: ако ја под душом разумем једно биће по себи које мисли, онда је већ по себи неумесно питати: да ли је душа исте врсте са материјом (која није никаква ствар по себи, већ само једна врста претстава у нама) или не. Јер очевидно је да је ствар по себи друкчија по својој природи, него што су оне одредбе које просто сачињавају њено стање.

А ако ми упоредимо свесно Ја не са материјом, већ са оним интелигибилним бићем које лежи у основи оне спољашње појаве коју ми називамо материјом, онда у томе случају, пошто о томе бићу ништа не знамо, тако исто не можемо рећи, да се душа по својој унутрашњости разликује од њега ма у чему.

Према томе простота свести не претставља никакво сазнање простоте природе нашега субјекта, уколико он треба да се том ознаком разликује од материје, као једнога сложеноса бића.

Али ако овај појам чак и у томе јединоме случају, у коме би он могао бити од користи, наиме при упоређивању мене самога са предметима *спољашњега* искуства, не би ваљао за то, да одреди својства и одлике мога Ја, то у томе случају ма како ја настојао на томе, да знам да је Ја које мисли, да је душа (једно име за трансцендентални предмет унутрашњег чула) проста, ипак се због тога овај израз у својој употреби не може проширити на реалне ствари, те отуда не може ни најмање да прошири наше сазнање.

На тај начин пада цела рационална психологија са својим главним ослоњем и ми се исто тако овде, као и иначе нигде, не можемо надати, да ћемо проширити наше сазнање само с помоћу простих појмова (а још мање посредством прости субјективне форме свих наших појмова), без односа према могућем искуству уколико мање што је чак основни појам једне *просте природе* такав, да се не може наћи нигде у искуству, те услед тога нема никаквог пута на коме би се могло доспети до њега као до једнога појма који важи објективно.

Трећи паралогизам: персоналитета.

Оно што има свести о нумеричкој истоветности себе самога у различним временима, јесте уколико једна личност.

Душа има и т. д.

Дакле душа је личност.

Критика трећег паралогизма трансценденталне психологије.

Ако хоћу да сазнам помоћу искуства нумеричку истоветност једнога спољашњег предмета, онда ћу ја да обратим пажњу на оно што је константно у овој појави, то ће рећи на оно на шта се као на субјекат односи све остало као одредба, те ћу истоветност тога константнога у појави приметити у времену у коме се све остало мења. Али и ја сам један предмет унутрашњег чула, и свако време јесте само форма унутрашњег чула. Према томе све моје одредбе скупа и сваку од њих ја стављам у однос према нумеричкој истоветности Ја у сваком времену, т.ј. у форми унутрашњег опажања мене самога. У томе погледу мисао о томе да је душа личност, не би могла да се сматра као изведена, већ би је требало сматрати као један потпуно идентичан суд самосвести у времену, и то и јесте узрок тога, што тај суд важи а priori. Јер заиста овај суд изражава само и једино ово: у целом времену, у коме сам свестан самога себе, ја сам свестан овога времена као нечега што припада јединству мога Ја, и потпуно је свеједно, да ли ћу рећи: ово цело време јесте у мени као индивидуалном јединству, или: ја се са нумеричком истоветношћу налазим у целом овом времену.

Према томе истоветност личности може се неизоставно наћи у мојој сопственој свести. Међутим ако посматрам себе са гледишта некога другог (као предмет његовога спољашњег опажања), ја налазим, да овај спољашњи посматралац испитује мене пре свега у времену, међутим време се у аперцепцији претставља управо само у мени. Према томе иако он признаје да Ја прати све претставе у сваком времену у мојој свести, и то са потпуном истоветношћу, ипак он неће моћи на основу тога Ја да изведе објективну перманенцију моје душе. Јер пошто у томе случају оно време у које овај посматралац ставља мене, није оно исто време, које се налази у мојој чулности, већ је то време које се

налази у његовој чулности, то отуда излази да истоветност која је нужно везана са мојом свешћу, није због тога нужно везана са његовом свешћу, т.ј. са спољашњим опажањем мога субјекта.

Према томе истоветност свести о мени самоме у разним временима јесте само један формални услов мојих мисли и њихове узајамне везе. Међутим она не доказује нумеричку истоветност мога субјекта, пошто се у њему, и поред логичке истоветности Ја, ипак могла десити једна таква измена, која нам онемогућује да останемо при његовој истоветности, премда нам дозвољава да му доделимо истоимено Ја, које би могло у сваком другом стању, чак и при измени субјекта, ипак да задржи мисли претходнога субјекта, и да их такође преда субјекту, који долази после њега.*)

Премда се онај став неких старих школа, који гласи, да све у свету *тече*, и да ништа у њему не *траје*, и не остаје, не може одржати, чим се претпоставе супстанције, то ипак он није оповргнут на основу јединства самосвести. Јер заиста, на основу наше свести ми сами не можемо судити о томе, да ли наша душа траје или не, пошто ми у наше истоветно ја рачунамо само оно чега смо свесни, услед чега нужним начином морамо судити да у току целог времена кога смо свесни, ми остајемо управо исти. Међутим са туђе тачке гледишта, ми не можемо да огласимо овај суд за тачан због тога, јер, не налазећи на души ни једну трајну појаву осим претставе Ја која их све прати и везује, ми нисмо у стању одлучити о томе, да ли ово Ја (једна проста мисао) не *тече* тако исто, као и остале мисли, које се помоћу њега везују међу собом.

Интересантно је, да се личност и њена перманенција која се претпоставља, те дакле супстанцијалитет душе, морају доказати *сада пре свега*. Јер заиста, ако бисмо ми могли претпоставити супстанцијалитет душе, онда отуда заиста не би произилазило трајање свести, али би отуда ипак следовала могућност једне свести која траје у једноме перманентноме субјекту, а то је већ довољно за личност, пошто сама личност у случају, ако се њено дејство прекине за извесно време, не престаје одмах. Али ова перманенција душе није нам дата ни на који начин пре нумеричке истоветности нашега Ја, коју истоветност ми изводимо из истоветности аперцепције; већ тек из ове нумеричке истоветности ми изводимо перманентност душе (и само из овога појма, ако би ствар текла како ваља, морао би произаћи појам супстанције, који се може употребити само емпијски). Али пошто из истоветности Ја у

*) Једна еластична кугла која се, идући у правој линији, судари са другом исто таквом куглом, пренеће на ову другу куглу цело своје кретање, те дакле цело своје стање (ако се гледају само места у простору). Узмимо сада, по аналогији са таквим телима, да постоје супстанције од којих би једва могла улити у другу претставе заједно са свешћу о њима. У томе случају моћи ћемо замислити један цео или супстанција, од којих прва предаје другој своје стање заједно са свешћу о њему, ова опет на исти начин предаје трећој своје сопствено стање заједно са стањем прве супстанције, ова опет чини то исто са свима стањима ранијих супстанција заједно са својим сопственим стањем и свешћу о њима. Тада би последња супстанција била свесна свих стања ранијих супстанција као својих сопствених, пошто су она у њу пренесена заједно са свешћу о њима, али и поред тога она није могла бити једна и иста личност у свима тим стањима.

процесу свега онога времена, у коме ја сазнајем самога себе, никакo не слеђује истоветност личности, то је разумљиво да се на тој истоветности Ја није могао горе засновати супстанцијалитет душе.

Међутим слично појмовима супстанцијалитета и простоте, и појам личности може исто тако остати (уколико је само трансценденталан, т.ј. уколико значи јединство субјекта, који нам је иначе непознат, али чије су одредбе потпуно повезане посретством аперцепције). И у томе смислу појам личности је неопходан и довољан за практичну употребу. Али ми се њиме никакo не можемо похвалити као са проширењем сазнања нас самих посретством чистог ума, који нас обмањује у нади, да ћемо моћи извести непрекидно трајање субјекта само на основу појма о истоветноме Ја. Међутим овај појам се стално креће око самог себе, и не може нам бити од помоћи ни у једном једином питању, које се тиче синтетичкога сазнања. Ми заиста апсолутно не знамо каква је материја као ствар по себи (као трансцендентални објекат). Али на основу тога што се она претставља као нешто спољашње, ми ипак можемо признати њену перманентност као појаву. Међутим пошто ја, кад хоћу да посматрам просто Ја у измени претстава, немам никакав други корелат за моја упоређивања, осим опет себе самог са општим условима своје свести, то ја могу на сва питања дати само и једино таутолошке одговоре, који се састоје у томе, што оним особинама које припадају моме Ја као објекту, ја субституирам свој појам и његово јединство, те претпостављам оно што сам желео сазнати.

Четврти паралогизам: идеалитета.

(спољашњег односа)

Оно, на чију се егзистенцију може закључити само као на узрок датих опажаја, има једну само *сумњиву егзистенцију*:

Све спољашње појаве јесу такве, да се њихова егзистенција не може опазити непосредно, већ се на њу једино може закључити као на узрок датих опажаја.

