

UVOD

I

O RAZLICIMA IZMEĐU ČISTOGA I EMPIRIČKOGA SAZNANJA

Da sve naše saznanje počinje sa iskustvom, u to se ne može sumnjati; jer šta bi inače moglo da pobudi moć saznanja na upražnjavanje svoje funkcije, ako to ne bi činili predmeti koji draže naša čula, te delimice sami sobom proizvode predstave delimice pak pokreću funkciju našega razuma da ove predstave upoređuje, da ih spaja ili razdvaja, te da tako sirovi materijal čulnih utisaka preradi u takvo saznanje predmeta koje se zove iskustvo? Dakle, u pogledu vremena nijedno saznanje u nama ne prethodi iskustvu, i sa iskustvom počinje svako saznanje.

Ali, premda celokupno naše saznanje počinje sa iskustvom, ipak zbog toga ne proističe sve saznanje iz iskustva. Jer moguće je da se, štaviše, naše iskustveno saznanje sastoji iz onoga što im primamo preko utisaka i iz onoga što naša sopstvena moć saznanja (pobuđena samo čulnim utiscima) dodaje iz same sebe, a koji dodatak mi ne možemo razlikovati od one osnovne sadržine pre nego što smo dugim vežbanjem obratili na nju pažnju i osposobili se za njegovo izdvajanje.

Dakle, postoji bar jedno pitanje koje je potrebno još bliže proučiti i koje se ne sme odmah prema prvom izgledu odgurnuti kao svršeno, naime: da li postoji takvo saznanje koje je nezavisno od iskustva, pa čak i od svih čulnih utisaka? Takva saznanja zovu se saznanja a priori i razlikuju se od empiričkih saznanja koja imaju svoje izvore a posteriori, to jest u iskustvu.

Međutim, onaj izraz još nije dovoljno određen da bi ceo smisao označio shodno postavljenom pitanju. Jer obično se za neko saznanje, izvedeno iz iskustvenih izvora, kaže da smo mi sposobni za njega *a priori* ili da ga kao takvo posedujemo, jer ga ne izvodimo neposredno iz iskustva, već iz nekog opšteg pravila koje smo ipak uzeli iz iskustva. Tako se kaže za nekoga ko je potkopao temelj svoje kuće: on je mogao *a priori* znati će se kuća srušiti, to jest nije morao čekati na to da iskusi da se ona stvarno sruši. Ali sasvim *a priori* on to ipak nije mogao znati. Jer da su tela teška i da će stoga pasti ako im se oslonac izmakne, to mu je ipak moralo prethodno biti poznato na osnovu iskustva.

Prema tome, mi u sledećem izlaganju nećemo pod saznanjima *a priori* podrazumevati takva saznanja koja su nezavisna od ovog ili onog iskustva, već koja su nezavisna apsolutno od svakog iskustva. Njima nasuprot stoje empirička saznanja ili takva saznanja koja su moguća samo *a posteriori*, to jest na osnovu iskustva. Od saznanja *a priori* pak čistima nazivaće se ona saznanja u kojima nema ničeg empiričkog. Tako je, na primer, ovaj stav: svaka promena ima svoj uzrok, jedan stav *a priori*, ali nije čist, jer promena jeste jedan pojam koji se može izvesti samo iz iskustva.

II

MI POSEDUJEMO NEKA SAZNANJA A PRIORI, I ČAK OBIČAN RAZUM NIKADA NIJE BEZ NJIH

Ovde je u pitanju jedna oznaka po kojoj ćemo sigurno moći da razlikujemo jedno čisto saznanje od empiričkog saznanja. Iskustvo nas, zaista, uči da je nešto ovako ili onako, ali ne da ono ne može biti drukčije. Prema tome, ako se *n a j p r e nađe* neki stav koji se istovremeno zamišlja u njegovoj *n u ž n o s t i*, onda je on jedan sud *a priori*; ako osim toga on takođe nije izveden ni iz jednog stava koji opet sam za sebe važi

za jedan nužan stav, onda je on posve *a priori*. D r u g o: nikada iskustvo ne daje svojim sudovima pravu ili strogu o p š t o s t, već samo pretpostavljenu ili komparativnu opštost (pomoću indukcije), usled čega se za pravo mora reći: ukoliko smo mi dosad uočili ovo ili ono pravilo nema nikakvog izuzetka. Ako se, dakle, jedan sud zamišlja u strogoj opštosti, to jest tako da se ne dopušta mogućnost nikakvog izuzetka, onda on nije izveden iz iskustva već važi posve *a priori*. Prema tome, empirička opštost jeste samo neko proizvoljno uopštavanje važenja, naime od onog stupnja važenja koje se odnosi na najveći broj slučajeva do onog njegovog stupnja na kome se njime obuhvataju svi slučajevi, kao, na primer, u stavu: sva su tela teška; ako, naprotiv, jednome sudu pripada stroga opštost kao nešto bitno za njega, onda ona ukazuje na jedan njegov naročiti spoznajni izvor, naime na neku moć saznanja *a priori*. Nužnost i stroga opštost jesu, dakle, sigurne oznake jednog saznanja *a priori*, te nerazdvojno pripadaju jedna drugoj. Ali pošto je u njihovoj primeni pokadšto lakše pokazati slučajnost sudova nego njihovo empiričko ograničenje,¹ ili je takođe ponekad jasnija neograničena opštost koju pripisujemo nekome sudu negoli njegova nužnost, to je probitačno služiti se posebice dotičnim dvama kriterijima, od kojih je svaki za sebe siguran.

