

אנאליטיקה של המושגים

פרשה שנייה

על גזירת מושגי-השכל הטהורים

פרק ראשון

§ 13

על העיקרים של גזירה טראנסצינדנטאלית בכלל

חכמי המשפט, כשהם מגלגלים דיבורם על זכויות ותביעות, מבדילים במעשה משפטי בין השאלה על מה שהוא לפי הדין (מה לדינא—quid juris), לבין השאלה לגופה של עובדה (מה לעובדא—quid facti), ולפי שהם דורשים הוכחה לשני העניינים, הרי הם מונים את ההוכחה הראשונה, החייבת לברר את הזכות או את התביעה לפי החוק, כשם גזירה, אנו משתמשים במניין מרובה של מושגים ניסיוניים בלי שמישהו יערער על-כך, ואנו רואים את עצמנו רשאים אף ללא-גזירה לייחס להם מובן ומשמעות מדומה, משום שכל שעה ושעה עומד לרשותנו הניסיון, כדי להוכיח את ממשותם האובייקטיבית. אך יש גם מושגים חדלי-סמכות, כגון, אושר, גורל; אמנם אלה עוברים-לטהור מתוך אורך-רוח כללי כמעט, אך בכל-זאת הם נשאלים לפרקים: מה לדינא? אוראז אנו מגיעים בשל גזירתם לכלל מוכחה לא-קטנה, כי אי-אפשר להראות על שום טעם חוקי ברור, לא מתוך הניסיון ולא מתוך התבונה, שמתוכו חתה ברורה הזכות להשתמש בהם.

אך בין המושגים השונים, שהם-הם הרקמה המעורבת-מאוד של ההכרה האנושית, מצויים אחדים הנועדים גם לשימוש טהור אפריורי (באופן שאיננו תלוי לגמרי בכל ניסיון), וזכותם לכך זקוקה לעולם לגזירה; מכיון שחוקיותו של שימוש כזה לא די לה בהוכחות השאובות מן הניסיון, ובכל-זאת מן-ההכרה לדעת, כיצד אפשר שמושגים אלה יהיו מוסבים על מושאים שהם אינם מקבלים אותם מן הניסיון. שעל-כך, בירור האופן, המניח להם למושגים אלה שיהיו מוסבים אפריורי על מושאים, נקרא לו כשם הגזירה הטראנסצינדנטאלית של מושגים אלה; ואני מבדיל אותה מן הגזירה הניסיונית, המראה את האופן שבו רוכשים מושג על-ידי ניסיון וההחזרה עליו, ועל-כן אין היא נוגעת בחוקיות אלא בעובדה כיצד הגענו לקניין.

וכבר עתה ברשותנו שני סוגים של מושגים השונים בתכלית זה מזה, וככל-זאת מסכימים זה לזה בכך, ששניהם מוסכים על המושאים באורח אפריורי מכול-יכול, כלומר, המושגים של החלל והזמן מבחינת צורות של החושניות והקטיגוריות מבחינת מושגי-השכל, תהא זו טרחת-שווא לבנות לגזור אותם בגזירה ניסיונית; שהרי סימן-ההיכר של מהותם הוא, שהם מוסכים על מושאיהם

בלי לשאוב לשם דימוים משהו מן הניסיון. לכן, אם צריך גזירה של מושגים אלה-הרי מן-ההכרח שתהא זו לעולם גזירה טראנסצינדנטאלית. אמנם, לגבי מושגים אלה, כמו לגבי כל הכרה, אפשר למצוא בניסיון, אם לא את עיקר אפשרותם-הרי בכל-זאת את הגורמים-שבהזדמנות ליצירתם, אוראז נותנים הרשמים של החושים את ראשית-ההזדמנות לפתוח מבחינתם את מלוא כושר-ההכרה ולבצע ניסיון. הניסיון מכיל שני יסודות שונים מאוד זה מזה, כלומר, תומר, להכרה מתוך החושים וצורה מסוימת לסדרו מתוך המ-קור הפנימי של ההסתכלות הטהורה המחשבה, הללו מופעלים לראשונה, בהוד-דמנות קבלת-הרשמים, ויוצרים מושגים. התחוקת זו על המאמצים הראשונים של כושר-ההכרה שלנו, כדי לעלות מן התחושות הבודדות למושגים כלליים, תועלתה, בלא-ספק, מרובה, ואנו מחזיקים לו טובה ללוקי המפורסם, על שפילס-בראשונה את הדרך לכך. אך גזירה של המושגים הטהורים אפריורי אינה מת-בצעת על-ידי כך לעולם, משום שלא חיצא כלל-וכלל בדרך הזאת; כי מבחינת השימוש במושאים אלה לעתיד, שימוש שצריך שלא להיות לחלוטם תלוי בניסיון, עליהם להביא מגילת-יוחסים אחרת לגמרי מזו שמוצאה מבית-הניסיונות. אותו ניסיון-גזירה פיסיולוגית, שאינו יכול, לאמת-של-דבר, להיות קרוי גזירה, משום שהוא חל על השאלה: מה לעובדא-ברצוני לכנות בשם בירור הקניין של ההכרה הטהורה. ברור אפוא, כי לגבי המושגים הטהורים האלה תיתכן אך גזירה טראנסצינדנטאלית, ובשום פנים ואופן לא גזירה ניסיונית; וזו האחרונה אינה לגבי מושגים טהורים אפריורי אלה אלא מאמץ-שווא, שלא יעסוק בו אלא מי שלא תפס את הטבע המיוחד-במינו של ההכרות האלו, אף-על-פי שמודים באופן היחיד שהוא אפשר לה לגזירה של ההכרה הטהורה אפריורי, כלומר, בגזירה בדרך טראנסצינדנטאלית-הרי מתוך-כך אין זה ברור עדיין שהיא הכרחית, עד שאין להימנע ממנה. התחוקתו קודם, באמצעות הגזירה הטראנסצינדנטאלית, על המושגים של החלל והזמן עד שורשיהם, וכי-רנו וקבענו את תוקפם האובייקטיבי אפריורי, אף-על-פי-כן צועדת הגיאומטרי-יה פסיעות בטוחות על-ידי הכרות אפריורי גרידה, בלי שתהא זקוקה לבקש מן הפילוסופיה שטר-קיום על המוצא הטהור והתוקי של מושג-היסוד שלה: החלל, אך השימוש במושג זה מוסב במדע זה על העולם החושני המיצוני בלבד, שהחלל הוא הצורה הטהורה של ההסתכלות בו, לכן כל הכרה גיאומטרית, מהיר-תה מבוססת על הסתכלות אפריורי, יש לה כאן ברירות לא-אמצעית, והמושאים ניתנים על-ידי ההכרה עצמה, אפריורי (מבחינת הצורה) בהסתכלות. לעומת-זה, מתחיל עם מושגי-השכל הטהורים הצורך, שאין להימנע ממנו, לבקש גזירה טראנסצינדנטאלית לא-בלבד לגביהם אלא גם לגבי החלל, כי מתוך שהם מדברים על מושאים, לא על-ידי בשואים של ההסתכלות והחושניות.

הנה, סיבה זו היתה צריכה להתחיל לפעול, וסיבתיותה היתה שייכת לזמן ועל-ידי כך לג כל התופעות, כלומר, לעולם. מכאן, שהסיבה-עצמה לא היתה מחוצה לעולם-מה שסותר את ההנחה, משמע, שאינה-בנמצא, לא בעולם ולא מחוצה לו (אבל בקשר סיבתי אחר), מהות כלשהי הכרחית מכול-וכול.

הערה לאנטינומיה הרביעית
2. להנחה-שכנגד

כשגראה לנו, כי בעלייה בטור-התופעות אנו נהקלים בקשיים בדבר מציאותה של סיבה עליונה הכרחית מכול-וכול-הרי אין צורך בכך, שהקשיים יתבססו דווקא על מושגים-על המציאות הכרחית של דבר בכלל, והלכך יהיו קשיים אונטולוגיים, אלא קשיים אלה משתלשלים מן הקשר הסיבתי עם טור של תופעות, כדי להניח לגבי הטור הנאי שהוא-עצמו לא-מותנה, ושעל-כן הם קשיים קוס-מולוגיים, הם יבואו לכלל-גילוי במתאים לתוקים ניסיוניים. שהרי יתברר, כי העלייה בטור-הסיבות (בעולם החושני) אי-אפשר לה שתסתיים בתנאי לא-מותנה, מבחינה ניסיונית הראיה הקוסמולוגית ממקורות של מצבי-העולם, לפי שינוייהם, מכרעת כנגד ההנחה של סיבה ראשונה, המתחילה את הטור.

אולם, באנטינומיה זו מתבלט ביגוד מיוחד במינו, כלומר, מאותו טעם-הוכחה עצמו, שממנו הוסק בהנחה היסק על מציאותה של מהות-בראשית, מוסק בהנחה שכנגד היסק על העדר של מציאות זו, ובאותה מידת-החריפות ממש, בראשונה נאמר: נמצאת מהות הכרחית, משום שהזמן, שעבר כולו, מכיל בתוכו את טור כל התנאים, ועם-זה גם את שאינו-מותנה (ההכרחי). והנה, עכשיו נאמר: אינה-בנמצא מהות הכרחית, דווקא מפני שהזמן שהלף כולו מכיל בתוכו את טור כל התנאים (וכל התנאים כולם-כאחד הם שוב מותנים). הסיבה לכך: הטענה הראשונה אינה רואה אלא כוליות מוחלטת של טור התנאים, שהאחד מהם קבע את משגה בזמן, ועל-ידי כך היא מגיעה לשאינו-מותנה ולהכרחי. ואילו הטענה השנייה אינה מביאה במנין אלא את המקריות של מה שקברע בטור הזמן (מפני שכל אחד קודם לו זמן, שבו מן-ההכרח שהתנאי-עצמו יהא שוב קבוע כמותנה לו). על-ידי כך מסולק-לגמרי כל שאינו-מותנה וכל הכרת מוחלטת, עם-כל-זה, מתאים אופן-ההיקש בשני המקרים אף לתבונה האנושית הרגילה.

* טור-המצבים בחינת תוצאתה (F1); המשמעות השנייה היא סבילה, כשהסיבות מתחילה בסביבה עצמה (F1), אני מקיש כאן מן המשמעות הראשונה על האחרונה.

מן-הנמנע הוא, כי, לפי שההתחלה של טור זמני תוכל להיקבע על-ידי מה שקודם מבחינת הזמן בלבד-מן-ההכרח שהתנאי העליון להתחלת טור של תופעות יהיה קיים בתוך הזמן, שבו עדיין לא היה קיים טור זה (כי ההתחלה היא מציאות שקודם לה זמן, שבו עדיין לא היה קיים הדבר המתחיל). לפיכך, שייכת הסיבתיות של סיבת השינויים הכרחית, וממילא גם הסיבה עצמה, לזמן, ועם-זה לתופעות (שלגביה הזמן-עצמו הוא-באפשר בתורת צורתה); מכאן, שאין להפריד אותה מן העולם החושני בתורת מכולל של כל התופעות. לפיכך, כלול בתוך העולם עצמו משהו הכרחי מכול-וכול (בין זה טור העולם כולו בעצמו, בין זה חלק ממנו).

הערה לאנטינומיה הרביעית
1. להנחה

כדי להוכיח את מציאותה של מהות הכרחית, אני חייב שלא-להיזקק כאן אלא לראיה הקוסמולוגית, כלומר, לראיה העולה מן המותנה בתופעה אל שאינו-מותנה במושג, מתוך שרואים את שאינו-מותנה כתנאי הכרחי לכוליות המחולקת של הטור. הניסיון להביא ראיה מעצם האידיאה-של העליונה מבין כל המחזירות משתייך לעיקר אחר של התבונה, ועל-כן דין-הוא שניסיון זה יופיע במיוחד, הראיה הקוסמולוגית הטהורה אינה עשויה להוכיח את מציאותה של מהות הכרחית, אלא-אם-כן היא מניחה בצריך-עיון את השאלה, אם מהות זו היא העולמה עצמו או דבר הנפרד ממנו, כי, כדי להכריע כשאלה האחרונה, צריך עיקר ששוב אינם קוסמולוגיים ואינם מתקדמים בטור-התופעות, צריך מושגים על מהויות מקריות בכלל (עד-כמה שתופסים אותן כמושאים של השכל-בלבד) בעיקר של קשירת מהויות אלו במהות הכרחית על-ידי מושגים-בלבד, וכל זה נמנה עם פילוסופיה טראנסצנדנטית, שכאן אין עדיין מקומה. אולם, אם אנו פותחים בראיה על דרך קוסמולוגית, מתוך שאנו מניחים-כיסוד את טור התופעות ואת הדרך-אחורנית שלו, במתאים לתוקים הניסיוניים של הסיבתיות הרי מן-הנמנע לסטות לאחור-מכן מדרך זו, ולעבור למשהו, שאינו שייך כלל לטור בתורת-חוליה, כי, מן-ההכרח להשיקף על התנאי באותה המשמעות עצמה שבה הובן היחס של המותנה לתנאי שלו באותו הטור, הצריך להוליך לפאן בהתקדמות רציפה, אל התנאי העליון, והנה, אם יחס זה הוא חושני, ואם חושני שייך לשימוש הניסיוני-שבאפשר בשכל-הרי אפשר שהתנאי העליון או הסיבה יסימו את הדרך-אחורנית לפי חוקי-החושניות בלבד, כלומר, כסיבה השייכת לטור הזמני, ומן-הצורך לראות את המהות הכרחית כחוליה העליונה של טור העולם.

אף-על-פי-כן, יש שהתירו לעצמם לבצע קפיצה זו *ἀναβάσις εἰς ἄλλο* (γένος), שהרי מן השינויים בעולם הקישו על המקריות הניסיונית, כלומר, על

קיים בתוך הזמן, שבו עדיין לא היה קיים טור זה (כי ההתחלה היא מציאות, שקודם לה זמן, שבו עדיין לא היה קיים הדבר המתחיל). לפיכך, שייכת הסיבות של סיבת השינויים ההכרחית, וממילא גם הסיבה עצמה, לזמן, ועם-זה לתופעה (שלגביה הזמן-עצמו הוא-באפשר בתורת צורתה); מכאן, שאין להפריד אותה מן העולם החושני בתורת מכלול של כל התופעות. לפיכך, כלול בתוך העולם-עצמו משהו הכרחי מכול-וכול (בין זה טור העולם כולו בעצמו, בין זה חלק ממנו).

1. להנחה

כדי להוכיח את מציאותה של מהות הכרחית, אני חייב שלא-להיזקק כאן אלא לראיה הקוסמולוגית, כלומר, לראיה העולה מן המותנה בתופעה אל שאינו-מותנה במושג, מתוך שרואים את שאינו-מותנה כתנאי הכרחי לכליות המוחלטת של הטור. הניסיון להביא ראיה מעצם האידיאה-של העליונה מבין כל המהויות-משתייך לעיקר אחר של התבונה, ועל-כן דין-הוא שניסיון זה יופיע במיוחד.