Према томе егзистенција свих предмета спољашњих чула јесте сумњива. Ову неизвесност ја називам идеалитетом спољашњих појава, а учење о овоме идеалитету зове се *идеализам*; у поређењу са њим тврђење једне могуће извесности предмета спољашњих чула зове се *дуализам*.

Критика четвртога паралогизма трансценденталне психологије.

Ми хоћемо на првоме месту да подвргнемо премисе испитивању. Ми с правом можемо тврдити, да се непосредно опазити може само оно што је у нама самима, и да једино моја сопствена егзистенција може бити предмет једног простог опажаја. Према томе егзистенција једнога реалнога предмета изван мене (ако се ова реч узме у интелектуалноме смислу) никада није дата непосредно у опа-

жају, већ се уз овај опажај, који је модификација унутрашњег чула, може само мишљењем додати као његов спољашњи узрок, те дакле она се само закључивањем може извести. Отуда је Декарт имао право, што је сваки опажај у најужем смислу речи ограничио на став: Ја (као једно биће које мисли) јесам. Јер заиста, пошто оно што је спољашње није у мени, то је очигледно, да га ја не могу наћи у мојој аперцепцији, па према томе ни у мојим опажајима који су заправо само одредбе аперцепције.

Према томе ја не могу да опазим спољашње ствари, већ могу само да изведем њихову егзистенцију на основу мога унутрашњег опажаја, на тај начин, што ћу овај унутрашњи опажај посматрати као последицу, која за свој најближи узрок има неку спољашњу ствар. Међутим закључак од једне дате последице на један одређени узрок јесте увек несигуран, пошто је последица могла произаћи из више разних узрока, а не само из једнога. Према томе, што се тиче односа опажаја према његовоме узроку, увек ће остати сумњиво, да ли је овај узрок унутрашњи или спољашњи, да ли дакле сви такозвани спољашњи опажаји нису само једна проста игра нашега унутрашњег чула, или се односе на спољашње реалне предмете, као на своје узроке. У свакоме случају знање за егзистенцију спољних реалних предмета добија се само посредством закључивања, те је изложено опасностима које грозје сигурности свих закључака, међутим предмет унутрашњег чула (ја сам са свима својим претставама) опажа се непосредно, те његова егзистенција није нимало сумњива.

Према томе као *идеалиста* мора се сматрати не онај који оспорава егзистенцију спољних предмета, већ онај који само не признаје да се она може сазнати посредством непосредног опажаја, па из тога закључује да њихов реалитет не можемо сигурно сазнати посредством никаквог могућег искуства.

Пре него изложим наш паралогизам у његовоме варљивоме привиду, ја морам претходно приметити, да се нужним начином морају разликовати две врсте идеализма, трансцендентални идеализам и емпириски идеализам. Под *трансценденталним идеализмом* свих појава ја разумем учење, по коме све појаве скупа ми сматрамо као просте претставе у нама, а не као ствари по себи, и по коме су томе сходно простор и време само чулне форме нашега опажања, а нису за себе дате одредбе објекта као ствари по себи, или њихови услови. Овоме идеализму насупрот стоји *трансцендентални реализам*, који сматра простор и време као нешто по себи дато (независно од наше чулности). Према томе трансцендентални реалиста претставља себи спољашње појаве (ако се призна њихов реалитет) као ствари по себи, које постоје независно од нас и од наше чулности, које би дакле постојале изван нас сходно појмовима чистог разума. Овај трансцендентални реалиста игра у истини после тога улогу емпирискога идеалисте, те пошто је лажно претпоставио да би предмети чула, ако треба да буду спољашњи предмети, морали постојати сами по себи и независно од чула, он са те тачке гледишта налази, да су све

претставе наших чула недовољне за то, да учине реалитет тих предмета извесним.

Међутим трансцендентални идеалиста може да буде емпириски реалиста, те дакле може да буде, као што га зову, *дуалиста*; т.ј. он може да призна егзистенцију материје, а да не изађе из просте самосвести, и да не претпостави нешто више осим извесности претстава у мени, т.ј. *cogito, ergo sum*. Јер заиста, пошто он ову материју, и шта више њену унутрашњу могућност, сматра само за појаву, која, ако се одвоји од наше чулности, није ништа, то је она у његовим очима само једна врста претстава (опажања), које се називају спољашњим не у томе смислу, што би се оне односиле на *спољашње ствари по себи*, већ због тога, што оне односе опажаје на простор, у коме се све ствари налазе једне изван других, док се он сам, простор, налази у нама.

Ми смо се још у почетку изјаснили за овај трансцендентални идеализам. Према томе са гледишта нашега учења отпада свако устежање од тога, да признамо егзистенцију материје на основу сведочења наше просте самосвести, и да објаснимо, да је она на тај начин исто тако доказана, као и егзистенција мене самога као бића које мисли. Јер заиста ја сам свестан својих претстава; према томе ове претставе постоје, као и сам ја, који их имам. Спољашњи предмети (тела) јесу само појаве, те дакле они такође нису ништа друго, до ли једна врста мојих претстава, чији предмети сачињавају нешто само на основу тих претстава, а одвојивши се од њих нису ништа. Према томе спољашње ствари постоје тако исто, као што постојим ја сам, и то такође на основу непосредног сведочења моје самосвести, само с том разликом: што се претстава о мени самоме, као субјекту који мисли, односи само на унутрашње чуло, док се претставе које означују просторна бића односе и на спољашње чуло. Што се тиче реалитета спољашњих предмета, мени исто тако није потребно да закључујем, као што немам потребе да то чиним у погледу реалитета предмета мога унутрашњег чула (мојих мисли), пошто су ове две врсте предмета само и једино претставе, чије непосредно опажање (свест) јесте у исто време довољан доказ њиховог реалитета.

Према томе, трансцендентални идеалиста јесте емпириски реалиста, и он материји, као појави, признаје један реалитет, који не сме да изводи, већ се непосредно опажа. Међутим трансцендентални реализам запада у велику забуну, и осећа се принуђеним, да уступи место емпирискоме идеализму, пошто он предмете спољашњих чула сматра као нешто независно од самих чула, а просте појаве сматра као самостална бића која се налазе изван нас; јер заиста и при најаснијој свести наше претставе о тим стварима, ми смо још врло далеко од извесности те, да, ако постоји претстава, онда постоји и предмет који јој одговара; напротив у нашем систему све спољашње ствари, наиме материја у свима њеним облицима и променама, јесу само и једино просте појаве, т.ј. претставе у нама, чији реалитет сазнајемо непосредно.

Пошто, уколико је мени познато, сви психолози, приврженици емпирискога идеализма, јесу трансценденталне реалисте, то су они заиста сасвим доследно поступили, што су признали велики значај емпирискоме идеализму, као једноме од оних проблема, у којима се људски ум тешко може да помогне. Јер заиста, ако се спољашње појаве посматрају као претставе које у нама производе њихови предмети, који се као ствари по себи налазе изван нас, онда је немогуће увидети, како се њихова егзистенција може сазнати на неки други начин, осим посредством закључивања од последице на узрок, при чему увек мора остати сумњиво, да ли је овај узрок у нама или изван нас. Заиста, може се признати, да као узрок наших спољашњих појава служи нешто, што се налази изван нас у трансценденталноме смислу. Али такав узрок није онај предмет који ми подразумевамо под претставама материје и телесних ствари, пошто су ове ствари просте појаве, т.ј. нарочите претставе које се увек налазе у нама, и чији се реалитет исто тако заснива на непосредној свести, као и сазнање о мојим сопственим мислима. Трансцендентални предмет је подједнако непознат, како у погледу унутрашњег опажања, тако у погледу спољашњег опажања. Али о њему и није реч, већ је реч о емпирискоме предмету, који се зове *спољашњи* у случају, ако се претставља у *простору*, а ако се претставља само у *односима времена*, онда се зове *унутрашњи* предмет, док се и простор и време могу наћи само у нама.

Израз: *изван нас*, садржи у себи једну двосмисленост која се не може избећи, пошто он час означаје нешто, што, разликујући се од нас, постоји као *ствар по себи*, час опет означаје нешто што припада само спољашњој *појави*. Да бисмо ослободили сваке сумње овај појам у овом његовом другом значењу, у коме он и лежи у основи психолошког проблема спољашњег опажања, то ћемо ми *спољашње* предмете у *емпириском* смислу да разликујемо од спољашњих предмета у трансценденталноме смислу на тај начин, што ћемо их назвати стварима које *се налазе у простору*.

