

1. >על ההבדל בין הכרה טהורה להכרה אמפירית

אין כל ספק בכך שכל הכרתנו מתחילה בניסיון. כי על ידי מה עוד יוכל כושר ההכרה שלנו להתעורר לפעולה, אם לא על ידי מושאים המפעילים את חושינו, מושאים שבחלקם יוצרים דימויים, ובחלקם הם מניעים את פעילות שכלנו להשוות בין דימויים אלה, לקשור או להפריד ביניהם, ובדרך זו לעבד את חומר הגלם של הרשמים לידי

1 תרגום המבוא עוקב אחרי מהדורה B. חלקי טקסט שנוספו רק ב-B מסומנים בסוגריים זוויתיים < >, וגושי טקסט שהושמטו מ-A ניתנים בתחתית העמוד באות שונה. כך, מהדורה A נפתחה בטקסט הבא, שהושמט במהדורה B ובמקומו באו סעיפים 1 ו-2 של B.

1. האידאה של פילוסופיה טרנסצנדנטאלית

הניסיון הוא מעל לכל ספק התוצר הראשון של שכלנו, הנוצר כתוצאה מעיבודו את חומר הגלם של התחושות. הניסיון הוא אפוא תלמודנו [Belehrung] הראשון, והידיעות החדשות בנתיב התקדמותו הן כה בלתי־נדלות, שכל שלשלת הדורות הבאים לא תחסר לעולם הכרות חדשות שניתן לצבור על קרקע הניסיון. ובכל זאת, הניסיון רחוק מלהיות התחום היחיד ששכלנו מוגבל לו. אמנם הניסיון אומר לנו מה נמצא, אבל לא שעליו להימצא באופן הכרחי, כך ולא אחרת. משום כך אין הניסיון נותן בידינו כלליות אמיתית, והתבונה, המשתוקקת כל כך להכרות מסוג זה, מגורה על ידיו יותר משהיא מסופקת. הכרות כלליות [אוניברסליות] כאלה, שבו בזמן יש להן האופי של הכרחיות פנימית, חייבות אפוא להיות ברורות וודאיות מעצמן, בלי תלות בניסיון. משום כך מכנים אותן הכרות אפריוריות; וכנגדן, מה שרק נלקח בהשאלה מן הניסיון (כפי שאומרים), מוכר באופן אפוסטריורי או אמפירי בלבד. וכאן מתברר דבר ראוי מאוד לציון: אפילו בתוך הניסיונות שלנו מעורבות הכרות, שמקורן חייב להיות אפריורי, וכל תפקידן הוא, אולי,

הכרה של מושאים, הקרויה ניסיון? **מבחינת הזמן** אפוא אין בנו שום הכרה הקודמת לניסיון, אלא כל ההכרות מתחילות בו.

ואולם, גם אם כל הכרתנו ראשיתה בניסיון, אין פירוש הדבר שכולה **נובעת** בשל כך **מן** הניסיון. ייתכן מאוד שהכרתנו הניסיונית עצמה היא תרכובת של מה שאנו מקבלים באמצעות רשמים ומה שכושר ההכרה העצמי שלנו מספק מתוכו (כשרשמי החושים רק מדרבנים אותו לכך); וזו תוספת שאיננו [רגילים] להבדיל מחומר הגלם היסודי, אלא אם תרגול ממושך הכשיר אותנו להבחין בה ולהבדיל אותה.

B2

לכן, יש כאן לפחות שאלה הדורשת עיון מקרוב, ואי-אפשר לפטור אותה בהרף עין, והיא: האם קיימת הכרה כזו, שאינה תלויה בניסיון ואף לא ברשמי החושים? הכרות מעין אלה מכנים בשם **אפריוריות**, ומבחינים בינן לבין הכרות **אמפיריות**, שמקורותיהן מצויים אפוסטריורי, כלומר בניסיון.

אולם הביטוי הנ"ל אינו מדויק דיו כדי להלום את מלוא מובנה של השאלה שהצגנו. כי [גם] על הכרה שהופקה ממקורות הניסיון נוהגים לומר, שאפשר להשיגה או להשתתף בה אפריורי, אם הפקנו אותה לא מתוך התנסות ישירה אלא מתוך כלל כללי, שאותו עצמו לקחנו בכל זאת בהשאלה מן הניסיון. כך אומרים על אדם החופר תחת יסודות ביתו: הוא היה יכול לדעת אפריורי שהבית ייפול, כלומר, לא היה צריך להמתין לניסיון הממשי של נפילת הבית. ובכל זאת, אדם זה לא היה יכול לדעת את הדבר באופן אפריורי לחלוטין. שכן, את הידיעה שגופים הם כבדים, ולכן הם נופלים כאשר מסלקים מהם את התמיכה, היה חייב בכל זאת לרכוש קודם לכן מן הניסיון.

לכן, בשם הכרות אפריורי נבין להלן לאו דווקא הכרות שאינן תלויות בניסיון כזה או אחר, אלא אך ורק הכרות שאינן תלויות **בשום ניסיון לחלוטין**.² כנגדן עומדות הכרות אמפיריות, או כאלה שהן אפשריות רק אפוסטריורי, כלומר על ידי ניסיון. מבין ההכרות האפריוריות קרויות בשם "טהורות" אותן הכרות, ששום דבר אמפירי לא מעורב בהן. למשל, המשפט "לכל שינוי יש סיבה משלו" הוא משפט אפריורי אבל לא טהור, כיוון ששינוי הוא מושג שניתן להפיקו רק מן הניסיון.

B3

להעניק קישור לדימויי החושים שלנו. כי אם מסלקים מניסיונות אלה את כל מה ששייך לחושים, בכל זאת נותרים מושגים מסוימים, ושיפוטיות שהותקנו מהם, שמוצאם חייב להיות אפריורי לגמרי ולא תלוי בניסיון. זאת מפני שהם מביאים לכך שנוכל לומר על המושאים המופיעים לחושים – או לפחות, נאמין שאנו יכולים לומר עליהם – יותר מכפי שהניסיון גרידא יכול ללמד, והם גורמים לכך שהאמירות יכילו בתוכן כלליות אמיתית והכרחיות חמורה, שכמותן לא תוכל לספק שום הכרה אמפירית גרידא.

2 מילולית: "שהן לחלוטין לא תלויות בניסיונות כלשהם".