הראיה הקוסמולוגית הטהורה אינה עשויה להוכיח את מציאותה של מהות הכרחית, אלא-אם-כן היא מניחה בצריך-עיון את השאלה, אם מהות זו היא העולם-עצמו או דבר הנפרד ממנו. כי, כדי להכריע בשאלה האחרונה, צריך עיקרים ששוב אינם קוסמולוגיים ואינם מתקדמים בטור-התופעות, צריך מושגים על מהויות מקריות בכלל (עד-כמה שתופסים אותן כמושגים של השכל-בלבד), בעיקר של קשירת מהויות אלו במהות הכרחית על-ידי מושגים-בלבד, וכל זה נמנה עם פילוסופיה טראנסצנדנטית, שכאן אין עדיין מקומה. אולם, אם אנו פותחים בראיה על דרך קוסמולוגית, מתוך שאנו מניחים-כיסוד את טור-התופעות ואת הדרך-אחורנית שלו, במתאים לחוקים הניסיוניים של הסיבות-הרי מן-הנמנע לסטות לאתר-מכן מדרך זו, ולעבור למשהו, שאינו שייך כלל לטור בתורת-חוליה. כי, מן-ההכרח להשקיף על התנאי באותה המשמעות עצמה, שבה הובן היחס של המותנה לתנאי שלו באותו הטור, הצריך להוליך לכאן, בהתקדמות רציפה, אל התנאי העליון, והנה, אם יחס זה הוא חושני, ואם הוא שייך לשימוש הניסיוני-שבאפשר בשכל-הרי אפשר שהתנאי העליון או הסיבה יסיימו את הדרך-אחורנית לפי חוקי-החושניות בלבד, כלומר, כסיבה השייכת לטור הזמני, ומן-הצורך לראות את המהות ההכרחית כחוליה העליונה של טור-העולם.

אף-על-פי-כך, יש שהתירו לעצמם לבצע קפיצה זו (*metáβασις εις ἄλλο*) שהרי מן השינויים בעולם הקישו על המקריות הניסיונית, כלומר, על

אכל בקשר סיבתי אחו), מהות כלשהי הכרחית מכול-וכול.

2. להנחה-שכנגד

כשנראה לנו, כי בעלייה בטור-התופעות אנו נתקלים בקשיים בדבר מציאותה של סיבה עליונה הכרחית מכול-וכול-הרי אין צורך בכך, שהקשיים יתבססו דווקא על מושגים-על המציאות ההכרחית של דבר בכלל, והלכך יהיו קשיים אונטולוגיים, אלא קשיים אלה משתלשלים מן הקשר הסיבתי עם טור של תופעות, כדי להניח לגבי הטור תנאי שהוא-עצמו לא-מותנה, ושעל-כן הם קשיים קוס-מולוגיים, והם יבואו לכלל-גילוי במתאים לחוקים ניסיוניים, שהרי יתברר, כי העלייה בטור-הסיבות (בעולם החושני) אי-אפשר לה שתסתיים בתנאי לא-מותנה, מבחינה ניסיונית הראיה הקוסמולוגית ממקריותם של מצבי-העולם, לפי שינויים, מכרעת כנגד ההנחה של סיבה ראשונה, המתחילה את הטור.

אולם, באנטיגוניה זו מתבלט ניגוד מיוחד במינו, כלומר, מאותו טעם-הוכחה עצמו, שממנו הוסק בהנחה היסק על מציאותה של מהות-בראשית, מוסק בהנחה שכנגד היסק על העדר של מציאות זו, ובאותה מידת-התריפות ממש, בראשונה נאמר: במצאת מהות הכרחית, משום שהזמן, שעבר כולו, מכיל בתוכו את טור כל התנאים, ועם-זה גם את שאינו-מותנה (ההכרחי). והנה, עכשיו נאמר: אינה-בנמצא מהות הכרחית, דווקא מפני שהזמן שחלף כולו מכיל בתוכו את טור כל התנאים (וכל התנאים כולם-כאחד הם שוב מותנים). הסיבה לכך: הטענה הראשונה אינה רואה אלא כוליות מוחלטת של טור התנאים, שהאחד מהם קובע את משנהו בזמן, ועל-ידי כך היא מגיעה לשאינו-מותנה ולהכרחי, ואילו הטענה השנייה אינה מביאה במניין אלא את המקריות של מה שקבוע בטור הזמן (מפני שכל אחד קודם לו זמן, שבו מן-ההכרח שהתנאי-עצמו יהא שוב קבוע כמותנה לו). על-ידי כך מסולק-לגמרי כל שאינו-מותנה וכל הכרח מוחלט, עם-כל-זה, מתאים אופן-ההיקש בשני המקרים אף לתבונה האנושית הרגילה.

* טור-המצבים בחינת תוצאה (fi) : המשמעות השנייה היא סבילה, כשהסיבות מתחילה בסיבה עצמה (fi), אני מקיש כאן מן המשמעות הראשונה על האחרונה.

תורת-היסודות ב: הדואלקטיקה ב. ההיקשים הדואלקטיים ב. האנטינומיה

אנו דנים כאן בהתחלה מוחלטת ראשונה מבחינת הזמן, אלא מבחינת הסיביות. כשאני קם (זרך-משל) עכשיו מעל כיסאי כבן-חורים מכול-וכול, וללא ההש- פעה הקובעת-בתכונה של סיבות טבעיות, -הרי במאורע זה, על כל תוצאותיו הטבעיות עד לאין-סוף, מתחיל מכול-וכול טור חדש, אף-כי, מבחינת הזמן, אין מאורע זה אלא המשך של הטור שקדם לו, כי החלטה זו והמעשה אינם כלולים בתכיפות-החולדות של הטבע בלבד, ואינם המשך שלהן בלבד; אלא הסיבות הטבעיות הקובעות חלרות לגבי התולדות האלו ביחס למאורע זה, הבא אמנם אחרי הסיבות אך אינו משתלשל מהן, ולפיכך יש לקראו-אם-כי לא מבחינת הזמן אך, בכל-זאת, מבחינת הסיביות-בשם 'התחלה ראשונה מכול-וכול של טור-תופעות'.

האישור לצורך של התבונה להסתמך בטור הסיבות הטבעיות על התחלה ראשונה מתוך חירות, בולט לעין בכך, שכל הפילוסופים של ימי-קדם (להוציא את האסכולה האפיקוראית) ראו את עצמם חייבים להניח לה להסברת תנועות-העולם מניע ראשון, כלומר, סיבה הפועלת מתוך חירות, שהתחילה בראשונה ומתוך-עצמה טור זה של מצבים, כי הם לא נטלו עליהם להסביר את ההתחלה הראשונה מתוך הטבע-בלבד.

האנטינומיה של

הניגוד הרביעי של האידיאות הטראנסצנדנטאליות

הנהגה

לעולם שייכת, או בתורת חלק ממנו או בתורת סיבתו, מהות הכרחית מכול-וכול.

הוכחה

העולם החושני, בתורת כול של התופעות כולן, מכיל, כאחת-עם-זאת, טור של שינויים, כי בלא טור זה לא יהיה נתון אף דימוי טור-הזמן, בתורת הנאי לאס- שרותו של העולם החושני. אולם, כל שינוי כפוף לתנאי שלו הקודם מבחינת הזמן, ושמוכוו הוא הכרחי, והנה, כל מותנה נתון מניח, מבחינת מציאותו, טור שלם של תנאים עד לשאינו-מותנה מכול-וכול, שהוא-לבדו ההכרחי מבחינת מוחלטת. לפיכך, מן-הצורך שיהיה קיים משהו הכרחי מבחינת מוחלטת, אם קיים שינוי בתורת תוצאותו, אולם, הכרחי זה שייך עצמו לעולם החושני, כי נניח שהוא קיים מחוצה לעולם זה-הרי אז תיגזר ממנו התחלת הטור של שינויי-

* אמנם, הזמן קודם מבחינת אובייקטיבית בתורת הנאי אורני לאפשרות השינויים; אולם, מבחינת סוביי- קטיבית ובמציאות החדעה נתון בכל-זאת, יימול זה, כמו כל דימוי אחר, על-ידי גרם התמימות.

מרק שני: האנטימטיקה של התבונה הטורה. אנטינומיה רביעית

טבע, ועמו ייעלם סימן-ההיכר של אמת ניסיונית, המכדיל ניסיון מחלום, כי, בצדו של כשרון חדל-חוקים כזה של החירות אין לחשוב עוד טבע, שכן חוקי- הטבע משתנים-ללא-הפוגות על-ידי השפעותיה של החירות; ומשחק התופעות, שעל-פי חוקי-הטבע בלבד היה תקין וסדיר, נעשה על-ידי כך פרוץ וחדל- קשרים.

התבונה הטורה

הניגוד הרביעי של האידיאות הטראנסצנדנטאליות

הנחה-שכנגד

אינה-בנמצא כלל שום מהות הכרחית מכול-וכול, לא בתוך העולם ולא מחוצה לו, בתורת סיבתו.

הוכחה

נניח: העולם עצמו הוא הכרחי, או בתוכו קיימה מהות הכרחית-אז-או תהיה, בטור של שינויי-העולם, או התחלה שהיא הכרחית שלא-במותנה, כלומר, תהיה ללא-סיבה-מה שישתור את החוק הדינאמי של קביעת כל התופעות בזמן, או הטור-עצמו יהא ללא-התחלה; ואף שיהיה בכל חלקיו מקרי ומותנה, יהיה בכל- זאת בכללותו הכרחי מכול-וכול ולא-מותנה-מה ששותר את עצמו, משום שמציי- אות של כמות איבה יכולה להיות הכרחית, אם אף חלק ממנה אינו-לעצמו בעל מציאות הכרחית.

לעומת-זאת, אם נניח שקיימת סיבת-עולם הכרחית מכול-וכול מחוצה לעולם- חרי סיבה זו, בתורת החוליה העליונה בטור הסיבות של שינויי-העולם, היתה מתחילה בראשונה את מציאותם של שינויים אלה ואת הטור שלהם.*

* חגיבה 'לחחילי' נתפסת בשתי משמעויות. המשמעות הראשונה היא מעילה, כשהסיבה מתחילה את

עות, הנמשך לפי חוקי-טבע; ושעל-כן מן-ההכרח להניח חירות טראנסצינדנט-סאלית, שבלעדיה גם במהלך-הטבע לא ישלם סדר-התופעות מצד הסיבות.

הערה לאנטינומיה השלישית
1. להנחה

האידיאה הטראנסצינדנטאלית של החירות רחוקה, אמנם, מלמצות את מלוא תוכנו של המושג הפסיכולוגי המכונה בשם זה, שהוא לרוב ניסיוני, אלא היא ממצה אך את תוכן הקביעה העצמית המוחלטת של הפעולה, בתורת הטעם האמתי לייחוס המעשה; אולם, בכל-זאת, היא, בעצם, אבן-הנגף לפילוסופיה, הנחקלת בקשיים שאין להתגבר עליהם, בכזוה להניח אופן כזה של סיבתיות שאינה מותנית. לפיכך, אותו היסוד שבשאלה על חירות-הרצון, שהביא מאז-ומקדם את התבונה-הספיקולאטיבית לכלל מובנה גדולה כל-כך, הוא בעצם טראנסצינדנט-טאלי-בלבד ומוסב על כך בלבד, אם צריך להניח כשרון להתחיל-מעצמו טור של דברים או מצבים העוקבים זה-את-זה, כיצד רעיון כזה הוא-באפשר-על-כך אין הכרח של אפשרות-תשובה, לפי שגם בעניין הסיבתיות לפי חוקי-טבע אנו אנוסים להסתפק בכך, שנכיר אפריורי כי מן-ההכרח להניח סיבתיות כזאת, אף שאיננו משיגים כלל את האפשרות, כיצד מושגת מציאות אחת על-ידי מציאות אחרת, ואנו אנוסים בזה להסתמך על הניסיון-בלבד. והנה, בעצם, לא הסברנו הכרחיות זו של התחלה ראשונה של טור-תופעות מתוך חירות, אלא במידה שהצריכתה הסברת ראשית-העולם; כאילו אפשר להשיקף על כל המצבים הכאים אחרי זה כעל המשך לפי חוקי-טבע בלבד. אולם, כיוון שעל-ידי כך הוכח טעם (אף שלא הוסבר) הכשרון להתחיל-מעצמו מכול-וכול טור של תופעות בזמן-הרי שוב אנו רשאים עכשיו להניח טורים של הסיבתיות שיתחילו מעצמם שונים בתוך מהלך-העולם, ולייחס לעצמם שלהם כשרון לפעול מתוך חירות. ואל ניבגע ממשקנה זו מחמת שפשת: לאמור, לפי שטור תכוף בעולם יש לו התחלה ראשונה יחסית בלבד, שהרי תמיד קודם עוד מצב-הדברים בעולם, מן-הנמ-נעות היא כל התחלה מוחלטת ראשונה של הטורים במשך מהלך-העולם. כי, אין

חוקי-החירות; שהרי, אילו היתה סיבתיות קבועה לפי חוקים-שוב לא היתה חירות, אלא היתה-עצמה טבע, ולא משהו זולתו. נמצאים טבע וחירות טראנס-צינדנטאלית נבדלים זה-מזה כדרך שנבדלים חוקיות והעדרה. אמנם, החוקיות מעמיסה עליו על השכל את הטרחה לחפש ולעלות-ולחפש את מוצאם של המאור-יעות בטור הסיבות, משום שהסיבתיות שבמאורעות אלה היא לעולם מותנית; אולם, היא-היא המבטיחה, תמור זה, אתודת מקפת וחוקית של הניסיון. לעומת-זאת, תעושת-החירות מבטיחה, אמנם, לשכל החוקר שלוחה בשלשלת-הסיבות, מתוך שהחירות מוליכתו אל סיבתיות שאינה-מותנית המתחילה לפעול מתוך עצמה; אולם, לפי שהיא-עצמה עיוורת-היא מנתקת את הקר-המדריך של הכ-ללים, שעל-פיו בלבד ייתכן ניסיון מקושר מכול-וכול.