Простор и време јесу заиста претставе а priori које се као форме нашега чулнога опажања налазе у нама још пре, него што је један реалан предмет посредством осећаја учинио, да од стране нашег чула буде претстављен под тим чулним односима. Али овај материјални, или овај реални садржај, ово нешто, што треба да буде опажено у простору, претпоставља нужним начином опажај, и независно од овог опажаја који показује реалитет нечега у простору њега не може да измисли и произведе никаква уобразиља. Према томе осећај јесте оно, што означаје један реалитет у простору или у времену, према томе да ли је стављен у однос према једној или другој форми чулног опажања. Ако је осећај већ једном дат (осећај се зове опажај, ако је примењен на један предмет уопште, не одређујући га у његовој особености), онда уобразиља може из његових разноврсних елемената да произведе неки предмет, који изван ње нема никаквог емпириског места у простору, или у времену. Несумњиво је сигурно ово: било да се

узму уживање и бол, било пак осећаји спољашњих чула, као што су боје, топлота, и т. д., опажај јесте оно посредством чега пре свега мора да буде дат материјал, да би се предмети спољашњег опажања замислили. Овај опажај дакле (останемо овога пута само код спољашњих опажања) претставља нешто реално у простору. Јер заиста, опажај је пре свега исто тако претстава једнога реалитета, као што је простор претстава једне прости могућности коегзистенције. Затим, овај реалитет претставља се, спољашњем чулу, т.ј. претставља се у простору. И најзад сам простор јесте само и једино проста претстава, те дакле у њему може важити као реално само оно, што се у њему претставља,^{*)} и обрнуто оно што је у њему дато, т.ј. оно што се претставља помоћу опажаја, то је тако исто у њему реално. Јер заиста, ако оно не би стварно било у њему, т.ј. ако не би било дато непосредно помоћу емпириског опажања, онда оно не би могло бити ни замисљено у фантазији, јер је апсолутно немогуће замислити а priori оно што је реално у опажањима.

Сваки спољашњи опажај служи дакле као непосредни доказ нечега реалнога у простору, или шта више, он јесте сам реалитет, и утолико је дакле емпириски реализам ван сумње, то ће рећи нашим спољашњим опажањима одговара нешто реално у простору. Без сумње, сам простор са свима својим појавама, као претставима, постоји само у мени. Али реалитет или материјал свих предмета спољашњег опажања, јесте ипак дат у овоме простору стварно и независно од сваког уображења. При томе није могуће да нешто *спољашње у односу према нама* (у трансценденталноме смислу), може бити дато у *овој простору*, пошто сам простор изван наше чулности није ништа. Према томе ни најстрожији идеалиста не може од нас захтевати да докажемо, да нашим опажањима одговарају предмети изван нас (у строгом смислу речи). У самој ствари, и кад би такви предмети постојали, они се не би могли претставити и опазити као нешто изван нас, пошто ово опажање изван нас претпоставља простор, а реалитет у простору, као једној простој претстави, није ништа друго до сам опажај. Према томе реалност спољашњих појава јесте стварна само у опажају, и ни на који други начин не може бити стварна.

Сазнање предмета може произаћи из опажаја или простом игром уобразиље, или пак посредством искуства. При томе могу на сваки начин да произађу варљиве претставе којима не одговарају предмети, при чему треба обману приписати час утицају фантазије (као у сну), час једној омашки моћи суђења (као при таквој чулној обмани). Да би избегли лажни привид ове врсте,

^{*)} Мора да се обрати пажња на овај парадокс, али чудни став који гласи: у простору постоји само и једино оно што се у њему претставља. Јер заиста сам простор није ништа друго до претстава, те дакле оно што у њему постоји мора се налазити у претстави, и у простору постоји нешто само утолико, уколико се оно у њему претставља. То је став у коме на сваки начин чудно звучи то, да једна ствар може постојати само у својој претстави. Али он овде губи оно што нас на њему буди, пошто ствари о којима се бавимо нису ствари по себи, већ само појаве.

морамо поступати по овоме правилу: *стварно јесте оно што по емпириским законима стоји у вези са једним опажајем*. Али како ова обмана, тако и сретство које штити од ње, имају значаја и за идеализам и за дуализам, јер је при томе у питању само форма искуства. За оповргавање емпирискога идеализма као једне неосноване сумње у објективни реалитет наших спољашњих опажаја, довољно је указати на то, што спољашњи опажај служи као непосредни доказ једног реалитета у простору, који простор и ако је по себи само проста форма претстава, ипак има објективни реалитет, у погледу свих појава (које тако исто нису ништа друго до просте претставе). Уз то долази још и то, што без опажаја нису могући ни уображења ни снови, те да према томе наша спољашња чула имају, према чињеницама из којих може произаћи искуство, своје реалне предмете у простору који им одговарају.

Догматички идеалиста био би онај, ко одриче егзистенцију материје, а *скептички идеалиста* био би онај, ко је ставља у сумњу, пошто сматра да се она не може доказати. Догматички идеалиста усваја ово учење само зато, јер сматра да се у самој могућности једне материје уопште могу наћи противречности. Са тим идеализмом ми сада још немамо посла. У следећем отсеку о диалектичким закључцима, у коме се претставља ум у његовом унутрашњем сукобу у погледу појмова о могућности онога што улази у састав искуства, биће решена ова тешкоћа. Међутим скептички идеалиста који напада само основ нашега тврђења, и који оглашује за недовољно наше уверење у егзистенцију материје, које уверење ми заснивамо на непосредним опажајима, може се сматрати за добротвора људскога ума утолико, уколико нас нагони, да добро отворимо очи и при најмањем кораку у обичноме искуству, и да не присвајамо одмах као добро стечени посед оно, што смо можда добили само путем нагађања. Сада се јасно види корист коју добијамо од ових идеалистичких примедба. Оне нас силом нагоне да, ако нећемо да се заплићемо у нашим најобичнијим тврђењима, онда сматрамо све наше унутрашње и спољашње опажаје само као свест о ономе што припада нашој чулности, и да спољашње предмете наше чулности не сматрамо за ствари по себи, већ само за претставе, којих ми, као и сваке друге претставе, можемо постати непосредно свесни, а које се зову спољашњи зато, што припадају ономе чулу, које називамо спољашњим чулом, чије опажање јесте простор, а који простор пак сам није ништа друго до једна унутрашња форма претстављања, у којој се извесни опажаји међу собом везују.

Ако ми сматрамо спољашње предмете као ствари по себи, онда је апсолутно немогуће схватити, како би могли доћи до сазнања њиховог реалитета изван нас, ослањајући се само на претставе које су у нама. Јер заиста није могуће осећати изван себе, већ једино у самоме себи, те отуда цела свест о нама самима (самосвест) даје нам само и једино одредбе нас самих. Према томе скептички идеализам нас нагони да се дочепамо јединога уточишта које нам још преостаје, наиме идеалитета свих појава,

који смо идеалитет ми у трансценденталној естетици доказали независно од ових последица које ми тада нисмо могли предвидети. Ако се сада постави питање, да ли према овоме учењу вреди у психологији једино дуализам, онда одговор гласи: на сваки начин!, али ипак само у емпириском смислу, т.ј. у вези искуства материја, као супстанција у појави, стварно је дата спољашњем чулу, каогод што је свесно Ја, такође као супстанција у појави, дато унутрашњем чулу, те се морају спајати међу собом појаве и једне и друге области, сходно оним правилима, која ради искуства уноси ова категорија у везу и спољашњих и унутрашњих опажаја. Али ако би зажелели, као што то обично бива, да проширимо појам дуализма, па да га узмемо у трансценденталноме смислу, онда ни тај дуализам, ни *Инеуматизам* који стоји њему насупрот, с једне стране, или *материјализам* с друге стране, не би имали ни најмањег основа, пошто бисмо у томе случају промашили циљ наших појмова, па бисмо разлику у начину претстављања оних предмета, који нам остају непознати по ономе шта су по себи, сматрали за разлику самих тих предмета. Ја, које посретством унутрашњег чула бива претстављено у времену, и предмети у простору изван мене јесу заиста појаве које се специфички¹⁾ потпуно разликују, али на основу тога се ипак не могу замислити као различне ствари. *Трансцендентални објекат* који лежи у основи спољашњих појава, као и оно што лежи у основи унутрашњем опажању, није ни материја, ни мислено биће по себи, већ је то један нама непознати основ појава који нам дају емпириски појам како прве, тако и друге врсте.

Према томе, ако ми останемо верни горе утврђеноме правилу, као што нам очевидно налаже садања критика, па не постављамо питања даље, ако нам могуће искуство не може за њих пружити објекат, онда нам неће ни на ум пасти, да истражујемо шта би предмети наших чула могли бити по себи, без икаквог односа према чулима. Међутим ако психолог узме појаве за ствари по себи, па било да он у својој теорији узме за ствари по себи или, као материјалиста, само и једино материју, или, као спиритуалиста, само свесна бића (наиме сходно форми нашега унутрашњег чула), или, као дуалиста и материју и свесна бића, у свакоме случају он услед неразумевања размишља о томе, како може постојати само по себи оно, што ипак није никаква ствар по себи, већ је само појава једне ствари уопште.

Размишљање о целокупности учења чисте психологије, на основу ових паралогизама.

Ако упоредимо науку о души, као физиологију унутрашњег чула, са науком о телима, као једном физиологијом предмета спољашњег чула, онда поред тога, што се у обема наукама могу мно-

¹⁾ У тексту стоји „сепитички“. Исправку чини сам Кант, види у предговору, ст. 10, 6. ред одоздо.

