

ביקורת התבונה הטהורה

א. תורת היסודות הטרנסצנדנטאלית

§1

יהיו אשר יהיו האופן והאמצעי שבהם הכרה מתייחסת למושאים, מכל מקום, מה שעל ידיו היא מתייחסת אליהם במישרין, ושאליו כמטרה מכוונת כל חשיבה כאמצעי, הוא **ההסתכלות**. הסתכלות מתרחשת רק במידה שהמושא נתון לנו, וזה, <לפחות בשבילנו בני האדם>, אפשרי רק מתוך כך שהוא פועל על הרוח² באופנים מסוימים. הכושר (הקליטות) לקבל דימויים באמצעות האופן שבו המושאים מפעילים אותנו נקרא **חושיות**. באמצעות החושיות ניתנים לנו אפוא מושאים, והיא לבדה מספקת לנו **הסתכלויות**; ואילו באמצעות השכל הסתכלויות אלה **נחשבות**, ומתוכו נובעים **מושגים**. אולם בסופו של דבר כל חשיבה חייבת להתייחס להסתכלויות, אם במישרין ואם בעקיפין, <על ידי סימני היכר מסוימים>; ובמקרה שלנו, עליה להתייחס אפוא לחושיות, כיוון ששום מושא לא יכול להינתן לנו בדרך אחרת.

תחושה³ היא פעולתו של מושא על כושר הדימוי, במידה שאנו מופעלים על ידיו. ההסתכלות המתייחסת למושא באמצעות תחושה קרויה **אמפירית**. המושא הלא קבוע של הסתכלות אמפירית נקרא תופעה⁴.

B34

A20

כל מה שמתאים לתחושה בתוך התופעה אני קורא לו **חומר** של התופעה, ומה

1 בפרק זה יש הבדלים לא גדולים בין מהדורה A ל-B. סימון הסוגריים הזוויתיים < > מציין טקסט שמופיע רק ב-B, ואילו טקסט שמופיע רק ב-A מודפס בתחתית העמוד כהערה.

2 Gemüt

3 Empfindung

4 זה המובן הבסיסי של תופעה: דימוי של החושיות, לפני שנקבע על ידי השכל וחוקי הטבע. במובן אחר, גבוה יותר, תופעה תהיה המושא האובייקטיבי, שהשכל הטהור מעצב וקובע על יסוד התחושות (ראו גם בהקדמת המתרגם). דו־משמעות זו במושג התופעה מחייבת זהירות בקריאת הספר לאורכו.

שגורם לריבוי המגוון⁵ שבתוך התופעה <שיוכל> להיות מסודר ביחסים מסוימים⁶ אני קורא לו **צורת** התופעה. הואיל ומה שרק בו יכולות התחושות להסתדר ולהיות מוצבות בצורה מסוימת אינו יכול משום כך להיות בעצמו תחושה, הרי החומר של כל התופעות נתון לנו אמנם רק באופן אפוסטריורי, אבל צורתן בכללה חייבת להיות מוכנה ברוח באופן אפריורי, ולכן אפשר לעיין בה בנבדל מכל תחושה.

כל הדימויים שאין בהם שום דבר השייך לתחושה אני מכנה אותם **טהורים** (במובן הטרנסצנדנטאלי). בהתאם לכך נוכל למצוא ברוח באופן אפריורי את הצורה הטהורה של כל ההסתכלויות החושיות בכלל, ובתוכה נתפס כל הריבוי המגוון שבתופעות בהסתכלות כעומד ביחסים מסוימים. לצורה הטהורה זו של החושיות אקרא גם **הסתכלות טהורה**. כשאני מבודד מן הדימוי של גוף את מה שהשכל חושב על אודותיו – כמו העצם, הכוח, החליקות וכו' – יחד עם מה ששייך לתחושה, כמו אי־חדירות, קשיות, צבע וכו' – נותר עוד משהו מהסתכלות אמפירית זו, הווה אומר, נותרות התפשטות ותבנית; ואלה שייכות להסתכלות הטהורה הקיימת ברוח באופן אפריורי, כצורה טהורה של החושיות, גם בלי מושא ממשי של החושים או [אירוע של] תחושה.

B35

A21

בשם "אסתטיקה טרנסצנדנטאלית" אני מכנה מדע של כל עקרונות החושיות האפריוריים.* צריך אפוא שימצא מדע מעין זה, המהווה את החלק הראשון של תורת היסודות הטרנסצנדנטאלית, בניגוד למדע המחזיק בתוכו את עקרונות החשיבה הטהורה, שיכונה "לוגיקה טרנסצנדנטאלית".

B36

באסתטיקה הטרנסצנדנטאלית נבודד תחילה את החושיות, על ידי שנבדיל ממנה כל דבר שהשכל חושב באמצעות מושגיו, ולא תישאר אלא הסתכלות אמפירית. שנית,

A22

* **הערת קאנט:** הגרמנים הם היום היחידים שמשתמשים במילה אסתטיקה כדי לציין את מה שאחרים מכנים ביקורת הטעם. ביסוד הדבר מונחת התקווה הנכזבת, שעורר האנליטיקן המעולה באומגרטן, להעמיד את השיפוט הביקורתי של היפה תחת עקרונות תבוניים ולרומם את כלליו לידי מדע. אבל זו טרחת שווא. מבחינת מקורותיהם הראשיים, הכללים או קני המידה הללו הם אמפיריים בלבד ולכן לא יוכלו לעולם לשמש חוקים אפריוריים **קבועים**, שלאורם צריך לכוון את עצמו שיפוט הטעם שלנו. זה האחרון מהווה דווקא את אבן הבוחן לנכונותם של כללים אלה. לכן רצוי או שנוותר על הכינוי הזה ונשמור אותו עבור אותה תורה, שהיא מדע אמיתי (וכך גם נתקרב יותר ללשון ולמובן של הקדמונים, שאצלם חלוקת הידיעה ל-*αἰσθητὰ καὶ νοητὰ* היתה מן המפורסמות) <או שנחלוק את הכינוי אסתטיקה עם הפילוסופיה הספקולטיבית, ונשתמש בו בחלקו במובן טרנסצנדנטאלי ובחלקו במובן פסיכולוגי>.

A21 B35

B36

5 Mannigfaltige – הכוונה לריבוי גם במובן הכמותי וגם במובן האיכותי, כלומר למגוון של תכנים שונים זה מזה, ולא דווקא לריבוי של יחידות הומוגניות. לשם קיצור נוכל להבא להשתמש בביטוי "ריבוי" סתם.

6 מהדורה א: "להיות נתפס בהסתכלות או להסתדר ולהיערך ביחסים מסוימים".

נפריד מהסתכלות זו את כל מה ששייך לתחושה; על ידי כך לא תישאר אלא הסתכלות טהורה והצורה גרידא של התופעות, שהיא הדבר היחיד שהחושיות הטהורה מסוגלת לספק באופן אפריורי. בחקירה זו יתגלה, שיש שתי צורות טהורות של הסתכלות חושית [הפועלות] כעקרונות של הכרה אפריורית, הווה אומר חלל וזמן, ואותם נפנה לשקול עכשיו.

תת־פרק 1 – על החלל

2§ בירור מטאפיסי של מושג החלל

באמצעות החוש החיצון (תכונה של רוחנו) אנו מדמים לנו מושאים כחיצוניים לנו ואת כולם בחלל. בכך נקבעים – או ניתנים לקביעה – תבניתם, גודלם, ויחסם ההדדי. החוש הפנימי, שבאמצעותו הרוח מסתכלת בעצמה או במצבה הפנימי, אינו מעניק אמנם שום הסתכלות בנפש עצמה כאובייקט;⁷ ובכל זאת הוא צורה מסוימת, שרק בכפיפות לה תיתכן הסתכלות במצבה הפנימי, באופן שכל מה ששייך לקביעות הפנימיות מדמים אותו ביחסים של זמן. אי־אפשר להסתכל בזמן מן החוץ יותר משאפשר להסתכל בחלל כמשהו בתוכנו. מה הם אפוא חלל וזמן? האם הם ישים ממשיים? האם הם קביעות או יחסים בלבד של דברים, אבל כאלה השייכים לדברים כשלעצמם, גם כשלא מסתכלים בהם? ואולי הם צמודים אך ורק לצורת ההסתכלות, ובכך למערך הסובייקטיבי של רוחנו, שבלעדיו אי־אפשר כלל לייחס נשואים אלה לדברים כלשהם? כדי ללמוד על כך, רצוננו לברר תחילה <את מושג החלל. ב"בירור" (expositio) אני מבין דימוי מובחן (גם כשאנו מפורט בשלמות) של מה ששייך למושג. בירור הוא מטאפיסי כאשר הוא כולל את מה שמציג את המושג כנתון באופן אפריורי.>

A23

B38

1. החלל איננו מושג אמפירי שהופק מניסיונות חיצוניים. כי כדי שתחושות מסוימות ייוחסו למשהו מחוצה לי (כלומר למשהו שנמצא במקום אחר בחלל ממקומי־שלי), וגם כדי שאוכל לדמות אותן זו מחוץ לזו וזו בצד זו⁸ – וכך לדמותן לא רק כשונות, אלא כמצויות במקומות שונים – לשם כך צריך שדימוי החלל כבר יהיה מונח ביסוד. לכן אי־אפשר לרכוש את דימוי החלל באמצעות הניסיון, מתוך היחסים שבין התופעות החיצוניות; אדרבה, ניסיון חיצוני זה עצמו אפשרי מלכתחילה רק באמצעות דימוי החלל האמור.