2. ברשותנו הכרות אפריורי מסוימות, ואפילו השכל הרגיל אינו חסר לעולם הכרות כאלה

ענייננו עתה הוא סימן ההיכר, שבאמצעותו נוכל להבחין בוודאות בין הכרה טהורה להכרה אמפירית. הניסיון מלמד אמנם, שדבר־מה הוא בעל תכונות כאלה ואחרות, אבל לא שאינו יכול להיות אחרת. לכן, ראשית, אם קיים משפט שחושבים אותו יחד עם **הכרחיותו**, הרי זה שיפוט אפריורי; ואם, נוסף על כך, השיפוט לא נגזר משום שיפוט אחר שגם לו יש בתורו תוקף הכרחי, כי אז הוא שיפוט אפריורי **לחלוטין**. שנית, הניסיון לעולם לא מעניק לשיפוטיו כלליות אמיתית או חמורה, אלא רק כלליות שמתוך השוואה והשערה בלבד (על ידי אינדוקציה). לאמיתו של דבר יש להבין את הניסיון כאומר: ככל שתפיסת החושים שלנו הגיעה עד כה, אין לכלל זה או אחר שום יוצא מן הכלל; ואם נחשוב על שיפוט בעל כלליות חמורה, שאינה מותירה אפשרות לשום חריג, כי אז יהיה זה שיפוט שלא נגזר מהניסיון, אלא תוקפו אפריורי לחלוטין. כלליות אמפירית אינה אלא הגברה שרירותית של התוקף ממה שחל על מקרים רבים למה שחל על כולם – כמו, למשל, במשפט "כל הגופים הם כבדים". ואילו במקום שהשיפוט הוא במהותו בעל כלליות חמורה, שם הדבר מורה על כך כי השיפוט הזה ניזון ממקור מיוחד, לאמור, מן הכושר להכרות אפריורית. הכרחיות וכלליות חמורה הן אפוא סימני היכר ודאיים של הכרה אפריורית, והן שייכות זו לזו ללא־הפרד. אך כיוון שבעת השימוש נוח יותר לפעמים להצביע על מוגבלותם האמפירית של השיפוטים מאשר על המקריות שבהם, ולפעמים העניין מחוור יותר כאשר מדגישים את הכלליות הלא מוגבלת שאנו מייחסים לשיפוט ולא דווקא את הכרחיותו, מומלץ להשתמש בנפרד בשני מבחנים אלה, שכל אחד מהם כשלעצמו חסין לטעות.

B4

קל להראות, שבהכרה האנושית אכן קיימים בפועל שיפוטים הכרחיים ובעלי כלליות חמורה, כלומר שיפוטים אפריוריים. מי שיבקש דוגמה מהמדעים, די שיתבונן בכל משפטי המתמטיקה; ואם רוצים דוגמה מהשימוש בשכל הרגיל ביותר, יספיק לכך המשפט, שלכל שינוי יש בהכרח סיבה. במשפט האחרון ברור בעליל, שמושג הסיבה מכיל את המושג של הכרחיות הקָשר עם תולדה, ואת הכלליות החמורה של כללים, עד שהוא יאבד לחלוטין אם ננסה, כמו שעשה יום, לגזור אותו מתוך אסוציאציה חוזרת ונשנית של מה שמתרחש עם מה שאירע לפניו, ומן ההרגל לקשור דימויים הנובע ממנה (הרגל שהכרחיותו סובייקטיבית גרידא). גם בלי להזדקק לדוגמאות אלה כדי להוכיח את ממשותם של עקרונות אפריוריים טהורים בהכרתנו, ניתן להראות, שאפשרות הניסיון עצמו לא תיתכן בלעדיהם, וכך לאשש אותם באופן אפריורי. כי מניין ישאב הניסיון עצמו את ודאותו, אם כל הכללים שלפיהם הוא מתקדם הם תמיד

B5

שוב ושוב אמפיריים, ולכן מקריים? קשה אפוא לייחס לכללים אלה מעמד של עקרונות ראשוניים. אולם כאן נוכל להסתפק בכך שהצבענו על השימוש הטהור בכומר ההכרה שלנו כעובדה, יחד עם סימן ההיכר שלה. ולא רק בשיפוטיות: גם במושגים מתגלה, שיש לאחדים מקור אפריורי. סלקו נא, בזה אחר זה, את כל מה שהנו אמפירי במושג הניסיוני שיש לכם על גוף – את הצבע, את הרכות או את הקשיות, את הכובד, ואפילו את האי־דירות: עדיין יותר **החלל** שתפס אותו גוף (שנעלם לגמרי), ואת זה שוב לא תוכלו לסלק. כמו כן, כשאתם מסלקים מן המושג שיש לכם על מושא, בין שהוא גופני ובין שלא, את כל התכונות שלמדתם מן הניסיון, עדיין לא תוכלו לקחת ממנו את התכונה שבאמצעותה אתם חושבים אותו **לעצם** או למה **שנעוץ בעצם** (אף על פי שבמושג העצם יש היקבעות רבה יותר³ מאשר במושג של מושא בכלל). לכן, מתוך ההכרחיות שבה מושג זה כופה עצמו עליכם, אתם מוכלים לידי הודאה, שמקומו הוא בכומר להכרה אפריורית.

B6

3. הפילוסופיה זקוקה למדע, הקובע את האפשרות, העקרונות, וההיקף של כל ההכרות אפריורית

מרחיק לכת יותר מכל מה שאמרנו הוא זה: יש כמה הכרות שנוטשות אפילו את כל התחום של ניסיון אפשרי, ונדמה שהן מרחיבות את היקף שיפוטיו מעבר לגבולותיו של כל ניסיון, וזאת באמצעות מושגים, ששום מושא המתאים להם לא יכול להיות נתון בניסיון.

A3

ודווקא בהכרות אלה, החורגות מעולם החושים, שבהן הניסיון אינו מסוגל לתת שום קו־מנחה ושום תיקון, שם מצויות אותן חקירות של תבונתנו, שמבחינת חשיבותן וכוונת־העל שלהן אנו חושבים אותן לנעלות ולנשגבות יותר מכל מה שהשכל יכול ללמוד בשדה התופעות. ולמרות הסכנה שנשגה, אנו מעדיפים להמר על הכול, ובלבד שלא נוותר על חקירות חשובות כל כך בשל חשש כלשהו המנקר בנו, או בגלל זלזול ואדישות. ⁴ מטלות לא נמנעות אלה של התבונה הטהורה עצמה הן: **אלוהים, חירות, ואלמוות**.⁵ אותו מדע, שכוונת העל שלו בכל הערכויותיו נועדה לפתרון מטלות אלה, נקרא **מטאפיסיקה**; וזו מתנהלת בהתחלה בדרך דוגמטית, כלומר, מקבלת על עצמה

B7

3 תוכן ספציפי יותר.

4 Aufgaben – בדרך כלל: מטלות או משימות (ובמתמטיקה גם: בעיות).

5 Unsterblichkeit

את המשימה בבטחה, בלי לבחון תחילה את כושרה או את אי-כושרה של התבונה לבצע מפעל גדול כל כך.