ге ствари сазнати а priori ми налазимо међу обема наукама још и ову интересантну разлику: у последњој науци ипак се многе ствари могу сазнати а priori из простог појма о једноме просторноме, непродорноме бићу, док се у оној првој науци из појма о свесноме бићу, не може апсолутно ништа сазнати синтетички а priori Узрок тога лежи у овоме што следује. Иако су оба бића појаве, ипак појава спољашњега чула има у себи нечега што стоји или остаје, што пружа један супстрат који лежи у основи пролазних одредаба, те дакле један синтетични појам, наиме појам простора и једне појаве у њему, међутим време, које је једна форма нашега унутрашњега опажања, нема у себи ничега што остаје, те према томе чини да сазнамо само измену одредаба, а не предмет који се може одредити. Јер заиста, у ономе, што ми називамо душом, све се налази у непрекидноме току, и нема у њему ничега што остаје, осим можда (ако се хоће пошто пото) Ја, које је због тога тако просто, што та претстава нема никакве садржине у себи, те дакле никакве разноврсности, што чини те изгледа као да она претставља или, боље рећи, као да означаје један прост објекат. Ако би било могуће да се произведе једно чисто сазнање ума о природи једнога мисленог бића уопште, онда би ово Ја морало бити једно опажање, које би нам, пошто се претпоставља у свакоме мишљењу уопште (пре свакога искуства), давало као опажање а priori синтетичне ставове. Али ово Ја исто тако није опажање као ни појам о некоме предмету, већ је оно само форма¹⁾ свести, која обе врсте претстава може да прати, и да их тиме уздигне на ступањ¹⁾ сазнања, уколико наиме поред тога бива у опажању дато још нешто, што сачињава материјал за претставу о једноме предмету. Тако се руши цела рационална психологија као наука која превазилази све силе људскога ума, те нам не преостаје ништа друго, него да проучавамо нашу душу на основу искуства, и да се крећемо само у границама оних питања, за која унутрашње могуће искуство може дати материјал.

Међутим, иако рационална психологија не може бити ни од какве користи за проширивање наших сазнања, већ се као таква састоји из све самих паралогизама, ипак јој се не може одрећи једна велика негативна корист, ако се буде сматрала само и једино за критичко проучавање наших диалектичких закључака, и то закључака обичнога и природнога ума.

Па зашто нам је потребна једна наука о души, која се заноси само на чистим принципима ума? Без сумње, нарочито тога ради, да бисмо наше мислено Ја осигурали од опасности материјализма. Али тај циљ постиже појам ума, који смо дали о нашем мисленом Ја. Јер заиста, ослањајући се на тај појам, ми смо далеко од бојазни, да ће са одбацивањем целе материје бити уништено све мишљење, па чак и егзистенција мислених бића, већ се шта више јасно показује да, ако ја одбацим мислени субјекат, онда мора отпасти цео телесни свет, пошто он није

¹⁾ У ручном примерку стоји место тога: „нама непознати објекат.“

ништа друго, до појава у чулности нашега субјекта, и једна врста његових претстава.

Истина је, ја на тај начин не сазнајем ово Ја ближе у његовим особинама, нити могу да увидим његову перманентност, па ни саму независност његове егзистенције од могућег трансценденталнога супстрата спољашњих појава, пошто је мени овај супстрат непознат исто тако, као и оно мислено Ја. Али пошто је ипак могуће да се ја надам, да је моја свесна природа по својој егзистенцији самостална, и да она при свакој измени мога стања перзистира, ослањајући се у тој нади на разлоге, узете из других извора, а не из спекулативних принципа, то је већ тиме много добијено, што ћу, ако слободно признам своје лично незнање, ипак моћи да одбијем догматичке нападе некога спекулативнога противника, и да му докажем да он, да би одрекао могућност мојих очекивања, никада не може знати о природи мога субјекта више, него што знам ја, да бих се могао њих држати.

На овоме трансценденталноме привиду наших психолошких појмова, заснивају се још три диалектичка питања, која сачињавају прави циљ рационалне психологије, и која се могу решити само и једино на основу горњих учења. То су ова питања: 1) о могућности заједнице душе са органским телом, т.ј. о анималитету и стању душе у човековом животу, 2) о почетку ове заједнице, т.ј. о души за време човековог рођења и пре његовог рођења, 3) о крају ове заједнице, т.ј. о души за време смрти човекове и после његове смрти (питање о бесмртности).

Ја сада тврдим да све тешкоће за које се верује да се налазе у овим питањима, и са којима се, као са догматичким замерама, хоће себи да даде изглед неког познавања природе о ствари, које је дубље од оног сазнања које обичан разум о њима може имати, све те тешкоће, велим, имају свога основа у једној простој илузији, која чини, да хипостазирамо оно што постоји само у мислима, и да претпоставимо да оно управо у истој форми у којој нам је дато постоји као један реални предмет изван субјекта који мисли, наиме да просторност, која је само и једино појава, сматрамо за једну особину ствари која субзистира и без наше чулности, а кретање да сматрамо за дејство тих ствари које се реално обавља по себи и изван наших чула. Јер заиста, материја, чија заједница са душом причињава толике тешкоће, није ништа друго до једна проста форма, или она је само и једино неки начин претстављања једнога непознатог предмета посредством онага опажања које се зове спољашње чуло. Према томе изван нас може заиста постојати нешто, чему одговара ова појава коју ми називамо материјом; али са оним особинама које припадају појави, то биће не постоји изван нас, већ само у нама, као наша мисао, премда га заиста та мисао претставља, посредством поменутога чула, као да се налази изван нас. Материја дакле не означаје неку врсту супстанција, које су хетерогене и потпуно различне од предмета унутрашњег чула, већ она означаје само разнородност појава предмета (који су нам по себи непознати): у поре-

ђењу са претставама, које приписујемо унутрашњем чулу, ми називамо претставе тих предмета спољашњим, премда оне припадају мисленоме субјекту исто тако, као и све остале мисли, с том само разликом, што оне имају ову одлику која обманује: пошто претстављају предмете у простору, то се оне тако рећи одвајају од душе, те изгледа као да лебде изван ње, док међутим сам простор, у коме се оне опажају, јесте само и једино претстава, за коју се изван душе нипошто не може наћи нека форма која по својој природи њој одговара. Према томе сада се не поставља питање о заједници душе са другим познатим и разнородним супстанцијама, већ се пита само о вези претстава унутрашњег чула са модификацијама наше спољашње чулности, и о томе, како се оне могу повезати једне са другима сходно сталним законима, тако да заједно образују једно искуство.

Доклегод ми унутрашње и спољашње појаве везујемо једне са другима само као претставе у искуству, дотле у заједници обе врсте чула не налазимо ничега чудноватог и апсурдног. Али чим хипостазирамо спољашње појаве, не сматрајући их више за претставе, већ за *ствари које постоје по себи изван нас* са оним истим особинама, са којима се налазе у нама, међутим њихова дејства, која оне као појаве показују у својим узајамним односима, стављамо у однос према своме субјекту, онда у томе случају, они узроци, који дејствују изван нас, поседују један карактер, који се не може слагати са њиховим дејствима у нама, јер се тај њихов карактер односи само на спољашња чула, док се њихова дејства односе на унутрашње чуло, а спољашња чула и унутрашње чуло, премда су удружени у једном субјекту, ипак се у највећем степену разликују. Јер заиста у спољашњем свету ми немамо никаквих спољашњих дејстава, осим промене места, нити каквих сила, осим тенденција које се изражавају у односима у простору као у својим дејствима. Међутим дејства у нама јесу мисли, међу којима нема никаквог односа места, никаквог кретања, никаквог облика или просторних одредаба уопште, и ми потпуно губимо нит каузалне везе у дејствима, која би из тих одредаба морала произаћи у унутрашњем чулу. Али ми морамо имати на уму: да тела нису предмети по себи који су нам непосредно дати, већ да су она једна проста појава некога ко зна кога, нама непознатог предмета; да кретање није последица овога непознатог узрока, већ да је само појава његовога утицаја на наша чула; да према томе ни тела, ни њихова кретања нису ништа изван нас, већ само претставе у нама, те дакле да претставе у нама не производи кретање материје, већ да је само кретање (па дакле и материја која се посредством њега показује), проста претстава, и да се на крају крајева цела ова тешкоћа, коју смо сами себи причинили, своди на питање: на који начин и на основу кога узрока стоје претставе наше чулности у таквој међусобној вези, да се оне претставе, које ми називамо спољашњим опажањем, могу на основу емпириских закона претставити као предмети изван нас?, а ово питање не садржи у

себи ону вештачку тешкоћу, која се једва при објашњењу порекла претстава из хетерогених дејствујућих узрока на тај начин, што узимамо појаве једнога непознатог узрока за сам тај узрок, изван нас, из чега не може произаћи ништа друго до забуна. Када су у питању судови, код којих се јавља једно наопако тумачење њиховога смисла, које се дугом навиком укоренило, онда није могуће да се њихово правилно тумачење учини одмах онако схватљивим, као што се то може захтевати у другим случајевима, у којима појам не бива помућен никаквом таквом неизбежном илузијом. Услед тога ово наше ослобођење ума од софистичких теорија тешко да ће бити онако јасно, како је то потребно, да би њиме могли бити потпуно задовољни.