7 כאן במובן של דבר כשהוא־לעצמו.

8 "זו בצד זו" – תוספת מתוך מהדורה A.

2. החלל הוא דימוי אפריורי הכרחי, המונח ביסודן של כל ההסתכלויות החיצוניות. לעולם לא נוכל לדמות לנו שחלל אינו נמצא, אך נוכל גם נוכל לדמות שאין למצוא בו מושאים כלשהם. את החלל יש לראות אפוא כתנאי לאפשרות התופעות ולא כקביעה התלויה בהן, והוא דימוי אפריורי, המונח בהכרח ביסוד התופעות החיצוניות.⁹

¹⁰3 החלל אינו מושג דיסקורסיבי, או כמו שאומרים, מושג כללי על יחסי הדברים בכלל, אלא הוא הסתכלות טהורה. כי ראשית, אפשר לדמות רק חלל אחד ויחיד; וכאשר מדברים על חללים רבים, מבינים בכך חלקים של אותו חלל יחיד. כמו כן, אי-אפשר שחלקים אלה יקדמו לאותו חלל יחיד המקיף כול בתור רכיבים (שמתוכם ניתן להרכיב אותו), אלא אפשר לחשוב אותם אך ורק **בתוכו**. [החלל] הוא במהותו אחד ויחיד, והריבוי שבו, ולכן גם המושג הכללי של חללים בכלל, נשען אך ורק על הגבלות. מכאן נובע, שבכל הנוגע לחלל ולכל מושגיו עומדת ביסוד הסתכלות אפריורי (שאינה אמפירית). כך גם כל משפטי היסוד של הגיאומטריה. למשל, המשפט שסכום שתי צלעות במשולש יהיה גדול מן הצלע השלישית אינו נגזר לעולם מתוך מושגים כלליים של קו ושל משולש, אלא מתוך הסתכלות, וזאת באופן אפריורי, בוודאות אפודיקטית.

¹¹4 את החלל מדמים כגודל אינסופי **נתון**. >עתה, נכון שיש לחשוב על כל מושג בתור דימוי, הכלול בריבוי אינסופי של דימויים אפשריים כסימן ההיכר המשותף להם, ובכך המושג כולל אותם **תחתיו**; אבל אי-אפשר לחשוב שום מושג בתור כזה כאילו הוא כולל ריבוי אינסופי של דימויים בתוכו. ובכל זאת, כך נחשב החלל (שהרי כל חלקי החלל עד לאינסוף קיימים יחד). לכן, הדימוי המקורי של החלל הוא הסתכלות אפריורי ולא מושג.<

A24

B39

A25

B40

9 במהדורה A הופיע כאן הטקסט הבא, שקאנט השמיט ממהדורה B:

(3) הוודאות האפודיקטית של כל העקרונות הגיאומטריים, והאפשרות לבנות אותם באופן אפריורי, מיוסדות על הכרחיות אפריורית. אילו דימוי החלל היה מושג נרכש אפוסטריורי שנוצר מן הניסיון החיצוני הכללי, אזי העקרונות הראשונים של הקביעה המתמטית לא היו אלא תפיסות חושים: הם היו מקריים בדיוק כמו תפיסות החושים, ולא היה שום **הכרח** שבין שתי נקודות יכול לעבור רק ישר אחד, אלא רק הניסיון היה [חוזר ו]מורה כך תמיד. מה שלוקחים בהשאלה מהניסיון יש לו תמיד רק כלליות השוואתית, כלומר כלליות שמתוך אינדוקציה. לכן לא נוכל אלא לומר, **שעד היום** לא התגלה שום חלל שיש לו יותר משלושה ממדים.

10 מספר 4 במהדורה A.

11 במהדורה A מסומן קטע זה במספר 5, והכתוב שם אומר:

את החלל מדמים כגודל אינסופי **נתון**. מושג כללי של חלל (משותף לרגל ולאל [=מידת גודל] אינו יכול לקבוע שום דבר מבחינת גודלו. אלמלא היתה התקדמות ההסתכלות חסרת-גבולות, לא היה שום מושג של יחסים מביא עמו עיקרון של אינסופיותם.

>3 בירור טרנסצנדנטאלי של מושג החלל

בירור טרנסצנדנטאלי פירושו אצלי – להסביר מושג בתור עיקרון, שמתוכו ניתן לרכוש תובנה על אפשרותן של הכרות סינתטיות אפריוריות אחרות. למטרה זו דרוש (1) שאותן הכרות אכן ינבעו מהמושג הנתון; (2) שהכרות אלה יהיו אפשריות רק אם מניחים תחילה אופן הסבר נתון [מסוים] לאותו מושג.

גיאומטריה היא מדע הקובע את תכונות החלל באופן סינתטי, ועם זאת אפריורי. מה צריך להיות דימוי החלל, כדי שהכרה כזו שלו תהיה אפשרית? במקורו עליו להיות הסתכלות; כי מתוך מושג גרידא לא ניתן להפיק משפטים שחורגים מעבר למושג, כפי שעושים בגיאומטריה (מבוא, סעיף 5). אולם הסתכלות זו חייבת להימצא בנו אפריורי, כלומר, עליה לקדום לכל תפיסה של מושא, ובכך עליה להיות הסתכלות טהורה ולא אמפירית. כי משפטי הגיאומטריה כולם אפודיקטיים, כרוכים בתודעה של הכרחיותם, כמו למשל: לחלל יש רק שלושה ממדים; ומשפטים אפודיקטיים לא יכולים להיות משפטים אמפיריים או שיפוטי ניסיון, ולא להיגזר מתוך שיפוטם כאלה (מבוא, סעיף 2).

B41

איך יכולה לשכון ברוח הסתכלות חיצונית הקודמת לאובייקטים עצמם, שבה ניתן לקבוע באופן אפריורי את מושגם של האובייקטים הללו? ברור שאין דרך אחרת אלא שתהא נעוצה בסובייקט בלבד, בתכונתו הצורנית לקבל הפעלה מצד אובייקטים, ולרכוש לו בכך דימוי בלתי-אמצעי שלהם, כלומר הסתכלות; הווה אומר: [הדבר ייתכן] רק בתור צורה של החוש החיצוני בכלל. לכן, רק ההסבר שלנו מאפשר להבין את אפשרות הגיאומטריה כהכרה סינתטית אפריורית. כל אופן הסבר אחר, שאינו מעניק הבנה זו, אינו נותן לנו סימן היכר שאין עליו עוררין להבדיל בין השניים, גם אם לכאורה נראה שהם דומים במשהו.

מסקנות מן המושגים שלעיל:

A26 B42

א. החלל אינו מציג¹² שום תכונה של דברים מסוימים כשהם-לעצמם, או של היחס ההדדי ביניהם. כלומר, אינו מציג שום קביעה¹³ הצמודה למושאים עצמם, קביעה שתעמוד בעינה גם אם נפשיט¹⁴ מכל התנאים הסובייקטיביים של ההסתכלות. כי אי-

12 stellt vor

13 Bestimmung – לעתים קרובות, הביטויים "קביעה" ו"לקבוע" פירושם אצל קאנט: לתת אפיון מסוים ומוגדר, או לייחס ערך ספציפי לדבר-מה כללי.

14 במובן: נסלק, נתעלם מ-.

אי-אפשר להסתכל אפריורי לא בתכונות מוחלטות ולא בתכונות יחסיות של מושאים לפני קיום המושאים שהן שייכות להם.¹⁵

ב. החלל אינו אלא הצורה של כל התופעות של החוש החיצוני, כלומר, התנאי הסובייקטיבי של החושיות, שרק בכפיפות לו ייתכנו בשבילנו הסתכלויות חיצוניות. כמו שהקליטות של הסובייקט, [כושרו] להיות מופעל על ידי מושאים, קודמת בהכרח לכל הסתכלות במושאים אלה, כך ניתן להבין כיצד הצורה של כל התופעות יכולה להימצא ברוחנו לפני כל תפיסה ממשית, כלומר אפריורי, וכיצד צורה זו, כהסתכלות טהורה שכל המושאים צריכים להיקבע מתוכה, עשויה להכיל עקרונות של היחסים בין מושאים אלה לפני כל ניסיון.