Lako se može pokazati da u ljudskom saznanju zaista ima takvih nužnih i u strogom smislu opštih, to jest čistih sudova *a priori*. Ako se hoće neki primer iz nauka, onda se samo može ukazati na sve stavove matematike; hoće li se neki primer iz najobičnije primene razuma, onda za to može da posluži stav da svaka promena mora imati neki uzrok; štaviše, u ovome primeru sam pojam uzroka sadrži u sebi tako očigledno pojam nužnosti veze s posledicom i stroge opštosti pravila da bi se on potpuno izgubio kad bi ga neko hteo izvesti, kao što je to učinio Hjum; iz vrlo čestog udruživanja

¹ Prevedeno prema korekturi H. Faihingera. Vidi njegov Komentar I, str. 210.

onoga što se dešava sa onim što mu prethodi i iz navike koja otuda proizlazi (dakle, iz proste subjektivne nužnosti), naime da se predstave asociraju. Takođe bi se moglo dokazati da u našem saznanju postoje čisti principi a priori na taj način što će se pokazati da su oni neophodni radi mogućnosti samog iskustva, te dakle a priori, bez obzira na onakve primere. Jer odakle bi samo iskustvo moglo crpsti svoju izvesnost ako bi sva pravila po kojima ono napreduje bila opet empirička, to jest slučajna; otuda će se takva pravila teško moći smatrati kao prvi principi. Ali mi se sada ovde možemo zadovoljiti time što smo izložili čistu primenu naše moći saznanja kao činjenicu zajedno s njenim odlikama. Međutim, ne samo u sudovima već se čak i u ponekim pojmovima pokazuje da su po svome poreklu a priori. Iz svoga iskustvenoga pojma o t e l u odbacite jedno za drugim sve ono što je u njemu empiričko: boju, tvrdoću ili mekost, težinu, čak i neprodornost, ipak će preostati onaj p r o s t o r koji je telo (koje je sad sasvim iščezlo) zauzimalo, a koji vi ne biste mogli odbaciti. Isto tako, ako iz svoga empiričkog pojma o svakom, bilo telesnom ili netelesnom, objektu odbacite sve osobine koje saznavate iskustvom, ipak mu nećete moći oduzeti onu osobinu po kojoj ga zamišljate kao s u p s t a n c i j u ili kao nešto što p r i p a d a supstanciji (premda je ovaj pojam određeniji nego pojam nekog objekta uopšte). Prema tome, vi biste, prisiljeni nužnošću kojom vam se ovaj pojam nameće, morali priznati da se on nalazi a priori u vašoj moći saznanja.¹

¹ U prvome izdanju Kritike od 1781. mesto ova dva odeljka iz njenog uvoda stoje ove reči „Iskustvo je bez sumnje prva tvorovina koju stvara razum prerađujući sirovi materijal čulnih osećaja. Ono je baš usled toga prvo saznanje i u svome razvoju tako neiscrpno u novome poučavanju da sva buduća pokolenja nikada neće u toku svoga života oskudevati u novim saznanjima koja se mogu pokupiti na ovome zemljištu. Pri svemu tome ono nipošto nije jedino polje na koje se naš razum može ograničiti. Iskustvo nam zaista kazuje šta jeste, ali ne i da to mora nužnim načinom biti tako i nikako drukčije. Baš zbog toga ono nam i ne daje pravu opštost, te naš um koji tako žudi za tom vrstom saznanja ono time više razdražuje nego što ga zadovoljava. Takva opšta saznanja koja u isto vreme po-

III

FILOZOFIJI JE POTREBNA JEDNA NAUKA KOJA ODREĐUJE MOGUĆNOST, PRINCIPE I OBIM SVIH SAZNANJA A PRIORI^a

Ono što mnogo više kazuje nego sve što je prethodilo jeste to što izvesna saznanja napuštaju, štaviše, polje svih mogućih iskustava, te izgledaju kao da pomoću pojmova kojima nigde u iskustvu ne može biti dat nikakav odgovarajući predmet proširuju obim naših sudova izvan svih njegovih granica.

Upravo u ovim poslednjim saznanjima koja prevazilaze čulni svet i u kojima iskustvo ne može ni da upućuje ni da ispravlja nalaze se ona ispitivanja našega uma koja mi zbog njihovog značaja držimo za mnogo važnija, a njihov krajnji cilj za mnogo uzvišeniji negoli sve ono što razum može naučiti u oblasti pojava, pri čemu ćemo, čak i po cenu da se prevarimo, pre staviti sve na kocku nego što bismo napustili tako izvanredna ispitivanja ma iz kakvog razloga oklevanja ili iz omalovažavanja i ravnodušnosti. Ovi neizbežni problemi čistoga uma jesu b o g, s l o b o d a i b e s m r t n o s t. A ona nauka čija je krajnja namera sa svima svojim pomoćnim sredstvima upravljena upravo na njihovo rešenje zove se m e t a f i z i k a, čije je postupanje u početku d o g m a t i č k o, to jest ona pristupa izvođenju sa samopouzdanjem, bez prethodnog ispitivanja spo-

kazuju karakter unutrašnje nužnosti moraju biti nezavisna od iskustva, sama sobom jasna i izvesna; usled toga se zovu saznanja a priori; naprotiv, ono što je uzeto samo iz iskustva, saznaje se kao što se vidi samo a posteriori ili empirički.

Ali sada se pokazuje, što je vrlo interesantno, da se čak i u naša iskustva mešaju takva saznanja koja moraju imati svoje poreklo a priori i koja služe jedino tome da uspostave vezu među našim čulnim predstavama. Jer ako se iz naših iskustava izbaci sve ono što pripada čulima, onda ipak preostaju izvesni elementarni pojmovi i iz njih izvedeni sudovi koji su morali postati potpuno a priori, nezavisno od iskustva, jer oni čine da se o predmetima koji su dati čulima može više reći, ili se bar tako misli, nego što bi učilo samo iskustvo, i da tvrđenja sadrže pravu opštost i strogu nužnost, što prosto empiričko saznanje ne može dati."

^a Ovaj naslov kao i broj III nedostaju u prvom izdanju.