Међутим ја верујем да ћу то постићи на следећи начин.

Све замерке могу се поделити на *догматичке*, *критичке* и *скептичке*. Догматичка замерка је она замерка која је управљена противу једнога става, а критичка је она замерка, која је управљена противу *доказа* једнога става. За догматичку замерку потребно је увиђање особине саме природе предмета, да би се могла тврдити супротност онога што се ставом изискује; отуда је таква замерка догматичка, и показује се, као да особину о којој је реч боље познаје, него противничка страна. Критичка замерка не дира став у његовој вредности или невредности, па напада само његов доказ. Према томе за њу није потребно, да се предмет боље познаје, или да се на његово боље познавање претендује; у њој се само показује да је тврђење неосновано, а не да је оно нетачно. У скептичкој замерци стављају се став и противстав један другоме насупрот као замерке подједнаке вредности, при чему се наизменце сматрају један као догма, а други као њено побијање; тако је она по изгледу на двема супротним странама догматична по своје карактеру, имајући за циљ потпуно уништење свакога суда о предмету. Према томе обадве замерке, и догматичка и скептичка, морају себи приписивати толико познавање својих предмета, колико је потребно, да би се могло о њему нешто или тврдити или одрицати. Међутим критичка замерка, показујући да се ради свога тврђења претпоставља нешто, што је ништавно и само уображено, обара теорију на тај начин, што јој одузима подлогу на којој се она вајно заснива, при чему не жели ништа одлучивати о особини предмета.

Али према обичним појмовима нашега ума односно заједнице у којој стоји наш свесни субјекат са стварима изван нас, ми смо догматични, те сматрамо ове ствари као праве предмете који постоје независно од нас; ми то чинимо сходно некаквоме трансценденталноме дуализму, који оне спољашње појаве не убраја у претставе субјекта, већ их у оној форми у којој су нам дати у чулном опажању преноси изван нас као објекте, одвајајући их потпуно од свеснога субјекта. Ова субрепција чини основу свих теорија о заједници између душе и тела, при чему се нико чан, већ се он претпоставља као признат, па се размишља само о не пита: да ли је овај објективни реалитет појава апсолутно та-

начину, на који га треба схватити и објаснити. Три обична система, који су по томе измишљени, и који су заиста једино могући, јесу ови: систем *физичкога утицаја*, систем престабилиране *хармоније* и систем *надприродне асистенције*.

Последња два објашњења заједнице душе са материјом за-снимају се на замеркама противу првога објашњења, које заступа обични разум; према њима наиме, оно што се јавља као материја не може својим непосредним утицајем да буде узрок претстава, које чине једну апсолутно хетерогену врсту дејстава. Али претставници тих објашњења не могу тада да споје са оним што подразумевају под предметима спољашњих чула појам материје, која није ништа друго до појава, т. ј. само претстава, коју производе неки спољашњи предмети. Јер заиста у томе случају они би казали: претставе спољашњих предмета (појаве) не могу бити спољашњи узроци претстава у нашем духу, а то би значило једну апсолутно бесмислену примедбу, пошто никоме не може пасти на памет, да сматра за један спољашњи узрок оно, што је већ једном сам признао за просту претставу. Према томе, сходно нашим принципима, они треба да управе своју теорију на то, да утврде: да прави (трансцендентални) предмет наших спољашњих чула не може да буде узрок оних претстава (појава), које ми подразумевамо под именом материје. Али пошто нико не може с разлогом претендовати на то, да ишта зна о трансценденталноме узроку наших претстава, то је њихово тврђење сасвим неосновано. Међутим ако би они који вајно исправљају учење о физичкоме утицају хтели, сходно обичноме гледишту трансценденталног дуализма, да сматрају материју, као такву, за ствар по себи (а не за просту појаву једне непознате ствари), па би у својој замерци хтели показати, да један спољашњи предмет, који би показивао само и једино каузалитет кретања, не може никада да буде узрок који производи претставе, већ да услед тога мора да се јави као посредник неко треће биће, да би успоставило између духа и материје, ако не узајамни утицај, оно бар кореспонденцију и хармонију, онда би у томе случају њихово оповргавање почело са тим, што би усвојили у своме дуализму *πρωτοϋ ψετδορ* физичкога утицаја, те би на тај начин оповргли својом замерком не само физички утицај, већ и своју сопствену претпоставку. Јер заиста, тешкоће које се односе на проблем везе мислене природе са материјом произлазе све, без изузетка, из оне дуалистичке претставе, која се потајно увлачи у дух, наиме: да материја као таква није појава, т. ј. проста претстава духа, којој одговара један непознати предмет, већ да је она предмет по себи, који постоји изван нас, и независно од сваке чулности.

Према томе, против опште усвојенога физичкога утицаја не може да се учини никаква догматичка замерка. Јер ако противник тога учења претпостави, да су материја и њено кретање просте појаве, те дакле само претставе, онда он може да види тешкоћу само у томе, што непознати предмет наше чулности не

може да буде узрок претстава у нама, али за то тврђење он нема никаквог права, пошто о једноме непознатоме предмету нико не може да одлучи шта он може или не може да учини; овај трансцендентални идеализам он, према нашим горњим доказима мора да призна нужним начином, ако неће на очигледан начин да хипостазира претставе, и да их пренесе изван себе као праве ствари.

Међутим, противу обичнога учења о физичкоме утицају може да се учини једна оправдана *критичка замерка*. Та претпоставка о заједници између две врсте супстанција, између мислене и распрострајене супстанције, има за основ један груби дуализам, и преиначује распрострајене ствари, које су само претставе мисленог субјекта, у ствари које постоје за себе. Према томе неправилно схваћени физички утицај може да се потпуно отргне на тај начин, што ће се показати, да је основ његовога доказа ништаван и подметнут.

Према томе озлоглашени проблем заједнице између онога што мисли и онога што је распрострајено, своди се ако из њега одстранимо све фиктивно, на ово питање: *како је уопште могуће у једноме свесном субјекту спољашње ошажане*, наиме опажање простора (онога што простор испуњава, облика и кретања)? Али ниједан човек није у стању да на ово питање нађе један одговор; та празнина нашега сазнања никада се не може испунити, већ се она може само означити на тај начин, што се спољашње појаве приписују једноме трансценденталном предмету, који је узрок те врсте претстава, али који је нама апсолутно непознат, и о коме никада никакав појам нећемо добити. У свима проблемима који се могу јавити у пољу искуства ми поступамо са тим појавама као са предметима по себи, не бринући се о првој основи њихове могућности (као појава). Али ако изађемо изван граница искуства, онда појам трансценденталног предмета постаје нужним.

Непосредна последица која произлази из ових примедба о заједници између свесног бића и распрострајеног бића састоји се у решењу свих препирки и свих мерака, које се односе на питање о стању свесне природе пре ове њене заједнице (пре почетка живота), или на њено стање после уништења те заједнице (после смрти). Мишљење, по коме је свесни субјекат могао мислити пре његове заједнице са телима, може се овако изразити: пре почетка ове врсте чулности, посредством које се нама јавља нешто у простору, они исти трансцендентални предмети, који се у садашњем стању јављају као тела, могли су бити опажани на један сасвим други начин. Мишљење пак, по коме душа може продужити да мисли и после уништења сваке заједнице са телесним светом, може се изразити у овој форми: ако би престала ова врста чулности, посредством које се предмети, који су трансцендентални и који су засад апсолутно непознати, јављају нама као материјални свет, онда се тиме ипак не уништава свако опажање тих предмета, и сасвим је могуће да те исте непознате предмете свесни субјекат и даље сазнаје, премда заиста не више као тела.

Истина је, нико није у стању да на основу спекулативних принципа наведе у корист једнога таквога тврђења ма и најмањи разлог; шта више ни могућност његову није у стању показати, али исто тако нико није у стању да учини против тога тврђења ма какву догматичку замерку од вредности, Јер заиста, ма ко то био, он исто тако не познаје апсолутни и унутрашњи узрок спољашњих и телесних појава, као ни ја, или као ни сваки други. Према томе, нико не може с правом тврдити, да зна на чему се заснива реалитет спољашњих појава у садашњем стању (за време живота), те према томе нема тако исто права тврдити ни то, да ће услов свакога спољашњег опажања, или да ће сам свесни субјекат престати после тога стања (са смрћу).