לפי זה, רק מנקודת מבטו של האדם אפשר לדבר על חלל, על ישים מתפשטים וכדומה. אם נסתלק מן התנאי הסובייקטיבי שרק בכפוף לו אנו עשויים לקבל הסתכלות חיצונית – כלומר, [מן] התנאי המאפשר לנו להיות מופעלים על ידי מושאים – לא יהיה לדימוי החלל שום מובן. נשוא זה מיוחס לדברים רק עד כמה שהם מופיעים לנו, כלומר, עד כמה שהם מושאים של החושיות. הצורה המתמדת של קליטות זו, שאנו מכנים חושיות, היא תנאי הכרחי לכל היחסים שבהם ניתן להסתכל במושאים כמצויים מחוץ לנו; ואם נפשיט ממושאים אלה, תיוותר הסתכלות טהורה הנושאת את השם חלל. כיוון שאיננו רשאים לעשות את התנאים המיוחדים של החושיות לתנאים של אפשרות הדברים, אלא רק לתנאי האפשרות של תופעותיהם, הרינו רשאים בהחלט לומר, שהחלל מקיף את כל הדברים העשויים להופיע לנו כחיצוניים; אבל לא את כל הדברים כמות שהם לעצמם, בלי שים לב לשאלה אם מסתכלים בהם או לא, ואיזה סובייקט הוא המסתכל.¹⁶ כי לגבי ישים חושבים אחרים איננו מסוגלים כלל לשפוט, אם ההסתכלויות שלהם כפופות לאותם תנאים שמגבילים את הסתכלותנו-שלנו ושתוקפם בשבילנו הוא אוניברסלי. כאשר מוסיפים למושג הנושא את הגבלת [תחום] השיפוט, יהיה השיפוט תקף באופן לא מותנה. המשפט: "כל הדברים בחלל סמוכים זה לזה" תקף בכפוף להגבלה האומרת, שהדברים [בהם מדובר] נדונים כמושאים של הסתכלותנו החושית. אם אצרף את התנאי למושג ואומר: "כל הדברים, כתופעות חיצוניות, סמוכים זה לזה בחלל", אזי יהיה לכלל הזה תוקף כללי בלא-הגבלה. הבירור שלנו מלמד על **הממשות** (כלומר, על התוקף האובייקטיבי) של החלל מבחינת כל מה שעשוי להופיע בפנינו כמושא חיצוני; אך ב-בזמן הוא מלמד על **האידאליות** של החלל מנקודת הראות של

A27 B43

B44

A28

¹⁵ בלי קשר לוויכוח שהתנהל בפילוסופיה אם החלל הוא מוחלט (כדעת ניוטון) או יחסי (כדעת דקארט ולייבניץ), מכל מקום עליו להיות צורה סובייקטיבית של ההסתכלות, ולא לבטא תכונה או יחס של הדברים כשלעצמם.

¹⁶ כלומר, אם זה סובייקט אנושי או יצור חושב (סובייקט) אחר.

הדברים, כאשר התבונה הוגה בהם כשהם-לעצמם, בלי להביא בחשבון את תנאיו של מערך החושיות שלנו. אנו טוענים אפוא לממשותו האמפירית של החלל (מבחינתו של כל ניסיון חיצוני אפשרי), אף שאנו קובעים את האידאליזם הטרנסצנדנטאלי שלו, כלומר, שאינו ולא כלום ברגע שמסלקים את התנאים לאפשרותו של כל ניסיון, והננו תופסים את החלל כמשהו המונח ביסוד הדברים כשלעצמם.

מחוץ לחלל אין דימוי סובייקטיבי אחר המתייחס למשהו חיצוני, שניתן לכנותו אובייקטיבי באופן אפריורי. <כי שום דימוי סובייקטיבי אחר אינו מאפשר להפיק משפטים סינתטיים אפריוריים כמו שמאפשרת ההסתכלות בחלל (3§). בדיוקו של דבר, אין לייחס לדימויים האחרים שום אידאליזם, אף על פי שגם הם, כמו דימוי החלל, שייכים רק למערך הסובייקטיבי של אופן החושיות – למשל של הראייה, של השמע, של ההרגשה – באמצעות התחושה של צבעים, צלילים, חום [וכיוצא בזה]. אך כיוון שאלה הן תחושות גרידא ולא הסתכלויות, הן לא מאפשרות כשלעצמן להכיר שום אובייקט, ועוד פחות מזה להכיר אותו אפריורי.¹⁷

הערה זו לא באה אלא למנוע, שמישהו יעלה בדעתו להדגים את האידאליזם המוצהרת של החלל בעזרת דוגמאות בלתי-הולמות ביותר. כי בצדק רואים את הצבעים, הטעם וכו' לא כתכונות של הדברים אלא רק כשינויים בסובייקט שלנו, העשויים

B45

17 הפיסקה האחרונה באה למנוע בלבול בין האידאליזם הטרנסצנדנטאלי לבין מה שכונה בשם "איכויות משניות". (ראו גם בסוף 6§).

במהדורה A היתה כאן הפיסקה הבאה, שהושמטה במהדורה B:

לפיכך, תנאי סובייקטיבי זה של כל התופעות החיצוניות אינו ניתן להשוואה לכל אחד אחר. טעמו הנעים של יין אינו שייך לקביעות האובייקטיביות של היין, אפילו לא כאשר רואים את האובייקט [היין] כתופעה, אלא הטעם שייך לאיכותו המיוחדת של החוש בסובייקט הנהנה מן היין. הצבעים אינם תכונות של הגופים בצמוד להסתכלויות שלהם, אלא גם הם רק אפנונים של חוש הראייה, שמופעל באופן מסוים על ידי האור. ואילו החלל, לעומתם, כתנאי לאובייקטים חיצוניים, שייך באופן הכרחי לתופעה [עצמה] או להסתכלות שלה. טעם וצבעים כלל אינם תנאים הכרחיים, שרק בכפוף להם יכולים המושאים שלפנינו להיות אובייקטים של החושים. הם קשורים בתופעה רק בתור תולדות מקריות של הארגון המיוחד [הקיים בה]. לכן גם אין אלה דימויים אפריוריים, אלא הם מיוסדים בתחושה, והטעם הנעים יסודו אפילו ברגש (של עונג ודחייה) הנולד מהתחושה. גם אי-אפשר שיהיה למישהו דימוי אפריורי של צבע או של טעם. ואילו החלל, שכל עניינו הוא רק הצורה הטהורה של ההסתכלות, אינו כולל בתוכו שום תחושה (שום גורם אמפירי), ואת כל אופני החלל וקביעותיו אפשר וצריך לדמות באופן אפריורי, אם אמורים להיווצר מושגים של תבניות ויחסים. רק באמצעות זה ייתכן, שדברים שלפנינו יהיו מושאים חיצוניים.

A29

להשתנות אף מאדם לאדם. במקרה לעיל, מה שהוא במקורו רק תופעה, למשל ורד, נחשב במובן אמפירי לדבר כשלעצמו, אולם מבחינת צבעו הוא יכול להופיע באופן שונה לכל עין. ואילו המושג הטרינסצנדנטאלי של תופעות בחלל הוא תזכורת ביקורתית לכך, ששום דבר שמסתכלים בו בחלל אינו לחלוטין דבר כשלעצמו, וכי החלל אינו צורה של הדברים השייכת להם כסגולתם העצמית. אלא המושאים כשהם לעצמם אינם ידועים לנו כלל, ומה שאנו מכנים בשם מושאים חיצוניים אינם אלא דימויי החושיות שלנו, שהחלל הוא צורתם, אך המקביל האמיתי [במציאות] שלהם, הדבר כשהוא לעצמו, אינו מוכר בכך כלל ואי-אפשר להכירו, ובתוך הניסיון גם לא שואלים עליו לעולם.

A30

תת-פרק 2 - על הזמן

B46

<§4 בירור מטאפיסי של מושג הזמן>

(א) הזמן אינו מושג אמפירי, שהופק מניסיון כלשהו. שכן, העקיבה או הבו זמניות עצמן לא היו עולות בתפיסתנו, אם דימוי הזמן לא היה מונח ביסודה באופן אפריורי. רק אם מניחים דימוי זה מראש אפשר לדמות שדברים אחדים קיימים באותו זמן (יחד) או בזמנים שונים (זה אחר זה).

(ב) הזמן הוא דימוי הכרחי המונח ביסוד כל ההסתכלויות. מבחינת התופעות אי-אפשר לבטל את הזמן, אך אפשר גם אפשר להוציא את התופעות מתוך הזמן. הזמן נתון אפוא אפריורי. רק בו אפשרית ממשותן של התופעות. התופעות יכולות להיעלם עד אחת, אבל את הזמן עצמו (בתור התנאי הכללי לאפשרותן) אי-אפשר לבטל.

A31

(ג) על הכרחיות אפריורית זו מבוססת גם האפשרות של עקרונות יסוד אפודיקטיים העוסקים ביחסי הזמן, או באקסיומות של הזמן בכלל. לזמן יש ממד אחד בלבד: זמנים שונים אינם יחד, אלא עוקבים זה-אחר-זה (כמו שחללים שונים אינם זה-אחר-זה, אלא יחד). עקרונות יסוד אלה אי-אפשר להפיק מן הניסיון, כי הניסיון אינו מספק לא כלליות חמורה ולא ודאות אפודיקטית. כל מה שנוכל לומר [על סמך הניסיון] הוא: "כך מלמדת התפיסה הרגילה", אבל לא נוכל לומר: "כך מן ההכרח שיהיה הדבר". לעקרונות אלה יש תוקף של כללים, שרק בכפיפות להם אפשריים ניסיונות בכלל, והם מלמדים אותנו לפני הניסיונות הללו, ולא באמצעותם.

B47

(ד) הזמן אינו מושג דיסקורסיבי, או כפי שקוראים לו, מושג כללי, אלא הוא צורה טהורה של ההסתכלות החושית. זמנים שונים אינם אלא חלקים של אותו הזמן [היחיד]; ודימוי שיכול להינתן רק באמצעות מושא יחיד, הוא הסתכלות. גם המשפט האומר, שזמנים שונים אינם יכולים להיות יחד, אינו ניתן להיסק מתוך מושג כללי. משפט

A32

זה הוא סינתטי ואינו יכול לנבוע ממושגים בלבד. הוא כלול אפוא באורח לא אמצעי בהסתכלות ובדימוי הזמן.