sobnosti ili nesposobnosti uma za jedno tako veliko preduzeće.¹

Zaista, čim se napusti zemljište iskustva, izgleda sasvim prirodno da se iz saznanja koja imamo, ne znajući odakle, i na poverenje osnovnih stavova čije se poreklo ne poznaje, ne može podići neka zgrada, a da se prethodno jednim marljivim posmatranjem nije steklo uverenje o tome da joj je temelj postavljen, izgleda, dakle, prirodno da se naprotiv prethodno mora postaviti pitanje: kako razum može doći do svih ovih saznanja a priori i koji obim, važenje i vrednost ona mogu imati. U stvari, i nije ništa prirodnije, ako se pod rečju prirodno razume ono što je prema pameti trebalo učiniti; ako se pak pod tim razume ono što se obično čini onda je sasvim prirodno i razumljivo što je ovo ispitivanje zadugo moralo izostati. Jer jedan deo ovih saznanja, kao što su matematička saznanja, poseduje odvajkada pouzdanost, i time budi povoljno očekivanje i za druga saznanja, premda ona po prirodi mogu biti sasvim različna. Osim toga, kad je čovek izvan oblasti iskustva, onda je siguran da ga iskustvo neće opovrgnuti.² Draž koju za čoveka ima proširivanje njegovoga saznanja tako je velika da se on u svome napredovanju može zaustaviti samo usled neke očigledne protivrečnosti na koju nailazi. A ova protivrečnost može se izbeći samo ako čovek čini svoja izmišljanja oprezno, zbog čega ona ipak ostaju ne manje izmišljotine. Matematika nam daje jedan sjajan primer o tome dokle možemo dospeti u saznanju a priori nezavisno od iskustva. Ona se zaista bavi o predmetima i saznanjima samo ukoliko se oni mogu predstaviti u opažanju. Ali ova okolnost lako se previđa, jer i dotično opažanje može biti dato a priori, te se jedva može razlikovati od nekog prostog čistog pojma. Nagon za proširivanjem, zaslepljen³ takvim dokazom o moći uma, nema nikakvih granica. Laki golub, sekući u svome slobodnom letu

¹ Ove poslednje dve rečenice ovoga pasusa nedostaju u prvom izdanju.

² U prvom izdanju: protivrečiti.

³ U prvom izdanju: ohrabren.

vazduh čiji otpor oseća, mogao bi pomisliti da bi mu let u bezvazdušnom prostoru još bolje pošao za rukom. Isto tako Platon napusti čulni svet, jer on postavlja razumu tako uzane granice¹, pa se na krilima ideja usudi izvan njega u prazni prostor čistoga razuma. On ne primeti da svojim naporima ne prelazi nikakav put; jer ne ima-
 đase nikakvog oslonca, tako reći radi podloge o koju bi se mogao opreti i svoje snage primeniti, te da razum pokrene napred. Ali obična je sudbina ljudskoga uma u spekulaciji da svoju zgradu završi što je moguće ranije, pa da tek naknadno ispituje da li je njen temelj dobro postavljen. A tada se istražuju svakojaka ulepšavanja, kako bi nas utešili zbog njene valjanosti ili pak da bi radije odbili takva naknadna i opasna ispitivanja. Ali ono što nas za vreme zidanja oslobađa svakog strahovanja i sumnje i što nam laska prividnom solidnošću jeste ovo: jedan veliki, a možda i najveći deo posla našega uma sastoji se u a n a l i z a m a onih pojmova koje o predmetima već imamo. To nam daje jednu množinu saznanja, koja se, premda predstavljaju samo rasvetljavanja i objašnjenja onoga što je u našim pojmovima (iako još neodređeno) već zamišljeno, ipak smatraju, bar po formi, kao nova saznanja, premda ona ne proširuju materiju ili sadržaj pojmova koje imamo, već ih samo izdvajaju jedne od drugih. Pošto ovo postupanje predstavlja jedno stvarno saznanje a priori koje je u svome razvijanju sigurno i korisno, to um, ne primećujući to ni sam, podmeće pod takvim izgledom i tvrđenja sasvim druge vrste, u kojima on uz date pojmove² dodaje sasvim tuđe i zaista a priori, a da čovek ne zna kako um do njih dolazi, pa čak ni da mu na um nije palo jedno takvo pitanje. Otuda ja odmah u početku hoću da govorim o razlici ovih dveju vrsti saznanja.

¹ U prvom izdanju: tako mnogobrojne prepone.

² U prvom izdanju: uz date pojmove a priori.

O RAZLICIMA ANALITIČNIH I SINTETIČNIH SUDOVA

U svima sudovima u kojima se zamišlja odnos jednoga subjekta prema predikatu (ako uzmem u obzir samo potvrdne sudove, jer na odrečne primena je laka) taj odnos moguć je na dva načina. Ili predikat B pripada subjektu A kao nešto što se u ovome pojmu (na skriven način) sadrži; ili se B nalazi sasvim izvan pojma A, iako sa njim stoji u vezi. U prvome slučaju ja sud nazivam analitičnim, u drugome sintetičnim. Analitični sudovi (potvrdni), dakle, jesu oni sudovi u kojima se veza predikata sa subjektom zamišlja na osnovu identiteta, a oni sudovi u kojima se ova veza zamišlja bez identiteta, treba da se zovu sintetični sudovi. Analitični sudovi mogli bi se zvati i objašnjujući sudovi, a sintetični proširujući, jer analitični sudovi svojim predikatom ne dodaju pojmu subjekta ništa, već ga samo raščlanjavanjem dele u njegove sastavne pojmove, koji su u njemu već bili zamišljeni (iako nejasno). Naprotiv, sintetični sudovi dodaju pojmu subjekta jedan predikat koji u njemu nije bio zamišljen i koji se nikakvim njegovim raščlanjavanjem ne bi mogao iznaći. Kada, na primer, kažem: sva su tela rasprostrta, onda je to jedan analitičan sud. Jer ja ne moram da izađem izvan pojma¹ koji vezujem za reč telo, pa da nađem prostornost kao spojenu sa njim, već taj pojam imam samo da raščlanim, to jest da postanem svestan one raznovrsnosti koju uvek u njemu zamišljam, pa da tu naiđem na ovaj predikat; dakle, to je jedan analitičan sud. Naprotiv, ako kažem: sva su tela teška, onda je predikat sasvim različan od onoga što ja u samom pojmu jednoga tela uopšte zamišljam. Dakle, dodavanjem jednoga takvoga predikata dobija se sintetičan sud.

^a „IV“ nedostaje u prvome izdanju.

¹ U prvom izdanju: iz pojma.