באופן טבעי נראה, כי ברגע שנוטשים את קרקע הניסיון, אי-אפשר להקים תיכף ומיד מבנה בעזרת הכרות, המצויות ברשותנו בלי שנדע מניין, על יסוד אשראי שמייחסים לעקרונות שמי יודע מה מקורם, בלי להבטיח תחילה את היסודות על ידי חקירה מדוקדקת. אדרבה, מן הראוי שנקדים ונציג תחילה את השאלה: איך יכול השכל להגיע לכל ההכרות הללו באופן אפריורי, ומה עשוי להיות היקפן, תוקפן, וערכן. למעשה אין דבר טבעי יותר מזה, אם במילה "טבעי" מבינים את מה שצריך להתרחש באופן נכון ותבוני. אבל אם מבינים בכך את מה שקורה בדרך כלל, הרי, להפך, אין דבר טבעי ומובן יותר מזה, שאותה חקירה תהיה נדונה להזנחה במשך זמן רב. כי חלק מהכרות אלה, ההכרות המתמטיות, רכשו להן אמינות כבר בימי קדם ועוררו בכך ציפייה חיובית גם לגבי הכרות אחרות, אף על פי שלא לה עשוי להיות טבע שונה לגמרי. נוסף על כך, מי שחורג מחוג היקפו של הניסיון יוכל להיות סמוך ובטוח שהניסיון לא יסתור אותו. הפיתוי להרחיב את ההכרות הוא כה גדול, שאפשר לבלום את ההתקדמות רק אם נתקלים בסתירה ברורה. אבל יכול אדם להימנע מסתירה על ידי שימציא את הבדיונות שלו בזהירות, בלי שבכך הם חדלים להיות בדיונות. המתמטיקה נותנת לנו דוגמה מזהירה, עד לאן אפשר להגיע בהכרה אפריורית בלי תלות בניסיון: היא עוסקת אמנם במושאים ובהכרות, אבל רק במידה שאלה מאפשרים לגלם⁶ אותם בהסתכלות. אבל קל שלא להבחין בעובדה זו, שכן ההסתכלות שבה מדובר יכולה להינתן אפריורי, וכך לא יובחן כמעט ההבדל בינה לבין מושג טהור גרידא.⁷ לכוד בחבלי ההוכחה הזו לעוצמת התבונה, יצר ההתרחבות אינו יודע גבולות. היונה הקלה, החוצה במעופה את האוויר שהיא חשה בהתנגדותו, עשויה לדמות לעצמה שתיטיב יותר לטוס בחלל ריק מבאוויר. בדומה לכך, אפלטון נטש את עולם החושים כיוון שאלה הטילו על השכל הגבלות צרות כל כך, והעז להמריא על כנפי האידאות מעבר לעולם זה – אל החלל הריק של השכל הטהור. הוא לא שם לב שמאמציו לא העלו אותו על שום דרך, כי מאחר שחסרה לו התנגדות, לא נמצאה לו משענת שבעזרתה יוכל להתרומם ושעליה יוכל להפעיל את כוחו כדי להניע את השכל. אבל זה גורל שכיח של התבונה האנושית

A4

B8

A5

B9

6 darstellen – במונח זה, שמוכן הפשט שלו הוא "הצגה", מרבה קאנט להשתמש גם בהוראה טכנית מיוחדת, שבה פירושו: העתקה או תרגום של תוכן אפריורי למדיום של ההסתכלות (כך למשל בסוגיית ה"סכמטיזם").

7 הכוונה להסתכלות הטהורה המאפיינת לפי קאנט את המתמטיקה, ואת צורות החלל והזמן שהיא מבוססת עליהן. ראו "אסתטיקה טרנסצנדנטאלית".

בעיונים ספקולטיביים,⁸ שהיא גומרת להקים את בנייניה מוקדם ככל האפשר, ורק אחר כך היא פונה לחקור אם הקרקע הוכשרה כהלכה. ואז באים ומחפשים תירוצים שונים שיניחו את דעתנו שהקרקע יציבה, או שמנסים להניא אותנו מעריכת חקירה מאוחרת ומסוכנת כזו. מה שמשחרר אותנו בעת הבנייה מכל חשד ודאגה, ומחזק את ביטחוננו בתחושת היסודיות שהוא מקרין לכאורה, הוא זה: תבונתנו עוסקת בחלקה – אולי בחלקה הגדול – **בניתוח** המושגים שכבר יש לנו לגבי המושאים. עיסוק זה מספק לנו מגוון רב של הכרות, שאף כי אין בהן יותר מאשר הסברים והנהרות של מה שכבר נחשב בתוך מושגינו (גם אם באופן מבוזבז), מוקירים אותן כתובנות חדשות לפחות מבחינת הצורה, אף שהן לא מרחיבות את המושגים שברשותנו מבחינת החומר או התוכן אלא רק מציבות אותם זה מחוץ לזה.⁹ כיוון שהליך זה מעניק הכרה אפריורית ממש, המתקדמת באופן ודאי ומועיל,¹⁰ הרי התבונה, שלא-מדעת, משתמשת באמתלה זו כדי לחטוף לה בגניבה טענות ממין אחר לגמרי, שבהן היא מוסיפה למושגים נתונים באופן אפריורי יסוד זר לחלוטין, בלי שידוע כיצד יכלה להגיע לכך, ובלי שנותנים לשאלה כזו לעלות על הדעת. לכן רצוני לדון בשני מיני ההכרה הללו כבר בהתחלה.

A6

B10

4. על ההבדל בין שיפוטם אנליטיים לשיפוטם סינתטיים

היחס בין נושא [סובייקט] לנשוא, בכל השיפוטם שבהם הוא נחשב, אפשרי בשני אופנים. (כאן אדון רק בשיפוטם חיוביים, כי ניתן ליישם זאת אחר כך בקלות גם לשיפוטם שליליים.) או שהנשוא B שייך לנושא A כמשהו הכלול [במובלע] במושג A, או ש-B מונח לגמרי מחוץ ל-A, אף שהוא קשור עמו. במקרה הראשון אני מכנה את השיפוט אנליטי, ובמקרה האחר סינתטי. שיפוטם אנליטיים (חיוביים) הם אפוא אלה, שבהם הקישור בין הנושא לנשוא נחשב באמצעות זהות; ואילו שיפוטם, שבהם הקישור נחשב ללא-זהות, צריכים להיקרא סינתטיים. לראשונים ניתן לקרוא גם **שיפוטם הנהרה**, ולאחרונים **שיפוטם הרחבה**. כי הראשונים לא מוסיפים כלום למושגו של הנושא, הם רק מפרקים אותו באמצעות ניתוח למושגים החלקיים שכבר נחשבו בו (גם אם באופן מבוזבז). לעומת זאת, השיפוטם הסינתטיים מוסיפים למושג הנושא נשוא שלא נחשב בו כלל, ושאי-אפשר להפיק אותו משום ניתוח של מושג הנושא.

A7

B11

8 in der Spekulation (במובן: בתחום העיון).

9 יוצרות בהן הבחנות על ידי ניתוח רכיביהן.

10 ידיעה אנליטית היא אמנם אפריורית ומועילה, אבל אין בה שום מידע חדש (להלן).