(ה) אינסופיות הזמן אין פירושה אלא זה, שכל הגדלים המסוימים של הזמן אפשריים רק על ידי הגבלות של זמן אחד ויחיד המונח ביסוד. לכן צריך שהדימוי המקורי **זמן** יהיה נתון כלא־מוגבל. עתה, במקום שניתן לדמות את קביעת גודלו של מושא, ואת זו של חלקיו, על ידי הגבלה בלבד, שם מן ההכרח שדימויו לא יהיה נתון בשלמותו באמצעות מושגים (כי אלה מכילים רק דימויים חלקיים), אלא צריך שביסודם תעמוד הסתכלות בלתי־אמצעית.

B48

<5§ בירור טרנסצנדנטאלי של מושג הזמן

כאן אני יכול להסתמך על סעיף (ג) לעיל. לשם הקיצור, הכנסתי שם תחת הכותרת "בירור מטאפיסי" את מה שהוא לאמיתו של דבר טרנסצנדנטאלי. וכאן אני מוסיף, שמושג השינוי, ואתו מושג התנועה (כשינוי מקום), אפשריים רק באמצעות דימוי הזמן ובתוכו. לולא היה דימוי הזמן הסתכלות (פנימית) אפריורי, כי אז שום מושג, יהא אשר יהיה, לא היה מסוגל לתת הסבר בר הבנה לאפשרות השינוי, כלומר לחיבור באותו אובייקט עצמו של נשואים הנוגדים זה את זה באופן קונטרדיקטורי (לדוגמה, קיומו ואי־קיומו של אותו דבר באותו מקום). רק בתוך הזמן יכולות שתי קביעות מנוגדות באופן קונטרדיקטורי להתקיים בדבר אחד – הווה אומר, **זו אחד זו**. יוצא שמושג הזמן שלנו מסביר את האפשרות של מספר רב של הכרות סינתטיות אפריורי, כפי שמציגה אותן תורת התנועה [המכניקה] הכללית, שאינה חסרת־פוריות.

B49

<6§ מסקנות ממושגים אלה

א. הזמן אינו משהו העומד לעצמו,¹⁸ או הצמוד לדברים כקביעה אובייקטיבית שלהם, שישאר בעינו גם אם נפשיט מכל התנאים הסובייקטיביים של ההסתכלות בהם. כי במקרה הראשון הזמן יהיה משהו ממשי גם בלי שיש לו מושא ממשי. ובמקרה השני, הזמן בתור קביעה או סדר הצמודים לדברים עצמם לא יוכל לקדום למושאים כתנאי שלהם, ולא יהיה אפשר להסתכל בו באופן אפריורי ולהכיר אותו באמצעות משפטים סינתטיים. לעומת זאת, הסתכלות והכרה אלה מתקיימות בהחלט אם הזמן אינו אלא תנאי סובייקטיבי, החל על כל ההסתכלויות העשויות להתרחש בנו. כי אז ניתן לדמות צורה זו של ההסתכלות הפנימית לפני [דימוי] המושאים, ואם כן באופן אפריורי.

A33

ב. הזמן אינו אלא צורת החוש הפנימי, כלומר, צורת ההסתכלות שלנו בעצמנו¹⁹ ובמצב הפנימי שלנו. הזמן לא יכול להיות קביעה של תופעות חיצוניות. הוא אינו שייך לאיזו תבנית או לאיזה מיקום [בחלל] וכיוצא באלה, ולעומת זאת הוא קובע את יחס הדימויים במצבנו הפנימי. דווקא מפני שההסתכלות הפנימית משוללת תבנית [חללית], אנו מחפשים לחיסרון זה תחליף באנלוגיות, ומציגים את רצף הזמן על ידי קו מתקדם לאינסוף, שהריבוי מהווה בו סידרה חד-ממדית. ומתוך תכונות הקו הזה אנו מוציאים מסקנות לגבי כל תכונות הזמן, לבד מדבר אחד – שחלקי הקו נמצאים יחד, וחלקי הזמן נמצאים תמיד זה אחר זה. גם מכאן מתברר, שדימוי הזמן עצמו הוא ההסתכלות, מפני שכל יחסיו ניתנים לביטוי בהסתכלות חיצונית.

B50

ג. הזמן הוא התנאי הצורני אפריורי של כל התופעות בכלל. החלל, בתור הצורה הטהורה של כל ההסתכלויות החיצוניות, מוגבל בתפקידו כתנאי אפריורי לתופעות חיצוניות בלבד. אולם כל הדימויים, בין שיש להם מושא חיצוני ובין שלא, הם כשלעצמם קביעות של הרוח, ובתור כאלה שייכים למצבה הפנימי; והמצב הפנימי כפוף לתנאי הצורני של ההסתכלות הפנימית, כלומר לזמן. בכך הזמן הוא תנאי אפריורי של כל התופעות בכלל, בהיותו התנאי הבלתי-אמצעי של התופעות הפנימיות (של נפשותינו), וזה עושה אותו גם לתנאי עקיף של התופעות החיצוניות. אם אני יכול לומר באופן אפריורי: "כל התופעות החיצוניות נמצאות בחלל ונקבעות לפי יחסי החלל", הרי מתוך עקרון החוש הפנימי אוכל לומר באופן אוניברסלי לחלוטין: "כל התופעות בכלל, כלומר כל מושאי החושים, נמצאות בזמן ועומדות בהכרח ביחסים זמניים".

A34

אם נפשיט²⁰ מן האופן שבו אנו מסתכלים בעצמנו מבפנים, ותופסים באמצעות ההסתכלות זו גם את ההסתכלויות החיצוניות שבכושר הדימוי שלנו, ונתייחס למושאים כפי שהם אמורים להיות כשהם-לעצמם, כי אז הזמן אינו ולא כלום. לזמן יש תוקף אובייקטיבי רק מבחינת התופעות, כי אלה הן דברים שאנו מתייחסים אליהם בתור מושאים של חושינו. ואולם הזמן חדל להיות אובייקטיבי כאשר מפשיטים מן האופי החושי של ההסתכלותנו, כלומר, מאופן הדימוי שהוא סגולי לנו, ומדברים על **דברים בכלל**. הזמן הוא אפוא אך ורק תנאי סובייקטיבי של ההסתכלות (האנושית) שלנו (שהיא תמיד ההסתכלות חושית, כלומר, [מתרחשת] במידה שאנו מופעלים על ידי מושאים). כשלעצמו, מחוץ לסובייקט, הזמן הוא לא כלום; ועם זאת הוא בהכרח אובייקטיבי מבחינת התופעות, ולכן מבחינת כל הדברים העשויים להיקרות לנו בניסיון. איננו רשאים לומר: "כל הדברים הם בזמן", כי במושג הדברים בכלל מפשיטים מכל אופני

B51

A35

B52

19 unserer selbst (s קטנה).

20 כאמור בהערה 14 לעיל, במובן של לבטל במחשבה או להתעלם.

ההסתכלות בהם, בעוד ההסתכלות היא התנאי המובהק שבכפוף לו הזמן שייך לדימוי המושאים. אבל אם מוסיפים את התנאי למושג ואומרים: "כל הדברים כתופעות (כמושאי ההסתכלות החושית) הם בזמן", הרי עיקרון זה יהיה נכון באופן אובייקטיבי ובעל כלליות אפריורית.

הדברים שאמרנו מלמדים אפוא על **הממשות האמפירית** של הזמן, כלומר, על תוקפו האובייקטיבי לגבי כל המושאים העשויים אי פעם להיות נתונים לחושינו. ומכיוון שהסתכלותנו היא תמיד חושית, לעולם לא יוכל להינתן לנו בניסיון מושא, שאינו כפוף לתנאי של הזמן. לעומת זאת אנו כופרים בכל יומרה של הזמן להיות בעל ממשות מוחלטת, שכן בה הוא אמור להיות צמוד לדברים במישרין כתנאי או כתכונה, בלי כל התייחסות לצורת ההסתכלות החושית שלנו. תכונות כאלה, השייכות לדברים כשלעצמם, גם לא יוכלו לעולם להינתן לנו באמצעות החושים. בכך נעוצה אפוא **האידאליזם הטרגנסצנדנטאלי** של הזמן. לפיה, אם מפשיטים מהתנאים הסובייקטיביים של ההסתכלות החושית, הרי שהזמן אינו ולא כלום, והמושאים כשהם לעצמם (בלי יחסם להסתכלות שלנו) אינם יכולים להיחשב לא כבעלי עצמות ולא כמקרים הנעוצים בעצם. אף על פי כן, בשום פנים אי-אפשר להשוות את האידאליזם של הזמן, ואת זו של החלל, למצגי השווא²¹ שמציגות התחושות. כי במצגי שווא אלה כלולה ההנחה, שהתופעה עצמה שבה נעוצים אותם נשואים [אשלייתיים] יש לה ממשות אובייקטיבית,²² ואילו כאן הנחה זו נעדרת לגמרי, אלא אם כן [מדובר בממשות] אמפירית בלבד, שבה רואים את המושא עצמו כתופעה גרידא:²³ וראו על כך את ההערה בתת-פרק הראשון לעיל.