Iskustveni sudovi, kao iskustveni, jesu svi skupa sintetični. Jer, zasnivati jedan analitičan sud na iskustvu bilo bi ludo, pošto ja, da bih obrazovao sud, ne moram izaći iz svoga pojma, te mi, dakle, za to nije potrebno nikakvo svedočanstvo iskustva. Da je jedno telo rasprostrto, to je jedan stav koji važi a priori, i nikako ne predstavlja neki iskustveni sud. Jer pre nego što pristupim iskustvu, ja sve uslove za svoj sud imam već u pojmu, iz koga na osnovu stava protivrečnosti mogu samo da izvedem predikat i da na taj način postanem svestan one nužnosti koju mi iskustvo nikako ne bi moglo dati. Naprotiv, iako ja u pojam tela uopšte ne uključujem predikat teže, ipak taj pojam označuje jedan predmet iskustva jednim delom toga iskustva, te mu otuda mogu pridati i druge delove istoga iskustva kao nešto što njemu pripada.¹ Ja pojam tela mogu prethodno da saznam analitički pomoću oznaka prostornosti, neprodornosti, oblika itd., koje se sve skupa zamišljaju u ovome pojmu. Ali ja sad proširujem svoje saznanje, i, osvrćući se na iskustvo odakle sam uzeo ovaj pojam tela, ja nalazim da je s gornjim oznakama uvek vezana i težina, te nju, dakle, dodajem sintetički onome pojmu kao predikat. Dakle, mogućnost sinteze predikata „teško“ sa pojmom tela zasniva se na iskustvu, jer oba pojma, iako se ne nalaze jedan u drugome, ipak pripadaju jedan drugome, premda slučajno, kao delovi jedne celine, naime iskustva koje je i samo jedan sintetičan spoj iz opažaja.² Ali kod sintetičnih sudova a

¹ U prvom izdanju ova rečenica glasi: „Jer, iako ja itd.“; vidi sledeću primedbu 3, četvrti stav odozdo.

² Mesto svih stavova, počev od stava: „Iskustveni sudovi kao takvi..., pa do stava; koje je i samo jedan sintetički spoj iz opažaja“ u prvome izdanju stoje ovi stavovi:

„Iz ovoga je sad jasno: 1) da se naše saznanje analitičnim sudovima niukoliko ne proširuje, već se pojam koji već imam razlaže, te meni samom postaje razumljiviji; 2) da je za sintetične sudove moram imati, osim pojma subjekta, još nešto drugo (x), na šta se razum oslanja, da bi se jedan predikat koji se u onome pojmu ne nalazi ipak saznao kao nešto što njemu pripada.“

„Za empiričke ili iskustvene sudove ovo nema nikakve teškoće. Jer ovo x jeste potpuno iskustvo o predmetu koji za-

priori ovo pomoćno sredstvo potpuno nedostaje. Ako treba da izađem izvan pojma A da bih upoznao neki drugi B kao sa njim spojen, šta je ono na šta se oslanjam i pomoću čega je sinteza moguća, pošto ovde nemam tu sreću da ga mogu tražiti u iskustvu. Neka se uzme stav: sve što biva ima svoj uzrok. U pojmu nečega što biva ja zaista zamišljam jedno biće kojem prethodi izvesno vreme itd., i iz toga se mogu izvesti analitični stavovi. Ali pojam uzroka nalazi se sasvim izvan onoga pojma i¹ označuje nešto različno od onoga što biva, te se, dakle, nikako ne nalazi u ovoj poslednjoj predstavi. Kako sad dolazim na to da o onome što uopšte biva iskažem nešto sasvim različno od njega, i da pojam uzroka upoznam kao nešto što mu pripada i što mu, štaviše, nužno pripada,² iako se u njemu ne sadrži. Šta je ovde ono nepoznato³ = X na koje se razum oslanja kad veruje da će izvan pojma A naći neki njemu tuđ predikat B koji on ipak smatra da je sa njim spojen.⁴ Iskustvo ne može to biti, jer navedeni princip dodaje ovu drugu predstavu prvoj ne samo sa većom opštošću nego što je iskustvo može dati,⁵ već i sa izrazom nuž-

mišljam pomoću pojma A koji čini samo jedan deo ovoga iskustva. Jer, iako ja u pojam tela uopšte ne usključujem predikat teže, ipak taj pojam označuje potpuno iskustvo jednim njegovim delom, te ja, dakle, tome delu mogu dodati i druge delove baš istoga iskustva kao nešto što njemu pripada. Ja pojam tela mogu prethodno da upoznam analitički pomoću oznaka prostornosti, neprodornosti, oblika itd. koje se sve skupa zamišljaju u ovome pojmu. Ali ja sada svoje saznanje proširujem, i, kad se obazrem na iskustvo iz kojega sam apstrahovao ovaj pojam tela, onda nalazim da je sa gornjim oznakama uvek vezana i teža. Iskustvo je, dakle, ono x koje leži izvan pojma A i na kome se zasniva mogućnost sinteze predikata teže B sa pojmom A."

¹ U prvome izdanju nedostaju reči: „nalazi se sasvim izvan onoga pojma i“.

² U prvome izdanju nedostaju reči: „što mu, štaviše, nužno“.

³ U prvome izdanju nedostaje reč: „nepoznato=“.

⁴ Mesto: „koji on ipak smatra da je sa njim spojen“ u prvome izdanju stoji: „koji je ipak sa njim spojen“.

⁵ Reči: „nego što je iskustvo može dati“ uneo je Hartenštajn iz prvog izdanja u drugo.

nosti, dakle potpuno a priori i na osnovu samih pojmova. Na takvim sintetičnim, to jest proširujućim osnovnim stavovima zasniva se ceo krajnji smer našega spekulativnoga saznanja a priori; jer analitični osnovni stavovi vrlo su važni i nužni, ali samo da bi se došlo do one jasnosti pojmova koja je potrebna radi neke sigurne i obične sinteze, a ne radi neke stvarno nove tekovine.

Va

U SVIMA TEORIJSKIM NAUKAMA UMA NALAZE SE SINTETIČNI SUDOVI A PRIORI KAO PRINCIPI

1. Matematički sudovi jesu svi skupa sintetični. Izgleda da su ovaj stav prevideli svi oni koji su dosad analizali ljudski um, štaviše, on izgleda da stoji u neposrednoj suprotnosti sa svima njihovim pretpostavkama, premda je neosporno istinit i po posledicama vrlo važan. Jer zato što su našli da se svi zaključci matematičara razvijaju shodno stavu protivrečnosti (što zahteva svaka apodiktična izvesnost po svojoj prirodi), oni su poverovali da će se i osnovni stavovi moći izvesti iz stava protivrečnosti, u čemu su se

^a Mesto V i VI odeljka uvoda u ovome izdanju u prvome izdanju stoje samo ove reči koje čine prelaz ka VII odeljku: „Dakle, ovde se skriva jedna tajna“, čije objašnjenje jedino može da učini sigurnim i pouzdanim napredak u bezgraničnome polju čistoga saznanja razuma: naime, da se sa dovoljno opštosti otkrije razlog mogućnosti sintetičnih sudova a priori, da se uvide uslovi koji omogućuju svako takvo saznanje, pa da se celo ovo saznanje (koje sačinjava svoj naročiti rod) u jednome sistemu ne samo označi jednim površnim ograničenjem, već da se potpuno i za svaku upotrebu dovoljno odredi po njegovim glavnim izvorima, odeljcima, obimu i granicama. Toliko sada o osobenosti koju sintetični sudovi imaju u sebi.