הערה לאנטינומיה השלישית
2. להנחה-שכנגד

הסניגור של כול-יכולתו של הטבע (פיסיקראטיה טראנסצינדנטאלית) היה אך טוען, שלא כטענה על החירות, את משפטו נגד ההיקשים המסופלים של תורה זו: אם אינכם מניחים בעולם ראשון מאתימאטי מבחינת הזמן-הרי שאין לכם גם צורך להפש ראשון דינאמי מבחינת הסיבתיות. מי ציווה עליכם להמציא מצב ראשוני של העולם מכול-וכול, ועם-זה גם התחלה מוחלטת של טור-התופעות הנמשך-והולך; כדי שתוכלו לספק נקודת-מרגוע לדמיונכם, ולהציב גבולות לטבע שאינו-מוגבל? לפי שהעצמים בעולם היו קיימים מאז-ומקדם, ולמצער, אחודת-הניסיון מכריחה להניח הנחה כזאת-הרי שאין קושי כלל גם להניח, כי חילוף מצביהם של העצמים, כלומר, טור של שינויים, היה קיים מאז-ומקדם; ולפיכך, אין רשות לבקש אחרי התחלה ראשונה לא מבחינה מאתימאטית ולא מבחינה דינאמית. האפשרות של שלשלת אין-סופית כזאת ללא אבר ראשון, שלגביו כל הנותר הוא עוקב-בלבד, אין אמנם להסבירה. אולם, אם משום כך אתם מבקשים לסלק חידות-טבע אלו-הרי תראו-את-עצמכם נאלצים לסלק חכונות-יסוד מרכיבות רבות (כוחות-יסוד), שאף אותם אין בידכם לחשיג, ואפילו האפשרות של שינוי-בכלל תהיה לכם מוקשית. כי, אילו לא מצאתם על-ידי הניסיון, שהשינוי הוא ממש-הרי לא היה לעולם בידכם להמציא שפריורי, כיצד אפשר אותו המשך-ללא-הפוגות של ישות והעדר.

אף אם מניחים, לשם התחלת שינוי-העולם, כשרון טראנסצינדנטאלי של התי-רות-חרי מן-ההכרח הוא, שכשרון זה יהיה, למצער, מוחצה לעולם בלבד (אף שתחית זו תמיד הנחה נרעזת להניח, מוחצה למכלול כל ההסתכלויות-שבאפשר, עוד מושא, שלא-ייתכן כי היא-נתון בשום תפיסה-שבאפשר). אולם, לייחס לחם לעצמים בעולם-גופו כשרון כזה-אין מוסמך לכך, שאם-כן ייעלם ברובו חוקשר לפי חוקים כלליים של תופעות הקובעות זר-את-זו בהכרח, הקשר הקרוי

האנטינומיה של

הניגוד השלישי של האידיאות הטראנסצינדנטאליות

הנחה

הסיבתיות לפי חוקי-הטבע אינה היחידה, שבה אפשר לגזור את כל תופעות-העולם. להסברתן מן-הצורך להניח עוד סיבתיות מתוך חירות.

הוכחה

נניח: אין סיבתיות אחרת כלשהי, זולת זו לפי חוקי-הטבע-אוי-אז כל מה שקורה מניח מצב קודם, שהוא עוקב אותו לפי כלל, באופן שאין להימנע ממנו. והנה, מן-ההכרח, שהמצב הקודם עצמו יהיה משהו שקרה (נתהווה בזמן, כיוון שלא היה קיים קודם); כי, אילו היה קיים תמיד-הרי גם תוצאתו לא היתה אך מתהווית, אלא היתה תמיד. לפיכך, הסיבתיות של הסיבה, שעל-ידיה קורה משהו, אף היא-עצמה היא משהו שקרה. שלפי חוקי-הטבע הוא שוב מניח מצב קודם ואת סיבתיותו; וזה-שוב מצב קודם יותר; וכך, לפיכך, אם הכול קורה על-פי חוקי-הטבע בלבד-הרי קיימת לעולם החחלה משנית בלבד. ומעולם אין קיימת החחלה ראשונה, ועל-כן אין קיימת בכלל שלמות-שלי-טור מצד הסיבות הנולדות זור-מתוך-זו. והנה, דווקא כזה טיבו של חוקי-הטבע, כי בלא סיבה הקבועה אפריורית די-צורכה לא יקרה כל-מאומה. לפיכך, סותר-את-עצמו המשפט האומר, שכל סיבתיות אינה-באפשר אלא לפי חוקי-טבע בכלליותם שאינה-מוגבלת, ולפיכך, אי-אפשר להניח סיבתיות זו כסיבתיות היחידה.

על-כן מן-ההכרח להניח סיבתיות, שעל-ידיה קורה משהו בלי שהסיבה לכך תהא שוב קבועה על-ידי סיבה אחרת קודמת לה לפי חוקים הכרחיים. כלומר, נביעה עצמית מוחלטת של סיבות, שתחילתה מתוך-עצמה; טור של תופ-

והרכבה כלשהי. ולפי שיתר-על-אלה, הנשואים, שעל-ידיהם אני חושב את המושא הזה, הם הסתכלויות של החוש הפנימי בלבד-לא-ייתכן שיהא מצוי בהם משהו, המראה ריבוי של זה-מחוצה-לזה, לאמור, הרכבה ממשית. נמצא, שה-תודעה העצמית בלבד גורמת לכך, שלפי שהנושא החושב הוא, כאחר-עם-זה, המושא-של-עצמו-מן-הגמבע שיחלק את עצמו (אם-כי יש בידו לחלק את הקב"ע-עצם האדוקות בו); שכן, מבחינת עצמו כל נושא הוא אחדות מוחלטת. אף-על-פי-כן, אם משקיפים על נושא זה מבחינה חיצונית כמושא של ההסתכלות, הרי מראה, בכל-זאת, בתוך עצמו הרכבה כתופעה. אולם, מן-הצורך שנשקף עליו תמיד, אם ברצוננו לידע, האומנם מצוי בו ריבוי זה-מחוצה-לזה, או לא.

תבונה הטהורה

הניגוד השלישי של האידיאות הטראנסצינדנטאליות

הנחה-שכנגד

אין קיימת שום חירות, אלא הכול קורה בעולם לפי חוקי-הטבע בלבד.

הוכחה

נניח: קיימת חירות במובן טראנסצינדנטאלי, בתורת סוג מיוחד של סיבתיות, שעל-סיה היו עשויים-להתהוות מאורעות-העולם, כלומר, קיים כשרון להתחיל מכול-יכול מצב, ולפיכך, גם טור של תוצאותיו. אם כך, הרי לא-זר-בלבד שעל-ידי נביעה-עצמית זו קביע טור, אלא אף זה, שהקביעה של הנביעה-העצמית חוזאת גופה כדי יצירת הטור, כלומר, הסיבתיות, תתחיל מכול-יכול, כאופן שאין קודם שום דבר, שעל-ידי קבועה פעולה זו לפי חוקים מתמידים. אולם, כל החחלה-לפעולה מניחה מצב של סיבה שאינה פועלת עדיין, והחחלה דינאמית ראשונה של הפעולה מניחה מצב, שאינו עומד בשום הקשר של סיבתיות עם המצב הקודם של הסיבתיות, כלומר, אינו גובע ממנו בשום פנים. לפיכך, החירות חטויאנסצינדנטאלית סותרת את חוקי-הסיבתיות, וקשר כזה של מצבים חסופים של סיבות פועלות, שעל-פיו לא-ייתכן שום אחדות של ניסיון, ואף אין למצוא אותו בשום ניסיון! נמצא, שאין הוא אלא מהות שכלית ריקה.

לפיכך, אין לנו מאומה אלא הטבע, שבו אנו אנוסים לתפש אחרי ההקשר וחוסדר של מאורעות-העולם. החירות (אפס-התלות) מהחוקי-הטבע היא, אמנם, שחרור מאונס, אולם, גם שחרור מקו-מדריך של כל הכללים. שכן, מן-הנמנע לומר, כי תחת חוקי-הטבע ייכנסו, בכלל סיבתיות של מהלך העולם,

בלבד, תעמוד לעולם בעינה, אף-כי הגודל המוחלט של הכול לא יזכר על-ידי זה לגמרי; ובו אין כאן הדברים אמורים. המושג האמתי (הטראנסצנדנטאלי) של האין-סופיות הוא: ההרכבה התכופה של האחדות במדידת גודל אינה עשויה שתסתיים לעולם. מכאן ודאי, כי לא-ייתכן שנקף נצח של מצבים ממשיים, שבאו זה-אחר-זה עד לנקודה זמנית נתונה (הנוכחת). הלכך הכרח הוא, שיש התחלה לעולם. אמנם, לגבי החלק האחר של ההנחה מתבטל הקושי של טור אין-סופי, שבכל זאת נקף, כי הריבוי של עולם אין-סופי מבחינת ההתפשטות נתון בבת-אחת, אולם, כדי לחשוב את הכוליות של כמות כזאת-הרי לפי שאין בידנו להסתמך על גבולות שהם-מעצמם בנותן-הכוליות הזאת בהסתכלות, אנו חייבים ליתן דין-וחשבון על מושגנו. ולענייננו עתה, אין המושג עשוי שיתקדם מן הכול אל הכמות המסוימת של החלקים, אלא מן-הצורך שיסביר את אפשרותו של הכול על-ידי ההרכבה התכופה של החלקים. ולפי שהרכבה היתה צריכה לעשות טור שאין לסיימו לעולם-הרי אין בידנו לחשוב כוליות לא לפני ההרכבה וגם לא באמצעותה. כי מושג-הכוליות עצמו הוא, במקרה זה, דימוי של הרכבת-החלקים שהסתיימה וסיום זה, ולפיכך, גם מושג-הכוליות אינו מן-האפשר.

האנטינומיה של

הניגוד השני של האידיאות הטראנסצנדנטאליות

הנחה

כל עצם מורכב שבעולם הווה מחלקים פשוטים, ובכלל, אינו-בנמצא מאומה, אלא הפשוט או מה שמורכב ממנו.

הוכחה

כי, נניח שהעצמים המורכבים לא היו הווים מחלקים פשוטים-הרי אילו פוטלה במחשבה כל הרכבה, לא היה נותר שום חלק מורכב (ומשום שלא היר-בנמצא

לפיכך, מכיל הגודל כמות (של יחידה נתונה), שהיא גדולה מכל מספר; וזהו המושג המאטימטי של האין-סופי.

461 תבנית, לפי שהא-לעצמו אינו משהו ממשי כלל. לאמור, אפשר כי החלל (יהא שלא או ריק) * מוגבל על-ידי תופעות; אולם, התופעות אינן עשויות להיות מוגבלות על-ידי חלל ריק שמחוצה-להן, והוא-הדין לגבי הזמן. עם-זאת הגבי מודה שאין לחלוק על-כך, כי מן-ההכרח להניח שני לא-דברים אלה, את החלל הריק מחוצה לעולם ואת הזמן הריק לפני העולם, אם מניחים גבול של עולם, בין מבחינת החלל בין מבחינת הזמן.

כי לעניין המוצא, שעל-ידיו מבקשים להתחמק מן המסקנה, שעל-פיה אנו אומרים: אם העולם יש לו גבולות (מבחינת הזמן והחלל)-מן-ההכרח הוא, שהריק אין-סופי יהא קובע את מציאותם של דברים ממשיים מבחינת גודלם;-הרי מוצא זה הוא בהסתר בכך-בלבד, כי תחת העולם החושי חושבים עולם מושכל, כי יודע איזה; ובמקום ההתחלה הראשונה, כלומר, מציאות (שקוץ) לה זמן של (עדר), הושבים מציאות-בכלל, שאינה מניחה-כקודמת שום תנאי אחר בעולם; תחת גבול-ההתפשטות חושבים הגבולות של כלל העולם, ועל-ידי כך משתמטים מן הזמן והחלל. אולם, כאן מדובר בעולם המופיע (mundus phaenomenon) בלבד, ועל גודלו ולגביו אי-אפשר כלל להפשיט מתנאי-החושניות הנזכרות, בלי לבטל את מהותו. העולם החושני, אם הוא מוגבל, שרוי בהכרח בריק אין-סופי. אם רוצים להשמיט זאת, ולפיכך את החלל בכלל, בתורת תנאי לאפשרות התופעות אפריור-הרי מסולק העולם החושני כולו. במטלחנו נתון לנו עולם זה בלבד. העולם המושכל (mundus intelligibilis) אינו אלא המושג הכללי של עולם בכלל, שבו מפשיטים מכל תנאי-ההסתכלות, ושלגביו לא-ייתכן אפוא לא במחייב ולא כשולל שום משפט מרכיב.

התבונה הטהורה

הניגוד השני של האידיאות הטראנסצנדנטאליות

הנחה-שבנגד

שום דבר מורכב שבעולם אינו הווה מחלקים פשוטים, ובכלל, אינו-בנמצא בעולם משהו פשוט.

הוכחה

נניח: דבר מורכב (בתורת עצם) הווה מחלקים פשוטים. משום שכל יחס חיצוני, ולפיכך, גם כל הרכבה מעצמים, הם-באפשר בחלל-בלבד-הרי מן-ההכרח, כי * חקרא ייתן בוקל דעתו על-כך, כי רצוננו לאמור בזה: החלל הריק, עד כמה שהוא מוגבל על-ידי תופעות, ולפיכך איתו החלל שבתוך העולם, אינו נותר, למצער, את העיקרים הטראנסצנדנטאליים, ועל כן אפשר להניח מבחינתם של עיקרים אלה (אף שעל-ידי כך אין טוענים מנייה-יבנה לאפשרותו).

גבולות מסוימים של הסתכלות כלשהי. איננו רשאים לחשוב אלא על-ידי תר-
כבת-התנאים, ואת הכוליות של בן-כמות כזה אין אנו רשאים לחשוב, אלא על-
ידי הרכבה שהסתיימה או על-ידי הוספה חזרת-וגשגית של היחידה עצמה.
לפיכך, חשיבת העולם הממלא את כל החללים ככול אחד, מחייבת לראות את
הרכבתם התכופה של החלקים של עולם אין-סופי בהרכבה שהגיעה לכלל-סיומת,
כלומר, מן-ההכרח היה לראות, שתוך מגיין של כל הדברים הקיימים-כאחד,
עבר זמן אין-סופי-דבר שהוא מן-הגמנועות.
לפיכך, אין לראות קבוצה אין-סופית של דברים ממשיים ככול נתון, ולסייג-
גם לא כנתון בבת-אחת. לאמור, עולם הוא, מבחינת ההתפשטות בחלל, לא אין-
סופי, אלא תחום בגבולותיו; וזה הוא העניין האחר.

ג. להנחה

בהוכחות אלו, הסותרות זר-אחר, לא ביקשתי מעשי-להטים, או כדי (כפי
שאומרים) להביא הוכחה של עורך-דין, המשתמש לטובתו באפס-ההירותו של
היריב, ומניח לו ברצון שיסמוך את טענתו על חוק שהותקן שלא-כהלכה, כדי
לבטס את תביעותיו המעוללות שלו על סתירת החוק הזה. כל אחת מהוכחותי אלו
שאבתי מטבע העניין, וזיתרתי על כל יתרון שהיה בידי להפיק מהיקשים מוטעים
של הדוגמאטיקנים משגי הצדדים.