A36

B53

<7§> הבהרה

כנגד תורה זו, שמייחסת לזמן ממשות אמפירית אך שוללת ממנו ממשות מוחלטת וטרנסצנדנטאלי, שמעתי מאנשים מביני דבר²⁴ טענה נגדית נפוצה ומוסכמת כל כך, שוודאי תעלה בדרך הטבע בדעתו של כל קורא שאינו רגיל בשיקולים כגון אלה. וזו לשון ההשגה: שינויים הם ממשיים (כפי שמוכיחה ההתחלפות של דימויינו, אפילו

A37

21 Subreptionen

22 כאן במובן: ממשות כשהיא-לעצמה.

23 פסוק מורכב, שזה עיקרו: במושג הקלסי של הטעיות החושים מתכוונים לדבר ממשי כשהוא-לעצמו, שקושרים בו נשואים אשלייתיים. נשואים כאלה אופייים סובייקטיבי-פרטי; ואילו החלל והזמן אופייים סובייקטיבי-כללי, ובכך הם נשואים אובייקטיביים של ישים בניסיון, שגם הם ממשיים, אבל הם ממשיים כתופעות ולא כדברים כשלעצמם (או: יש להם ממשות אמפירית ולא ממשות מוחלטת).

24 einsehendes

נרצה להכחיש את התופעות החיצוניות יחד עם כל שינויייהן). אבל שינויים אפשריים רק בזמן, ולכן גם הזמן הוא דבר ממשי. לא קשה לענות על כך: אני מודה בכל הטיעון. הזמן אכן הוא משהו ממשי, הווה אומר, הוא הצורה הממשית של ההסתכלות הפנימית. יש לו אפוא ממשות סובייקטיבית מבחינת הניסיון הפנימי, כלומר, יש לי בממש דימוי של הזמן ושל ההיקבעויות שלי בתוכו. צריך לראות אפוא את הזמן כממשי לא בתור אובייקט, אלא בתור אופן הדימוי של עצמי כאובייקט. אך אילו הייתי אני, או היה איזה מצוי אחר, מסוגל להסתכל בי בלי התנאי של החושיות, כי אז הקביעות שעכשיו אנו מדמים בתור שינויים היו מולידות הכרה, שבה לא היה מתרחש כל דימוי של זמן, ולכן גם לא היה בה דימוי של שינוי. נותרת אפוא הממשות האמבירית של הזמן כתנאי לכל ניסיונותינו. רק ממשות מוחלטת אי-אפשר להעניק לזמן, לפי השיקולים שהעלינו למעלה. הזמן אינו אלא הצורה של הסתכלותנו הפנימית; * ואם מסלקים ממנו את התנאי המיוחד של חושיותנו, נעלם גם מושג הזמן. הזמן אינו צמוד למושאים עצמם, אלא אך ורק לסובייקט שמסתכל בהם.

B54

A38

הסיבה להסכמה הרחבה כל כך שלה זוכה ההשגה שהזכרתי, ועוד בקרב אנשים שאינם מגלים התנגדות כה ברורה מאליה לתורת האידאליזם של החלל, היא זו. ברור לאנשים אלה שלא יוכלו לקוות להוכיח באופן אפודיקטי את הממשות המוחלטת של החלל, כי לנגדם ניצב האידאליזם האומר, שלא ייתכן לתת הוכחה ניצחת לממשותם של מושאים חיצוניים; ולעומת זאת, ממשותו של מושא החוש הפנימי (של העצמי שלי ושל מצבי) ברורה במישרין [לכל אדם] באמצעות התודעה. המושאים החיצוניים עשויים להיות אשליה גרידא, ואילו מושא החוש הפנימי הוא לפי דעתם ממשות שאין להכחישה. אנשים אלה אינם מצליחים לראות ששני הדברים גם יחד, בלי לשלול את ממשותם כדימויים, שייכים רק לתופעה, ולזו יש תמיד שני צדדים: צד אחד שבו מעיינים באובייקט כשהוא-לעצמו (בהתעלם מהאופן שבו מסתכלים בו, ולכן תכונתו נשארת תמיד בעייתית), וצד אחר, שבו הדעת נתונה לצורת ההסתכלות במושא זה, שאותה יש לחפש לא במושא כשהוא-לעצמו, אלא בסובייקט אשר לו הוא מופיע, ועם זאת היא שייכת לתופעה הנדונה בהכרח ובממש. לפי זה, החלל והזמן הם שני מקורות הכרה, שמתוכם ניתן להפיק הכרות סינתטיות שונות באופן אפריורי. דוגמה מזהירה להכרות על החלל ויחסיו מעניקה לנו המתמטיקה הטהורה. שני אלה בצירופם [החלל והזמן] הם הצורות הטהורות של כל ההסתכלויות החושיות, ובכך הם מאפשרים משפטים סינתטיים אפריורי. ואולם, דווקא בכך (שהם תנאים גרידא של החושיות),

B55

A39

B56

* הערת קאנט: אני יכול אמנם לומר "דימויי באים בזה אחר זה"; אבל פירוש הדבר אינו אלא כי הננו מודעים להם כנתונים בסדר עוקב, כלומר לפי צורת החוש הפנימי. אין הזמן משום כך דבר כשלעצמו, וגם לא קביעה שצמודה אובייקטיבית לדברים.

מקורות אלה של הכרה אפריורית גם קובעים לעצמם את גבולותיהם, כלומר, הם קובעים שהם ישימים רק למושאים הנדונים כתופעות, ואינם מציגים דברים כשהם לעצמם.²⁵ זה לבדו הוא שדה התוקף של החלל והזמן, ואם חורגים ממנו, אין להם כל שימוש אובייקטיבי מעבר לכך. זאת ועוד, ממשות זו של החלל והזמן מותירה ללא-שינוי את הוודאות של הכרת הניסיון שלנו,²⁶ שכן אנו חווים אותם בוודאות שווה בין שהם צורות הנעוצות בהכרח בדברים כשהם לעצמם, בין שצורתם נעוצה רק באופן הסתכלותנו בדברים אלה. לעומת זאת, דווקא מי שמייחסים לחלל ולזמן ממשות מוחלטת – בין שהם מבינים אותה כעצמותית, ובין כמקרה של עצם – חייבים לסטות מעקרונות הניסיון. כי אם הם מחליטים על הדבר הראשון (מה שמקובל בסיעה של חוקרי הטבע המתמטיים),²⁷ כי אז עליהם לקבל [כקיימים] שני לא-ישימים²⁸ נצחיים ואינסופיים המתמידים בפני עצמם (חלל וזמן), אשר נמצאים (אף בלי שישנו משהו ממש) רק כדי להכיל בתוכם את כל הממשי.²⁹ ואם יצטרפו לסיעה השנייה (לה שייכים כמה מורי טבע מטאפיסיים), ויבינו את הזמן והחלל בתור יחסים בין תופעות (זה ליד זה, או זה אחר זה), שהופשטו מן הניסיון – גם אם בודדו בדימוי מבולבל – הרי, מאחר שוודאות מופתית אינה נרכשת אפוסטריורי, יהיה עליהם לערער על תוקפן של תורות מתמטיות אפריוריות המתייחסות לדברים ממשיים (בחלל, למשל), או לפחות, לחלוק על ודאותן המופתית. לפי דעה זו, המושגים האפריוריים של חלל וזמן הם יצירי הדמיון. את מקורם האמיתי צריך לבקש בניסיון, שממנו הופשטו יחסים מסוימים, ואלה שימשו את כוח-הדמיון ליצור משהו, שאמנם מחזיק בתוכו את כלליותם, אך אינו יכול להתקיים בלי ההגבלות שהטבע קשר בהם. הראשונים [חסידי ניוטון] יוצאים ברווח, כי הם פותחים את שדה התופעות לקביעות המתמטיקה; אך כאשר השכל רוצה ללכת מעבר לשדה הזה, נופל עליהם ערפול גדול בגלל אותם תנאים. ואנשי הסיעה השנייה [תלמידי לייבניץ]³⁰ מרוויחים אמנם בהיבט האחרון, כי דימויי החלל והזמן לא עומדים להם למכשול בכואם לחרוץ משפט על מושאים ביחסם לשכל לבדו ולא כתופעות; אבל אין ביכולתם לבסס את האפשרות של הכרות מתמטיות אפריוריות (מפני שחסרה להם הסתכלות אפריורית אמיתית ובעלת תוקף אובייקטיבי), וגם אין בכוחם להביא

A40

B57

25 כאן נרמז בבירור שתופעה אינה היצג של דבר כשלעצמו אלא היא אובייקט קוגניטיבי שצריך להתייחס אליו כמו שהוא ולא כהיצג של דבר אחר.

26 הכוונה לעצם חוויית ההתנסות (זו שדקארט ציין בביטוי cogito).

27 ניוטון ובני חוגו.

28 Undinge (מילולית: לא-דברים).

29 ניוטון ראה את החלל והזמן כקיימים לעצמם, וכעין מכלים או תבניות מוחלטות שלתוכן משתבצים מושאים ואירועים.

30 קאנט כורך כאן את לייבניץ עם האמפיריציזם בפולמוס אחד.