* Da je nekome od starih palo na pamet da ovo pitanje samo i postavi onda bi se ono samo moćno oduprlo svima dosadanjim sistemima čistoga uma, te bi tako uštedelo mnoge uzaludne pokušaje koji su bili nasumce preduzimani bez dovoljnog poznavanja onoga o čemu se upravo radi.

prevarili; jer jedan sintetičan stav može se svakako shvatiti na osnovu stava protivrečnosti, ali samo na taj način što će se pretpostaviti neki drugi sintetičan stav iz koga se on može izvesti, a nikada sam po sebi.

Pre svega, mora se primetiti da su pravi matematički stavovi uvek sudovi *a priori*, a ne empirički, jer oni u sebi nose nužnost kakva se iz iskustva ne može dobiti. Ali ako se to neće priznati, pa dobro, onda ja ograničavam svoje tvrđenje na čistu matematiku koja već po svome pojmu ne sadrži empirička saznanja već samo čista saznanja, saznanja *a priori*.

Zaista, moglo bi se na prvi pogled pomisliti da je stav $7 + 5 = 12$ samo jedan analitičan stav koji shodno stavu protivrečnosti sleduje iz pojma zbira sedam više pet. Ali, ako se bliže posmatra, nalazi se da pojam zbira iz 7 i 5 ne sadrži u sebi ništa više doli ujedinjavanje oba broja u jedan jedini broj, pri čemu se apsolutno ne misli na to koji je taj jedini broj koji oba broja zajedno obuhvata. Pojam dvanaest nikako nije već time zamišljen što ću ja prosto sebi da predstavim ono ujedinjavanje broja sedam i broja pet, i ja bih mogao svoj pojam jednog takvog mogućeg zbira da razlažem koliko mi je volja, ipak u njemu neću naići na dvanaest. Mora da se izađe iz ovih pojmova na taj način što će se uzeti u pomoć opažaj koji odgovara jednome od njih, recimo, opažaj svojih pet prstiju, ili (kao Z e g n e r u svojoj Aritmetici) pet tačaka, pa da se tako pojmu sedam dodaju jedna za drugom jedinice u opažanju datoga pet. Jer ja uzimam prvo broj 7, pa pošto za pojam pet uzmem u pomoć prste svoje ruke kao opažaj, ja dodajem na toj svojoj slici broju sedam jednu za drugom jedinice koje sam prethodno obuhvatio ujedno da bih načinio broj 5, i tako vidim da postaje broj 12. Ja sam zaista u pojmu zbira $= 7 + 5$ zamislio da bi trebalo 5 dodati broju 7,¹ ali ne i to da je ovaj zbir ravan broju 12. Dakle, aritmetički stav je uvek sintetičan, što se utoliko jasnije uviđa ako se uzmu nešto veći brojevi, pošto se tada jasno pokazuje da mi, ma kako okretali naše brojeve, ni-

¹ U originalu stoji: 7 dodati broju 5; korigovao B. Erdman.

kada ne bismo mogli naći zbir pomoću proste analize naših pojmova, ne uzimajući u pomoć opažanje.

Isto tako nijedan osnovni stav čiste geometrije nije analitičan. Da je između dveju tačaka prava linija najkraća, to je jedan sintetičan stav. Jer moj pojam *p r a v e* ne sadrži ništa od veličine, već samo jedan kvalitet. Pojam najkraćega, dakle, potpuno pridolazi, i nika-kvom analizom ne može se naći u pojmu prave linije. Tako se ovde mora uzeti u pomoć opažanje, pomoću koga je jedino moguća sinteza.

Doduše, nekoliko osnovnih stavova koje geometri pretpostavljaju jesu stvarno analitični i osnivaju se na stavu protivrečnosti; ali i oni služe kao identični stavovi samo radi veze u metodu, a ne kao principi, na primer, $a=a$, celina je ravna samoj sebi, ili $(a+b) < a$, to jest celina je veća od svoga dela. Pa ipak, i ovi stavovi premda važe na osnovu samih pojmova, priznaju se u matematici samo zbog toga što se mogu predstaviti u opažanju.

Ono što čini da ovde¹ uopšte verujemo kao da predikat takvih, apodiktičnih sudova leži već u našem pojmu, te, dakle, da je sud analitičan, jeste samo dvosmi-slenost izraza. Mi, naime, u mislima treba jednome da-tome pojmu da pridamo neki predikat, i ova nužnost ide već s pojmovima. Ali nije pitanje šta mi u mislima treba da pridamo datome pojmu, već šta mi stvarno, premda samo nejasno, u njemu zamišljamo, i tu se po-

¹ U tekstu se ovom rečenicom ne počinje nov pasus, već se ona neposredno nadovezuje na poslednju rečenicu prethodnog pasusa, te čini njegov sastavni deo. Međutim, kako ona, kao i ostale rečenice koje za njom dolaze stoji po svome smislu u logičnoj vezi s prethodnim pasusom koji se završuje rečenicom: „Tako se ovde mora uzeti u pomoć opažanje, pomoću koga...” kao što je pokazao Faihinger u svome Komentaru (knj. I. str. 303), to sam ja te stavove koji počinju rečima „Doduše...”, a završavaju se rečima: „u opažanju”, radi pravilnog razumevanja izdvojio u zaseban pasus. U francuskom prevodu taj je pasus izostavljen, pa su poslednji pasus i prethodeći spojeni u jedan, kako bi po smislu i trebalo da bude. (Francuski prevod od A. Tremesaygues i B. Bacaud, str. 51).

kazuje da predikat stoji zaista nužnim načinom u vezi s onim pojmovima, ali ne kao zamišljen u samome pojmu, već posredstvom jednog opažaja koji mora da priđe uz pojam.