היה בידי להוכיח, לכאורה, את ההנחה גם על-ידי שהייתי מקדים מושג מוטעה
על אין-סופיותו של גודל נתון, לפי הרגלם של הדוגמאטיקנים. אין-סופי הוא
גודל, שלא-ייתכן גדול הימנו. (כלומר, גדול מן הכמות של יחידה נתונה, הכלולה
בו). והנה, שום כמות אינה גדולה-ביותר, כי לעולם אפשר להוסיף יחידה אחת
או יחידות רבות. גמצא, שגודל אין-סופי נתון, ולפיכך, גם עולם אין-סופי (הן
מבחינת הטור שנקף והן מבחינת ההתפשטות) הוא מן-הגמנוע; לאמור, הוא מוגבל
משתי הבחינות. כן היה בידי לערוך את הוכחתי; אולם, מושג זה אינו מתאים
למה שמבינים ככול אין-סופי. אין מדמים בזה מה גדול הוא, ולפיכך, אין גם
מושג מושג של מאפסימור, אלא נחשב על-ידי כן יחס-בלבד לכל יחידה שרי-
רותית, שלגביה הוא גדול-יותר מכל מספר. והנה, שהיינו מניחים את היחידה
גדולה-יותר או שהיינו מניחים אותה קטנה-יותר-היה האין-סוף גדול-יותר
או קטן-יותר; אולם, האין-סופיות, כיוון שטבעה הוא ביחס ליחידה נתונה זו

- אנו רשאים להשיקף על כמות לא-קבועה בעל כול, אם היא תחומה בגבולות, בלי שגנה חייבים לבנות את כוליותה על-ידי מדידה, כלומר, על-ידי הרכבה תכופה של חלקיה, כי הגבולות כבר קבועים את השלמות, מתוך שהם מוציאים כל עודף.
- מושג הכוליות, במקרה זה, אינו אלא דימוי הרכבה של חלקיה שהסתיימה-שהרי אין בדינו להשיג את המושג מן ההסתכלות של הכול (שהוא, במקרה זה, מן-הגמנוע), ולכן, אין אנו יכולים להשיגו, למצער באידיאה, אלא על-ידי הרכבה של החלקים עד להסתיימה האין-סוף.

סופי ומוגבל; לפיכך, הוא שריו בחלל ריק שאינו-מוגבל, לאמור, היה קיים לא-
בלבו יחס של הדברים בתוך החלל, אלא גם יחס של הדברים אל החלל. לפי
שהעולם הוא כול מוחלט, שחוצה ממנו אינו-מצוי כל מושא של ההסתכלות,
ולפיכך, כל מצטרף של העולם שאליו היה מתייחס העולם-הרי היה יחס של
העולם אל החלל הריק יחס שלו אל הלא-מושא. אולם, יחס כזה, ועל-כן גם
הגבלת-העולם על-ידי החלל הריק, הם לא-כלום; גמצא, שהעולם אינו מוגבל
כלל מבחינת החלל, כלומר, הוא, מבחינת ההתפשטות, אין-סופי.

2. להנחה-שכנגד

ההוכחה לאין-סופיותו של טור עולם נתון ושל מכלול-העולם יסודה בכך, שב-
מקרה המנוגד היה צריך זמן ריק, וכן חלל ריק, לעשות את גבול-העולם. והנה,
אין זה עלים ממני, כי כנגד מסקנה זו מבקשים להיוקק לאמתות מתוך שקובעים:
כי אפשר-ואפשר שיהיה גבול לעולם מבחינת הזמן והחלל, בלי שיהא צורך
להניח זמן מוחלט קודם התחלת-העולם, או חלל מוחלט, המתפשט מחוצה לעולם
חממשי-דבר שהוא מן-הגמנועות.

נחה דעתי לגמרי מן החלק האחרון הזה של דעה זו של הפילוסופים מבית-
מדרשו של לייבניץ. החלל הוא אך צורה של ההסתכלות התיצונית, ולא מושא
ממשי שניתן להסתכל בו באורח תיצוני, ואין הוא מצטרף של התופעות אלא
צורה של התופעות-עצמן בלבד. לאמור, אי-אפשר שהחלל יהיה במחלט (לעצמו)
משוה קובע במציאותם של הדברים, משום שאין הוא מושא כלל, כי אין הוא
אלא צורה של מושאים-שבאפשר, אמנם, דברים, בתורת תופעות, קובעים אפוא
את החלל, כלומר, הם גוררים אחריהם, כי, מבין כל הנשואים שלו שכאפשר
(גודל ויחס), אלו או האחרים שייכים למציאות; ואדרבה, אין החלל, בתורת
משוה הקיים-לעצמו, עשוי לקבוע את מציאותם של הדברים מבחינת הגודל או

- חלל הוא אך הצורה של ההסתכלות התיצונית (הסתכלות צורנית), אולם אין הוא מושא ממשי, שאפשר היה להסתכל בו באורח תיצוני. החלל, הקודם לכל הדברים הקבועים אותו (ממלאים או מגבילים), או, יתרה מזו: הנתונים הסתכלות גיסיורנית המתאימה לצורתו, חלל זה המכונה 'חלל מוחלט', אינו אלא האפשרות-בלבד של תופעות תיצוניות, עד כמה שהן קיימות לעצמן או עד כמה שעשויות עוד להתווסף לתופעות נתונות. לאמור, ההסתכלות התיצונית אינה מורכבת מתופעות ומחלל (מן התפיסה ומן ההסתכלות הריקה). האחד אינו מצטרף של האחר בהרכבה, אלא הם קשורים באותה ההסתכלות התיצונית עצמה, כחומר וצורה שלה. אם רוצים להעמיד אחד החלקים האלה מתוצה לחברו (חלל מתוצה לכל התר-פועה)-הרי שנוצרות מכך קביעות ריקות שונות של ההסתכלות התיצונית, שאינן, אף-על-פי-כן, בגדר של תפיסות-שבאפשר; ודרך-משל, תוצעת העולם או מנותחו בחלל ריק אין-סופי, קביעת היחס ביניהם-ליבין-עצמם, שאותה אין להפוס לעולם והיא אפוא אך נשוא של יש-שבמבנה בלבד.

מתנגדם להוסיף ולאחוז בנשק. אך עלינו בתורת שופטי-קרב חזלי-סניות, לסלק לגמרי את השאלה. האם זה העניין הטוב או הרע, שלשמו נלחמים הלוחמים ועלינו להגיח להם שיכריעו בדברם ביניהם. אולי, לאחר שהוגיעו זה-את-זה יותר מכפי שהזיקו זה-את-זה, יעמדו מעצמם על אפסות-ריבם ויפרדו זה-מזה כידידים טובים.

דרך זו להסתכל במחלוקת של טענות, או, גדולה מזו, אף לגרום לה, לא כדי להכריע, בסופו-של-דבר, לטובת חלק אחד או חלק אחר, אלא כדי לחקור, שמא נרשאה-המחלוקת אינו אלא תדמית בלבד, שכל אחד רודף אחריה לשווא ולא יוכל לזכות בה במאומה. גם אם לא יתנגדו לו-דרך זו, אני אומר, ניתן לקרוא ידך ספקנית. היא נבדלת לגמרי מן הספקנות, שהיא עקרון אפסטי-הידיעה המדעית מתוך כוונת המכוון. עיקרון החותר תחת יסודות-כלי-הכרה, כדי לא להניח לה, במידת האפשר, שום מהימנות ושום בטיחות משלה. כי הדרך הספקנית מכוונת לודאות, על-ידי שהיא מבקשת במחלוקת כזאת, שכל צד עסוק בה מתוך ענות ומטעמים שבשכל, לגלות את נקודת שיבוש-ההבנה, כדרך שעושים זאת מחוקקים חכמים, הלומדים ממכותם של השופטים במעשי-משפט לקח לעצמם על הלוקי ועל מה שאינר-קבוע די-צורכו בחוקיהם. האנטינומיה, המתגלית בשימוש-בחוקים, היא, בחכמתנו המיוגבלת, הטובה שבאבני-הכוחן לחקיקת החוקים, כדי להטות בזה את תשומת-לבה של התבונה, שעיון מופשט אינו מעמיד אותה בנקל על

452

האנטינומיה של

הניגוד הראשון של האידיאות הטראנסצינדנטאליות

הנחה

העולם יש לו התחלה בזמן, והוא תחום בגבולות גם מבחינת החלל.

הוכחה

כי נניח: העולם אין לו התחלה מבחינת הזמן. אר-אז חלף נצח-עד לכל נקודת זמנית בתוכו, ולפיכך, גקף טור אינ-סופי של מצביי-דברים בעולם, הבאים זה-אחר-זה. הנחה, טבעה של אינ-סופיות הטור הוא דווקא כמה שאין היא עשויה להיות מושלמת לעולם על-ידי הרכבה חכופה. משמע, טור-עולם אינ-סופי שגקף אינו מן-האפשר, ולפיכך, התחלת-העולם היא תנאי הכרחי למציאותו. וזה נמצאנו למדים ראשונה.

מבחינת העניין האחר: נניח שוב את ההפך. הרי יהיה העולם כול אינ-סופי נתון של דברים הקיימים בבת-אחת. והנה, את הגודל של כן-כמות, שאינו נתון תוך

צעדי הכשל שלה, ליסודות שבקביעת-עקרונותיה. אולם, דרך ספקנית זו שייכת לפילוסופיה הטראנסצינדנטאלית בלבד, והיא שייכות-של-מהות, ואפשר לפסות עליה בכל שדה-החקירות אחר, אך לא בשדה זה. במאיתמאטיקה יהיה השימוש בה טפל, משום שאי-אפשר שיהיו בה בסתר ובסמיו טענות בטלות; כי, מן-הכרח שההוכחות תתקדמנה לעולם לפי חוט ההסתכלות הטהורה, ועל-ידי הרכבה שהיא לעולם ברורה. בפילוסופיה הניסיונית עשוי הספק שבדיחוי להועיל; אולם, למצער, לא-תיתכן שפֶשֶׁת, שאי-אפשר לעקרה על-נקלה, ומן-ההכרח כי בניסיון יימצאו, בסופו-של-דבר, האמצעים האחרונים להכרעת המחלוקת-⁴⁵³ היא שהללו יקדימו או יאתרו להתגלות, תורת-המוסר עשויה להציג את עקרונו-תיה כולם, גם בממש, כאחת עם מסקנותיהם המעשיות, למצער בניסיונות-שבאפשר, ועל-ידי כך להימנע משפֶשֶׁת בהפשטה. ואילו הטענות הטראנסצינדנט-טאליות, המתימרות בהכרות החורגות אפילו מעבר לשדה כל ניסיונות-שבאפשר, אינן עלולות לכך, שהרכבתן המופשטת היתה עשויה להיות נתונה בהסתכלות אפריורית כלשהי, וגם אין טבען מניח לגלות את השבשט באמצעות ניסיון-כלשהו. נמצא, שהתבונה הטראנסצינדנטאלית אינה מתירה אבן-כחון אחרת, מניסיון טענותיה ביניהן-לבין-עצמן, לאמור, שיתחרו קודם-כול בדרך-חירות ובאין-מסריע;—והתחרות זו ברצוננו להידרש לה עתה.*

* האנטינומיה באות ז'—אחר-כך, לפי טרה האידיאות הטראנסצינדנטאליות שנוכרו קודם.

התבונה הטהורה

הניגוד הראשון של האידיאות הטראנסצינדנטאליות

הנחה-שכנגד

העולם אין לו התחלה ואין לו גבולות בחלל, אלא הוא אינ-סופי, הן מבחינת הזמן והן מבחינת החלל.

הוכחה

פי נניח: העולם יש לו התחלה. מכיוון שההתחלה היא מציאות, שקודם לה זמן שבו הדבר אינו-הרי מן-ההכרח שקדם זמן, שבו לא היה העולם קיים, כלומר, זמן ריק, והנה, זמן ריק לא תיתכן בו התהוות של דבר-כלשהו, כי אין שום חלק של זמן כזה לגבי חברו תנאי מבדיל כלשהו לצד המציאות לעומת ההעדר (בין המציאות מתהוותית מתוך עצמה בין על-ידי סיבה אחרת). לפיכך, אמנם, אפשר כי בעולם יתחיל טור כלשהו של דברים, אולם אי-אפשר שהעולם עצמו יהיה לו התחלה, ונמצא שהוא, מבחינת הזמן שעבר, אינ-סופי.

ולעניין האחר: נניח כראשונה את ההפך, כלומר, שהעולם הוא, מבחינת החלל,

מה היא אחדות אובייקטיבית של התודעה העצמית

האחדות-הטראנסצנדנטאלית של האפרצפציה היא אותה האחדות, שעל-
 ידה מתאחד כל הריבוי הנתון בהסתכלות לידי מושג של מושא. היא קרויה,
 משום-כך, 'אובייקטיבית', ויש להבחין בינה לבין האחדות הסובייקטי-
 בית של התודעה, שהיא קביעה של החוש הפנימי, שבאמצעותו נתון, דרך-
 גיסיון, אותו הריבוי של ההסתכלות לשם קישור כזה. אם בידי להיות מודע
 לעצמי, דרך-גיסיון, את הריבוי כקיים בבת-אחת או כגמשך זה אחרי זה—
 זה תלוי במסיבות או בתנאים שבגיסיון. לאמור, האחדות הגיסיונית של התודעה
 חלה בעצמה, באמצעות שיתוף-הדימויים, על תופעה, והיא מקרית לחלוטם.
 לעומת-זאת, הצורה הטהורה של ההסתכלות בזמן, אך בזינת הסתכלות בכלל
 המכילה ריבוי נתון, כפופה לאחדות המקורית של התודעה, אך-רוק על-ידי
 היחס ההכרחי של הריבוי של ההסתכלות לאחד זה: 'אני חושב'; על-כן כפופה
 היא לאחדות המקורית של התודעה על-ידי הרכבה טהורה של השכל, המונחת
 אפריורי ביסודה של ההרכבה הגיסיונית. האחדות היא בלבד בעלת תוקף
 אובייקטיבי; האחדות הגיסיונית של האפרצפציה, שאין אנו דנים בה כאן
 היא אך נגזרת מן הראשונה בתנאים נתונים מסוימים (in concreto). היא
 בעלת תוקף סובייקטיבי בלבד. פלוני קושר דימוי של מלה מסוימת בעניין
 אחד, ואלמוני בעניין אחר; ואחדות-התודעה בתוך מה שהוא גיסיוני, אינה
 הכרחית-לגבי מה שנתון-ואינה בעלת תוקף כללי.