את משפטי הניסיון לידי הסכמה הכרחית עם אותן קביעות [מתמטיות]. התיאוריה שלנו בדבר טיבן האמיתי של שתי הצורות המקוריות של החושיות פותרת את שני הקשיים. לבסוף, האסתטיקה הטרנסצנדנטאלית אינה יכולה להכיל יותר משניים אלה, החלל והזמן. הדבר ברור מכך, שכל שאר המושגים השייכים לחושיות, ואפילו מושג התנועה המאחד את שניהם, מניחים מראש משהו אמפירי; כי מניחים בהם משהו שניתן להניעו. ואילו החלל, כשמעיינים בו בפני עצמו, אין בו שום דבר בר הנעה. מכאן שדבר בר הנעה חייב להיות משהו שמתגלה בחלל **רק באמצעות ניסיון**, ובכך הוא נתון אמפירי. באותה מידה, האסתטיקה הטרנסצנדנטאלית לא יכולה לכלול את מושג השינוי בין שאר נתונים האפריוריים; כי הזמן עצמו אינו משתנה, משתנה רק משהו המצוי בזמן; ולשם כך דרושה תפיסה בחושים של איזה יש, ודרושה העקיבה של קביעותיו [תכונותיו], כלומר דרוש ניסיון.

A41

B58

<8§> הערות כלליות לאסתטיקה הטרנסצנדנטאלית

B59

א. ראשית, כדי לסלק כל אי־הבנה, נחוץ שנסביר, באופן הברור ביותר האפשרי, מה דעתנו על טיבה היסודי של ההכרה החושית בכלל.

A42

ובכן, רצינו לומר: שכל הסתכלות שלנו אינה אלא דימוי של תופעה; הדברים שבהם אנו מסתכלים אינם כשהם־לעצמם מה שהסתכלותנו רואה בהם, וגם יחסיהם אינם ערוכים כשהם־לעצמם כפי שהם מופיעים לנו. אם נסלק את הסובייקט שלנו, ואפילו נסלק רק את המערך הסובייקטיבי של החושים בכלל, אזי כל מערך וכל יחסים של האובייקטים בחלל ובזמן, ואף החלל והזמן עצמם, ייעלמו כלא־היו; ובתור תופעות אין להם יכולת להתקיים כשלעצמם, אלא רק בנו. מה עשוי להיות אופי המושאים כשהם־לעצמם, במובחן מכל אותה קליטות של חושיותנו, זאת לא נוכל לדעת כלל. איננו מכירים אלא את אופן תפיסתנו את המושאים, שהוא מיוחד לנו, ולכן אינו שייך בהכרח לכל מצוי, אלא רק לכל אדם, ורק בו³¹ אנו עוסקים. החלל והזמן הם צורותיו הטהורות, והתחושה בכלל היא חומרו. רק את החלל והזמן יכולים אנו להכיר אפריורי, לפני כל תפיסה ממשית, ולכן מכנים אותם הסתכלות טהורה; ואילו התחושה היא מה שבגללו הכרתנו קרויה אפוסטריורית, כלומר הסתכלות אמפירית. החלל והזמן צמודים לחושיותנו במישרין ובאופן הכרחי, יהיה אשר יהיה אופי התחושות שלנו; ואילו התחושות יכולות להיות מגוונות עד מאוד. גם לוא יכולנו לחדד את הסתכלותנו עד לדרגת הבהירות העליונה, לא היינו מתקרבים להכרת טיבם של המושאים כשהם־לעצמם. כי בכל מקרה היינו מכירים לגמרי רק את אופן ההסתכלות שלנו, כלומר את

B60

A43

31 באופן התפיסה האנושי.

חושיותנו, וזאת תמיד רק בכפוף לתנאי החלל והזמן הצמודים במקורם לסובייקט. מה המושאים עשויים להיות כשלעצמם, זאת לא נוכל לדעת לעולם על ידי ההבהרה הגדולה ביותר של תופעותיהם, שהיא הדבר היחיד המסור ליכולתנו.

ההשקפה האומרת שכל חושיותנו אינה אלא דימוי מבולבל של הדברים, הכולל בתוכו את מה ששייך להם עצמם, אבל בגיבוב סימני היכר ודימויים חלקיים שאנו מפרקים שלא מדעת – השקפה זו³² היא סילוף של מושג החושיות ושל מושג התופעה, העושה את כל התורה הזו ריקה וחסרת-תועלת.³³ ההבדל בין דימוי עמום לבין דימוי ברור הוא הבדל לוגי בלבד ואינו נוגע לתוכן. אין ספק שמושג **המשפט**³⁴ שיש לשכל הפשוט מכיל את כל מה שהעיון הדק והמתוחכם ביותר מפתח מתוך עצמו, אלא שהבריות, בשימושם הרגיל והמעשי, אינם מודעים לריבוי הדימויים הכלול באותה מחשבה. אבל על סמך זה אי-אפשר לומר, שמושג המשפט הרווח הוא חושי וכולל בתוכו תופעה גרידא; שכן המשפט אינו יכול כלל להופיע, אלא מושגו מונח בשכל, ומציג תכונת יסוד של מעשים השייכת להם כשלעצמם (המוסריות). לעומת זאת, דימוי ההסתכלות של **גוף** אינו מכיל שום דבר שיכול להיות שייך למושא כשלעצמו, אלא רק תופעה של משהו והאופן שבו אנו מופעלים על ידיו. קליטות זו של כושר ההכרה שלנו קרויה חושיות, ונבדלת כרחוק מזרח ממערב מהכרת המושא כשהוא-לעצמו, אפילו אם מסתכלים אל תוך התופעה באופן חודר עד ליסוד.

B61

A44

הפילוסופיה של לייבניץ-וולף הובילה את כל החקירות בדבר טבען ומקורן של הכרותינו לנקודת תצפית שגויה, כיוון שתפסה את ההבדל בין החושי לאינטלקטואלי כהבדל לוגי בלבד, בעוד הוא בעליל הבדל טרנסצנדנטאלי – [כלומר,] הבדל שאינו נוגע רק לצורה של בהירות ועמימות, אלא למקור ולתוכן [של הכרותינו].³⁵ על כן, לא נכון שעל ידי הגורם הראשון [החושיות] אנו מכירים באופן עמום את תכונת הדברים כשלעצמם, אלא איננו מכירים אותה כלל. ברגע שאנו מסלקים את המערך הסובייקטיבי שלנו, שוב אין למצוא בשום מקום את המושא שדימינו יחד עם כל התכונות שההסתכלות החושית ייחסה לו, ולא ניתן עוד לפגוש בו כלל, כיוון שאותו מערך סובייקטיבי קובע את צורתו כתופעה.

B62

אנו מיטיבים להבחין בין מה שכרוך באופן מהותי בהסתכלות בתופעות, ותוקפו

A45

32 העומדת בלב תורת ההכרה של לייבניץ ותלמידיו. לפי לייבניץ, ההבדל בין שכל לחושיות הוא בדרגת הבהירות שבו נתפס אותו תוכן עצמו.

33 זהו גט כריתות של קאנט לא רק לאסכולה של לייבניץ שבתוכה צמח, אלא, בעקיפין, גם התקפה עקיפה על אפלטון, ועל הרציונליזם של דקארט ושפינוזה.

34 Recht – בהוראה של חוק, צדק, זכויות וכו'.

35 המקור החושי לעומת השכלי.

חל על כל חוש אנושי בכלל, לבין מה ששייך לתופעות רק באופן מקרי, מפני שאינו תקף לגבי יחס החושיות בכלל, אלא רק לגבי הכיוון או הארגון המיוחדים של חוש זה או אחר. את הדבר הראשון רגילים לכנות הכרה המציגה את המושא כשלעצמו, ולשני קוראים הכרה המציגה תופעה שלו בלבד. אולם הבדל זה הוא רק אמפירי. אם ממשיכים להחזיק בעמדה זו (כפי שקורה בדרך כלל), ולא רואים (כפי שצריך לראות) את ההסתכלות האמפירית [עצמה] כתופעה בלבד, שבה לא ניתן להיתקל בשום דבר שנוגע במשהו לדבר כשהוא-לעצמו – כי אז ההבדל הטרנסצנדנטאלי שלנו הולך לאיבוד; ואז אנחנו מאמינים שאנו מכירים דברים כשלעצמם, אף על פי שבכל מקום בעולם החושים, אפילו בחקירה העמוקה ביותר של מושאיו, אין לנו עסק אלא עם תופעות. כך, במצב של גשם שטוף שמש נכנה את הקשת בענן בשם תופעה גרידא, ואת הגשם השמשי נכנה העניין³⁶ כשלעצמו, כפי שאמנם נכון לעשות כל עוד מבינים את המושג האחרון במובן פיסוי, כדבר שנקבע ככזה-ולא-אחר בניסיון הכללי ביחס לכל מצבי החושים השונים, ועם זאת בהסתכלות. אבל אם ניקח את כלל העניין האמפירי הזה, בלי להתחשב בהתאמתו לכל חושיות אנושית, ונשאל אם הוא גם מציג מושא כשהוא-לעצמו (לא טיפות הגשם, כי אלה, כתופעות, הן כבר מושאים אמפיריים), כי אז השאלה על יחס הדימוי למושא היא טרנסצנדנטאלית; ולא זו בלבד שטיפות אלה הן תופעות גרידא, אלא גם תבנית העגולה, ואפילו החלל שבו הן נופלות, אינם ולא כלום כשלעצמם, אלא רק איפנונים [מודיפיקציות] או מצבי יסוד של ההסתכלות החושית שלנו, בעוד האובייקט הטרנסצנדנטאלי נשאר לא מוכר לנו.