2. *Prirodna nauka (Physica) sadrži sintetične sudove a priori kao principe.* Ja ću, primera radi, da navedem samo nekoliko stavova, kao stav: da pri svima promenama telesnog sveta kvantitet materije ostaje nepromenjen, ili da pri svakom prenašanju kretanja dejstvo i protivdejstvo moraju uvek biti među sobom jednaki. Kod oba ova stava jasno je ne samo da su oni nužni, te, dakle, da je njihovo poreklo a priori, već i to da su oni sintetični stavovi. Jer u pojmu materije ja ne zamišljam sebi nepromenljivost, već samo da se ona nalazi u prostoru koji zauzima. Dakle, ja stvarno izlazim izvan pojma materije da bih mu u mislima pridodao a priori nešto što u njemu nisam zamislio. Prema tome, taj stav nije analitičan, već sintetičan, a ipak se zamišlja a priori, pa tako stvar stoji i s ostalim stavovima čistoga dela prirodne nauke.

3. U metafizici treba da se nalaze sintetični stavovi a priori, makar je mi smatrali, prema dosadanjem stanju stvari u njoj, samo za jednu nauku u pokušajima, ali koja je pri svemu tome po prirodi ljudskog uma neophodna; i njoj nije stalo do toga da samo raščlanjava pojmove o stvarima koje mi obrazujemo sebi a priori, već mi želimo da naša saznanja proširujemo a priori, čega radi se moramo služiti takvim principima koji datome pojmu pridodaju nešto što se u njemu nije nalazilo, te da pomoću sintetičnih sudova a priori odemo tako daleko izvan njega¹ da nam ni samo iskustvo ne može dotle slediti, na primer, u stavu: svet mora imati početak, i tome slično, i tako se metafizika, bar po svome cilju, sastoji iz sve samih sintetičnih stavova a priori.

¹ Erdmanov dodatak: „izvan njega“.

VI

OPŠTI PROBLEM ČISTOGA UMA

Vrlo mnogo se dobija već time ako se jedna množina istraživanja uzmogne podvesti pod formulu jednog jedinog zadatka. Jer ne samo što čovek sam sebi olakšava svoj posao time što ga određuje tačno, već i svakome drugome olakšava da može presuditi da li smo svoju nameru ostvarili ili ne. Pravi zadatak čistoga uma sadrži se u pitanju: kako su mogući sintetični sudovi a priori?

Što je metafizika ostala dosada u jednome tako kolebljivom stanju neizvesnosti¹ i protivrečnih tvrđenja, ima se pripisati samo tome uzroku što ovaj problem ranije nikome nije ni na pamet pao, a možda, štaviše, ni sama razlika između analitičnih i sintetičnih sudova. Hoće li metafizika opstati ili propasti, to zavisi od rešenja ovoga zadatka ili od dokaza koji bi zadovoljavao, da ona mogućnost, za koju ona tvrdi da je objašnjena, u istini ne postoji. D e v i d H j u m, koji se od svih filozofa najviše beše približio ovome problemu, no koji problem on ni izdaleka nije shvatio dovoljno jasno i u dovoljnoj obimnosti, već je samo ostao pri sintetičnome stavu o spajanju posledice sa njenim uzrokom (principium causalitatis), mislio je da će dokazati da je jedan takav stav a priori sasvim nemoguć, te bi prema njegovim zaključcima sve ono što mi zovemo metafizikom izlazio na neko prosto uobraženje, kao da je racionalno saznanje ono što je u stvari uzeto iz iskustva, pa je usled navike zadobilo prividnu nužnost; do ovog tvrđenja koje razara svaku čistu filozofiju Hjum ne bi nikada došao da je imao u vidu naš problem u njegovom celom obimu, jer bi tada uvideo da prema njegovom argumentu ne bi bila moguća ni čista matematika, pošto ona sigurno sadrži sintetične stavove a priori; tada bi ga od toga tvrđenja sačuvao njegov zdrav razum.

¹ Po Erdmanu mesto Ungewissheit (neizvesnosti) treba da stoji Unwissenheit (neznanja).

U rešenju gornjega problema obuhvaćena je u isto vreme mogućnost čiste upotrebe uma u zasnivanju i izvođenju svih nauka koje sadrže teorijsko saznanje a priori o predmetima, to jest odgovor na pitanja:

**KAKO JE MOGUĆA ČISTA MATEMATIKA?
KAKO JE MOGUĆA ČISTA PRIRODNA NAUKA?**

Pošto ove nauke kao takve stvarno postoje, to se o njima s pravom može pitati: kako su moguće; jer da one moraju biti moguće, dokazuje već to što su stvarne. Ali što se tiče metafizike, svaki će moći s razlogom da sumnja u njenu mogućnost, s obzirom na njen dosadnji rđav napredak, kao i zbog toga što se ni o jednoj jedinoj dosadnjoj metafizici, kad se uzme u obzir njen bitni cilj, ne može reći da ona stvarno postoji.*

Ali pri svemu tome ipak se ova vrsta saznanja može u izvesnom smislu smatrati kao data, te metafizika, dakle, stvarno postoji, iako ne kao nauka, ipak kao prirodna dispozicija (metaphysica naturalis). Jer ljudski um, gonjen sopstvenom potrebom, a ne sujetom mnogoučenosti, stremi ka takvim pitanjima koja se ne mogu rešiti na osnovu iskustva niti na osnovu principa uzetih iz njega, i tako je odvajkada u svima ljudima, čim se um uzdigne do spekulacije, bila neka metafizika, i uvek će u njima ostati. I sada se i o njoj postavlja pitanje: kako je moguća metafizika kao prirodna dispozicija?, to jest kako iz prirode opšteg uma proizlaze ona pitanja koja čisti um postavlja sebi i na koja odgovara, gonjen svojom sopstvenom potrebom?

* Što se tiče prirodne nauke, mogao bi neko u to posumnjati. Međutim, treba samo obratiti pažnju na one raznovrsne stavove koji stoje u početku fizike u pravom smislu te reči (empiričke), kao što su princip održanja istoga kvantiteta materije, princip lenjivosti, princip jednakosti akcije i reakcije itd., pa će se svako brzo uveriti da ti principi sačinjavaju jednu phisycam puram (ili rationalem), koja zaista zasluđuje da se uspostavi kao naročita nauka za sebe, u svome užem ili širem, svakako pak u celom obimu.