לדוגמה, כשאומרים "כל הגופים מתפשטים" השיפוט הוא אנליטי, מפני שאיני צריך לחרוג מן המושג שאני קושר במילה "גוף" כדי לגלות שההתפשטות קשורה בו; עלי רק לנתח את המושג הזה, כלומר, להביא לתודעתי את הריבוי שאני חושב במושג הזה בכל זמן, כדי שאמצא בו את הנשוא ההוא; ופירוש הדבר שהשיפוט אנליטי. לעומת זאת, באומרי: "כל הגופים כבדים", הנשוא הוא משהו שונה לגמרי ממה שאני חושב במושגו גרידא של גוף בכלל. הוספת נשוא כזה נותנת אפוא שיפוט סינתטי.¹¹

שיפוטי הניסיון בתור כאלה כולם סינתטיים. אבסורד יהיה לבסס שיפוט אנליטי על הניסיון, מכיוון שאיני צריך כלל לחרוג ממושגי כדי לבצע את השיפוט, ולכן איני זקוק לשום עדות של הניסיון. שגוף הוא מתפשט, זה משפט העומד על מכונו באופן אפריורי ואינו שיפוט ניסיון. כי לפני שאני פונה לניסיון, כבר יש ברשותי כל התנאים הנחוצים לשיפוט בתוך המושג [עצמו], שמתוכו אני יכול לחלץ את הנשוא לפי משפט הסתירה; ובאותו הזמן אני נעשה מודע להכרחיותו של השיפוט, שאותה הניסיון לא ילמד אותי לעולם. לעומת זאת, אף שבמושג של גוף בכלל איני כולל מראש את הנשוא "כובד", בכל זאת מציין המושג מושא של הניסיון על ידי חלק שלו, שאליו אני יכול לצרף חלקים אחרים של אותו ניסיון כשייכים לראשון. את מושג הגוף אני יכול להכיר תחילה באופן אנליטי, לפי סימני היכר כגון התפשטות, אי-חדירות, תבנית וכדומה, שכולם כבר נחשבים במושג זה. אבל אז אני מרחיב את הכרתי, ועל ידי מבט חוזר בניסיון שממנו שאבתי את מושג הגוף אני מגלה, שגם הכובד קשור תמיד בסימני ההיכר שנזכרו, ואני מוסיף אפוא את הנשוא הזה באופן סינתטי לאותו מושג.

B12

11 במהדורה A הופיע כאן הטקסט הבא, שהושמט במהדורה B מכאן ברור אפוא (1) שעל ידי שיפוט אנליטי לא ניתן כלל להרחיב את הכרתנו, אלא רק להבהיר את המושג שכבר יש בידי ולעשותו מובן לי עצמי. (2) שבשיפוט סינתטיים נדרש, שנוסף על מושג הנושא יהיה לי עוד משהו אחר (x), שעליו יוכל השכל להישען כדי להכיר נשוא כשייך לאותו מושג, אף על פי שאינו כלול בתוכו.

A8

בשיפוט אמפיריים או בשיפוטי ניסיון אין בכך כל קושי. שכן אותו x הוא הניסיון הכולל של המושא שאותו אני חושב באמצעות המושג A, המהווה רק חלק מניסיון זה. כי אף על פי שבמושג הגוף בכלל איני כולל את הנשוא "כובד", בכל זאת, מושג זה מסמן את הניסיון השלם באמצעות חלקו, שאליו אני יכול להוסיף חלקים אחרים של אותו ניסיון כשייכים לו. את מושג הגוף אני יכול להכיר מראש, באופן אנליטי, באמצעות סימני ההיכר של התפשטות, אי-חדירות, תבנית וכו', שכולם נחשבים במושג זה. אך עתה אני מרחיב את הכרתי, חוזר ומביט בניסיון שממנו הפקתי את המושג, ומגלה, שהכובד קשור תמיד עם סימני ההיכר שנזכרו. אם כן, הניסיון הוא אותו x המונח מחוץ למושג A, ושב מיוסדת אפשרות הסינתזה של הנשוא B, הכובד, עם המושג A. [הפסוקים האחרונים דומים לנאמר ב-B12].

הניסיון הוא אפוא מה שעליו מתבססת אפשרות הסינתזה בין מושג הגוף לבין הנשוא "כובד"; <כי שני המושגים, אף שהאחד אינו מכיל בתוכו את האחר, שייכים בכל זאת זה לזה, אמנם רק באופן מקרי [קונטינגנטי], בהיותם חלקים של שלם – הניסיון – שהוא עצמו קישור סינתטי של הסתכלויות.>

אולם אמצעי עזר זה חסר כל ערך בשיפוטיות סינתטיים אפריוריים. כשעלי לחרוג ממושג A ולהכיר מושג אחר, B, כקשור אתו – על מה אשען, ומה הדבר שמאפשר את הסינתזה, אם נמנע ממני היתרון של מבט סוקר לעבר שדה הניסיון? ניקח את המשפט: "לכל מה שמתרחש יש סיבה". במושג של משהו שמתרחש, אני חושב אמנם על איזו מציאות שיש זמן שקודם לה וכדומה, ומכאן אפשר לגזור שיפוטיות אנליטיים. אולם מושג הסיבה <מצוי לגמרי מחוץ לאותו מושג. הוא> מציין משהו שונה מ"מה שמתרחש", ואינו כלול אפוא בדימויו של זה האחרון כלל. איך אני מגיע לומר על מה שמתרחש משהו שונה ממנו לגמרי, ולהכיר את מושג הסיבה, אף שאינו כלול בדבר זה, כשייך לו בכל זאת, ועוד באופן הכרחי? מהו כאן הנעלם X , שעליו נשען השכל באמונתו, שמחוץ למושג A נתגלה לו נשוא זר, שבכל זאת קשור בו לפי דעתו? זה לא יכול להיות הניסיון, שכן העיקרון הנזכר מוסיף את הדימוי השני לראשון¹² לא רק מתוך כלליות גדולה יותר מכל מה שהניסיון יכול לספק, אלא גם מבטא הכרחיות, ובכך הוא אפריורי לגמרי, ופעולתו נובעת ממושגים בלבד. לעקרונות סינתטיים כאלה – כלומר, עקרונות מרחיבים – מכוונת כל כוונת העל של הכרתנו העיונית אפריורי; כי אלה האנליטיים הם אמנם חשובים ונחוצים עד מאוד, אבל רק כדי שנגיע לבהירות המושגים, הדרושה לשם סינתזה בטוחה ומורחבת, שבה בלבד רוכשים משהו חדש באמת.¹³

A9

B13

A10

B14

12 את דימוי הסיבה לדימוי של מה-שמתרחש.

13 במהדורה A הופיע כאן הטקסט הבא, שבוטל במהדורה B

חבוי כאן אפוא מסתורין*, שרק פתרונו יכול לערוב להתקדמות בטוחה ואמינה בשדה חסר-הגבולות של הכרות השכל הטהורות, ו[הפתרון] הוא: לגלות, בכל האוניברסליות הראויה, את היסוד לאפשרותם של שיפוטיות סינתטיים אפריוריים, לרכוש תובנה על התנאים המאפשרים כל אופן שיפוט כזה, ולקבוע את מכלול ההכרה הזו (המהווה סוג בפני עצמו) בתוך שיטה – לפי מקורותיה, מחלקותיה, היקפה וגבולותיה – ולא במתווה מרפרף גרידא, אלא באופן ממצה ומספיק לכל שימוש. עד כאן, לעת עתה, באשר למה שמייחד שיפוטיות סינתטיים.