140

הצורה ההגיונית של כל המשפטים היא באחדות האובייקטיבית של האפרצפציה של המושגים הכלולים בהם

מעודי לא היה עשוי להניח דעתי ההסבר, שחכמי תורת-ההיגיון מסבירים את
 המשפט; המשפט הוא—כפי שהם אומרים—דימוי של קשר בין שני מושגים.
 בלי להידיין עמהם על המשגה שבהסבר, כלומר, שהסבר זה חל לכל-המרוכזה
 על משפטים החלטיים בלבד, ולא על משפטים מותנים ומתחלקים (שני האחר-
 רונים אינם מכילים יחס בין מושגים, אלא בין משפטים עצמם)—אף שהתעלמות
 זו הביאה לתורת-ההיגיון אילו תוצאות לא-נעימות—איני מצוין אלא זאת.
 כי לא נקבע כאן במה הוא היחס הזה.

141

• המורה, המאריכה בדברים על ארבע תמונות-ההיקש, נוגעת בהיקש-תבונה החלטיים בלבד, ואף שאין
 היא אלא אמנות להשיג במרמה, על-ידי העלמת היסקים שאינם-אמצעיים (consequentiae immediatae)
 תחת הקדמות של היקש-תבונה טהור, את הרשם המיומה של סוגי-היקש מרובים יותר מן ההיקש שבתבונה
 הראשונה-הרי מורה זו לא היתה זוכה באנתו מזל לא-שכחה, אילולא היתה עולה בידיה לקנות למשפטים
 החלטיים, בתורת כאלה שמן-התכרח כי כל המשפטים האחרים יהיו עשויים להתיחס אליהם, יחס כבוד
 המוצא את יתר מיני המשפטים—מה שאינו נכון לפי סעיף 6.

אך אם אני חוקר ביתר-עיון את היחס בין הפרות נתונות בכל משפט, ומבדיל
 אותו, כשייך לשכל, מן היחס לפי חוקים של הכוח-המדמה המחזיר (שהוא
 בעל תוקף סובייקטיבי בלבד)—אני מוצא, שמשפט אינו אלא האופן של הבאת
 הפרות נתונות לכלל אחדות אובייקטיבית של האפרצפציה. לכך מכוונת מלת
 היחס 'הוא' שבמשפטים, להבדיל אחדות אובייקטיבית של דימויים נתונים מן
 האחדות הסובייקטיבית. כי מלה זו מסמנת את יחס הדימויים לאפרצפציה
 המקורית ואת אחדותם ההכרחית, גם אם המשפט עצמו הוא גיסיוני, כלומר,
 מקרי, דרך-משל: 'הגופים הם כבדים'. אמנם איני רוצה לומר בכך, שדימויים
 אלה שייכים זה לזה בהכרח בהסתכלות גיסיונית, אלא הם שייכים באמצעות
 האחדות ההכרחית של האפרצפציה בהרכבת ההסתכלויות זו לזו; כלומר,
 לפי עקרונות של קביעה אובייקטיבית של כל הדימויים, במידה שמתוך-כך
 עשויה להתהוות הכרח; כל העקרונות האלה נגזרים מעקרון האחדות הטראנס-
 צינדנטאלית של האפרצפציה. על-ידי כך בלבד נעשה יחס זה למשפט, כלומר,
 יחס שהוא בעל תוקף אובייקטיבי, והנבדל במספיק מן היחס של אותם הדימויים
 עצמם, שיהא בעל תוקף סובייקטיבי בלבד, דרך-משל, לפי חוקי-השיתוף. לפי
 חוקי-השיתוף הייתי רשאי לומר אך זאת: כשאני נושא גוף, הריני מרגיש לחץ-
 הכובד; אך לא הייתי רשאי לומר: הוא, הגוף, 'הוא' כבד—שפירושו: שני
 דימויים אלה קשורים במושא, כלומר, ללא הבדל מצבו של הסובייקט, ואינם
 כיתוד בתחושה בלבד (תהא אף גשית וחוזרת).

142

כל ההסתכלויות החושניות כפופות לקטיגוריות, בחינת תנאים שעל-פיהם בלבד עשוי ריבויים להתקשר בתודעה אחת

הנתון הרבגוני בהסתכלות חושנית כפוף בהכרח לאחדות המקורית-המרכיבה
 של האפרצפציה, משום שבאמצעותה-לבד אחדות ההסתכלות היא-באפשר
 (17 §), אך אותה הפעולה של השכל, שבאמצעותה מועמד הריבוי של דימויים
 נתונים (יהיו אלה הסתכלויות או מושגים) ככפוף לאפרצפציה בכלל, היא
 הפונקציה ההגיונית של המשפטים (19 §). לפיכך, כל ריבוי, במידה שהוא נתון
 בהסתכלות גיסיונית אחת, הוא קבוע מבחינת אחת הפונקציות של השפיטה
 ההגיונית, שבאמצעותה הוא מובא לתודעה אחת בכלל, והנה, הקטיגוריות אינן
 אלא אותן הפונקציות של שפיטה, במידה שהריבוי של הסתכלות נתונה קבוע
 מבחינתן (18 §). לכן גם הריבוי בהסתכלות נתונה כפוף בהכרח לקטיגוריות.

143

הקישור אינו מונח במושגים, ואין לשאול אותו מהם—למשל—על-ידי תחושה, ולקבלו רק-כך לתוך השכל. אלא הוא ביצוע של השכל בלבד, שהוא-עצמו אינו אלא הכושר לקשר אפריורי ולהעמיד ריבוי של דימויים נתונים תחת אח-דות-האפרצפציה—ועיקרון זה הוא העיקרון העליון ככל ההכרה האנושית. והנה, עיקרון זה של אחדות הכרחית של האפרצפציה הוא, אמנם, זהותי בעצמו, כלומר, הוא משפט מנתח, אך בכל-זאת הוא מסביר הרכבה של הריבוי הנתון בהסתכלות בהרכבה הכרחית, שבלעדיה מן-הגמגע לחשוב אותה והות-תמיד של התודעה העצמית. כי על-ידי האני, כדימוי פשוט, אין נתון ריבוי כלשהו; אך בהסתכלות המובדלת ממנו הוא עשוי שיהא נתון, ועל-ידי קישור הוא עשוי שיהא נחשב בתודעה. שכל שהיה, בכוח התודעה העצמית, נתון בו תוך-כדי-כך גם כל הריבוי-היה מסתכל; אך שכלנו אנו אינו עשוי אלא לחשוב, והוא מוכרח לחפש בהושים את ההסתכלות. לאמור, אני מודע לעצמי את האני הזהותי, מבהיגת הריבוי של הדימויים הנתונים לי בהסתכלות, משום שאני קורא לכולם דימויים שלי המהווים דימוי אחד. אך פירושו-של-דבר הוא, שאני מודע לעצמי אפריורי הרכבה הכרחית של דימויים אלה. הקרויה 'אחדות מקורית-מרכיבה של האפרצפציה', שכפופים לה כל הדימויים הנתו-נים לי, אך מן-ההכרח הוא אף להעמידם ככפופים לה על-ידי הרכבה.

17 §

עקרון האחדות המרכיבה של האפרצפציה הוא העיקרון העליון של כל שימוש בשכל

העיקרון העליון של אפשרות כל הסתכלות לגבי החושניות היה—לפי האסתי-טיקה הטראנסצינדנטאלית: כל ריבוי של ההסתכלות יהא כפוף לתנאים הצורניים של החלל והזמן. העיקרון העליון של אפשרות זו לגבי השכל הוא: כל ריבוי של ההסתכלות יהא כפוף לתנאים של האחדות המקורית-המרכיבה של האפר-צפציה. העיקרון הראשון כפופים לו כל הדימויים המרובים של ההסתכלות, עד כמה שהם נתונים לנו; העיקרון האחרון הם כפופים לו עד כמה שמן-ההכרח הוא, שיהא אפשר לקשרם בתודעה אחת; כי בלא קישור אי-אפשר שמהו יהא נחשב או מוכר על-ידי התודעה, משום שהדימויים הנתונים לא היתה משותפת להם פעולת האפרצפציה 'אני חושב', ועל-ידי כך לא היו מכונסים יחדיו בתודעה אחת. השכל הוא, במובן הכללי, הכושר של ההפרות. טבעי-הפרות הוא ביתח

* החלל והזמן וכל חלקיהם הם הסתכלויות, כלומר, דימויים יחידים עם הריבוי שהם מכילים בתוכם (ראא את האנאליטיקה הטראנסצינדנטאלית). משמע, שאין הם מושגים ברידה, שעל-ידיהם נמצאת אותה התודעה עצמה כלולה בדימויים רבים, אלא דימויים רבים ככלולים בדימוי אחד ובתודעתנו, כלומר, כמורכבים ביחד. מכאן, שאחדות-התודעה נמצאת מרכיבה, ואף-על-פי-כן מקורית, היחידות הזאת של התודעה חשובה לגבי השימוש (עיי' 25 §).

פרק ב: גזירה טראנסצינדנטאלית של מושגי-השכל הטהורים

מסוים של דימויים נתונים למושג. אך מושג הוא מה שמושגנו מאחד בו הריבוי של הסתכלות נתונה, והנה, כל איחוד של דימויים מצריך אחדות של התודעה בהרכבתם. משמע, שאחדות-התודעה בלבד היא שמהווה את יחס הדי-מויים למושג, כלומר, את תוקפם האובייקטיבי. ומכאן את היוחס להכרות; ועל-כך מבוססת אפשרות-השכל עצמה.

לכן, ההכרה השכלית הטהורה הראשונה, שכל שאר השימושי-בשכל מבוסס עליה—ושעם-זאת אינה תלויה לחלוטין בכל התנאים של ההסתכלות החוש-נית-היא עקרון האחדות המקורית-המרכיבה של האפרצפציה. כך הצורה-בלבד של ההסתכלות החושנית החיצונית, החלל, אינה עדיין הכרה כלל-ועיקר; החלל אינו נתון אלא את הריבוי של ההסתכלות אפריורי להכרה-שבאפשר. אך כדי להכיר משהו בחלל, דרך-משל: קו, אני מוכרח למתוח אותו, ועל-ידי כך לבצע בדרך מרכיבה קישור מסוים של ריבוי נתון, באופן, שאחדות-הפעולה הזאת היא גם אחדות-התודעה (במושג של קו), ועל-ידי כך בלבד מוכר מושג (חלל מסוים). לאמור, האחדות המרכיבה של התודעה היא תנאי אובייקטיבי של כל הכרה; לא תנאי שאני-עצמי בלבד נזקק לו, כדי להכיר מושג, אלא תנאי, שמן-ההכרה שכל הסתכלות תהא כפופה לו, כדי ליעשות לגבי מושג; כי אם לאו, באין הרכבה זו—לא היה מתאחד הריבוי בתודעה אחת.

משפט אחרון זה עצמו הוא, כאמור, מנתח, אף שהוא עושה את האחדות המרכיבה תנאי לכל חשיבה; משום שאין הוא מגיד אלא זאת, כי מן-ההכרח שכל דימוי בהסתכלות נתונה כלשהי יהיו כפופים לתנאי, שעל-פיו בלבד יש בידי למנותם כדימוי שלי עם האני הזהותי, ולפיכך יש בידי לכנסם ביחד תחת הכינוי הכולל: 'אני חושב', כקשורים בדרך מרכיב באפרצפציה אחת. אך, בכל-זאת, אין עיקרון זה יסוד לגבי כל שכל-שבאפשר בכלל, אלא לגבי השכל בלבד, שעל-ידי האפרצפציה הטהורה שלו בדימוי: 'אני נמצא' אינו נתון עדיין כל ריבוי. אותו השכל, שעל-ידי תודעתו העצמית יהיה נתון גם הריבוי של ההסתכלות; שכל, שעל-ידי דימוי יהיו קיימים תוך-כדי-כך גם המושגים של דימוי זה—לא היה זקוק, לשם אחדות-התודעה, לפעול-לה מיוחדת של הרכבת-הריבוי, שהשכל האנושי, שאינו מסתכל אלא חושב בלבד, זקוק לה. אך בשביל השכל האנושי הוא בכל-זאת בהכרח העיקרון הרא-שון, עד שאין בידו ליצור-לעצמו מושג כלשהו על שכל אחר שבאפשר, יהא זה שכל כזה שהוא-עצמו מסתכל, או שכל כזה שההסתכלות החושנית תשמש לו אמנם כיסוד, אך בכל-זאת שונה מזו שבחלל ובזמן.

ולכן אף אי-אפשר שיהא כלול בצורה הטהורה של ההסתכלות החושנית; כי הקישור הוא פעולה של הנביעה העצמית של כושר-הדימוי. ולפי שמן-ההכרה לקרוא לו לכושר זה, במכדיל מן החושניות, 'שכל-הרי כל קישור, בין אם אנו מודעים אותו ובין אם אין אנו מודעים אותו, בין אם יהא קישור של ריבוי ההסתכלות החושנית או שאינה-חושנית, בין אם יהא ריבוי של מושגים שונים— הוא פעולה של השכל. פעולה זו גכנה אותה כינוי כללי: 'הרכבה' כדי לציין על-ידי הכינוי כאחת, כי אין בידנו לדמות משהו כקשור במושא, בלי שאנו בעצמנו קשרנו אותו קודם, וכי בכלל-הדימויים, הקישור הוא הדימוי היחיד שאינו נתון על-ידי מושאים, אלא הוא בר-ביצוע בכוח הסובייקט בלבד, לפי שהוא פעולה של פעילותו העצמית. ונקל להבין, כי מן-ההכרת הוא, שפעולה זו תהא אחידה במקורה ותחול בשווה על כל קישור, וכן שהפירוק, הניתוח, הנראה בניגודה, מניח אותה בכל-זאת תמיד; כי במקום שהשכל לא קשר תחילה מאומה, אין בידו גם לפרק מאומה, לפי שמן-ההכרת הוא, כי הקישור לא יהא נתון לכושר-הדימוי, אלא כשהוא קשור על-ידי השכל.

אולם מושג הקישור מכיל, יתר על מושג הריבוי וההרכבה של הריבוי, גם את מושג אחדות-הריבוי. קישור הוא דימוי של האחדות המרכיבה של הריבוי, לאמור, מן-הנמצע, שדימוי אחדות זו ייווצר מתוך הקישור; אדרבה, דימוי זה, על-ידי הצטרפותו לדימוי הריבוי, הוא-הוא העושה את מושג הקישור באפשר. אחדות זו, הקודמת אפריורי לכל מושג-הקישור, אינה הקטיגוריה היא של האחדות (§ 10); כי כל הקטיגוריות יסודן בפונקציות הגיוניות במש-פטים; אך פונקציות אלו כבר נחשב בהן הקישור, כלומר, אחדות של מושגים נתונים. לאמור, הקטיגוריה כבר מניחה קישור. על-כן, מן-ההכרת להפש אח-דות זו (כאיכותית, § 12) במקום גבוה מזה, כלומר, במה שמכיל בעצמו את היסוד לאחדות זו של מושגים שונים במשפטים, כלומר, את אפשרות השכל אף בשימוש ההגיוני.