Ali, pošto se u svima dosadanjim pokušajima koji su činjeni da se odgovori i na ova prirodna pitanja, kao, na primer, da li svet ima početak ili postoji odvajkada itd., nailazilo uvek na neizbežne pritevrenosti, to se ne može ostati samo kod proste prirodne dispozicije za metafiziku, to jest kod same čiste moći uma iz koje zaista uvek niče neka metafizika (neka je ona kakva mu drago), već mora biti moguće da se sa njom stvar izvede načisto, bilo u znanju bilo u neznanju za predmete, to jest ili da se odluči o predmetima njenih pitanja ili o moći odnosno nemoći uma da o njima išta sudi, dakle da se odluči: ili da se naš čisti um sa sigurnošću proširuje, ili da mu se postave određene i sigurne granice. Ovo poslednje pitanje, koje proizlazi iz gornjega opšteg problema, glasilo bi s pravom ovako: *k a k o j e m o g u ć a m e t a f i z i k a k a o n a u k a ?*

Dakle, kritika uma vodi najzad nužno nauci, naprotiv, dogmatička upotreba uma bez kritike vodi do neosnovanih tvrđenja kojima se mogu protivstaviti ista takva prividna tvrđenja, a to znači da ona vodi *s k e p t i c i z m u*.

Ova nauka takođe ne može biti tako velike obimnosti koja zastrašuje, jer ona nema posla s objektima uma čija je raznovrsnost beskonačna, već sa samim umom, sa problemima koji niču posve iz njegovoga krila i koje se ne postavljaju s obzirom na prirodu stvari koje se razlikuju od njega, već s obzirom na njegovu sopstvenu prirodu; jer za um će biti lako da potpuno i sigurno odredi obim i granice svoje vaniskustvene upotrebe, ako je prethodno potpuno saznao svoju sopstvenu moć u pogledu onih predmeta koji mu mogu biti dati u iskustvu.

Svi pokušaji, dakle, koji su dosad činjeni da se *d o g m a t i č k i* izgradi neka metafizika moraju se smatrati kao da ih nije ni bilo; jer ono analitičko saznanje koje se nalazi u ovoj ili onoj metafizici, to jest ono prosto raščlanjavanje pojmova koji se nalaze a priori u našem umu, ono nije cilj prave metafizike, već samo njena priprema, naime, da svoja saznanja prošir-

rujemo sintetički a priori, a za taj cilj ono ne valja, jer to prosto raščlanjavanje pojmova pokazuje samo šta se u njima nalazi, a ne kako mi dolazimo a priori do takvih pojmova da bismo, prema tome, mogli odrediti i njihovu opravdanu primenu u pogledu predmeta svega saznanja uopšte. I potrebno je samo malo samoodricanja pa da se napuste sve ove pretenzije, jer su i inače one protivrečnosti u koje um pri dogmatičkom istupanju neizbežno zapada sa samim sobom, a koje se ne mogu odricati, lišile već davno svaku dosadanju metafiziku njenoga ugleda. Više istrajnosti biće potrebno pa da nas unutrašnje teškoće i otpor spolja ne spreče u tome da najzad pomoću jedne nove metode, dosadašnjoj suprotne, unapredimo u njenom bujnom i plodnom rašćenju jednu nauku koja je za ljudski um neophodna, od koje se zaista može preseći svako stablo koje je izraslo, ali čiji se koren ne može iščupati.

VII

IDEJA I PODELA JEDNE NAROČITE NAUKE POD IMENOM KRITIKE ČISTOG UMA

*Iz svega ovoga proizlazi ideja jedne naročite nauke koja se može zvati **K r i t i k a č i s t o g u m a**. Jer um je ona moć¹ koja pruža p r i n c i p e saznanja a priori. Otuda je čist um onaj um koji sadrži principe na osnovu kojih se nešto može saznati potpuno a priori. Jedan organon čistoga uma bio bi spoj onih principa po kojima se mogu sva čista saznanja a priori steći i zaista proizvesti. Iscrpna primena jednog takvog organona proizvela bi jedan sistem čistoga uma. Ali pošto*

¹ U prvom izdanju ovaj početak ovoga odeljka glasi: „Iz ovoga proizlazi ideja jedne naročite nauke koja može da služi radi kritike čistoga uma. A čistim se naziva svako saznanje koje nije pomešano ni sa čim raznorodnim. Naročito pak jedno saznanje zvaće se apsolutno čisto ako se u njega ne meša nikakvo iskustvo ili osećaj, te je, dakle, moguće sasvim a priori. Ali um je moć itd.“

bi to značilo isuviše zahtevati, a još je i to neodređeno da li je ovde uopšte moguće neko takvo proširenje našega saznanja, i ako jeste onda u kojim slučajevima, to mi jednu nauku prostog ocenjivanja čistog uma, njegovih izvora i granica možemo smatrati kao *propedeutiku* za sistem čistoga uma. Jedna takva propedeutika morala bi se zvati ne *doktrina*, već samo kritika čistoga uma, i u pogledu spekulacije njena bi korist bila zaista samo negativna, služila bi ne proširivanju, već samo prosvećivanju našega uma, te bi ga štitila od zabluda, čime je već mnogo dobiveno. Ja nazivam *transcendentalnim* svako saznanje koje se ne bavi predmetima, već našim saznanjem predmeta ukoliko ono treba da je moguće *a priori*.¹ Jedan sistem takvih pojmova zvao bi se *transcendentalna filozofija*. Ali za početak to je takođe još suviše mnogo. Jer, pošto bi takva jedna nauka morala da sadrži potpuno i analitično i sintetično saznanje *a priori*, to je ona, ukoliko se tiče našega cilja, suviše obimna, pošto u analizi mi možemo ići samo dotle, ukoliko je ona neophodno potrebna, da bismo upoznali principe sinteze *a priori* u njihovom celom obimu, do čega je nama jedino i stalo. Ovo ispitivanje, koje, strogo uzev, ne možemo nazvati doktrinom već transcendentalnom kritikom, jer ono nema za cilj proširivanje samih saznanja već njihovo ispravljanje, te treba da nam dade merilo vrednosti ili nevrednosti svih saznanja *a priori*, to je ono čime se mi sada bavimo. Prema tome, takva jedna kritika jeste priprema, po mogućstvu, za jedan organon, a, ako to ne bi pošlo za rukom, onda bar za njen kanon, po kome bi se nekada u svakome slučaju mogao predstaviti i analitički i sintetički potpuni sistem filozofije čistoga uma, pa bilo da se on sastoji u proširenju ili samo u ograničenju njenog saznanja. Jer, da je ovo moguće, i, štaviše, da jedan takav sistem može biti ne suviše velikog obima, te postoji