Према томе сваки спор о природи нашега свеснога бића, и о његовој вези са телесним светом, произлази само из тога, што се празнине нашега незнања о стварима, о којима нико ништа не зна, испуњују паралогизмима ума на тај начин, што се мисли чине стварима, и што се хипостазирају. Из тога произлази како за онога који тврди, тако и за онога који одриче, једна фиктивна наука, пошто сваки од њих или мисли да зна нешто о предметима о којима нико нема никаквог појма, или своје сопствене представе чини предметима, вртећи се на тај начин у једноме вечитоме кругу од двосмислица и од противречности. Осим једне трезвене и строге, али праведне критике, ништа нас друго не може ослободити од ове догматичке опсене, која посредством једног фиктивног блаженства толике људе задржава код теорија и система. Само је она у стању да све наше спекулативне претензије ограничи само на област могућега искуства, и то не посредством шуљег исмејавања оних многих покушаја, који су промашили, нити посредством побожних уздисаја због ограничености нашега ума, већ на тај начин, што ће на основу сигурних принципа, повући границе овој моћи, и што ће на Херкулове стубове, које је поставила сама природа, са највећом поузданошћу окачити своје *nihil ulterius*, како би путовање нашега ума ишло само дотле, докле досежу непрекидне обале нашега искуства, које ми не можемо напустити, а да се не отиснемо на један безгранични океан, који нас, посредством сталних варљивих изгледа на крају крајева нагони, да сваки мучан и досадан напор напустимо као безнадежан.

*
*
*

Ми смо у досадањем остали дужни, да на јасан и општи начин објаснимо онај трансцендентални, али ипак природни привид, који се скрива у паралогизмима чистога ума, и да на исти начин оправдамо, зашто се систем паралогизма развија упоредо са таблом категорија. У почетку овога отсека ми то нисмо могли предузети, а да се не изложимо опасности, да будемо нејасни, или да невешто антиципирамо. Сада ћемо покушати да ову обавезу извршимо.

Може се сматрати да се сваки привид састоји у томе, што се *субјективни* услов мишљења држи за сазнање *објекта*. Даље, у уводу трансценденталне диалектике ми смо показали, да се чисти ум бави само о тоталитету синтезе услова за једну условљену појаву, која је дата. Пошто се сад диалектички привид чистог ума не може састојати у емпирискоме привиду који налази у одређеноме емпирискоме сазнању, то ће се он односити на оно што је опште у условима мишљења, те ће постојати свега три случаја диалектичке употребе чистог ума:

1. Синтеза услова мишљења уопште.
2. Синтеза услова емпирискога мишљења.
3. Синтеза услова чистог мишљења.

У свима овим случајевима чисти ум бави се једино о апсолутноме тоталитету ове синтезе, т. ј. о ономе услову који је сам неусловљен. На овој подели заснива се троструки трансцендентални привид, који даје повода за три отсека диалектике, а тако исто и за три фиктивне науке чистог ума: трансценденталну психологију, космологију и теологију. Ми овде имамо посла само са трансценденталном психологијом.

Пошто ми у мишљењу уопште апстрахујемо од свакога односа мисли према ма коме објекту (било према објекту чула, или према објекту чистог разума), то синтеза услова једне мисли уопште (тч. 1.) апсолутно није објективна, већ она претставља само једну синтезу мисли са субјектом, али синтезу која се погрешно сматра за синтетичку претставу једнога објекта.

Из тога следује, да диалектичко извођење неусловљенога услова свега мишљења уопште не садржи у себи неку садржајну погрешку (пошто се у њему апстрахује од сваке садржине или објекта), већ само формалну, и да се мора звати паралогизам.

Даље, пошто Ја у општем ставу: Ја мислим, јесте једини услов који прати свако мишљење, то се ум бави о томе услову утолико, уколико је он сам неусловљен. Али то је само формални услов, наиме логичко јединство сваке мисли код које ја апстрахујем од свакога предмета, па се ипак претставља као један предмет који ја замишљам, наиме као само моје Ја и његово неусловљено јединство.

Ако би ми неко уопште поставио питање: каквих је особина једна ствар која мисли, ја на то питање не знам да одговорим апсолутно ништа а priori, пошто одговор треба да буде синтетичан (јер један аналитичан одговор објашњује можда појам мишљења, али не даје никаквог проширеног сазнања о ономе, на чему се заснива могућност овог мишљења). Међутим за сваки синтетични одговор потребно је опажање, а у једном тако општем питању оно се потпуно изоставља. Исто тако нико није у стању да одговори на питање које се поставља у општој форми: каква мора да буде ствар која се креће, пошто при томе није дата непродорна просторност (материја). Али премда не могу да дадем на оно питање никакав одговор у општој форми, ипак ми се чини, да га могу дати у неком нарочитом случају,

наиме у ставу: Ја мислим, који изражава самосвест. Јер заиста, ово Ја јесте први субјекат, т. ј. супстанција, оно је просто и т.д. Али у томе случају то би морали бити све сами искуствени ставови, који ипак без једног општег правила, које би услове могућности мишљења изражавало уопште и а priori, не би могли никако садржати у себи такве предикате (који нису емпириски). На тај начин моје упочетку тако вероватно сазнање, да могу о природи свеснога бића судити, и то на основу све самих појмова, постаје ми сумњиво, премда још нисам открио погрешку која се у њему скрива.

Ову погрешку може открити само даље истраживање порекла ових атрибута, које ја приписујем себи, као једноме свесноме бићу уопште. Ти атрибути јесу само и једино чисте категорије, посредством којих ја замишљам не неки одређени предмет, већ само јединство претстава које је потребно, да би се њихов предмет могао одредити. Сама категорија, без једног опажања које лежи у основи, не може ми прибавити никакав појам о једноме предмету, пошто предмет бива дат само посредством опажања, па се после тога замишља сходно категорији. Кад ја једну ствар дефинишем као супстанцију у појави, онда ми пре тога морају бити дати предикати њеног опажања, у којима ја разликујем оно што је перманентно од онога што се мења, и оно што је супстрат (саму ствар) од онога што њему само припада. Кад ја за једну ствар у појави кажем да је *једно*, онда ја под тим разумем да је опажање те ствари заиста један део појаве, али да се оно само не може делити и т. д. Међутим ако је нешто сазнато као просто само у појму, а не у појави, онда ја стварно нисам на тај начин добио никакво сазнање о предмету, већ само о моме појму који сам себи створио о нечему уопште, које нешто није способно ни за какво опажање у правом смислу те речи. Ја велим, да замишљам нешто као потпуно просто, само због тога, што не знам да кажем ништа више до само и једино то, да је оно нешто.

Чиста аперцепција (Ја) јесте супстанција у појму, она је проста у појму и т. д., и тако су све горње психолошке теореме неоспорно тачне. Али ипак ми посредством тих теорема не сазнајемо о души оно, што управо желимо знати, пошто сви ови предикати не важе о опажању, услед чега не могу имати никаквих последица које би се могле применити на предмете искуства; према томе они су потпуно празни. Јер заиста овај појам супстанције не даје ми сазнање о томе, да душа перзистира сама за себе, или да је она један део спољашњих опажања који се даље не може делити, и који према томе не може услед никаквих промена у природи нити постати, нити престати; све су то особине, које би ми могле пружити сазнање о души у вези искуства, и на основу којих би могао схватити њено порекло и њено стање у будућности. Али ако ја на основу чистих категорија кажем, да је душа једна проста супстанција, онда је јасно, да у томе случају, пошто голи појам разума о супстанцији са-

држи у себи само и једино то, да се једна ствар претстави као субјекат по себи који не може са своје стране бити предикат нечега другог, отуда ништа не следује о перзистенцији, и да атрибут простоте свакако не може да придода ову перзистенцију, те да се на тај начин апсолутно ништа не сазнаје о томе, шта може да буде са душом при променама у свету. Кад би нам неко могао рећи, да је душа *један прост део материје*, онда бисмо ми могли из онога што сазнајемо о материји на основу искуства, извести перзистенцију душе, и заједно са простотом њене природе тако исто и њену неразорљивост. Али појам Ја у психолошком принципу (Ја мислим) не казује нам о томе ни једне речи.

Међутим што оно биће, које у нама мисли, верује да сазнаје само себе помоћу категорија, и то помоћу оних категорија које изражавају апсолутно јединство у свакој својој групи, то долази из следећег узрока. Сама аперцепција чини основ могућности категорија, које са своје стране не претстављају ништа друго, до синтезу разноврсности у опажању, уколико та разноврсност налази своје јединство у аперцепцији. Према томе самост свест уопште јесте претстава о ономе, што чини услов самог јединства, а што је ипак само безусловно. Отуда се о мисленоме Ја (души), које себе замишља као супстанцију која је проста, нумерички истоветна у свакоме времену, и као корелат сваке егзистенције, из кога се мора извести свака друга егзистенција, може рећи, да оно не сазнаје толико *себе посредством категорија*, већ да *катеџорије*, и посредством њих све предмете, сазнаје у апсолутном јединству аперцепције, те дакле *посредством самога себе*. Међутим очигледно је, да ја оно што морам претпоставити, да бих уопште могао сазнати неки објекат, не могу њега самог сазнати као објекат; као што је очигледно да се Ја које одређује (мишљење) мора разликовати од Ја које бива одређено (од мисленог субјекта), као што се разликује сазнање од предмета. Ипак ништа није тако природно, и тако заводљиво, као привид, који чини да јединство у синтези мисли сматрамо за јединство које се опажа у субјекту ових мисли. Тај привид могао би се назвати субрепцијом хипостазиране свести (*apperceptionis substantiae*).