* (הערת קאנט לטקסט של A): לו רק עלה על דעתו של מי מהקדמונים להציג שאלה זו, היתה זו לבדה הודפת בעוז את כל שיטות התבונה הטהורה עד לזמננו, והיתה חוסכת ניסיונות שווא כה רבים שנעשו בעיניים עצומות, בלי להבין מהם בעצם העניינים שאתם יש להתמודד.

5. כל המדעים התיאורטיים של התבונה מכילים שיפוטיות סינתטיים אפריורי בתור עקרונות

1. **שיפוטיות מתמטיים הם כולם סינתטיים.** דומה שמשפט זה נעלם עד היום מעיניהם של מנתחי התבונה האנושית. למעשה הוא מנוגד לגמרי לכל סברותיהם, אף שוודאותו אינה ניתנת לסתירה, והוא חשוב מאוד למה שיבוא. כיוון שגילו שכל היסקי המתמטיקה מתקדמים בהתאם למשפט הסתירה (כפי שמתחייב מטבעה של כל ודאות מופתית), הוסיפו ושכנעו את עצמם, שגם את עקרונות היסוד ניתן להכיר מתוך משפט הסתירה, ובכך טעו. כי בעזרת משפט הסתירה אפשר אמנם ללמוד משהו על משפט סינתטי, אך לעולם לא כעומד בפני עצמו, אלא רק אם מראש הנחנו משפט סינתטי אחר, שהמשפט הזה עשוי לנבוע ממנו.

לפני הכול יש להעיר, שמשפטים מתמטיים מובהקים לעולם אינם אמפיריים, אלא תמיד הם שיפוטיות אפריוריות, כיוון שהם נושאים בתוכם הכרחיות, ואת זו אי אפשר לשאוב מן הניסיון. אבל אם לא מוכנים להודות לי בכך, מילא – אני מגביל את משפטי למתמטיקה **הטהורה**, שעצם מושגה כבר מעיד על עצמו שכלולות בה רק הכרות אפריוריות ולא הכרות אמפיריות.

B15

מתחילה אמנם היינו עשויים לחשוב, שהמשפט $12 = 5 + 7$ הוא משפט אנליטי גרידא, שנובע ממושג הסכום של 7 ו-5 לפי משפט הסתירה. אבל אם נעיין יותר מקרוב נגלה, שמושג הסכום של 7 ו-5 אינו כולל בתוכו יותר מאשר איחוד של שני המספרים במספר יחיד, ועל ידי האיחוד הזה לא חושבים כלל מהו אותו מספר יחיד המקיף את שניהם. המושג של 12 אינו נחשב בשום פנים מתוך כך בלבד, שאני חושב את האיחוד של 7 ו-5; וגם אם אוסיף לנתח עוד ועוד את מושגי על סכום אפשרי מעין זה, לא אמצא בתוכו את ה-12. אני צריך לצאת מעבר למושגים אלה, ולהיעזר בהסתכלות המתאימה לאחד משניהם, כמו שאדם נעזר בחמש אצבעותיו, או (כמו זֶגְנֶר באריתמטיקה שלו) להיעזר בחמש נקודות, ואת היחידות הנתונות בהסתכלות של החמש להוסיף אחת לאחת למושג השבע. תחילה אני לוקח את המספר 7; וכשאני משתמש באצבעות ידי כהסתכלות מסייעת למספר 5, אני לוקח, לפי תמונה זו, את היחידות שלקחתי לפני כן כדי שיהיו את המספר 5, ומוסיף אותן לאחת למספר 7 – ורואה את המספר 12 מופיע. במושג של הסכום $5 + 7 =$ אמנם חשבתי, **שצריך** להוסיף 5 ל-7, אבל לא שהסכום הזה שווה למספר 12. משפט אריתמטי הוא אפוא תמיד סינתטי. דבר זה יהיה ברור יותר אם ניקח מספרים קצת גדולים יותר; כי אז יתחוויר בבהירות, שגם אם נגלגל ונהפוך במושגינינו ככל שנרצה, לעולם לא נוכל לגלות את הסכום על ידי ניתוח מושגי גרידא ובלי עזרת ההסתכלות. בדומה לכך, שום עיקרון של הגיאומטריה הטהורה אינו אנליטי. המשפט האומר

B16

שהקו הקצר ביותר בין שתי נקודות הוא הישר, הוא משפט סינתטי. שכן המושג שיש לי על הישר אינו כולל שום מושג של גודל, אלא רק של איכות. מושג הקצר ביותר מתוסף לכאן בשלמותו, ולא ניתן להפיק אותו ממושג הקו הישר על ידי ניתוח. כאן נדרשת אפוא עזרת ההסתכלות, שרק באמצעותה תיתכן הסינתזה.

נכון שמשפטי יסוד מעטים, שהגיאומטרים מניחים מראש, הם אנליטיים ממש ונשענים על משפט הסתירה. אבל אלה מתפקדים רק כמשפטי זהות לשם הרצף המתודי, ואינם מתפקדים כעקרונות. למשל: $a=a$, השלם שווה לעצמו; או: $(a+b)>a$, כלומר, השלם גדול מחלקו. ואפילו משפטים אלה, שתוקפם נובע ממושגים בלבד, רשאים לתפקד במתמטיקה רק מפני שאפשר לגלם אותם בהסתכלות. מה שמרגיל אותנו להאמין שהנשוא של משפטים אפודיקטיים כאלה מונח כבר במושגם, ושעל כן השיפוט הוא אנליטי, היא דו המשמעות של הביטוי. אנחנו חייבים לחשוב נשוא מסוים כשייך למושג נתון, והכרחיות זו דבקה במושג מראש. אולם השאלה איננה, מה אנו חייבים לחשוב כקשור במושג נתון, אלא מה אנו חושבים בו **למעשה**, ולו באופן עמום; וכאן מתברר, שהנשוא אמנם צמוד בהכרח לאותו מושג, אבל לא מפני שהוא נחשב בתוך המושג עצמו, אלא במיצוע הסתכלות שצריכה להתווסף למושג.

B17

2. **מדע הטבע (physica) כולל שיפוטם סינתטיים בתור עקרונות.** אציין לדוגמה רק אחדים, כגון המשפט שבכל השינויים העוברים על העולם הגופני, כמות החומר נשארת ללא-שינוי; או שבכל חלוקה של התנועה חייב להתקיים שוויון בין הפעולה לתגובה. בשני המשפטים ברורה לא רק הכרחיותם, ובכך מקורם האפריורי, אלא ברורה גם העובדה שהם סינתטיים. כי במושג החומר אינני חושב את שימורו, אלא רק את נוכחותו של החומר בחלל באשר הוא ממלא אותו. יוצא שאני חורג ממושג החומר כדי להוסיף לו במחשבתי דבר-מה, שאיני חושב בו עצמו. המשפט אינו אפוא אנליטי אלא סינתטי, ועם זאת חושבים אותו אפריורי. וכך לגבי שאר המשפטים בחלק הטהור של מדע הטבע.