16 §

על האחדות המקורית-המרכיבה של האפרצפציה

מן-ההכרה, ש'אני חושב' יהא עשוי ללוות את כל דימוי; שאם-לא-כן, הייתי מדמה בחוכי משהו, שאי-אפשר לחשבו כלל, ופירושו-של-דבר: הדימוי היה או שלא-באפשר או, לפחות לגבי, לא-כלום. הדימוי, שאפשר שיהא נתון לפני כל מחשבה, קרוי 'הסתכלות', לכן כל ריבוי של ההסתכלות הוא בעל זיקה הכרחית אל 'אני חושב' באותו הסובייקט עצמו, שבו מצוי אותו ריבוי, אך דימוי זה הוא פעולה של הנביעה העצמית, כלומר, שאין לראותו כשייך

• אם הדימויים עצמם עולים בקנה-אחד, ושעל-כן אפשר לחשוב אותם דרך ניתוחם של אלה על-ידי אלה—אינו מעיונו עתה, בכל-זאת, יש להבדיל לעולם בין התודעה של דימוי אחד, במידה שומדובר הוא על ריבוי, ובין תודעה של דימוי אחד, וההרכבה של תודעה זו (שבאפשר) היא בלבד כאן מענייננו.

פרק ב: בזירה טראנסצנדנטאלית של מושג-השכל הטהורים

לחושניות. אני קורא לו לדימוי זה 'אפרצפציה טהורה', להבדיל בינה לבין 'אפרצפציה ניסיונית'; או גם 'אפרצפציה מקורית', משום שהיא-היא אותה התודעה העצמית, שביצרה את הדימוי 'אני חושב'—שמן-ההכרת שיהא עשוי ללוות את כל הדימויים האחרים ושהוא אחד וזהה בכל תודעה—אי-אפשר ששוב תהא מלווה דימוי-כלשהו. אני קורא לה לאחדות האפרצפציה גם 'אחדות טראנסצנדנטאלית של התודעה העצמית', כדי לציין את אפשרות-ההכרה אפריורי מתוכה. כי הדימויים המרובים, הנתונים בהסתכלות מסוימת, לא היו כולם דימויי, אילולא היו נמנים כולם עם תודעה עצמית אחת; כלומר, כדי-מויים שלי (אף שאינם מודעים לי בזינח כאלה) מן-ההכרה כי יתאימו לתנאי, שעל-פיו בלבד הם עשויים להיות כולם בתודעה עצמית כללית אחת, שאם-לא-כן, לא היו כולם שייכים לי במתמיד. מתוך קישור מקורי זה ניתן להסיק מסקנות הרבה.

שהרי אותה זהות-תמיד שבאפרצפציה של ריבוי נתון בהסתכלות מכילה הרכבה של דימויים, והיא אינה-באפשר אלא על-ידי התודעה של הרכבה זו. כי התודעה הניסיונית, המלווה דימויים שונים, מפוזרת כשלעצמה, ואין לה זיקה לזהותו של הסובייקט. לאמור, אותה הזיקה אינה מתבצעת עדיין על-ידי שאני מלווה כל דימוי בתודעה, אלא שאני מוסיף דימוי לחברו, ואני מודע את ההרכבה של דימויים אלה. נמצא, שמתוך-כך בלבד, שיש בידי לקשר ריבוי של דימויים נתונים בתוך תודעה אחת, אפשר לי שאדמה את זהות-התודעה כדימויים אלה עצמם; כלומר, שהאחדות המנתחת של האפרצפציה אינה

134 באפשר אלא מתוך הנחת אחדות מרכיבה כלשהי. המחשבה: הדימויים האלה הנתונים בהסתכלות שייכים כולם לי—פירושה לאמור: אני מאחד אותם בתודעה עצמית אחת, או, לפחות, בידי לאחדם בה. ואף שמהשכה זו כשהיא-לעצמה אינה עדיין תודעה של הרכבת הדימויים—הרי בכל-זאת היא מניחה את האפ-שרות של תודעה זו; כלומר, רק על-ידי כך בלבד, שיש בידי להשיג את ריבוי-הדימויים בתודעה אחת, אני קורא לכולם 'דימויים שלי'; שאם-לא-כן, יהיה לי אני מרובה-גונים ושונה, באותה מידה שיש לי דימויים שאני מודע אותם. לאמור, אחדות מרכיבה של ריבוי ההסתכלויות כנתונה אפריורי היא היסוד לזהות-האפרצפציה עצמה, הקודמת אפריורי לכל חשיבה מסוימת שלי, אך

• אחדות המנתחת של התודעה דבוקה בכל המושגים המשותפים בתורת כאלה, דרך-משל: אם אני חושב 'אדם' בכלל-הרי על-ידי כך אני מדמה תכונה, שאפשר (בתורת סימן-היכר) למצוא אותה במקום כלשהו, או שהיא עשויה להיות קשורה בדימויים אחרים; לכן, אך בעזרת אחדות מרכיבה שבאפשר, ונחשב מקודם, יש בידי לדמות את האחדות המנתחת, דימוי, שצריך לחשובו כמשותף לדימויים שונים, נחשב כשייך לדימויים כאלה, שנוסף עליו יש להם עוד משהו שונה; משמע, שמן-ההכרה לחשוב אותו קודם באחדות מרכיבה עם דימויים אחרים (אם כי דימויים-שבאפשר בלבד), קודם שיש בידי לחשוב את האחדות המנתחת של התודעה, העושה אותו למושג משותף (conceptus communis). וכך האחדות המרכיבה של האפרצפציה היא הנקודה העליונה, שמן-ההכרת לקשר בה את כל השימוש בשכל, לרבות תורת-התייגן כולה, הוה אמר: את הפילוסופיה הטראנסצנדנטאלית, וגדולה מזו, כושר זה ושא-הוא ושביל עצמו.

ניתן להכיר משהו כמושא. אולם, יש שני תנאים, שעל-פיהם בלבד תיחכן הכרה של מושא: התנאי הראשון—ההסתכלות, אשר על-ידיה נתון המושא, בחינת תופעה בלבד; והתנאי האחרון—המושג, שעל-ידיו נחשב מושא המתאים להסתכלות זו. אולם, מן האמור קודם ברור, שהתנאי הראשון, כלומר, אותו התנאי שעל-פיו בלבד אפשר להסתכל במושאים, מונח, לאמתו-של-דבר, אפריורי ברור כיסוד צורני של המושאים. לאמור, אותו התנאי הצורני של החושגיות מתאימות לו בהכרח כל התופעות, משום שעל-ידי תנאי זה בלבד הן מופיעות, כלומר, אפשר כי יסתכלו בהן בדרך ניסיון וההיבנה נתונות. והנה, בשאלת השאלה, האם גם מושאים קודמים אפריורי אינם בחינת תנאים, שעל-פיהם בלבד נחשב משהו, אף-כי לא כמושא של הסתכלות-הרי בכל-זאת כמושא בכלל; או-אז כל הכרה ניסיונית של מושאים היא בהכרח במתאים למושגים כאלה, כי בלי הנחתם לא-ייתכן משהו כמושא של הניסיון. והנה, כל ניסיון מכיל, יתר על הסתכלות-החושגים, שעל-ידיה נתון משהו, גם מושג על המושא הנתון בהסתכלות, או המופיע בה, לפיכך יהיו מושגים על מושאים בכלל, בחינת תנאים אפריורי, מונחים כיסוד כל הכרה ניסיונית. נמצא, שהתוקף האובייקטיבי של הקטיגוריות, בחינת מושגים אפריורי, יסודו יהיה בכך, שעל-ידיהן בלבד הניסיון (מבחינת צורת-החשיבה) הוא באפשר. כי-אז היו מתייחסות דרך-הכרה ואפריורי למושאים של הניסיון, שבאמצעותן בלבד ניתן בכלל לחשוב מושא של הניסיון.

הגזירה הטראנסצינדנטאלית של כל המושגים אפריורי עיקרון לה, שצריך לכוון אליו את החקירה כולה, והוא: כי מן-ההכרח להכירם, בחינת תנאים אפריורי של אפשרות-הניסיון (יהא של הסתכלות המצויה בו, או יהא של החשיבה), מושגים, המספקים את הטעם האובייקטיבי של אפשרות-הניסיון, הם הכרחיים משום-כך דווקא, אך ההתפתחות של הניסיון, שבה הם נתונים ועומדים, אינה גזירתם (אלא היא הדגמה); שאילור-כך, היו המושגים בכל-זאת מקרי-יים בלבד, בלא יחס מקורי זה לניסיון-שבאפשר, שבו מופיעים כל המושאים של ההכרה, מן-הנמנע היה להשיג את יחסם למושא כלשהו.

לוק המפורסם, משום שלא נתן דעתו על עניין זה, ומשום שנתקל, בתוך הניסיון, במושגים טהורים של השכל, אף גזר אותם מן הניסיון; ועם-זאת נהג ללא-עקיבות במידה כזאת, שהעז לנסות בהם ניסויים לגבי הכרות המפליגות הרבה מכל גבול-הניסיון. דוד יום הכיר, כי אפשרות של חריגה מכל גבול הניסיון מנחיצה, שמקורם של מושגים אלה יהא אפריורי, אך משום שלא היה בידו לחלוטים להסביר לעצמו, כיצד זה מן-האפשר שהשכל יהשוב מושגים—שכשהם-לעצמם אינם קשורים בתוך השכל—קשורים בכל-זאת בהכרח בתוך המושא; ומשום שלא עלה על דעתו, כי אולי השכל-עצמו הוא, בכוח מושגים אלה, מחולל את הניסיון, שבו מצויים מושאי-הרי הוא גזר אותם,

פרק א: על העיקרים של גזירה טראנסצינדנטאלית בכלל

מתוך דחק, מן הניסיון (כלומר, מהכרח סובייקטיבי, שמקורו בשיתוף שכיח בניסיון, הכרח הנראה אחר-כך בטעות כאובייקטיבי, כלומר, מתוך ההרגל), אולם הוא נהג אחר-כך בעקיבות יתרה כשהסביר, כי במושגים אלה ובקרו-נות, שהמושגים גורמים להם, לא-ייתכן לחרוג מעבר לגבול-הניסיון, אך את הגזירה הניסיונית, ששניהם הגיעו אליה, אי-אפשר לאחד עם הממשות של ההפרות המדעיות אפריורי שהן ברשותנו, כלומר, עם הכרות המאטימאטיקה הטהורה ומדע-הטבע הכללי, ונמצאת העובדה סותרת אותה גזירה.

הראשון מבין שני אנשים מפורסמים אלה פתח פתח להזיה, משום שהתכוונה, אם מקנים לה פעם אחת סמכות כזאת, לא תביח כי יכלוה בדבר-שבח מעומד-עמים של המתנינות; האחרון התמכר כולו לספקנות, משום שהיה סבור, כי גילה טעות כללית כל-כך של כושר-ההכרה שלנו, טעות שנראתה בה עד-כה תבונה, בדעתנו לנסות עכשיו, שמא תעלה בידנו להעביר את התבונה הא-נושית בינות שני הצוקים האלה, להראות לה גבולות מסוימים, ובכל-זאת להניח לה בפתחוננו את מלוא השטח של פעולתה התכליתית.

קודם לכך רצוני להקדים אך את הסבר הקטיגוריות בלבד. הקטיגוריות הן מושגים על מושא בכלל, שעל-ידיהם נראית ההסתכלות בו כקבועה מבחינת אחת הפונקציות ההגיוניות במשפט. כך היתה הפונקציה של המשפט ההחלטי מונקציה של יחס הנושא לנשוא, דרך-משל: 'כל הגופים הם בני-חלוקה', אך מבחינת השימוש ההגיוני-גרידה בשכל הרי זה בחינת תיקו, לאיזה משני המושגים יגם ידן-הוא שתינתן הפונקציה של הנושא, ולאיזה-הפונקציה של הנשוא, כי ניתן גם לאמור: 'משהו שהוא בני-חלוקה הוא גוף', אך על-ידי הקטיגוריה של העצם, כשאני מעמיד את מושג-הגוף ככפוף לה, ייקבע כי הסתכלותנו הניסיונית מן-ההכרח לראותה לעולם בניסיון כנושא ולעולם לא כנשוא בלבד. והוא-הדין לגבי כל הקטיגוריות האחרות.

גזירה של מושג-השכל הטהורים

פרק שני

גזירה טראנסצינדנטאלית של מושג-השכל הטהורים

§ 15

על אפשרות הקיסור בכלל

ריבוי הדימויים אפשר שיהא נתון בהסתכלות, שהיא חושנית גרידה, כלומר, קליטות בלבד, והצורה של הסתכלות זו אפשר שתהא מונחת אפריורי בכושר-הדימוי שלנו, כל להיות משהו אחר אלא אופן הפעלת הסובייקט, ואולם הקיסור של ריבוי בכלל אי-אפשר לו לעולם שיבוא לתוכנו באמצעות חושים,

אלא על-ידי בשואים של החשיבה הטהורה אפריורי-הם מתייחסים למושאים באופן כללי, ללא כל תנאים של התושניות, משום שיסודם אינו ניסיון. אין הם עשויים גם להראות, בהסתכלות אפריורי, על מושא כלשהו, שהיו מבססים עליו את הרכבתם קודם לכל ניסיון. לפיכך הם מעלים חשד, לא-בלבד מהמת התוקף האובייקטיבי וגבולות השימוש בהם, אלא הם עושים גם את המושג שהוא של החלל כמשתמע לשתי פנים, מתוך שהם נוטים להשתמש בו מעבר לתנאי ההסתכלות התושניות; על-כן היה קודם צורך בגזירה טראנסצינדנטאלית של מושג החלל. לפיכך, מן-הצורך שהקורא תהא בו ודאות בעניין ההכרה, שאין להימנע ממנו, בגזירה טראנסצינדנטאלית כזאת, קודם שהוא פוסע פסיעה אחת בשדה התבונה הטהורה; שאם-לא-כן ינהג כסומא, ולאחר שיתעה וילך סחור-סחור, יחזור על-כורתו לאפס-ידיעה שיצא ממנה. אך מן-הדין, שהקורא יראה מראש נכונה גם את הקושי שאין להימנע ממנו, ושוב לא יקבול על האפלה במקום שהעניין עצמו סתום מאוד, או שוב לא יתיימש קודם זמנו בעניין הסרת המכשולים. כי העניין הוא בכך: או להסתלק לחלוטים מכל התביעות להכרותיה של התבונה הטהורה בשדה החביב ביותר, כלומר, מעבר לגבולות של כל ניסיון-שבאפשר, או לבצע חקירה ביקורתית זו עד תומה.