Ако хоћемо паралогизму који се скрива у диалектичким закључцима ума рационалне психологије да дадемо, уколико су ипак њихове премисе тачне, један логички назив, онда га можемо назвати *sophisma figurae dictionis* у којој горња премиса чини од категорије у погледу њенога услова једну чисто трансценденталну употребу, а доња премиса и закључак чине од исте категорије једну емпириску употребу у погледу душе која је под тај услов подведена. Тако н. пр. појам супстанције у паралогизму симплицитета јесте један чисто интелектуалан појам, који без услова чулног опажања има само и једино трансценденталну употребу, што ће рећи нема никакве употребе. Међутим у доњој

премиси тај исти појам примењен је на предмет свега унутрашњег искуства, причему ипак није раније утврђен, нити узет за основу услов његове конкретне употребе, наиме његова перманенција; на тај начин он је добио емпириску употребу, али која се овде не може одобрити.

Да бисмо напослетку показали систематску везу свих ових диалектичких тврђења једне вајно рационалне психологије, сходно вези чистог ума, и да бисмо на тај начин показали њихову потпуност, треба приметити ово: да се аперцепција спроводи кроз све групе категорија, али само у вези са оним појмовима разума, који у свакој групи у односу према другим категоријама леже у основи јединства једнога могућег опажаја, као што су категорија супстанције, реалитета, јединства (не множине), и егзистенције; само што их ум овде замишља све као услове могућности једнога мисленог бића који су безусловни. Према томе душа сазнаје у себи:

1.

Неусловљено јединство
односа,
то јест,

она сазнаје себе не као инхерентну,
већ као субзистентну.

2.

Неусловљено јединство
квалитета,
то јест,

она сазнаје себе не као реалну
целину
већ
као просту.¹⁾

3.

Неусловљено јединство
у множини у времену,
то јест,

она сазнаје себе не као нешто
нумерички различно у разним
временима, већ као
један и исти субјекат.

4.

Неусловљено јединство
егзистенције у простору,
то јест,

она сазнаје себе не као свест о многим стварима изван себе
већ
као свест о својој сопственој егзистенцији, при чему све друге
ствари јесу само њене претставе.

Ум јесте моћ принципа. Тврђења чисте психологије садрже у себи не емпириске предикате о души, већ такве предикате, који, у случају да су реални, треба да одређују предмете по себи, независно од искуства, те дакле посредством чистог ума.

¹⁾ Ја овде још не могу показати на који начин појам простоте одговара категорији реалитета, али то ћу објаснити у следећем главном делу, приликом једне друге рационалне употребе тога истог појма.

Према томе они би се морали заснивати на принципима и општим појмовима о свесним бићима уопште. Место тога ми налазимо да свима њима управља појединачна претстава: Ја јесам, која управо због тога, што изражава чисту формулу свега мога искуства (неодређено), проглашује себе за један општи став, који важи за сва свесна бића, те, премда је она у свакоме погледу појединачан суд, ипак изазива илузију апсолутнога јединства услова мишљења уопште, те се на тај начин протеже изван области могућега искуства.

ДОДАТАК III.
САДРЖАЈ.

| | Страна. |
|---|---------|
| Увод | 1 |
| I Транспендентална теорија о елементима. | |
| <i>Први део.</i> Транспендентална естетика | 19 |
| 1. Отсек. О простору | 22 |
| 2. Отсек. О времену | 30 |
| <i>Други део.</i> Транспендентална логика | 50 |
| 1. Одељак. Транспендентална аналитика у две књиге и њиховим различним главним деловима и отсецима | 64 |
| 2. Одељак. Транспендентална диалектика у две књиге и њиховим различним главним деловима и отсецима | 293 |
| II. Транспендентална теорија о методи. | |
| 1. Главни део. Дисциплина чистог ума | 708 |
| 2. Главни део. Канон чистог ума | 795 |
| 3. Главни део. Архитектоника чистог ума | 832 |
| 4. Главни део. Историја чистог ума | 852 |

С А Д Р Ж А Ј

| | Страна |
|--|--------|
| Предговор преводиоачев | VII—XV |
| Предговор првога издања од 1781. | 5— 10 |
| Предговор другога издања од 1787. | 11— 25 |
| <i>Увод</i> ¹⁾ | |
| I. О разлици чистога и емпирискога сазнања | 27— 28 |
| II. Ми поседујемо нека сазнања а priori, и чак обичан разум није никада без њих | 28— 30 |
| III. Философији је потребна једна наука која одређује могућност, принципе и обим свију сазнања а priori. | 30— 31 |
| IV. О разлици аналитичних и синтетичних судова | 31— 33 |
| V. У свима теориским наукама ума налазе се синтетични судови а priori као принципи | 34— 36 |
| VI. Општи проблем чистога ума | 36— 38 |
| VII. Идеја и подела једне нарочите науке, под именом Критике чистога ума | 38— 41 |
| I ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНА ТЕОРИЈА О ЕЛЕМЕНТИМА | |
| | 43—359 |
| ПРВИ ДЕО. Трансцендентална естетика | 45— 64 |
| <i>Увод</i> § 1 | 45— 46 |
| 1. Одељак. О простору. § 2, 3 | 47— 51 |
| 2. Одељак. О времену. § 4—7 | 52— 57 |
| Опште примедбе о трансценденталној естетици. § 8. | 58— 64 |
| ДРУГИ ДЕО. Трансцендентална логика | 65—359 |
| <i>Увод.</i> Идеја једне трансценденталне логике | 65— 71 |
| I. О логици уопште | 65— 67 |
| II. О трансценденталној логици | 67— 68 |

¹⁾ У 2. издању од 1787. нема списка садржине. Овакав списак садржине налази се тек у 4. издању од 1794. Списак садржине првог издања налази се на крају међу додатцима под Ц.

| | |
|---|---------|
| III. О подели опште логике на аналитику и диалектику | 68— 70 |
| IV. О подели трансценденталне логике на трансценденталну аналитику и диалектику | 70— 71 |
| Први одељак. Трансцендентална аналитика | 72—186 |
| Прва књига. Аналитика појмова | 72—106 |
| 1. <i>Први главни део.</i> О принципу изналажења свију чистих појмова разума | 73— 83 |
| 1. <i>Одељак.</i> О логичкој употреби разума уопште | 73— 74 |
| 2. <i>Одељак.</i> О логичкој функцији разума у судовима. § 9. | 74— 77 |
| 3. <i>Одељак.</i> О чистим појмовима разума или о категоријама § 10—12 | 77— 83 |
| 2. <i>Други главни део.</i> О дедукцији чистих појмова разума | 83—106 |
| 1. <i>Одељак.</i> О принципима једне трансценденталне дедукције уопште § 13 | 83— 87 |
| Прелаз трансценденталној дедукцији категорија § 14 | 87— 89 |
| 2. <i>Одељак.</i> Трансцендентална дедукција чистих појмова разума § 15—27 | 80—106 |
| Друга књига. Аналитика принципа (трансцендентална доктрина моћи суђења) | 106—186 |
| <i>Увод.</i> О трансценденталној моћи суђења уопште | 107—108 |
| 1. <i>Први главни део.</i> О шематизму чистих појмова разума | 108—113 |
| 2. <i>Други главни део.</i> Систем свију принципа чистог разума | 113—159 |
| 1. <i>Ошсек.</i> О највишем принципу свих аналитичних судова | 114—116 |
| 2. <i>Ошсек.</i> О највишем принципу свих синтетичних судова | 116—118 |
| 3. <i>Ошсек.</i> Систематска престава свих његових синтетичних принципа | 118—120 |
| 1) Аксиоме датости у опажању | 120—122 |
| 2) Антиципације опажаја | 122—127 |
| 3) Аналогије искуства | 127—130 |
| Прва аналогија. Принцип перманенције супстанције | 130—133 |
| Друга аналогија. Принцип следовања у времену по закону каузалитета | 133—143 |
| Трећа аналогија. Принцип једновремености по закону узајамности или заједнице | 144—147 |