B18

3. **במטאפיזיקה**, גם כשרואים אותה כמדע שעד היום היה מבוקש בלבד, ועם זאת הוא בלתי-נמנע לפי טבע התבונה האנושית, חייבות להיכלל הכרות סינתטיות אפריורי. עניינה של המטאפיזיקה אינו סתם לנתח את המושגים שאנו יוצרים לנו באופן אפריורי על הדברים, ובכך להבהיר אותם אנליטית, אלא אנו רוצים להרחיב את הכרתנו האפריורית. לשם כך עלינו להשתמש בעקרונות שמוסיפים למושג נתון משהו שלא היה כלול בו, ולצאת בעזרת שיפוטם סינתטיים אפריוריים רחוק מעבר למושג עד כדי כך, שהניסיון עצמו לא יוכל לבוא בעקבותינו; כמו למשל במשפט: "צריך שתהיה לעולם התחלה ראשונה" ודומיו. וכך המטאפיזיקה, לפחות מבחינת **מטרתה**, עשויה מאוסף של משפטים סינתטיים אפריורי.

אם ניתן להעמיד ריבוי של חקירות תחת נוסחה של מטלה אחת, כבר יש בכך רווח גדול. כי בזה אנו מקלים לא רק על מלאכתנו שלנו, בהגדירנו אותה בדייקנות, אלא גם על שיפוטו של מי שרוצה לבדוק אם ביצענו את תוכניתנו די הצורך, או לא. והנה, המטלה המובהקת של התבונה הטהורה טמונה בשאלה: **כיצד משפטים סינתטיים אפריורי הם אפשריים?**

הסיבה שהמטאפיזיקה נותרה עד היום מתנודדת במצב של סתירות וחוסר ודאות היא רק בכך, שהמטלה האמורה – ואולי אף עצם ההבחנה בין שיפוטם אנליטיים לסינתטיים – לא עלו לפני כן על הדעת. בפתרון המטלה הזו – או במתן הוכחה מספקת, שהאפשרות שמבקשים להסביר אינה מתקיימת כלל – בכך תלוי אם המטאפיזיקה תקום או תיפול. דיויד יום, שמכל הפילוסופים התקרב ביותר למטלה זו, בכל זאת היה רחוק מלחשוב אותה בכל כלליותה ובאופן מוגדר דיו. הוא עצר בעיקרון הסינתטי של קישור התולדה עם סיבתה (principium causalitatis), והאמין שהסיק מכאן, שמשפט אפריורי כזה הוא לחלוטין בלתי-אפשרי. לפי היסקיו, כל מה שאנו מכנים מטאפיזיקה אינו אלא חזיון תעתועים של תוכנה רציונלית כביכול,¹⁴ השאול למעשה מן הניסיון, ושלבש בכוח ההרגל מראית עין של הכרחיות. אך יום לא היה מגיע לעולם לטענה זו, ההורסת כל פילוסופיה טהורה, אילו עמדה לנגד עיניו המטלה שלנו בכל כלליותה; כי אז היה נוכח, שלפי טיעוניו גם מתמטיקה טהורה אינה אפשרית, כיוון שהיא מכילה בעליל משפטים סינתטיים אפריוריים, ושכלו הטוב היה מגן עליו מפני טענה כזאת.

בפתרון המטלה שלעיל כרוכה בו-בזמן האפשרות לשימוש טהור בתבונה, שנועד לבסס ולפתח את כל המדעים שיש בהם הכרה עיונית אפריורית של מושאים. כלומר, כלולה בו התשובה לשאלות:

כיצד אפשרית מתמטיקה טהורה?

כיצד אפשרי מדע טבע טהור?

לגבי מדעים אלה, הנתונים בפועל, השאלה ההולמת שנוכל להציג היא: **כיצד הם אפשריים; כי זה שעליהם להיות אפשריים מוכח מתוך ממשותם.*** ואילו המטאפיזיקה

* הערת קאנט: בדבר האחרון עדיין יהיה לרבים ספק בכל הנוגע למדע הטבע. אבל די אם נביא בחשבון את המשפטים השונים העומדים בראשית הפיזיקה (האמפירית) הראויה לשם זה, למשל, המשפטים בדבר השתמרות כמותו של החומר, בדבר האינרציה, בדבר שוויון הפעולה והתגובה, וכיוצא בהם, כדי שניווכח מיד שהם מהווים physica pura או rationalis, הראויה לדיון נפרד כמדע עצמאי במלוא היקפו, בין שזה היקף רחב ובין מצומצם.

היא דבר שיש לכל אדם יסוד לפקפק באפשרותו, בגלל מהלכה הגרוע עד כה, ומפני שמבחינת תכליתה המהותית אי-אפשר לומר על שום מטאפיסיקה יחידה שהיא קיימת ממש.

ובכל זאת, במובן מסוים יש לראות סוג זה של הכרות כנתון ואת המטאפיסיקה כממשית, אם לא כמדע כי אז כנטייה טבעית (metaphysica naturalis). כי התבונה האנושית, מונעת על ידי הצורך של עצמה, חותרת ללא-מעצור – בלי שהיא נדחפת לכך על ידי גאוות הסרק הכרוכה בריבוי ידיעות – אל אותן שאלות, ששום שימוש ניסיוני בתבונה ושום עקרונות שנלקחו בהשאלה משימוש זה אינם מסוגלים להשיב עליהן. וכך בדרך הטבע, משעה שהתבונה התרחבה בבני האדם לידי עיון ספקולטיבי, היתה בכולם בכל הזמנים מטאפיסיקה כלשהי, והיא תוסיף להישאר לעולם; ועליה נשאלת אפוא השאלה: **כיצד אפשרית מטאפיסיקה כנטיית טבע?** כלומר איך, מתוך טבע התבונה האנושית הכללית, צומחות אותן שאלות של התבונה הטהורה, שצורך דוחף אותה להציגן ולענות עליהן ככל יכולתה.