B63

A46

אינטרס שני של האסתטיקה הטרנסצנדנטאלית שלנו הוא, שלא תזכה רק למידה מסוימת של אהדה כהיפותזה סבירה גרידא, אלא שתהיה ודאית ולא-מסופקת, כפי שניתן לדרוש מתיאוריה שאמורה לשמש אורגנון. כדי שוודאות זו תהיה מתקבלת על הדעת לחלוטין, נבחר מקרה שבו תקפות התיאוריה מזדקרת לעין <ויש בו כדי להוסיף בהירות לנאמר ב-§3>.

B64

אם מניחים שחלל וזמן הם אובייקטיביים כשהם-לעצמם ומהווים תנאים לאפשרותם של דברים כשהם-לעצמם, יוצא, ראשית, שמשניהם, ובעיקר מן החלל, מתקבל מספר גדול של משפטים סינתטיים אפריוריים מופתיים; לכן נחקור את החלל כדוגמה עדיפה. הואיל ומשפטי הגיאומטריה מוכרים באופן סינתטי אפריורי ובוודאות מופתית, אני שואל: מניין אתם לוקחים את המשפטים הללו, ועל מה נשען שכלנו כדי להגיע לאמיתות כאלה, שתוקפן כללי והכרחי לחלוטין? אין לכך דרך אחרת אלא על ידי מושגים או על ידי הסתכלויות; ושני אלה כנתונים או באופן אפריורי או באופן אפוסטרירורי. האחרונים

A47

כמושגים האמפיריים, ומה שהם מסתמכים עליו, ההסתכלות האמפירית, אינם מסוגלים להפיק משפט סינתטי אלא אם משפט זה גם הוא אמפירי גרידא, כלומר משפט ניסיון,³⁷ ומשפט כזה לעולם לא יוכל להכיל הכרחיות וכלליות מוחלטת – שהן דווקא האפיון המובהק ביותר של כל משפטי הגיאומטריה. ובאשר לאמצעי הראשון, היחיד שיש בכוחו להגיע לאותן הכרות, הווה אומר, מושגים או הסתכלויות הנתונים אפריורי – הרי ברור שמתוך מושגים בלבד אי-אפשר להגיע להכרה סינתטית, אלא רק להכרה אנליטית. קחו את המשפט, ששני קווים ישרים אינם עשויים לסגור חלל כלשהו, ולכן אינם מאפשרים שום תבנית, ונסו לגזור אותו ממושג הקו הישר ומן המספר שתיים; או קחו את המשפט ששלושה קווים ישרים מאפשרים תבנית, ונסו לגזור אותה³⁸ מתוך מושגים אלה. כל מאמצים עולים בתוהו, ואתם רואים הכרח לעצמכם למצוא מפלט בהסתכלות, כפי שהגיאומטריה אכן עושה תמיד. ובכן, אתם נותנים לעצמכם מושא בהסתכלות. איזה סוג הסתכלות היא זו? האם זו הסתכלות אפריורית טהורה, או הסתכלות אמפירית? לו היתה זו הסתכלות אמפירית, כי אז לעולם לא היה נולד ממנה משפט בעל תוקף כללי, כל שכן מופתי; כי את אלה הניסיון לא יספק לעולם. מכאן שאתם חייבים לתת לעצמכם את המושא בהסתכלות אפריורי, ולבסס עליה את משפטכם הסינתטי. אלמלא היה בכך הכושר להסתכל אפריורי, ואלמלא היה התנאי הסובייקטיבי הזה בר-בזמן, על פי צורתו, גם התנאי הכללי האפריורי, שרק בכפיפות לו אפשרי עצם האובייקט של אותה הסתכלות (חיצונית); ואילו המושא (המשולש) היה דבר-מה כשלעצמו בלי יחס לסובייקט – איך הייתם יכולים לומר, שמה שהוא הכרחי לשם בניית משולש בתנאים הסובייקטיביים שלכם, צריך להשתייך בהכרח גם למשולש כשלעצמו? הלא אינכם מסוגלים להוסיף למושגכם בדבר שלושה קווים שום דבר חדש (תבנית), כך שיהא חייב להימצא [גם] במושא; שהרי הדבר לא ניתן באמצעות הכרתכם אלא נתון לפניה. אלמלא היה אפוא החלל (ואתו גם הזמן) צורה של הכרתכם ותו לא, צורה המחזיקה בתוכה תנאים אפריוריים, שרק בכפיפות להם יכולים להיות בשבילכם מושאים חיצוניים, שאינם כשלעצמם ולא כלום בלי אותם תנאים סובייקטיביים – כי אז לא הייתם מסוגלים לומר על מושאים אלה שום דבר סינתטי אפריורי. ודאי אפוא מעל לכל ספק – ואין זו רק אפשרות, או הסתברות גרידא – שחלל וזמן, בתור התנאים ההכרחיים של כל ניסיון (חיצוני ופנימי), הם אך ורק תנאים סובייקטיביים של כל הסתכלויותינו, שביחס אליהם כל המושאים הם, לפיכך, רק תופעות ולא דברים הנתונים באופן זה בפני עצמם [für sich]. לכן, בכל הנוגע **לצורת**

B65

A48

B66

A49

37 Erfahrungssatz (ראו דיון בהבדל בין משפט תחושה למשפט ניסיון ב"הקדמות לכל מטאפיסיקה בעתיד שתוכל להופיע כמדע", סעיף 19).

38 את תבנית המשולש.

התופעות האלה יש ביכולתנו לומר הרבה דברים באופן אפריורי, אך לעולם לא נוכל לומר את הדבר הזעום ביותר על הדברים כשלעצמם, העשויים לעמוד ביסודן.

ב. לאישוש תורה זו בדבר האידאליזם של החוש החיצוני כמו גם של הפנימי, ובכך [לראיית] מושאי החושים כולם כתופעות בלבד, תסייע במיוחד ההערה הבאה. כל דבר בהכרתנו השייך להסתכלות (למעט רגשי העונג והצער, ולמעט הרצון, שאינם כלל הכרות) מכיל יחסים בלבד – יחסים בין מקומות בהסתכלות אחת (התפשטות), שינוי המקום (תנועה), וכן חוקים שלפיהם נקבע שינוי מקום זה (כוחות מניעים); ואילו מה שנוכח באותו המקום, או מה שפועל בדבר עצמו מלבד שינוי המקום, אינו נתון על ידי כך. ואולם, מתוך יחסים בלבד לא מכירים שום עניין כשלעצמו. לכן עלינו לחרוץ את משפטנו ולומר: הואיל והחוש החיצוני נותן רק דימויי יחסים, הרי הוא יכול לכלול בדימויו רק את היחס של מושא אל הסובייקט, ולא את הפנימי [פנימיות האובייקט], השייך לאובייקט עצמו. וזה הדין גם לגבי החוש הפנימי. לא בלבד, שהחומר המובהק שלו, שבו אנו מאכלסים את רוחנו, הוא לאשורו דימויי החוש החיצוני, אלא שגם הזמן, שבו אנו מציבים דימויים אלה – הזמן הקודם בניסיון למודעות לדימויים אלה, והעומד כתנאי צורני ביסוד האופן שבו אנו מציבים אותם ברוחנו – כבר מכיל בתוכו יחסים של זה-אחר-זה, של בריבוי, ושל מה שהוא בריבוי עם ההיות זה-אחר-זה (כלומר, יחס ההתמדה). עתה, מה שיכול, כדימוי, לקדום לכל פעולה שבה חושבים משהו, הוא ההסתכלות; ואם ההסתכלות אינה מכילה שום דבר אחר מלבד יחסים, הרי זו צורת ההסתכלות; וזו האחרונה אינה מדמה כלום אלא במידה שכבר הוצב משהו ברוח; לכן, צורת ההסתכלות אינה יכולה להיות אלא האופן שבו הרוח מפעילה את עצמה על ידי פעילותה שלה, כלומר על ידי הצבה זו של הדימוי, ובכך על ידי עצמה; הווה אומר: היא חוש פנימי על פי צורתו. כל דבר שמדמים באמצעות חוש הוא על כן תמיד תופעה; ולכן, או שאיננו צריכים להודות כלל ב[קיומו של] חוש פנימי, או שבאמצעות חוש כזה ניתן לדמות את הסובייקט, שהוא מושא החוש הפנימי, רק כתופעה, ולא כפי שהסובייקט היה שופט את עצמו אילו הסתכלותו היתה פעילות עצמית גרידא, כלומר [הסתכלות] שכלית.³⁹ כל הקשיים נובעים כאן מן השאלה, איך סובייקט יכול להסתכל בעצמו מבפנים. אולם קושי זה משותף לכל תיאוריה. התודעה העצמית (אפרצפציה) היא הדימוי הפשוט של האני; ואילו מתוך כך בלבד היה ניתן לנו, בפעילות עצמית, כל הריבוי המגוון שבסובייקט, כי

B67

B68

³⁹ הסתכלות טהורה (צורת ההסתכלות) והסתכלות שכלית שתיהן ספונטניות; הראשונה, הודות לכך שאינה מציבה שום תוכן, אלא רק יחסים צורניים, והשנייה, שכן מציבה תכנים, אינה כושר שיש לאדם. הסתכלות טהורה מאפשרת לאדם להכיר את עצמו כתופעה אמפירית בזמן; הסתכלות שכלית (אילו היתה לאדם) היתה מאפשרת לו להכיר את עצמו כדבר כשלעצמו.