לגבי המושגים של החלל והזמן היה בידנו להסביר קודם ללא יגיעה יתרה, כיצד מן-ההכרח שהללו, בחינת הכרות אפריורי, יתייחסו בהכרח למושאים, ויגזרו אפשרות של הכרה מרכיבה עליהם, באורח שאיננו-תלוי בניסיון כלשהו. כי, הואיל ואין באמצעות צורות טהורות אלו של החושניות עשוי להופיע בפנינו מושא, כלומר, עשוי לשמש מושא של הסתכלות ניסיונית, הנם החלל והזמן הסתכלויות טהורות המכילות את התנאי לאפשרותם של המושאים כתופעות אפריורי, ולהרכבה בתוכם יש תוקף אובייקטיבי.

ואילו הקטיגוריות של השכל אינן מייצגות בפנינו כלל-ועיקר את התנאים, שעל-פיהם נתונים לנו מושאים בהסתכלות; נמצא, שאפשר-ואפשר מושאים יופיעו בפנינו בלי שיצטרפו להתייחס בהכרח לפונקציות של השכל, והשכל יכול אפוא את תנאיהם אפריורי. על-כן עולה כאן קושי, שלא נתקלנו בו בשדה החושניות, כלומר, כיצד זה מן-האפשר שתנאים סובייקטיביים של החשיבה כל הכרה של מושאים; כי בלא הפונקציות של השכל אפשר-ואפשר שהתופעות תהיינה נתונות בהסתכלות. אני נוטל, דרך-משל, את מושג הסיבה, שפירושו: אופן מיוחד של הרכבה, כיוון שמנתיים, לפי כלל, אחרי משהו א' משהו שונה-בתכלית ב'. אין זה ברור אפריורי, משום מה צריך שהתופעות יכילו משהו כזה (כי אי-אפשר להביא את הניסיונות כראיה, משום שמן-ההכרח להראות את תוקפו האובייקטיבי של מושג זה אפריורי); לכן מסופק הוא אפריורי אם אין מושג כזה ריק מכול-יכול, ולא ימצא כלל מושא בין התופעות. כי זאת,

שמן-ההכרח שמושאים של הסתכלות חושנית יתאימו לתנאים הצורניים של החושניות הטכונים אפריורי ברוחנו-ברור מתוך-כן, שאם-לא-כן, לא יהיו כלל מושאים בשבילנו. אולם כי, יתר-על-כן, מן-ההכרח הוא שיתאימו לתנאים, שהשכל זקוק להם לשם אהדות מרכיבה של האשיבה-לכך אין למצוא טעם על-נקלה, כי אפשר היה, שטבען של התופעות יהיה בכך, שהשכל לא ימצאן מתאימות כלל לתנאי אהדותו, והכול יהיה בתהוה-וכוהו כזה, עד שטור-תופעות, דרך-משל, לא ימצאו בו משהו שיספק לנו כלל להרכבה, כלומר, שיחאים למושג הסיבה והמסובב; נמצא, שמושג זה יהיה ריק-בתכלית, בטל וללא-משמעות, ואף-על-פי-כן, היו התופעות מספקות מושאים להסתכלותנו, כי ההסתכלות אינה זקוקה כלל-ועיקר לפונקציות של החשיבה. אם מישוה ירצה להתחמק מן העמל שבחקירות אלו על-ידי שיאמר: הניסיון מספק ללא-הפוגות דוגמות לסדירות כזאת של התופעות, דוגמות הנותנות אסמכתה מספקת להפשיט את מושג הסיבה, ולהבטיח על-ידי כך את תוקפו האובייקטיבי של מושג כזה-חרי האומר זאת אינו נתן דעתו על-כן, כי בדרך זו אי-אפשר שיווצר מושג הסיבה, אלא, או שיסודו יהיה אפריורי מכול-יכול בשכל, או שמן-ההכרח לסלק לחלוטים, בחינת יציר-דמיון בלבד, כי מושג זה מחייב, שמשוה א' יהיה ממין זה שמשוה אחר ב' בא אחריהו בהכרח ולפי כלל כולל לחלוטים, אמנם, התופעות מספקות מקרים המניחים בידנו להסיק על כלל, שעל-פיו נעשה משהו ברגיל, אבל לעולם לא זאת שהתוצאה היא הכרחית. על-כן הרכבם של הסיבה והמסובב קשור בו מעמד, שאי-אפשר לבטאו באורח ניסיוני כלל-ועיקר, כלומר, לא זו בלבד שהמסובב מתוסף לסיבה, אלא הסיבה מניחה את המסובב, והוא נובע ממנה. הכלליות המדויקת של הכלל אינה גם תכונה של כללים ניסיוניים העשויים לקבל על-ידי האינדוקציה כלליות יחסית בלבד, כלומר, שימושיות רחבה. אך השימוש במושג-השכל הטהורים היה משתנה בתכלית, אילו רצינו לראותם כיצירים ניסיוניים בלבד.

§ 14

מעכו לגזירה טראנסצינדנטאלית של הקטיגוריות

שני מקרים בלבד הם באפשר, שבהם הדימוי הנרכיב ומושאו מתאימים ומת-ייחסים זה לזה באופן הדדי בדרך-הכרה ונפגשים כביכול: או שהמושא מניח אפשרות-הדימוי, או הדימוי לבדו מניח אפשרות-המושא. במקרה הראשון, חרי יחס זה הוא ניסיוני בלבד, ודימוי זה לעולם אינו-באפשר אפריורי. כך חית הדין לגבי תופעות מבחינת מה ששייך בתוכן להרגשה, ואילו במקרה האחר-דין, חרי משום שהדימוי כשהוא-לעצמו אינו יוצר את מושאו מבחינת מציאותו (כי על סיבתיותו באמצעות הרצון לא ידובר כאן כלל)-הרי בכל-זאת הדימוי הוא חקובע אפריורי מבחינת המושא. במה דברים אמורים?—אם על-ידי הדימוי

ניות כתנאים של אפשרות הדברים, אלא כתנאים לתופעותיהם בלבד—הרינו רשאים לומר, שהחלל מקיף את כל הדברים שייחכן כי יופיעו בפנינו מן החוץ. אולם אין הוא מקיף את כל הדברים כשהם לעצמם, בין אם קיימת ובין אם אין קיימת הסתכלות בהם, יהי סובייקט-ההסתכלות כאשר יהיה. כי אין בידנו לשפוט כלל על ההסתכלויות של יצורים חושכים אחרים, אם הן קשורות באותם התנאים עצמם המגבילים את ההסתכלותנו ושהם בעלי תוקף כללי לגבי דידנו. אם אנו מוסיפים למושג הגושא את הגבלת המשפט—כי אז יקבל המשפט תוקף ללא-תנאי. המשפט: כל הדברים קיימים זה בצד זה בחלל, הוא בעל-תוקף מתוך ההגבלה. אם דברים אלה הם מושאים של ההסתכלותנו החושנית, אם אני מוסיף כאן את התנאי למושג, ואני אומר: כל הדברים, כתופעות היצונית, קיימים זה בצד זה בחלל—הרי כלל זה תוקף כללי לו ללא-הגבלה. בירורנו מורה אפוא על הממ-⁴¹ שות (כלומר, תוקף אובייקטיבי) של החלל מבחינת כל מה שעשוי להופיע בפנינו מן החוץ כמושא. אולם תוך-כדי-כך הוא גם מורה על האידיאליות של החלל מבחינת הדברים, אם התבונה מעיינת בהם כשהם לעצמם, כלומר, ללא-התחשבות בטבע חושניותנו. אנו מקיימים אפוא את הממשות הנסיונית של החלל (מב-חינת כל ניסיון יצוני שבאפשר), אף-על-פי שאנו מניחים את האידיאליות הטרנסצינדנטאלית שלו. כלומר, שאין הוא ולא-כלום, כשאנו משמיטים את התנאי של אפשרות כל ניסיון, ומניחים אותו כמשהו המונח ביסודם של הדברים כשהם לעצמם.

אולם, מחוץ לחלל אין בנמצא דימוי סובייקטיבי אחר המתייחס למשהו יצוני. שיהא אפשר לכנותו אובייקטיבי אפריורי, כי שום דימוי אי-אפשר לגזור ממנו משפטים מרכיבים אפריורי כפי שניתן לגזור מן ההסתכלות בחלל (§ 3). על-כן, אם נדייק, לא נוכל לייחס להם אידיאליות כלל-ועיקר, אף-על-פי שיש ביניהם לבין דימוי החלל צד שווה זה, שהם שייכים לטבע הסובייקטיבי של אופן-החוש-ניות, דרך-משל, לראייה, שמיעה, מישוש, על-ידי תחושות הצבעים, הצלילים החום. אולם הללו, לפי שהם תחושות בלבד ואינם הסתכלויות, הרי כשהם לעצמם אינם מניחים בידנו להכיר מושא כלשהו, ופחות מכול באורח אפריורי. ⁴⁵ אין כוונתה של הערה זו אלא למנוע, שמישהו יעלה על דעתו כי אפשר להסביר את האידיאליות של החלל, שאנו קובעים, על-ידי משלים לקויים לגמרי, מכיוון שמשקפים בדין על הצבעים, הטעם, וכו', לא כעל התכונות של הדברים, אלא כעל שינוי בלבד של הסובייקט, שינוי שהיה עשוי אפילו להיות נבדל לגבי אנשים נבדלים. כי במקרה זה נחשב דבר שהוא מעיקרו תופעה בלבד, דרך-משל, שושנה, מבחינה ניסיונית כדבר כשהוא לעצמו, שצבעו עשוי להופיע בנבדל לגבי כל עין, ואילו המושג הטרנסצינדנטאלי של התופעות בחלל הוא נבדל הערה ביקורתית¹ לאמור, ששום דבר בכלל, שמתכלים בו בחלל, אינו

פרק ראשון: על החלל

דבר כשהוא לעצמו, והחלל אינו צורה של הדברים, המצויה בהם כשהם לעצמם, אלא המושאים גופם אינם ידועים לנו כלל, ומה שאנו מכנים מושאים ייצוניים אינם אלא דימויים של חושניותנו, שהחלל הוא צורתם. ואילו המצ-טרף¹ האמתי של החושניות, כלומר הדבר כשהוא לעצמו, אין מכירים אותו על-ידי כך כלל, ואף אי-אפשר להכירו; אולם גם אין שואלים עליו לעולם בתוך הניסיון.

¹ במקור: kritische Erinnerung

2. החלל הוא דימוי הכרחי אפריורי, המונח ביסוד כל ההסתכלויות החיצוניות. לעולם אי-אפשר שניצור לעצמנו דימוי על-כך, שחלל אינו קיים, אף שאפשר ואפשר לחשוב, שאין מצויים בו מושאים כלשהם. משקפים אפוא עליו כעל חנאי של אפשרות-התופעות, ולא כעל קביעה החלויה בהן, והוא דימוי אפריורי המונח בהכרח ביסודן של התופעות החיצוניות.

3. חלל אינו מושג היקשי, או, כפי שאומרים, מושג כללי על יחסים של הדברים בכלל, אלא הוא הסתכלות טהורה, כי, ראשונה: אי-אפשר לדמות אלא חלל אחד ויחיד, ואם מדובר על חללים רבים-הרי מבינים בזה חלקים של חלל אחד ויחיד זה. וכן אי-אפשר שתלקים אלה יהיו קונדמים לחלל יחיד כולל זה בחינת חלקיו (שמהם ניתן להרכיבו), אולם אפשר אך לחשבם בתוכו. הוא אחדותי מעיקרו-של-דבר, והריבוי שבתוכו, ועם-זה גם המושג הכללי על חללים בכלל, מבוסס על הגבלות בלבד. נמצא, שמבחינתו מונחת ביסוד כל המושגים עליו הסתכלות אפריורי (שאינה ניסיונית), וכן לעולם גם נגזרים כל העקרונות הגיאומטריים-דרך-משל, ששתי צלעות ביתד במשולש גדולות מן הצלע השלישית - לא ממושגים כלליים על קו ועל משולש, אלא מן ההסתכלות, דהיינו, מהסתכלות אפריורי, מתוך ודאות מופתית.

4. את החלל מדמים כגודל אינ-סופי נתון, ואמנם מן-ההכרח לחשוב כל מושג כדימוי הכלול בריבוי אינ-סופי של דימויים שונים שבאפשר (כתיפרם המשותף), כלומר, שהוא כולל אותם ככפופים לו. אולם אי-אפשר לחשוב שום מושג, בחינת מושג, כאילו היה מכיל בתוכו ריבוי אינ-סופי של דימויים, ובכל-זאת נחשב כך החלל (לפי שכל חלקי החלל עד אינ-סוף קיימים בבת-אחת). על-כן הדימוי המקורי על החלל הוא הסתכלות אפריורי ולא מושג.

§ 3

כירור טראנסצינדנטאלי של מושג החלל

כבירור טראנסצינדנטאלי אני מבין הסברה של מושג כעיקרון הבא ללמד על האפשרות של הפרות אחרות שהן מרכיבות אפריורי. מטרה זאת מצריכה: (1) שאמנם הכרות כאלו תהיינה נובעות מן המושג הנתון, (2) שהכרות אלו לא תהיינה כאפשר אלא מתוך הנתת אופן-הסבר נתון של מושג זה. גיאומטריה היא מדע, הקובע את תכונות החלל כאופן מרכיב, ועם זה באופן אפריורי, מה צריך להיות דימוי החלל, כדי שהכרה כזאת שלו תהיה-באפשר? מן-ההכרח שיהיה מעיקרו הסתכלות; כי מושג בלבד אי-אפשר לגזור ממנו משפטים כלשהם החורגים מגבולות המושג, והרי בגיאומטריה אנו עושים כדבר הזה (מבוא, V). אולם מן-ההכרח שהסתכלות זו תהא מצויה בתוכנו אפריורי.

כלומר, קודם לכל תחושה של מושא, דהיינו, שתהא הסתכלות טהורה שאינה ניסיונית, כי המשפטים הגיאומטריים הם כולם מופתיים, כלומר, קשורים בתודעת הכרותיתם; דרך-משל, כי החלל שלושה ממדים לו. אולם אי-אפשר שמשפטים כאלה יהיו משפטים ניסיוניים, וכן אי-אפשר שהמשפטים הגיאומטריים יהיו נגזרים מהם (מבוא, II).

ואולם, כיצד אפשר שרוחנו תהיה מצויה בה הסתכלות חיצונית, הקודמת למו-שאים עצמם, ושבה ניתן לקבוע אפריורי את מושג המושאים? ברור, שהדבר לא-ייתכן אלא במידה שההסתכלות החיצונית מצויה בנושא בלבד, בחינת הכר-נתו הפורמאלית להיות נפעל על-ידי מושאים, ועל-ידי כך לקבל דימוי שאי-בר-אמצעי על המושאים, כלומר הסתכלות; ועל-כן בחינת צורה בלבד של התוש החיצוני בכלל.