¹ U prvom izdanju ovaj stav glasi kraće i jasnije: „Ja nazivam *transcendentalnim* svako saznanje koje se ne bavi predmetima, već našim pojmovima *a priori* o predmetima.“

nada da se može potpuno dovršiti, to se može videti već unapred iz toga što ovde nije u pitanju priroda stvari koja je neiscpna, već razum koji sudi o prirodi stvari, pa i to samo s obzirom na njegovo saznanje a priori, a čiji sadržaj ne može ostati skriven, jer ga ne moramo tražiti izvan nas, a kako po svemu izgleda dovoljno je mali da se može potpuno uhvatiti i oceniti u njegovoj vrednosti ili njegovoj nevrednosti i podvrgnuti pod pravo merilo. Još manje se ovde može očekivati neka kritika knjiga i sistema čistoga uma, već kritika čiste moći samoga uma. Jer samo ako se ona uzme za osnovicu, imaće se jedno sigurno merilo, da bi se njim ocenio filozofski sadržaj starih i novih dela u ovoj struci; u protivnom slučaju, nepozvani pisci istorije i sudije procenjivaće neosnovana tvrđenja drugih na osnovu svojih sopstvenih tvrđenja, koja su isto tako neosnovana.¹

Transcendentalna filozofija je ideja jedne nauke za koju Kritika čistoga uma treba da izradi ceo plan arhitektonski, to jest na osnovu principa uz potpuno jemtvo za potpunost i sigurnost svih delova iz kojih se ova građevina sastoji. Ona predstavlja sistem svih principa čistoga uma. Što se već sama ova Kritika ne zove transcendentalna filozofija, to dolazi samo otuda što bi ona, da bi činila jedan potpuni sistem, morala sadržati iscrpnu analizu svega ljudskoga saznanja a priori. I zaista, naša Kritika mora na svaki način da izloži u potpunosti sve one osnovne pojmove koji čine čisto saznanje o kome je reč. Ali ona se uzdržava od iscrpne analize samih tih pojmova, kao i od potpune recenzije onih pojmova koji su iz njih izvedeni, delom zato što ovo raščlanjavanje ne bi bilo celihodno, pošto ono nema one teškoće na koju nailazi sinteza radi koje u stvari i jeste cela kritika, delom zato što ne bi odgovaralo jedinstvu

¹ U prvom izdanju nedostaju poslednje dve rečenice, počev od: „Još manje se ovde itd., pa do kraja. Mesto toga, tu stoji početak drugog odeljka uvoda koji nosi naslov: „Podela transcendentalne filozofije“, i koji počinje ovim rečima: „Transcendentalna filozofija je ovde samo ideja jedne nauke za koju Kritika čistoga uma itd.“

plana da se poduhvatimo opravdavanja potpunosti jedne takve analize i toga izvođenja, preko čega, s obzirom na naš cilj, možemo preći. Međutim, kako potpunost ovoga raščlanjavanja tako i potpunost u izvođenju iz pojmova a priori koji bi se docnije pokazali lako se mogu dopuniti ako su samo ti pojmovi kao iscrpni principi sinteze jednom već tu i ako u pogledu toga bitnog cilja ništa ne nedostaje.

Prema tome, Kritici čistog uma pripada sve ono što sačinjava transcendentalnu filozofiju, i ona predstavlja potpunu ideju transcendentale filozofije, ali još ne i samu ovu nauku, pošto ona u analizi ide samo dotele koliko je to potrebno radi potpune ocene sintetičkog saznanja a priori.

Najvažnija stvar na koju pri podeli jedne takve nauke treba paziti jeste: da u nju nikako ne smeju ući neki pojmovi koji u sebi sadrže ma šta empiričko, ili: da saznanje a priori bude potpuno čisto. Usled toga, iako najviši principi moraliteta i njegovi osnovni pojmovi jesu saznanja a priori, ipak oni ne ulaze u transcendentalnu filozofiju, pošto u izgrađivanje sistema čistog morala moraju nužnim načinom da unesu pojmove zadovoljstva i bola, požude i sklonosti itd., koji su svi skupa empiričkog porekla, i to sa pojmom dužnosti kao prepreka koju treba savladati ili kao podsticaj koji ne treba da se učini motivom, iako ih, doduše, ne čine temeljem svojih propisa.¹ Otuda transcendentalna filozofija jeste filozofija čistog, isključivo spekulativnog uma. Jer sve što je praktično odnosi se, ukoliko sadrži motive, na osećanja koja pripadaju empiričkim izvorima saznanja.

Ako se sad podela ove nauke hoće da sprovede sa opšteg stanovišta jednog sistema uopšte, onda podela koju mi sada izlažemo mora da sadrži prvo teoriju o

¹ U prvom izdanju, umesto ove rečenice stoji ova kraća i jasnija: „Usled toga, iako najviši principi moraliteta i njegovi osnovni pojmovi jesu saznanja a priori, ipak oni ne ulaze u transcendentalnu filozofiju, jer bi se pri tom morali pretpostaviti pojmovi bola i zadovoljstva, požude i sklonosti, slobodne volje itd. koji su svi skupa empiričkoga porekla.“

e l e m e n t i m a, drugo teoriju o *m e t o d i* čistoga uma. Svaki od ovih glavnih delova imao bi svoje pododeljke za koje se takođe ovde ne mogu navesti razlozi. Izgleda da je, radi uvoda i pripreme, nužno reći samo to da postoje dva stabla ljudskoga saznanja koja možda niču iz jednog zajedničkog korena, ali koji nama nije poznat, naime čulnost i razum; pomoću čulnosti predmeti nam bivaju *d a t i*, a razumom se *z a m i š l j a j u*. Ukoliko bi sada čulnost sadržala predstave *a priori* koje sačinjavaju uslov¹ pod kojim naši predmeti bivaju dati, utoliko bi ona ulazila u transcendentalnu filozofiju. Transcendentalno učenje o čulnosti moralo bi da čini prvi deo teorije o *e l e m e n t i m a*, jer uslovi pod kojima predmeti ljudskoga saznanja jedino bivaju dati pret-
hode onim uslovima pod kojima se oni zamišljaju.

¹ U prvome izdanju: „uslove“.