אז ההסתכלות הפנימית היתה הסתכלות שכלית. [אבל] בבני האדם נדרשת לשם התודעה העצמית תפיסה פנימית של הריבוי המצוי בסובייקט זה מכבר;⁴⁰ ובגלל הבדל זה, האופן נעדר הספונטניות שבו תפיסת הריבוי נתונה ברוחנו חייב להיקרא חושיות. כדי שהכושר להיעשות מודעים לעצמנו יוכל (בפעולת אפרצפציה) לחשוף את מה שמצוי ברוח, עליו להפעיל את הרוח; רק כך הוא מסוגל לחולל הסתכלות עצמית, שצורתה, המונחת ברוח מראש כיסוד, קובעת את האופן שבו [רכיבין] הריבוי נמצאים יחד ברוח בתוך דימוי הזמן. שכן הוא מסתכל בעצמו, לא כפי שהיה מדמה את עצמו באופן בלתי-אמצעי בפעילות עצמית [ספונטנית], אלא על פי האופן שבו הוא מופעל מבפנים; כלומר, הוא מסתכל בעצמו כפי שהוא מופיע, ולא כפי שהוא.

B69

ג. כשאני אומר שבחלל ובזמן ההסתכלות מדמה הן את האובייקטים החיצוניים, הן את הסתכלות הרוח בעצמה, כפי ששני אלה מפעילים את חושינו, כלומר כפי שהם מופיעים, אין פירוש הדבר שמושאים אלה הם **אשליה** גרידא. שכן בתופעה רואים תמיד את האובייקטים, ואפילו את התכונות שאנו מייחסים להם, כמשהו ממשי; אבל [יש להוסיף], שבמידה שתכונתם תלויה באופן ההסתכלות של הסובייקט ביחסו למושא שנתון לו, הרי המושא כתופעה נבדל מאותו מושא בתור אובייקט כשלעצמו. לכן, באומרי שהאיכות של חלל וזמן, כתנאי שלפיו אני מציב את מציאות הגופים ומציאות הנפש [האנושית], טמונה באופן ההסתכלות שלי ולא באובייקטים הללו כשלעצמם, אינני אומר שהגופים **רק נדמים** כאילו הם נמצאים מחוצה לי, או שזה **רק נדמה** שהנפש נתונה לי בתודעתי העצמית. תהיה זו אשמתי, אם את מה שעלי לחשוב כתופעה אעשה לאשליה גרידא* – הדבר לא נובע מן העיקרון בדבר האידאליזם של כל ההסתכלויות

B70

* <הערת קאנט: את הנשואים [פרדיקטים] של התופעה ניתן לשייך לאובייקט עצמו ביחסו לחוש שלנו, למשל, ניתן לייחס לוורד את הצבע האדום או את הריח; אך לעולם אי-אפשר לשייך את האשליה לאובייקט כנשוא שלו, וזאת מפני שהאשליה מייחסת לאובייקט, הנלקח בפני עצמו, את מה ששייך לו רק ביחס לחושים או לסובייקט באופן כללי, למשל, שתי הידיות שנהגו לשייך לכוכב שבתאי. מה שלא נמצא באובייקט כשהוא-לעצמו, אך אינו ניתן להפרדה מדימוי האובייקט ותמיד יימצא ביחסו של האובייקט אל הסובייקט, הוא תופעה; ואם כן, נשואי החלל והזמן מיוחסים בדין למושאי החושים ככאלה, ואין בכך שום אשליה. לעומת זאת, כשאני משייך את האודם לוורד כשהוא-לעצמו, ואת הידיות לשבתאי, או את ההתפשטות לכל המושאים החיצוניים כשהם-לעצמם, בלי להתחשב ביחס המסוים של מושאים אלה אל הסובייקט ובלי להגביל את שיפוטי ליחס זה, רק אז נוצרת אשליה.>⁴¹

B70

40 כלומר, מצוי בו ממקור אחר, סביל.

41 הערת המתרגם להערה שלעיל: דוגמת הידיות של שבתאי מנוסחת באופן לא-מוצלח, אך עמדת קאנט נראית ברורה למדי בהבדלה שהיא יוצרת בין (1) **אובייקט כתופעה**, שהוא יש אמפירי ממשי; (2) **אשליה**, שהיא רושם אמפירי בלי אובייקט ממשי; (3) **דבר כשלעצמו**, האמור להיות יש לא-אמפירי מחוץ לכל ניסיון. שני הראשונים תלויים באמצעי ההכרה של סובייקט, אבל באופן שונה לחלוטין, כמו ההבדל שבין אמת ללא-אמת.

החושיות שלנו. אדרבה, דווקא כאשר מייחסים ממשות אובייקטיבית לאותן צורות דימוי, אי-אפשר למנוע שהכול יתהפך לדמיון שווא גרידא. כי אם רואים את החלל ואת הזמן כאפיונים, שלשם אפשרותם צריך שיתגלו בדברים כשלעצמם, ואם חושבים על כל האבסורדים שמסתבכים בהם כאשר מניחים שני דברים אינסופיים שאינם לא עצמים ולא משהו הנעוץ בעצמים באופן ממשי – ובכל זאת הם קיימים, ואפילו אמורים להיות תנאים לקיומם של כל הדברים, ויוסיפו לעמוד בעינם גם אם כל הדברים הקיימים יסולקו – כי אז אין להאשים את ברקלי הטוב שדחק את הגופים למעמד של אשליות. הרי בדרך זו, גם קיומנו שלנו היה נעשה תלוי בממשות מתמידה כשלעצמה של איזה לא יש כמו הזמן, ויחד אתו היתה הופכת להיות אשליה גמורה – וזה דבר הבל, שעד היום איש לא הרשה לעצמו לחטוא בו.

B71

ד. בתיאולוגיה הטבעית חושבים מושא,⁴² שלא רק שאינו מושא להסתכלות בשבילנו, אלא אינו יכול להיות מושא של הסתכלות חושית גם בשביל עצמו, ולכן מקפידים לסלק את תנאי הזמן והחלל מכל הסתכלות השייכת לתיאולוגיה זו (שכל הכרותיה חייבות להיות הסתכלות ולא חשיבה,⁴³ כי חשיבה מצטיינת תמיד במגבלות). אבל באיזו זכות נוכל לנהוג כך, אם קודם לכן עשינו את שניהם, החלל והזמן, לצורות של דברים כשלעצמם, ועוד לצורות כאלה, העומדות בעינן כתנאים אפריוריים לקיום הדברים גם כשמסלקים את הדברים עצמם? הרי בתור תנאים לכל קיום בכלל, החלל והזמן היו צריכים להיות תנאים גם לקיומו של אלוהים. ואם לא רוצים לעשותם לצורות אובייקטיביות של כל הדברים, לא נותר אלא לעשותם צורות סובייקטיביות של אופן ההסתכלות שלנו, החיצוני כמו גם הפנימי, שקוראים לו חושי מפני **שאינו מקורי**; כלומר, אינו אופן הסתכלות כזה, שעצם המציאות של אובייקט החושים ניתנת על ידיו (זאת אפשר לייחס רק ליש הראשית, עד כמה שתובנתנו מגעת), אלא הוא [אופן הסתכלות] שתלוי במציאות האובייקט, ולכן הוא אפשרי רק מתוך כך, שכושר הדימוי של הסובייקט מופעל על ידי האובייקט.

B72

גם אין שום הכרח שנגביל את אופן ההסתכלות בחלל ובזמן לחושיות האדם לבדו. ייתכן שבעניין זה כל היצורים הסופיים החושבים תואמים בהכרח את בני האדם (אף שאין בידינו להכריע בדבר). אבל גם אז, ההסתכלות לא תחדל להיות חושיות למרות חלותה הכללית, מפני שהיא הסתכלות נגזרת (intuitus derivativus) ולא מקורית (intuitus originarius), ובכך אינה הסתכלות שכלית. על סמך השיקולים שלעיל

42 אלוהים.

43 הכוונה לאינטואיציה אמונתית, מיסטית וכדומה, שקאנט רואה כמקור הדת והתיאולוגיה, להבדיל מן התבונה.

נראה, שהסתכלות שכלית ניתן לשייך רק ליש הראשית, ולעולם לא ליש שגם מציאותו וגם הסתכלותו (הקובעת את קיומו ביחס לאובייקטים נתונים) תלויות במשהו אחר. הערה זו צריך אמנם לראות רק כהבהרה לתורתנו האסתטית, ולא כבסיס להוכחתה.

סיום האסתטיקה הטרנסצנדנטאלית

B73

ברשותנו כאן אחד הרכיבים הדרושים לפתרון המטלה הכללית של הפילוסופיה הטרנסצנדנטאלית: **כיצד אפשריים משפטים**⁴⁴ **סינתטיים אפריורי?** הווה אומר: [ברשותנו] הסתכלויות טהורות אפריורי, חלל וזמן. בשיפוט אפריורי, כשאנו רוצים לחרוג ממושג נתון, אנו מוצאים בחלל ובזמן את מה שטמון לא במושג אלא בהסתכלות המתאימה לו, ושניתן לגלותו באופן אפריורי ולקשור אותו סינתטית באותו מושג. אבל מאותו הטעם, כוחם של שיפוטם אלה אינו יפה מעבר למושאי החושים, ותוקפם חל רק על אובייקטים של ניסיון אפשרי. >