כיוון שבכל הניסיונות שנעשו עד כה לענות על שאלות טבעיות אלה – אם יש לעולם התחלה או שהוא קדמון, וכיוצא בהן – נתגלו תמיד סתירות בלא-מנוס, אי-אפשר להסתפק באמירה הסתמית שקיימת בנו נטייה טבעית למטאפיסיקה, כלומר, לא נוכל להסתפק בכושר התבונה שלנו עצמו, שממנו צומחת תמיד איזו מטאפיסיקה (תהא אשר תהיה). אלא צריך שיהיה אפשר להביא את שאלת הידיעה או האי-ידיעה של המושאים לידי ודאות. כלומר, נדרשת הכרעה לגבי המושאים שעליהם שואלת המטאפיסיקה, או לגבי יכולתה או אי-יכולתה של התבונה הטהורה לחרוץ משפט כלשהו על אודותם; או שנרחיב את תבונתנו הטהורה באופן ראוי לאמון, או שנציב לה גבולות בטוחים ומוגדרים. שאלה אחרונה זו, הנובעת מן המטלה הכללית שלעיל, תהיה בצדק: **כיצד אפשרית מטאפיסיקה כמדע?**

בסופו של דבר אפוא ביקורת התבונה מוליכה בהכרח למדע; ואילו השימוש הדוגמטי בתבונה, ללא-ביקורת, מוליך למבטחות¹⁵ חסרות יסוד, שנגדן ניתן להציב מבטחות מדומות באותה מידה; וכך השימוש הדוגמטי מוליך **לספקנות**.

גם אי-אפשר שמדע זה יהיה ארוך עד למאוד, כי אינו עוסק במושאים של התבונה, שריבויים אינסופי, אלא הוא עוסק רק בעצמו, במשימות הנולדות מרחם התבונה ומוטלות עליה לא על ידי טבע הדברים השונים ממנה, אלא על ידי טבעה שלה. כי לאחר שהתבונה כבר הכירה בשלמות את כושרה-שלה ביחס למושאים הנקרים לה

¹⁵ הביטוי Behauptungen תרגומו המקובל הוא "טענות", אבל כאן הוא מופיע בהקשר של חיוויים דוגמטיים סתם (במובן "אני מבטיחכם שכך הוא").

בניסיון, צריך שיקל עליה לקבוע בשלמות ובבטחה את ההיקף והגבולות של כל שימוש שמנסה לחרוג מגבולות הניסיון.

לכן, את כל הניסיונות שנעשו עד כה לייסד מטאפיסיקה באופן דוגמטי אפשר וצריך לראות כלא-היו. כי מה שהוא אנליטי גרידא במטאפיסיקה זו או אחרת, כלומר, מה שאין בו אלא ניתוח מושגים השוכנים אפריורי בתבונתנו, זה אינו כלל המטרה, אלא הוא רק הכנה למטאפיסיקה לאמיתה, כלומר, להרחבת ההכרה באופן סינתטי אפריורי; ולעניין [עיקרי] זה אין באותו ניתוח שום תועלת, כי הוא רק מצביע על מה שכלול באותם מושגים, אך אינו מלמד כיצד הגענו למושגים כאלה באופן אפריורי, כדי שנוכל בהמשך לקבוע את שימושם התקף לגבי המושאים של כל הכרה בכלל. הוויתור על כל היומרות הללו כרוך בהתכחשות עצמית לא רבה [מצד המטאפיסיקה], כי המוניטין של המטאפיסיקה נהרסו כבר מזמן על ידי הסתירות [שהתגלו] בין התבונה לבין עצמה, סתירות שאי-אפשר להכחיש אותן ולא היה אפשר להימנע מהן במהלכה הדוגמטי. וכדי שלא נרתע מן הקושי שבפנים וההתנגדות שבחוץ, עלינו לגלות יתר התמדה ונחרצות, ולתבוע דרך טיפול מנוגדת לחלוטין לכל מה שהיה בעבר, דרך שתביא סוף-סוף לצמיחה פורה ומשגשגת של מדע שהתבונה האנושית לא יכולה לוותר עליו, שאפשר אמנם לקצץ כל ענף שהצמיח, אבל לא ניתן לעקור אותו מן השורש.

B24

7. האידאה של מדע מיוחד בשם ביקורת התבונה הטהורה, וחלוקתו

מכל זה נובעת האידאה של מדע מיוחד, שניתן לכנותו **ביקורת התבונה הטהורה**.¹⁶ תבונה היא הכושר המספק **עקרונות** של הכרה באופן אפריורי; ותבונה טהורה היא זו שמכילה את העקרונות להכרת משהו באופן אפריורי לחלוטין. **אורגנון** של התבונה הטהורה יהיה מכלול כל העקרונות, שבהתאם להם עשויות להירכש כל הכרותי האפריוריות ולהיווצר בממש. היישום המפורט של אורגנון כזה יכונן שיטה של התבונה הטהורה. אך כיוון שזו דרישה מרחיקת לכת, ועדיין לא הוברר אם אפשר בכלל להרחיב את ידיעתנו ובאילו מקרים, נוכל להשקיף על מדע, העוסק אך ורק בשיפוט של התבונה הטהורה, מקורותיה וגבולותיה, כעל **פרופדאוטיקה** [מדע-מכין] של שיטת התבונה הטהורה. הכנה כזו לא תוכל להיקרא **דוקטרינה**, אלא רק **ביקורת** של התבונה הטהורה,

A11

B25

¹⁶ במהדורה A הופיעו כאן הפסוקים: "בשם טהורה נקראת כל הכרה שאינה מעורבת עם יסודות זרים. אך במיוחד תיקרא הכרה טהורה במוחלט אם לא מעורבים בה שום ניסיון או תחושה, ובכך היא אפשרית באופן אפריורי לגמרי".

ותועלתה <מבחינת התחום העיוני> תהיה לאמיתו של דבר על דרך השלילה בלבד. היא לא תשמש להרחיב את תבונתנו אלא רק לטהר אותה ולשחרר אותה מטעויות, וזה כבר רווח גדול מאוד. בשם **טרנסצנדנטאלית** אני מכנה כל הכרה, העוסקת לא במושאים, אלא באופן הכרתנו את המושאים, במידה שאופן זה אמור להיות אפשרי באופן אפריורי. שיטה של מושגים כאלה תיקרא **פילוסופיה טרנסצנדנטאלית**. אך, שוב, בזה יש יותר מדי בשביל התחלה. כיוון שמדע כזה צריך להכיל בשלמות גם את ההכרות האנליטיות וגם את ההכרות הסינתטיות אפריוריות, הרי היקפו רחב מדי מבחינת מטרתנו; כי אנו זקוקים למתוח את האנליזה רק עד לאותו מקום שבו היא נחוצה בהכרח, כדי שנוכל לתפוס במבטנו¹⁷ את עקרונות הסינתזה האפריורית במלוא היקפם, ורק באלה אנו מעוניינים כאן. חקירה זו לא נוכל לכנות דוקטרינה [תורה] אלא רק ביקורת טרנסצנדנטאלית – כי מטרתה אינה הרחבת הידיעות אלא רק תיקון, ותפקידה להציע את המבחן לערכן או לחוסר הערך של כל ההכרות האפריוריות; וזו החקירה שאנו עוסקים בה כעת. במקום שהדבר אפשרי, ביקורת זו היא הכנה לאורגנון, וכאשר הדבר אינו עשוי להצליח, היא לפחות הכנה לקאנון, שלפיו ניתן יהיה באחד הימים להציג את שיטת הפילוסופיה של התבונה הטהורה בשלמותה, באופן אנליטי וסינתטי גם יחד, בין שיש בה הרחבה של הכרותיה ובין שהיא רק מגבילה אותן. ניתן להעריך מראש שדבר זה אפשרי. יתרה מזאת: אין הכרח ששיטה זו תהיה רחבת היקף מאוד, ולכן נוכל לקוות להביא אותה לידי השלמה. התקווה נשענת על כך, שאיננו עוסקים כאן בטבע הדברים – שאי-אפשר למצותו – אלא בטבע השכל השופט על טבע הדברים, וגם בו אנו עוסקים רק מבחינת הכרתו האפריורית; והמציאי של השכל, כיוון שאנו פטורים מלחפש אותו בחוץ, לא יוכל להיעלם מעינינו, ונראה שהוא קטן דיו כדי שאפשר יהיה למנות אותו בשלמותו, לחרוץ משפט על ערכו או על חוסר ערכו, ולהגיע להערכה נכונה שלו. <עוד פחות מזה צריך לצפות כאן לביקורת של הספרים והשיטות של התבונה הטהורה, אלא [זו] ביקורת של כושר התבונה הטהור עצמו. ובכל זאת, כאשר ביקורת זו מונחת ביסוד, כבר יש בידינו מבחן בטוח לאמוד את ערכן הפילוסופי של עבודות ישנות וחדשות במקצוע זה. שאם לא כן, כותב היסטוריה השופט ללא-הסמכה יחרוץ משפט על הצהרות חסרות יסוד של זולתו בהסתמך על הצהרותיו שלו, שהנן חסרות-יסוד באותה מידה.>