לכן רק פירושונו מסביר את אפשרות הגיאומטריה כהכרה מרכיבה אפריורי. כל אופן אחר של פירוש, שאין בו כדי-כך, ולו גם פירוש דומה, לכאורה, במידת-מה לפירושונו, ניתן בסימן-היכר זה להבדילו על-נכוחה ממנו.

מסקנות מן המושגים שלעיל

42

א. החלל אינו מייצג שום תכונה של דברים אחדים כשהם-לעצמם, ואינו מייצג אותם מבחינת יחסם ההדדי, כלומר, אין הוא קביעת שלהם הטבועה במושאים גוטם, ושחיתה עומדת-בעינה אילו גם הפשטנו מכל התנאים הסובייקטיביים של ההסתכלות, כי אי-אפשר שתהא בנמצא הסתכלות לא בקביעות מוחלטות ולא בקביעות יחסיות לפני מציאות הדברים שהם בעלי קביעות אלו, כלומר הסתכלות אפריורי. ב. החלל אינו אלא צורה של כל תופעות החושים החיצוניים, כלומר, תנאי סובייקטיבי של תחושתנו, ובה תיתכן, מבחינתנו, הסתכלות חיצונית. לפי שקלי-טוחו של הנושא להיות מופעל על-ידי המושאים מן-ההכרח שתהא קודמת לכל חתסתכלויות במושאים אלה-הרי אפשר להבין, כיצד ייתכן שצורת כל התופעות תהא נתונה ברזח קודם לכל התפיסות הממשיות, כלומר אפריורי, ועוד זאת: כיצד אפשר שצורה זאת כהסתכלות טהורה, שבתוכה מן-ההכרח לקבוע את כל העצמים, חכיל את העיקרים של יחסי-המושאים לפני ניסיון כלשהו.

לכן מבחינת האדם בלבד אפשר לדבר על החלל, אשר על-פיו בלבד אנו יכולים לקבל אם אנו מסתלקים מן התנאי הסובייקטיבי, אשר על-פיו בלבד אנו יכולים לקבל הסתכלות חיצונית, כלומר, כשנהא מופעלים על-ידי המושאים-הרי דימוי החלל אין לו מובן כלל. אין מייחסים נשוא זה לדברים, אלא במידה שהם מופיעים כסנינו, כלומר, שהם מושאים של תחושתנו. הצורה המתמדת של קליטות זו, חקרויה חושניות, היא תנאי הכרחי של כל היחסים, שבתוכם אפשר שתהא הסתכלות במושאים כקיימים מחוצה לנו, ואם מפשיטים ממושאים אלה-הסתכלות טהורה הקרויה חלל, ולפי שלא ייתכן, כי נעשה את תנאיה המיוחדים של התוש-

אני קורא לאותו היסוד בתופעה, המתאים לתחושה, בשם חומר של התופעה; ואילו ליסוד, הקובע שאפשר לסדר את ריבוייה של התופעה ביחסים מסוימים, אני קורא בשם צורה של התופעה. מכיוון שמה שבתוכו בלבד אפשר לסדר את התחושות ובתוכו בלבד אפשר להעמידן בצורה מסוימת, אי-אפשר לו ששוב יהא תחושה—הרי יוצא, אמנם, שהחומר של כל התופעות נתון לנו אפוסטריורי, אולם מן-ההכרח שהצורה של כולן תהיה מוכנה ברוח אפריורי; ועל-כן אפשר להבחין בה בנפרד מכל תחושה.

אני קורא לכל הדימויים בשם 'דימויים טהורים' (במובן טראנסצינדנטאלי), שבהם אין מצוי כל-מאומה השייך לתחושה. על-כן תמצא הצורה הטהורה של ההסתכלויות החושניות בכלל ברוח אפריורי, ובתוכה מסתכלים בכל הריבוי של תופעות, כשהוא ביחסים מסוימים. צורה טהורה זו של החושניות תהא קרויה גם היא 'הסתכלות טהורה', וכן, אם אני מפריד מן הדימוי של גוף את שהשכל חושב עליו כמושא, כזה, התחלקות, וכך, וכן את ששייך ממנו לתחושה כאפס-חידרות, קשיחות, צבע, וכו'—הרי מהסתכלות ניסיונית זו נשאר לי משהו נוסף, כלומר ההתפשטות והתבנית. הללו שייכות להסתכלות טהורה, הקיימת בנפש אפריורי גם בלי מושא ממשי של החושים או של התחושה, כצורה בלבד של החושניות. המדע על כל העיקרים של החושניות אפריורי אני קורא לו: 'אסתי-טיקה טראנסצינדנטאלית'. מן-ההכרח אפוא, שיהא קיים מדע כזה, שהוא החלק הראשון של תורת-היסודות הטראנסצינדנטאלית, בניגוד לאותו מדע, המכיל את העיקרים של החשיבה הטהורה, הקרוי 'תורת-ההיגיון הטראנסצינדנטאלית'.

על-כן נברוד ראשונה באסתיטיקה הטראנסצינדנטאלית את החושניות על-ידי שנפריד את הכול, שהשכל חושב בזה על-ידי מושגיו, ולא תישאר אלא הסתכלות ניסיונית. שנית: נוסף להפריד מעליה כל מה ששייך לתחושה, ולא תישאר אלא ההסתכלות הטהורה והצורה-בלבד של התופעות; והצורה הזאת היא היסוד היחיד, שהחושניות עשויה לספק אפריורי. הקירה זו יתברר מתוכה, כי מצויות שתי צורות טהורות של הסתכלות חושנית בחינת עקרון ההכרח אפריורי, הונה אומר: החלל והזמן, כבירורם של אלה נעסוק עתה.

* הגרמנים הם היחידים, המשתמשים עתה בתיבה 'אסתיטיקה', כדי לציין בה את שהאחרים מכנים 'ביקורת-הטעם'. ביסוד הדבר מונחת תקוות-שווא, שערור אותה האנאליטיקן המצוין בוימבארטן, להעמיד את ההערכה הביקורתית של היפה תחת עיקרי-התבונה, ולהעלות את כללי ההערכה הזאת למדרגה של מדע. אולם, יגיעת-שווא היא, כי כללים או מבחנים אלה הם, מבחינת מקורותיהם העיקריים, ניסיוניים בלבד, ועל-כן אינם עשויים לשמש לחקם קבועים אפריורי, שעל-פיהם צריך לבחון את עצמו משפט-הטעם שלנו. אדרבה, משפט-הטעם משמש אבן-בוחן אמיתית לנכונותם של החוקים, על-כן רצוי או לחוד ולגנוז כינוי זה ולשמרו לאותה התורה שהיא מדע ממש (על-ידי כך נהא קרובים ללשונם ולרדך מחשבתם של הדימויים, שהיתה מפורסמת להם חלוקת ההכרח להכרות של המחוש² ותכרות של המחוש³), או לשקף בכינוי זה את הפילוסופיה העיונית, ולהשתמש בתיבה 'אסתיטיקה' פעם במובן טראנסצינדנטאלי ופעם במובן פסיכולוגי.

פעם במובן טראנסצינדנטאלי ופעם במובן פסיכולוגי.
 2 Baumgarten aionia 3 vonä

הפרק הראשון של

האסתיטיקה הטראנסצינדנטאלית

על החלל

§ 2

בירור מיטאפיסי של מושג זה

באמצעות החוש החיצוני (תכונה של רוחנו) הגנו מדמים לעצמנו מושאים קיי-מים מחוצה לנו ואת כולם כקיימים בחלל. כאן קבועים או ניתנים להיקבע חב-ניחם, גודלם ויחסם ההדדי. החוש הפנימי, שבאמצעותו מסתכלת הרוח בעצמה או במצבה הפנימי, אינו נותן אמנם כל הסתכלות על הרחצ עצמה כמושא; אולם—הוא בכל-זאת צורה מסוימת, שבה-בלבד באפשר היא ההסתכלות במצבה הפנימי, כאופן שכל מה ששייך לקביעות הפנימיות מדמים ביחסים של זמן. הזמן אי-אפשר להסתכל בו באופן חיצוני, כשם שאי-אפשר להסתכל בחלל כמשהו שכי-תוכנו. מה הם אפוא החלל והזמן? האם הם ישים ממשיים? האם הם אמנם קביעות או יחסים של דברים בלבד, אולם בכל-זאת כאלה השייכים אליהם גם כשהם לעצמם. אף כשאין מסתכלים בהם; או האם הם כאלה שאינם תלויים אלא בצורת-הסתכלות, ועם זה בתכונה ספייקטיבית של רוחנו, שבלעדיה אי-אפשר לייחס גשואים אלה לכל דבר? כדי לעמוד על-כך, הבה נברר תחילה את מושג החלל. כ'בירור' (expositio) אני מבין דימוי מוכחן (אם-גם לא ממצה) של מה ששייך למושג. אולם בירור הוא מיטאפיסי, אם הוא מכיל את שמגלם מושג כנתון אפריורי.

1. החלל איננו מושג ניסיוני, שהופשט מניסיונות חיצוניים. כי, כדי שתחושות מסוימות תתייחסנה למשהו שמתוצה לי (כלומר, למשהו המצוי במקום שונה בחלל מאותו המקום שאני מצוי בו), וכדי שאוכל לדמותן כקיימות זו מתוצה לזו וזו בצדה של זו, כלומר, לא-בלבד פשוטות, אלא כקיימות במקומות שונים—מך-תתכרח שדימוי של חלל כבר יהיה מונח ביסוד. על-כן אי-אפשר שדימוי החלל יהא שאל מיחסים של התופעה החיצונית, על-ידי הניסיון, אלא ניסיון חיצוני זה עצמו אינור-באפשר אלא על-ידי הדימוי, שעליו דיברנו תחילה.

37

38

36

ביקורת התבונה הטהורה

I

תורת-היסודות הטראנסצינדנטאלית

חלק ראשון

33

האסתיטיקה הטראנסצינדנטאלית

§ 1

יהיו האופן והאמצעים של התייחסות ההכרה אל המושאים אשר יהיו. הרי האופן שבאמצעותו היא מתייחסת אליהם בדרך שאינה-אמצעית, ושאליו כאל תכלית מכוינת כל מחשבה כאמצעי, הוא-ההסתכלות. אולם ההסתכלות אינה קיימת אלא במידה שנתון לנו מושא; ואילו המושא אינו אפשר, לפחות לגבינו בני-אדם, אלא על-ידי שהוא מפעיל באופן כלשהו את הרוח.¹ הכשרון (קליטות) לקבל דימויים על-ידי האופן, שבו אנו מופעלים על-ידי המושאים, קרוי 'חוש-גיות'. באמצעות החושניות נתונים לנו אפוא מושאים, והיא-בלבד נותנת לנו הסתכלויות; ואילו על-ידי השכל הם נחשבים, ומתוכו נוצרים מושגים. אולם כל חשיבה מוכרחה במישרים או בעקיפים, באמצעות היכרים ידועים, לחתיחס בסופו-של-דבר להסתכלויות, ועל-ידי כך, לגבי דידן, לחושניות, מכיוון שאי-אפשר כי בדרך אחרת יהיה נתון מושא.

³⁴ סעולתו של מושא על כושך-הדימוי, עד כמה שאנו מופעלים על-ידי המושא, היא תחושה. אותה ההסתכלות, המתייחסת אל המושא באמצעות תחושה, קרויה 'ניסיונית'. המושא שאיננו-מוגדר של הסתכלות ניסיונית קרוי 'תופעה'.

זו היא חזיון ראוי לתשומת-לב, עד כדי לחבר על-כך חיבור מיוחד. שכן האחד חטיק כך: הירח טובב סביב צירו, דווקא מפני שהוא מסנה לעולם אותו צד עצמו לכדור-הארץ. האחר חטיק: הירח אינו טובב סביב צירו, דווקא מפני שהוא מסנה לעולם אותו הצד עצמו לכדור-הארץ. שני ההיסקים היו נכונים לפי בחירת נקודת-הראייה, שממנה ביקשו להשקיף על תנועת-הירח.

Heir von Malran

[245]

שום תנועה אשונה וישוה וזוהי על-מנת-לשטן שואם מן המושג הניסיוני של המקריות ועברו אל הקטיגוריה הטהורה. אר-אז באה קטיגוריה זו וחוללה טור מושכלי בלבד, ששלמותו היתה מבוססת על מציאותה של סיבה הכרחית מכול-וכול, ולפי שסיבה זו לא היתה קשורה בכל תנאי חושי-שחררה גם מן התנאי שהתחיל את סיבתיותה-שלה בזמן. אולם, דרך זו אינה כדוין כלל-וכלל-כפי שאפשר להסיק ממה שעתידי לברא.

מקרי, במובן הטהור של הקטיגוריה, הוא מה שניגודו הקונטראדיקטורי הוא באפשר. והנה, מן המקריות הניסיונית מן-הנמנע להקיש כלל על המקריות המושה-כלת היא. מה שמשנתנה, הרי ניגודו (ניגוד של מצבו) הוא ממשי בזמן אחר, כלומר, גם הוא-באפשר; לפיכך, אין זה הניגוד הקונטראדיקטורי של המצב הקודם-שלשמו צריך כי באותו הזמן עצמו, שבו היה קיים המצב הקודם, עשוי להיות תחתיו ניגודו, ודבר זה מן-הנמנע להסיק כלל-ועיקר מתוך השינוי. גוף שהיה בתנועה, א', מגיע לכלל מנוחה, לא-א', והנה, מן העובדה, שמצב מנוגד למצב א' עוקב מצב זה, אי-אפשר להסיק כלל, כי הניגוד הקונטראדיקטורי שיש ל-א' הוא-באפשר, כלומר, ש-א' הוא מקרי, כי לשם-כך צריך, כי באותו הזמן עצמו, שבו היתה קיימת התנועה, היתה עשויה להיות קיימת תחתיה המנוחה. אך, אין אנו יודעים אלא זאת, כי המנוחה בזמן העוקב היא ממשית, כלומר, שהיתה גם באפשר. אולם, תנועה בזמן אחד ומנוחה בזמן אחר אינן נוגדות זר-את-זו ניגוד קונטראדיקטורי. נמצא, שהתכיפות של קביעות מנוגדות, כלומר השינוי, אינה מוכיחה כלל-ועיקר את המקריות במתאים למושג-השכל, ולפיכך, אין היא עשויה להוליך למציאותה של מהות הכרחית, במתאים למושג-השכל הש-הורים. השינוי אינו אלא מוכיח את המקריות הניסיונית, כלומר, שהמצב החדש לעצמו לא היה עשוי להתהוות בלא סיבה השייכת לזמן הקודם במתאים לחוקי הסיבתיות. באופן זה מן-הצורך שסיבה זו, גם אם מניחים שהיא הכרחית מכול-וכול, תהא בכל-זאת מצויה בתוך הזמן, ותהא שייכת לטור-התופעות.

intelligibel.

[244]