| | Страна |
|---|---------|
| 4) Постулати емпирискога мишљења уопште | 147—151 |
| Побијање идеализма | 151—157 |
| Општа примедба о систему принципа | 157—159 |
| 3. <i>Трећи главни део.</i> О принципу разликовања свију предмета уопште на феномена и појмена | 160—171 |
| <i>Додашак.</i> О амфиболији појмова рефлексije | 171—174 |
| Примедба о амфиболији појмова рефлексije | 174—185 |
| Други одељак. Трансцендентална диалектика | 186—359 |
| Увод | 185—193 |
| I. О трансценденталноме привиду | 186—188 |
| II. О чистоме уму као седишту трансценденталнога привуда | 188—193 |
| A. О уму уопште | 188—190 |
| B. О логичкој употреби ума | 190—191 |
| C. О чистој употреби ума | 191—193 |
| Прва књига. О појмовима чистог ума | 193—206 |
| 1. <i>Отсек.</i> О идејама уопште | 194—198 |
| 2. <i>Отсек.</i> О трансценденталним идејама | 198—203 |
| 3. <i>Отсек.</i> Систем трансценденталних идеја | 203—206 |
| Друга књига О дијалектичним закључцима чистог ума | 206—359 |
| 1. <i>Први главни део.</i> О паралогизмима чистог ума | 207—213 |
| Оповргавање Менделсоновог доказа за церманицију душе | 213—219 |
| Општа примедба, о прелазу од рационалне психологије ка космологији | 219—221 |
| 2. <i>Други главни део.</i> Антиномија чистог ума | 222—223 |
| 1. <i>Отсек.</i> Систем космолошких идеја | 223—239 |
| 2. <i>Отсек.</i> Антитетика чистог ума | 229—251 |
| Прва антиномија | 232—236 |
| Друга антиномија | 236—240 |
| Трећа антиномија | 240—245 |
| Четврта антиномија | 246—251 |
| 3. <i>Отсек.</i> О интересу ума у овом његовом субјекту са самим собом | 252—258 |
| 4. <i>Отсек.</i> О трансценденталним проблемима чистог ума уколико се они апсолутно морају решити | 258—262 |
| 5. <i>Отсек.</i> Скептичка престава космолошких проблема на основу четири трансценденталне идеје | 262—264 |

| | |
|--|---------|
| 6. <i>Отсек.</i> Трансцендентални идеализам као кључ за решење космолошке диалектике | 264—267 |
| 7. <i>Отсек.</i> Критичка одлука о космолошком сукобу ума са самим собом | 267—272 |
| 8. <i>Отсек.</i> Регулативни принцип чистог ума с обзиром на космолошке идеје | 272—275 |
| 9. <i>Отсек.</i> О емирској употреби регулативног принципа у погледу свију космолошких идеја | 276—276 |
| I. Решење космолошке идеје о тоталитету сложености појава у један свемир | 276—279 |
| II. Решење космолошке идеје о тоталитету дељења једне дате целине у опажању | 279—281 |
| Завршна примедба и претходна примедба | 281—283 |
| III. Решење космолошке идеје о тоталитету у извођењу светских догађаја из њихових узрока | 283—286 |
| Могућност измирења каузалитета слободe са општим законом природне нужности | 286—287 |
| Објашњење космолошке идеје једне слободe | 287—294 |
| IV. Решење космолошке идеје о тоталитету зависности појава у њиховој егзистенцији уопште | 294—297 |
| Завршна примедба о целој антиномији чистог ума | 297—298 |
| 3. <i>Трећи главни део.</i> Идеал чистог ума | 298—331 |
| 1. <i>Отсек.</i> О идеалу уопште | 298—300 |
| 2. <i>Отсек.</i> О трансценденталноме идеалу | 300—305 |
| 3. <i>Отсек.</i> О доказима спекулативног ума на основу којих се изводи егзистенција највишега бића | 305—309 |
| 4. <i>Отсек.</i> О немогућности једног онтолошког доказа за егзистенцију Бога | 309—314 |
| 5. <i>Отсек.</i> О немогућности једног космолошког доказа за егзистенцију Бога | 314—319 |
| Откриће и објашњење диалектичког привида у свима трансценденталним доказима за егзистенцију једног нужног бића | 319—321 |
| 6. <i>Отсек.</i> О немогућности физикотеолошког доказа | 322—326 |
| 7. <i>Отсек.</i> Критика сваке теологије засноване на спекулативним принципима ума | 327—332 |
| Прилог трансценденталној диалектици | 332—359 |
| О регулативној употреби идеја чистог ума | 332—344 |

| | |
|--|---------|
| О крајњем циљу природне диалектике људскога ума | 344—359 |
| II ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНА МЕТОДОЛОГИЈА | 361—432 |
| <i>Увод</i> | 363—363 |
| <i>Први главни део. Дисциплина чистог ума</i> | 365—404 |
| 1. <i>Отсек. Дисциплина чистог ума у догматичкој употреби</i> | 367—378 |
| 2. <i>Отсек. Дисциплина чистог ума у односу према његовој полемичкој употреби</i> | 378—387 |
| О немогућности да се чисти ум, који је у несугласици са самим собом, задовољи са скептицизмом | 387—392 |
| 3. <i>Отсек. Дисциплина чистог ума у погледу хипотеза</i> | 392—398 |
| 4. <i>Отсек. Дисциплина чистог ума у односу према његовим доказима</i> | 398—404 |
| <i>Други главни део. Канон чистог ума</i> | 404—421 |
| 1. <i>Отсек. О крајњем циљу чисте употребе нашега ума</i> | 405—408 |
| 2. <i>Отсек. О идеалу највишега добра, као принципу који детерминира крајњи циљ чистог ума</i> | 408—416 |
| 3. <i>Отсек. О мњењу, знању и вери</i> | 416—421 |
| <i>Трећи главни део. Архитектоника чистог ума</i> | 421—430 |
| <i>Четврти главни део. Историја чистог ума</i> | 430—432 |
| ДОДАТЦИ ИЗ ПРВОГ ИЗДАЊА | 433—479 |
| Додатак 1. Дедукција чистих појмова разума другог и трећег отсека | 435—451 |
| 2. <i>Отсек. О принципима а priori могућности искуства</i> | 435—444 |
| 3. <i>Отсек. О односу разума према предметима уопште и о могућности њиховог сазнања а priori</i> | 444—450 |
| Општа престава о тачности и о једној могућности ове дедукције чистих појмова разума | 450—451 |

| | |
|--|---------|
| Додатак II. | 452—478 |
| Први паралогизам: супстанциалитета | 452—453 |
| Други паралогизам: симплицитета | 453—458 |
| Трећи паралогизам: персоналитета | 458—460 |
| Четврти паралогизам: идеалитета | 460—466 |
| Размишљање о целокупности учења чисте психологије | 466—478 |
| Додатак III. Садржај | 479 |
| Штампарске грешке | 481 |

Штампарске грешке

| | | | | | |
|---------|---------------|--------------------|--|----------------|----------------------------|
| На стр. | 18. примедба, | 1 ред одоздо стоји | и изворима; | треба | у изворима. |
| " " | 18. " | 2 " " " | уросто; | " | просто. |
| " " | 19. текст | 4 " " " | могућност; | " | немогућност. |
| " " | 36 " | 13 " одозго " | који; | " | које |
| " " | 95 " | 3 " " " | објективно; | " | субјективно |
| " " | 99 " | 2 " " " | кој | " | који |
| " " | " " | " " " " | спонтанитет | " | спонтанитета |
| " " | 130 " | 6 " " стоји | биће; | треба | бити |
| " " | 151 " | 16 " " " | егзистенције | " | егзистенција |
| " " | 153 " | 8 " " " | перзистира; | " | перзистира |
| " " | 157 " | 15 " одоздо " | јадан; | треба | један |
| " " | 166 " | 3 " одозго " | чулност; | " | чулности |
| " " | 167 " | 16 " " " | нарочито; | " | нарочито |
| " " | 167 примедба | 2 " " " | к д; | " | код |
| " " | 170 текст | 26 " " | избацити реч се | " | |
| " " | 170 примедба | 2 " " | погрешно је сложена реч <i>ausserordentliche</i> | " | |
| " " | 174 текст | 12 " одоздо | недостаје после речи <i>a priori</i> | | једно у |
| " " | 175 " | 20 " одозго стоји | упоређује; | треба | упоређују |
| " " | 179 " | 13 " одоздо | ; претпоставити | " | претпостави |
| " " | 180 примедба | 1 " " " | <i>geiner</i> ; | " | <i>seiner</i> |
| " " | 182 текст | 16 " " " | <i>сма</i> ; | " | само |
| " " | 186 " | 9 " " " | после речи <i>варали</i> | треба (знак) ; | |
| " " | 187 " | 17 " одозго | избацити реч се | " | |
| " " | 195 " | 5 " одозго стоји | израда; | треба | израза |
| " " | 196 " | 6 " одоздо | најћем | " | највећем |
| " " | 209 " | 7 " " " | можемо; | " | можемо |
| " " | 209 " | 3 " " " | изостало једно а пред <i>priori</i> | " | |
| " " | 221 " | 15 " " " | изостало једно у | " | |
| " " | 225 " | 6 " одозго стоји | <i>antecedens</i> ; | треба | <i>antecedens</i> |
| " " | 231 " | 8 " одоздо | нити; | " | нису (без <i>курзива</i>) |
| " " | 258 " | 4 " од зго | нерасвидљив | " | нераскидљив |
| " " | 265 " | 14 " одоздо | као; | " | како |
| " " | 337 " | 25 " одозго | цео један ред обрнут је погрешно. | " | |
| " " | 338 " | 14 " " " | на крају реда треба запета место тачке. | " | |
| " " | 340 " | 1 " одоздо | за реч сакривен ид треба <i>курсив</i> . | " | |
| " " | 372 " | 15 " одозго стоји | онда; | треба | она |
| " " | 414 " | 22 " " " | уостављено садашњим, а треба да сто- | | |
| | | | ји успостављено садашњим. | | |
| На стр. | 433 текст | 2 ред одозго стоји | од 1787 а треба од 1781 године. | | |