הפילוסופיה הטרנסצנדנטאלית היא אידאה של מדע, שביקורת התבונה הטהורה

A12

B26

A13

B27

17 einzusehen – הביטוי נגזר מ"ראייה" ויש לכך חשיבות. קאנט מתכוון כאן ל"דדוקציה המטאפיזית", שבה לוח הקטגוריות הסינתטיות מופק מכללי הלוגיקה הצורנית במהלך שאינו היסק ממש, אלא יש בו יסוד של כעין ראייה או תובנה ישירה.

אמורה לשרטט את תוכניתו השלמה באופן ארכיטקטוני, כלומר מתוך עקרונות, ותוך כדי מתן ערכות גמורה לשלמותם ולוודאותם של כל החלקים המהווים מבנה זה. [בכך] היא השיטה של כל עקרונות התבונה הטהורה. העובדה שהביקורת הניתנת כאן אינה קרויה בעצמה פילוסופיה טרנסצנדנטאלית נובעת רק מכך, שכדי להיות שיטה מוגמרת, עליה לכלול בתוכה גם ניתוח מפורט של כלל הידיעה האנושית האפריורית. הביקורת שלנו צריכה כמובן להציג את המניין השלם של מושגי המקור¹⁸ המהווים את הידיעה הטהורה הנזכרת. אבל היא נמנעת בצדק מניתוח מפורט של מושגים אלה עצמם, ונמנעת גם מלסקור בשלמות את המושגים הנגזרים מתוכם. ניתוח זה לא ישרת [כאן] את המטרה, כי אין בו אותו קושי כמו בסינתזה שלמענה קיימת הביקורת כולה; ואם נקבל כאן אחריות לניתוח ולגזירה שלמים כאלה, שניתן להימנע מהם מבחינת מטרתנו, ינגוד הדבר את אחדות התוכנית. את הניתוח המלא, וכן את הגזירה מתוך מושגים אפריוריים שעוד יינתנו בעתיד, קל יהיה להשלים מאוחר יותר, אם רק יהיו נתונים לנו העקרונות המפורטים של הסינתזה, ואם לא יחסר בהם דבר מבחינת המטרה המהותית.

A14 B28

ביקורת התבונה הטהורה חלה על כל מה שמהווה את הפילוסופיה הטרנסצנדנטאלית, והיא האידאה השלמה של הפילוסופיה הטרנסצנדנטאלית; אבל עדיין אינה המדע הזה עצמו, מפני שהניתוח שלה מגיע רק עד לאותה נקודה, הדרושה לשם שיפוט שלם של ההכרה הסינתטית אפריורית.

בחלוקת מדע כזה, היעד העיקרי הוא לאסור את כניסתם של מושגים שיש בהם שמץ של גורם אמפירי. לשון אחרת: [להבטיח] שההכרה תהיה טהורה לחלוטין. לכן, אף על פי שעקרונות-העל של המוסר ומושגי היסוד שלו הם הכרות אפריוריות, בכל זאת אינם שייכים לפילוסופיה הטרנסצנדנטאלית. אמנם העונג והצער, היצר והנטיות וכיוצא באלה, שכולם שאובים ממקור הניסיון, <אינם מונחים ביסוד צווי המוסר>; ובכל זאת הכרחי שיופיעו בשיטת המוסר הטהור במסגרת של מושג החובה – בתור מכשול שיש לגבור עליו, או כפיתוי שאסור לעשותו יסוד מניע [של הפעולה]. > לכן, הפילוסופיה הטרנסצנדנטאלית היא תורת החוכמה¹⁹ של התבונה הטהורה העיונית לבדה. כל דבר מעשי, במידה שיש בו דחף מניע, מתייחס לרגשות, ואלה שייכים למקורות הכרה אמפיריים.²⁰

A15 B29

Stammbegriffe 18

Weltweisheit 19

20 ב"ביקורת התבונה המעשית" שינה קאנט עמדה זו וייחס לתבונה המעשית הטהורה דחף מניע (Triebfeder) משל עצמה, שאינו רגש אמפירי.

אם נבוא עכשיו לקבוע את חלוקת המדע הזה מנקודת המבט הכללית של שיטה בכלל, הרי מה שנציג חייב לכלול, ראשית, **תורת יסודות** של התבונה הטהורה, ושנית, **תורת מתודה** שלה. כל אחד מחלקים ראשיים אלה יתחלק לחלוקות משנה, שעדיין אי אפשר להסביר את נימוקיהן. כל מה שיש לומר באופן מקדמי, או כמבוא, הוא כמדומה זה: להכרה האנושית יש שני גזעים, שאולי יש במקורם שורש משותף, אך זה אינו ידוע לנו, והם **החושיות והשכל**. על ידי החושיות **נתונים** לנו מושאים, ואילו באמצעות השכל הם **נחשבים**. במידה שהחושיות אמורה להכיל דימויים אפריורי, המהווים תנאים, שבכפיפות להם המושאים נתונים לנו, הרי דימויים אלה ישתייכו לפילוסופיה הטרנסצנדנטאלית. תורת החושים הטרנסצנדנטאלית צריכה להשתייך לחלק הראשון של מדע היסודות, מפני שהתנאים, שרק בכפוף להם נתונים להכרה האנושית מושאים, קודמים לתנאים שבכפוף להם מושאים אלה נחשבים.

B30

A16